

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

AKIL-İMAN EKSENİNDE J. L. SCHELLENBERG'TE İLÂHÎ
GİZLİLİK/SESSİZLİK PROBLEMİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

FATMANUR SEZGİN

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

AKIL-İMAN EKSENİNDE J. L. SCHELLENBERG'TE İLÂHÎ
GİZLİLİK/SESSİZLİK PROBLEMİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

FATMANUR SEZGİN

Tez Danışmanı

PROF. DR. ENGİN ERDEM

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FATMANUR SEZGİN

**AKIL-İMAN EKSENİNDE J. L. SCHELLENBERG'TE İLÂHÎ
GİZLİLİK/SESSİZLİK PROBLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Engin ERDEM

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1-Prof. Dr. Engin ERDEM

2-Prof. Dr. Recep KILIÇ

3-Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

4-

5-

Tez Savunması Tarihi: 21.01.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Engin ERDEM danışmanlığında hazırladığım "AKIL-İMAN EKSENİNDE J. L. SCHELLENBERG'TE İLÂHÎ GİZLİLİK/SESSİZLİK PROBLEMİ (Ankara 2022)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 21.01.2022

Adı-Soyadı ve İmza
Fatmanur SEZGİN

ÖN SÖZ

Bu tez, çağdaş din felsefesi literatüründe oldukça yeni bir tartışma konusu olan “İlâhî Gizlilik/Sessizlik” (Divine Hiddenness/Silence) problemini ele almaktadır. Bu tez, İlâhî Gizlilik sorununu, onu ilk defa formüle eden J.L. Schellenberg’in görüşleri çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. İlâhî Gizlilik/Sessizlik problemi esasen ateizmin yeni bir versiyonudur. Özellikle bilgiye erişimin kolaylaştığı 21.yy’da, çok yönlü araştırmalara rağmen Tanrı’nın varlığına inanamamış insanların olduğu düşünüldüğünde inançsızlığa farklı bir bakış ve cevap niteliği taşır. Yeni düşüncelerle birlikte varlıkların ortaya çıkışını Tanrı dışı sebeplere bağlayanların sayısı artmaktadır. Varlıkların ortaya çıkışında Tanrı dışı sebeplerin öne sürülmesi Tanrı’nın varlığının delillerinin neden bu kadar belirsiz olduğu yönünde iddiaların artmasına sebep olmuş olabilir. İlâhî Gizlilik problemi, insanın tüm araştırma çabalarına rağmen Tanrı’nın, kanıtların belirsizliğini koruyup tepkisiz kalmasını ifade eder.

Tez giriş ve sonuç kısımları hariç iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde inanç-inançsızlık ekseninde Schellenberg’in görüşleri ve İlâhî Gizlilik argümanı ele alınmıştır. İkinci bölümde Tanrı’nın gizli olduğunu kabul etmelerine rağmen bunun gerekli olduğunu savunanların görüşleri detaylı olarak incelenmiştir.

Çağdaş din felsefesinde oldukça yeni bir tartışma olan ilâhî gizlilik meselesi Türkçe din felsefesi literatüründe sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Yaşar Türkben’in “İlâhî Gizlilik” kitabı ve Cenan Kuvancı’nın “İlâhî Gaybubet Ateizm’i Haklı Çıkarır Mı?” makale çevirisi konuyla ilgili yayımlanan iki çalışmadır. Bu tez, sorunu ve eleştirileri kapsamlı bir şekilde ele alması, iman-akıl bağlamında çözmeye çalışmasıyla diğer çalışmalardan ayrılır. Ayrıca bu çalışma İlâhî Gizlilik problemi ile bağlantılı olarak ateizmin alternatifi olarak sunulan Ultimizm teklifine de yer vererek literatüre yeni bir katkı sağlamaktadır.

TEŞEKKÜR

Öncelikle tez konusunun tespiti, tez çalıőması sürecinde akademik yönlendirmeleri, sabır ve emeklerinden dolayı kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Engin Erdem'e; tezde kullanılan kaynakların temini, maddi-manevi desteklerinden dolayı değerli eőim Yusuf Sezgin'e, yüklerimi hafifleterek çalıőmalarım için bana vakit yaratan Sezgin ailesine teşekkürlerimi bir borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
TEŞEKKÜR	ii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
J.L SCHELLENBERG'İN İLÂHÎ GİZLİLİK-SESSİZLİK ARGÜMANI	10
1.1. Tanrı-İnsan İlişkisinin Odak Noktası: Sevgi ve Merhamet	10
1.2. İnançsızlığı Makul Kılmayan Sebepler: İnsanın Kusuru	20
1.3. İnançsızlığı Makul Kılan Sebepler: Tanrı'nın Kusuru	26
1.4. Tanrı Makul İnançsızlığı Nasıl Engellebilir?	33
1.5. Teizmin Alternatifi: Ultimizm	39
II. BÖLÜM	
İLÂHÎ GİZLİLİĞİN-SESSİZLİĞİN GEREKLİLİĞİNE DAİR	
SAVUNMALAR	52
2.1. İlâhî Sessizliğin Makul İnanç ve İnançsızlığa Engel Olmadığına Dair	
Savunmalar.....	53
2.1.1. Ahlaki ve Bilişsel Özgürlük	53
2.1.1.1. John Hick'in Ruh Yapım Teorisi	53
2.1.1.2. Richard Swinburne'un Savunması	73
2.1.1.3. İlâhî Merhamet Teorisi	100
2.1.2 İçsel Yönelimin Önemi ve İnsani Değer	114
2.1.2.1. Pascal'ın Varsayım ve Uyarıcı Argümanı	114
2.1.2.2. Thomistik Savunma	127
2.1.2.3. Aksiyolojik Çözüm	139

2.1.3. Tanrı ve İnsan arasındaki Ontolojik Fark	150
2.1.4. Ultimizm Teklifine Yapılan Bazı Eleştiriler	160
SONUÇ.....	168
KAYNAKÇA	173
ÖZET.....	181
ABSTRACT.....	182



KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

ANB: The Argument of Nonbelief

Art. : Article

AUID : Amasya Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi

c : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

ed.: Editör

Hz. : Hazreti

IBANESS : International Balkan and Near Eastern Congress Series on Economics,

Business and Managament

İng. çev. : İngilizce'ye çeviren

LEA : Lack of Evidence Argument

M.S. : Milattan sonra

ö : Öncül

Pt. : Part

Q : Question

s. : sayfa numarası

SCM: Student Christian Movement

ss. sayfalar

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

trc. : Tercüman

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri

vs. : ve saire

Yay. : Yayınları



GİRİŞ

İlâhî Gizlilik problemi, Tanrı'nın varlığının delillerinin yeterli olmadığı fikrine dayanır. Problemi ortaya atan düşünür Schellenberg'e¹ göre teizmin iddia ettiği Tanrı'nın inançsızlığa bu kadar sessiz kalması epistemik sorunlara yol açar. Bu tezde İlâhî Gizlilik problemini tanımlamak üzere İlâhî Sessizlik ve İlâhî Saklılık ifadeleri aynı anlamda kullanılmıştır. Teistik anlayışta Tanrı'ya yüklenen ilim, adalet, kudret gibi sıfatların kötülük problemini açıklamada yetersiz kaldığını ileri süren ateist anlayışta olduğu gibi, *İlâhî Gizlilik*/sessizlik problemini gündeme getiren Schellenberg'e göre teistlerin Tanrı'ya atfettiği sevgi ve merhamet gibi nitelikler akıl-iman ilişkisini açıklamada önemli sorunları beraberinde getirmekte ve teizmin kendine referansla tutarsız olduğunu göstermektedir. Tartışmanın odak noktasını 'sevgi/rahmet' kavramı oluşturur; Tanrı özünde sırf (safi) seven bir varlıktır ve sevgisinin gerektirdiklerini yapmalıdır.² Gerekliliklerden en temeli ise severek ve merhamet ederek yarattıklarıyla ilişki kurmasıdır. Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişki kurmadığı, özellikle O'nu bilmek-tanımak isteyen insanlara özel destekte bulunmadığı düşüncesi din felsefesi literatüründe "İlâhî Gizlilik/Sessizlik" ismiyle yeni bir problemin gündeme gelmesine sebep olmuştur.

İlâhî gizlilik/sessizlik, Tanrı'nın çağrılara cevapsız kaldığı, hiçbir fiilde bulunmadığı bir durumu ifade eder. Teist düşünürlerin kahir ekseriyeti Tanrı'nın seven, sevgisinde kusursuz ve onun sevgisinin aşkın olduğunu kabul eder. Tanrı'nın gizli oluşunun sevgisinde kusur oluşturmadığını farklı gerekçelerle savunurlar. Tanrı'nın

¹ Din felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınan Kanadalı filozof. Felsefe alanında Oxford Üniversitesi'nden doktorası bulunan Schellenberg, şu anda Mount Saint Vincent Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü olarak görev yapmaktadır.

² J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (New York: Cornell University Press, 1993), s. 18.

gizli/sessiz oluşunun ateizm için destek oluşturduğunu düşünenler ise Tanrı'da bulunduğu kabul edilen sevgi ve merhamete Tanrı'nın özünde sahip olmadığını ve bundan yola çıkarak da Tanrı'nın yokluğunun ispatlanabileceğini ileri sürmektedirler.

Tanrı'nın sevmesi gerektiği fikrinden yola çıkarak sevginin doğal olarak ortaya çıkardığı sonuçları ele alan filozoflardan birisi J.L Schellenberg'tir. Schellenberg 1993 yılında yayınlanan "Divine Hiddenness and Human Reason" eseriyle din felsefesi literatürüne "İlâhî Gizlilik" probleminin dahil edilmesini sağlamıştır. Yeni bir ateizm formu olarak karşımıza çıkan bu problem alanı hakkında literatür günden güne genişlemekte ve ateizm için güçlü destekler sağlanmaktadır. Bu tezde temelde J.L. Schellenberg'in görüşleri ele alınacaktır; bununla birlikte ateizme destek sağlayan görüşler ayrıntılı olarak mukayese edilecek ve Tanrı'nın gizli/sessiz oluşunun onun sevgisiz oluşuyla ilişkilendirilemeyeceğini iddia eden teistlerin bu yeni probleme verdikleri cevaplar Tanrı'nın nitelikleri bağlamında incelenecektir.

Schellenberg, teistlerin iddia ettiği sonsuz aşkla seven Tanrı'nın, sevgisine yakışır tarzda davranmadığını söyler. Ona göre, seven kişi sevdiğini merak etmeli ve onu günlük yaşamında desteklemelidir. Seven kişinin sevdiğine sağlayacağı yaşam desteği sadece fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması anlamına gelmez, aynı zamanda içerisinde birçok komplike fedakârlık ilişkilerini de barındırmalıdır.³ Tanrı'nın sevgisinin yarattığı varlıklara merhamet duymasını gerektirdiği düşünüldüğünde tıpkı insan ilişkilerinde olduğu gibi sevenin, sevgi ve merhametinin gereği olarak, sevdiği kişinin hep yanında olması, onun ihtiyaçlarını gidermesi ve zor anlarında yardım etmesi gerekir. Sadece rehberlik, destek, bağışlama değil aynı zamanda insani güven, bağlılık da sevginin özünde mündemictir. Schellenberg böyle bir ilişkinin faydalarına değinirken etik faydaya dikkat çeker. Etik fayda sadece kişisel olarak değil toplumsal olarak da elde edilen kazanımları

³ Schellenberg, 1993, s. 18.

ifade eder. Bizlerin, insan olarak, zayıf ve ahlaki bozulmaya açık olduğumuzu söyleyerek Tanrı'yla iletişim kurulması halinde, bunun bizi ahlaki yönden geliştireceğini savunur.⁴ Böyle bir ilişkinin sadece bireysel fayda sağlamadığını, toplumsal olarak da faydalı olduğunu, yaratılanlara Tanrı tarafından yaratıldığı bilinciyle hareket edilmesinin refah sağlayıcı sonuçlarına değinir.

Kişi için zor anlardan biri de sevdiği kişiyi arayıp bulamamasıdır. Anne ve çocuk ilişkisinde çocuğun anneyi evin içerisinde bulamaması örneğinde olduğu gibi çaresizce ve umutla kendisini seven kişiyi arayan bir insana Tanrı'nın karşılık vermemesi O'nun sevgisi ve merhametiyle bağdaşmaz.⁵ Schellenberg'e göre, Tanrı'yı aramakta olan birçok kul O'na ulaşamamaktadır. Tanrı kendisine hiç zor gelmeyecek şekilde onlara kendisini belli edebilecekken, hiçbir şey yapmamakta ve onlara karşı gizliliğini korumaktadır. Schellenberg'e göre, Tanrı'nın biricik kulu çırpınışlar içerisindeyken Tanrı'nın 'umarsızca' davranması O'nun gerçekten sevmediğini ve merhametinin sahte olduğunu göstermektedir.

Günümüze kadar taşınan ateistik argümanların genel yapısında Tanrı'nın var olduğu iddiasıyla realitedeki bazı durumların bu iddiayla çeliştiği fikri hakimdir. Ateistlerin yeni bir savunma olarak ortaya attıkları İlâhî Saklılık/ Gizlilik argümanının çıkış noktası da teistler tarafından iddia edilen sevgi dolu bir Tanrı varlığının dünyadaki inançsızlıkla uyumsuz olduğu iddiasıdır. Bazı filozoflar İlâhî Gizlilik sorununu, kötülük probleminin yeni bir versiyonu olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü dünya üzerindeki inançsızlara Tanrı'nın umarsızca davranması ile yeryüzünde meydana gelen kötülöklere

⁴ Schellenberg, 1993, s. 19.

⁵ J.L. Schellenberg, "İlâhî Gaybubet Ateizmi Haklı Çıkarır" içinde *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, trc. Cenân Kuvancı, ed. Micheal L. Peterson ve Raymond J. Vanarragon (Ankara: Elis Yay., 2014), ss. 48-49.

umarsızca davranması onlar için aynı kategorideki bir problemdir. Bu problem kötülük probleminin değiştirilmiş versiyonu olarak düşünülse de farklı yönlerle ayrılmaktadır. Kötülük sorunu Tanrı eğer olsaydı şu an görmekte olduğumuz bazı şeyleri görmememiz gerekirdi iddiasını ele alırken, gizlilik sorununda bu durum Tanrı eğer olsaydı şu an görmediğimiz bazı şeyleri görmemiz gerekirdi formuna dönüşmektedir.⁶ Bunun daha net anlaşılması için Peter Van Inwagen zararın ve üzüntünün olmadığı bir dünya hayal etmemizi ister. Bu dünyayı öyle bir yer olarak tanımlar ki bu dünyada hastalıklar ve acılar, erken ölümler, sakatlıklar, engeller yoktur. İnsanlar uzun süre yaşayıp yaşlandıklarında düşkünlük yaşamadan uykularında tatlı bir şekilde ölmekteler, ırksal önyargı ve çirkinlik gibi durumlar da yok. Tüm canlılar uyum içinde yaşamakta ve üretim doğal süreçte olan bir durum olmaktadır. Bu sebeple zengin-fakir ayrımı da bulunmamaktadır.⁷ Inwagen böyle güzel bir dünyada dahi varoluşsal sorunun inanç krizi biçiminde ortaya çıkabileceğini ve İlâhî gizliliğin Tanrı'ya olan güvenin sarsılmasına yol açabileceğini söyler.⁸ Inwagen bunun daha iyi anlaşılması için kötülük içermeyen bir dünyada ateist-teist diyalogunu sunar:

Ateist: Sizin bu Tanrınız neden kendini gizliyor; onu görebileceğimiz açık bir alana neden çıkmıyor?

Teist: Sorunuz anlamsız. Tanrı her yerde tamamen mevcuttur ve uzayda bir yer işgal etmez. Tanrı'nın varlığının bütünlüğü, fiziksel evrene yansısıyla her yerdedir. Benzer şekilde, Rembrandt'ın "The Night Watch" isimli tablosunda cisim olarak hiçbir yerde mevcut olmadığını ama kendisinin her yerde tamamen mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Mekân olarak mevcut bir şey somut olmalıdır.

⁶ Peter Van Inwagen, "What Is the Problem of the Hiddenness of God?" içinde *Divine Hiddenness: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), s. 30.

⁷ A.g.e., s. 25.

⁸ Inwagen, 2002, s. 25.

Tanrı'nın “kendisini göstermesini” isteyen biri Tanrı kavramını anlamıyor demektir. Bunu istemek, Rembrandt'ın bir resimde “kendini göstermesini” istemek gibidir. “Tanrı'yı dünyanın hiçbir yerinde bulamıyorum” şikâyeti, “resmin hiçbir yerinde Rembrandt'ı bulamıyorum” şikâyeti kadar yanlıştır.

Ateist: Peki, eğer dünyada bulunarak kendini gösteremezse, neden dünyada var olan bazı şeylere etkileriyle kendini gösteremiyor?

Teist: Dünyadaki her şey onun “etkisi” dir. Rembrandt'ın kendisini tabloda göstermesi gibi.

Ateist: İstediğim şey “genel etkiler” değil, bir cümle kurabilirsem mesela “özel efektler” diyebiliriz. Tanrı'nın dünyayla ilişkisi hakkındaki çerçeve göz önüne alındığında, bir Tanrı olsun ya da olmasın her şey aynı oluyor varlığı ve yokluğu arasında bir fark yok gibi görünüyor. Thomas Aquinas adında bir adamın kitabında aşağıdaki argümana bir göz attım ve ona yapılan itirazlardan biri şöyleydi:

İtiraz: Görünüşe göre dünyada gördüğümüz her şey, Tanrı'nın var olduğunu varsaymaksızın başka ilkelerle açıklanabilir. Çünkü tüm doğal şeyler, doğa olan tek bir ilke ile açıklanabilir ve tüm gönüllü şeyler, insan aklı veya iradesi olan tek bir ilke ile açıklanabilir. Dolayısıyla, bir Tanrı'nın var olduğunu varsaymaya gerek yoktur.

Ben de bu itirazcı gibi düşünüyorum. Şüphesiz bu argüman cevaplanamaz mı? Kuşkusuz, gözlemlenen bir fenomeni açıklamak için varlığına ihtiyaç duyulmadıkça, gözlemlenemez bir varlığın varlığına inanılmaması gerekir.

Teist: Bu nedenle, aradığımız şey, herhangi bir insan eyleminden kaynaklanmayan, oluşumu herhangi bir doğal veya bilimsel açıklamaya direnen ve açıkça insanlara içeriği mesaj veya sinyal göndermeye çalışan birinin işi olan bir olaydır. Gökyüzündeki yıldızlar kendilerini 'Ben kimim' diye heceleyecek şekilde yeniden düzenlese? Ne dersiniz? Bu tatmin edici olur mu?

*Ateist: Olur aslında.*⁹

Diyaloğun devamında teist mensup olduğu dinden bazı mucizeler anlatır. Ateist mucizelerin aktarılmış hikayeler olabileceğini ve günümüzde gerçekleşmediği için bunlara inanmamamızın epistemik olarak daha doğru olduğunu söyler. Bir ressamın tablosundaki varlıkların bilinçli olması halinde ressamın varlığına inanmaları için ressamın bir işaret koyması gerektiğini belirtir. Teiste göre bu talep mucizeyi ifade eder. Fakat Tanrı bir mucize gösterirse, mucizeye herkesin inanması için mucizenin sürekli olması gerekir. Ayrıca mucizeler olsa bile bu durum Tanrı'dan daha az yeterlilikte bir varlığın işi olabilir. Her şeye gücü yeten bir varlığın emaresi olan hiçbir işaret hayal edilemez.¹⁰ Diyalogdaki teiste göre iki hipotezden birinin gözlemlenemeyen sonsuz bir varlık ve diğerinin gözlemlenemez sonlu bir varlık olduğu düşünüldüğünde ikinci hipotez, birincisi ile aynı açıklayıcı işi yapacağı için ateistler ikinciyi seçip yine bunu Tanrı yapmadı diyebilir. Ateist Tanrı'ya inanılmasının sebebini Tanrı kavramının evrenin varlığını açıklayabilecek diğer hipotezlerden sonsuz derecede daha güçlü olmasına bağlar. Bu inanç rasyonel olmadığı için Tanrı'nın inancı rasyonel kılacak bir kanıt sağlaması gerektiğini düşünür.¹¹

Bu diyalog, işaretler veya harikalardan yoksun bir dünyada Tanrı'ya yine de rasyonel olarak inanılabilir mi sorusunu temele alır. İlâhî Gizlilik problemi bu çerçevede düşünüldüğünde isminden dolayı Tanrı'nın somut zuhuru gibi anlaşılabilir da esasen Tanrı'nın varlığına akli bir delilin var olup olmadığı sorusuyla ilgilenmektedir. Tanrı'nın saklı oluşunun ahlaki yönünü kötülük problemi ele alırken epistemik yönünü *İlâhî Gizlilik*

⁹ Inwagen, 2002, s. 26-27

¹⁰ A.g.e., s. 28.

¹¹ A.g.e., s. 29.

problemi oluşturmaktadır.¹² Tanrı'nın kendisine inanılmasını istediği halde tabiri caizse tepkisiz bir biçimde sadece insanların yaşayıp ölmelerini izlemesi zihinlerdeki Tanrı bilgisiyle çeliştiği için epistemik bir sorunu doğurmaktadır. Bu epistemik sorunun incelenmesi birinci bölümde yapılacak olup bu başlıkta İlâhî Gizlilik probleminin din felsefesi çerçevesinde nasıl bir tema oluşturduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Tez, giriş ve sonuç kısımları hariç iki bölümden oluşacaktır. “Schellenberg’de İlâhî Sessizlik Problemi” başlıklı birinci bölümde, ilk olarak Schellenberg’in ilâhî sessizlik argümanı ele alınacaktır. Schellenberg argümanını Tanrı'nın sevgisi üzerinden kurar. Teistlerin tamamı tarafından kabul edilen ‘Tanrı sever’ hükmü Schellenberg’in argümanını dayandığı temel öncüdür. Schellenberg seven/sevgi dolu bir Tanrı'nın fiillerinin epistemik sonuçlarına odaklanır ve Tanrı'nın sevgisinden yola çıkarak argümanını ‘Tanrı yoktur’ hükmüyle sonuçlandırır. Ona göre, bireyin Tanrı ile ilişki kuramamasının iki sebebi bulunur: makul inançsızlık, makul olmayan inançsızlık. Makul olmayan inançsızlık bireyin aklını kullanmaması, Tanrı’yı bilmeyi umursamaması gibi tutumlarından kaynaklandığı için teizmin haklılığı için iyi bir gerekçe oluşturur. Schellenberg’in argümanının asıl güçlü kısmını makul olmayan inançsızlığın tam zıttı olan makul inançsızlık kavramı oluşturur. Makul inançsızlık, kişinin yeterli akla ve yeteneğe sahip olduğu, Tanrı’yı bilmeye karşı direnç göstermediği durumda halen O’nun ile iletişim kuramaması ve O’nu bulamamasıdır. Schellenberg’e göre, böyle bir durum insanın değil, Tanrı'nın bir kusurudur. Kusurlu bir Tanrı, mükemmel Tanrı fikriyle çelişir; makul inançsızlığı ortadan kaldırmak için kuluna rahmet yollarını açmayan bir Tanrı'nın var olmadığını düşünmek daha makuldür. Bu bölümde, sevgi/rahmet dolu bir varlık olarak Tanrı'nın kendisini bilmek isteyen insanlara somut ve ikna edici deliller sunup sunmadığı; Tanrı'nın makul inançsızlığa izin vermesinin niçin makul olmadığı gibi

¹² Inwagen, 2002, s. 29.

sorunlar da çok yönlü olarak ele alınacaktır. İlâhî gizlilik/sessizlik fikrini ortaya attıktan uzun bir süre sonra din üzerinde septik bir tarz benimsenmesinin önemini vurgulayan Schellenberg, mevcut dinlerin kaynağı ve birleştirici gücü olarak “Ultimizm” diye adlandırdığı bir tür enerjiden bahseder.¹³ Bu enerjinin teizmin yerini alabilecek kadar güçlü olduğunu ve evrendeki saf iyiliği açıkladığını söyler. Ultimizm’de kişisel ilişki kuracak bir Tanrı bulunmadığı için Ultimizm’in *İlâhî Gizlilik* problemini çözdüğünü iddia etmiştir. Schellenberg’in destekçileri de evrenin değerinin anlaşılmasında dine alternatif yeni bir bakış getirildiğini iddia etmişlerdir. Bu bölümde son olarak Schellenberg’in teizme alternatif olarak sunduğu “ultimizm” anlayışı üzerinde kısaca durulacaktır.

Tezin ikinci bölümü “İlâhî Sessizliğin Gerekliliğine Dair Savunmalar” başlığını taşımakta olup, Schellenberg’in birinci bölümde ortaya konulan görüşlerine karşı ileri sürülen itirazları konu etmektedir. Bu bölümde ilk olarak makul inançsızlığın ilâhî sessizliğe engel olmadığına dair savunmalar ele alınacaktır. İlâhî gizliliğin/sessizliğin bireyin ahlaki açıdan özgür ve bilişsel açıdan güçlü bir birey olması için gerekli olduğunu savunan J. Hick ve R. Swinburne’ün görüşleri kapsamlı biçimde incelenecektir. Tanrı’nın gizli veya sessiz oluşunun sebebini Schellenberg’in iddia ettiği gibi Tanrı’nın sevgisizliğine değil sevgisine bağlayanların görüşleri ise “merhamet teorisi” başlığı altında incelenecektir. Bu bölümde ikinci olarak, “İçsel Yönelimin Önemi ve İnsani Değer” başlığı altında, insanoğlunun özünde var olan aklını kullanabilme yeteneğinin Tanrı’nın en güzel hediyesi olduğunu, bu özelliğin Tanrı’yı bulmada insanı değerli kılacağını savunanların görüşleri ele alınacaktır. Bu görüşü savunanlara göre, Tanrı’nın gizli kalması bize yapılan bir kötülük değil aksine değerimizi kaybetmememizi sağlayan bir lütuftur. Bu kısımda Pascal’ın haddi aşma ve uyarıcı argümanlarının Hristiyan

¹³ J.L. Schellenberg, “My Stance In Philosophy Of Religion”, *Religious Studies* 49 (2), (2013a), ss. 143-150.

teolojisindeki “düşmüşlük savunması” bağlamındaki günah ve Tanrı’dan uzak kalmanın ilâhî gizliliği açıklamadaki rolü, Thomas Aquinas’ın ilâhî sessizlik hakkındaki açıklamaları ve aksiyolojik açıdan Tanrı’nın kendisini saklı tutmasının değeri gibi konular irdelenecektir. Bu bölümde son olarak, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik fark üzerinde durulacak ve Schellenberg’in yaptığı analoginin hangi açılardan tutarsız olduğu, insanlar arasındaki ilişkinin mantığının niçin Tanrı-insan ilişkisine konu olamayacağı tartışılacaktır. Sonuç kısmında ise tezin bütününde ele alınan sorunlara ilişkin bütüncül ve kapsayıcı bir değerlendirme yapılacaktır.



I. BÖLÜM

J.L. SCHELLENBERG'İN İLÂHÎ GİZLİLİK-SESSİZLİK ARGÜMANI

1.1. Tanrı-İnsan İlişkisinin Odak Noktası: Sevgi ve Merhamet

Sevgiye sahip olan varlığın özellikleri hakkında çeşitli tahminlerde bulunulabilir. Seven birisinin bazı davranışları yapması beklenirken, bazılarında da kaçınması sağduyunun gereğidir. Örneğin bir A kişisi bir B kişisini sevdiği takdirde, A'nın B'yi incitmemesi veya onun kötülüğünü istememesi beklenir. İncitmeye veya zarar vermeye yönelik her fiil sevginin doğasına ters düşeceği için A kişisi herhangi bir yıpratma durumunda eleştiriye maruz kalabilmektedir. Schellenberg, Tanrı insanları hayal kırıklığına uğratmasına rağmen halen Tanrı'yı sevgi dolu olarak kabul eden teistlere de aynı tip eleştiriye getirmektedir. İnsanlardaki sevgi, ilgi, merhamet, bilgi, güç, fiil gibi özelliklerin hakiki bir çekirdek anlamı olduğunu savunanlar benzetim yoluyla Tanrı hakkında konuşma alanı yaratmaktadırlar.¹⁴ Benzetim insanlarda var olan özelliklerin Tanrı'ya uyarlanışını ifade eden bir terimdir. Örneğin "Tanrı görür" derken kullandığımız görme fiili insanda da mevcuttur. Tanrı'nın görmesinin ne ifade ettiğinin tam mahiyeti bilinmese de insandaki görme fiiline benzetilerek zihinlerde belli bir anlam oluşturulabilir. Benzetim yolu Tanrı'nın birçok özelliği hakkında konuşulmasına imkân tanımaktadır. Benzetim yoluyla oluşturulan argümanlardan birisi de *İlâhî Gizlilik Argümanı*'dır.

Schellenberg, *İlâhî Gizlilik* argümanının ilk öncülünü mükemmel şekilde seven varlık teolojisini kullanarak oluşturur. Mükemmel varlık teolojisi Tanrı'nın doğası

¹⁴ Michael Peterson vd., "Dini Dil" içinde *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, trc. Rahim Acar, ed. Michael Peterson vd., (İstanbul: Küre Yay., 2013), s. 541.

hakkında bir akıl yürütme yöntemidir.¹⁵ Mükemmel varlık, bilmede, merhamette, görmede, bağışlamada, sevmeye, kısacası her fiilde en iyisini yani, mükemmeli gösteren varlıktır. Schellenberg'e göre, teistlerin iddia ettikleri Tanrı profiline aktüel dünyada bir karşılığı yoktur; teistler, akli temeli olmayan bir çelişkiye inanmaktadırlar. Problemin kaynağı, teizmdeki sevgi anlayışının eksik yorumlanmasıdır. Gelenek veya toplumsal baskılar tarafından bireyin Tanrı hakkında konuşması veya Tanrı'nın özelliklerini yorumlaması fark edilmeyen bir şekilde sınırlandırıldığı için teistler düşünce kalıplarını yıkmadan doğru akıl yürütmeyi sağlayamamaktadırlar.¹⁶

Çoğu teist sevginin Tanrı'nın niteliklerinden biri olduğunu kabul eder. Bazıları Tanrı'yı sevgi olarak tanımlamakta, Tanrı'nın özünün sevgi olduğunu söylemektedirler.¹⁷ Örneğin Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'yı harekete geçiren ilk eylem kendisinde bulunan aşktır. Çünkü iradenin ve isteğin ilk eylemini aşk oluşturur. Tanrı iradeli bir varlık olduğuna göre, Tanrı'nın doğası gereği "Tanrı sever" hükmüne kolayca varılabilmektedir.¹⁸ Schellenberg, teizmin iddia ettiği sevgi dolu Tanrı'nın (şayet varsa), sevgi özelliğinin, zorunlu olarak bazı yansımalarının olması gerektiğini belirterek, Tanrı'nın sevgisi hususunda gözden kaçırılan "ilgi" noktasını formüle ederek argümanını ortaya koymaktadır.¹⁹ Ona göre, Tanrı varsa ondaki sevgi kötülüğün karşıtı olarak

¹⁵ Adam Travis Blackburn, "Challenging The 'Hidden' Assumption In J. L. Schellenberg's Hiddennes Argument: An Exploration Into The Nature Of Divine Love" (Master Thesis, Ryerson University , 2015), s. 3.

¹⁶ Schellenberg, 2014, s. 58.

¹⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province, (Cincinnati: Benziger Bros., 1947), Pt. I Q 20 Art. 1.

¹⁸ Aynı Yer.

¹⁹ Schellenberg, 1993, s. 17.

bulunan bir özellik değil, ilâhî bir güdüdür, yani, ilahlığın doğasında olan bir davranış biçiminde anlaşılmalıdır.²⁰

Çekirdek anlam olarak tek anlamı olsa da her sevgi aynı değildir. İnsanlar arası ilişkiler için kullanılan sevgi kavramını birbiriyle kıyasladığımızda farklı olduğuna şahit oluruz. Bir arkadaşın sevgisi, akrabaya duyulan sevgi, anne babanın çocuğuna duyduğu sevgi elbette ki kendi aralarında bile belirli bir dereceyi içermektedir. Durum insanlar arasında bile böyleyken konu Tanrı olduğunda sevginin kesinlikle daha büyük bir değeri ifade etmesi gerekir. Dünyadaki en sevgi dolu kişiyi hayal etmeye çalıştığımızda aklımızda maksimum bir imge oluşur. Tanrı, dünyadaki en sevgi dolu kişiden bile Tanrı olması dolayısıyla çok daha sevgi dolu olduğu için ondaki sevgi nihai bir sevgiyi ifade eder.²¹ Bu sebeple Tanrı'daki sevgiden bahsederken Schellenberg argümanında *mükemmel seven (Perfectly Love)* ifadesini kullanır. Mükemmel sevgi sınırsız, eşsiz ve nihaidir.²²

Seven birisinin cömert/hayırsever olması ve elinden gelen her şeyi düşünmeden vermesi beklenir. Sonuçta A kişisi B kişisini sevdiğinde, elindeki tüm kaynakları B kişisinin mutluluğu için severek harcamalıdır.²³ W.H Vanston'ın da belirttiği gibi fedakarlıkların tümü sevginin bir gereğidir.²⁴ Mükemmel seven birisinin sevdiği kişi için

²⁰ J.L. Schellenberg, "Divine Hiddenness: Part 1 (Recent Work On The Hiddenness Argument)", *Religious Studies* 12 (4), (2017), s. 2.

²¹ J.L. Schellenberg, "Divine Hiddenness and Human Philosophy", içinde *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, ed. Adam Green ve Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), ss. 13–32.

²² Blackburn, 2015, s. 6.

²³ Schellenberg, 1993, s. 18.

²⁴ Aynı Yer.

şüphesiz “elinden gelen” her şeyi yapması beklenmektedir ki fedakârlık bunların başında gelir. Yukarıda bahsedilen sevginin dereceli olduğu durum fedakârlık için de gereklidir. Mükemmel derecede kişisel nihai varlığın hayırseverliği de mükemmel, eşsiz ve sınırsızdır.²⁵ Schellenberg’e göre, Tanrı’nın sevgisi cömertlik/hayırseverlik durumuyla sınırlı kalmamakta, çok daha fazlasını barındırmaktadır. Schellenberg, hayırseverlik ve merhamet özelliklerine mükemmel şekilde sahip olan Tanrı’nın kullarıyla *kişisel ilişki* (*Personal Relationship*) kurmayı istemesinin zorunlu olduğunu savunur.²⁶ Schellenberg’in argümanındaki *kişisel ilişki* kavramı Tanrı ile bilinçli, karşılıklı bir iletişim türünü ifade eder. İki kişi arasındaki bu ilişki birbirlerinin farkında olma, birbirlerine karşı fiilde bulunmayı içerir.²⁷ Tek taraflı bir farkındalık ilişki kurmak anlamına gelmez. Schellenberg bu tür bir ilişkinin sadece insana gösterilmesi gereken bir fedakârlık olduğu için gerekli olmadığını, Tanrı için de önemli olduğunu özellikle vurgular.²⁸ Schellenberg Tanrı’ya faydası bulunan bir ilişki durumunun Tanrı’nın özellikleriyle çelişiyor gibi görünse de Tanrı’daki fedakârlık özelliğinin değil, sevgisinin doğası olarak bunun gerekli olduğunu iddia etmektedir. En iyi aşk kişisel bir ilişkinin bulunduğu aşktır. Aşık bir kişi maşukuyla muhabbet kurmak ve ona yakın olmak ister. “En üstün beşerî aşık, maşukunu tekâmül için ihtiyaç duyduğu şeye, yani kendisiyle ilişki kurmaya özendirir.”²⁹

²⁵ Schellenberg, 1993, s. 17.

²⁶ A.g.e., s. 18.

²⁷ J.L. Schellenberg, *The Hidden Argument Philosophy’s New Challenge to Belief in God* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 38.

²⁸ Schellenberg, 2016a, s. 26.

²⁹ Schellenberg, 2014, s. 58.

Kişisel ilişki fedakârlık bağlamında ele alındığında, Tanrı sadece kendi iyiliği için değil varlıkların onunla oluşturacağı ilişki biçimiyle edinecekleri değer dolayısıyla da onlarla iletişim kurar. Tanrı, kendisini ifşa ettiğinde ortaya çıkabilecek epistemik problemlere rağmen sevdiği ve merhamet ettiği kuluna aşkını göstermelidir ki aşk ve fedakarlık birlikte anılabilsin.³⁰ Fedakarlık yapan kişi aynı zamanda iyilik yapmış olur. Schellenberg iyilik ve sevgi arasında ayrıma giderek argümanında kilit bir noktaya dikkat çekmektedir. Schellenberg'e göre, sevgi iyilikten çok daha yüce, çok daha farklı kategoriye ait bir değerdir. Mesela bir yardımsever kendisini hiç tanıtmadan, iletişime geçmek istemeden ihtiyaç sahibi birisinin kapısına erzak bırakabilir. Teorik olarak iyilik yapmış olur ve toplumda saygıyla iyiliksever olarak adlandırılır. "Mükemmel" sevgi dolu bir iyiliksever de pek tabii erzak bırakabilir, fakat aşığıyla iletişim kurmaktan, ona yakın olmaktan kendini alamaz. Yani Schellenberg'e göre, Tanrı iyi olması sebebiyle yarattıklarına *uzaktan* hakiki anlamda *mükemmel iyilikler* yapabilir fakat "mükemmel Tanrı sevgisi" bundan daha fazlasını gerektirir.³¹

Tanrı'nın kul ile ilişki kurması kulun *refahı* (*Well-Being*) açısından da son derece önemlidir. Bireye psikolojik olarak rahatlık ve sükûnet kazandırır, onu hareketlerinde emin kılar. Böyle bir ilişki sadece inanmayan kullar üzerinde bir fayda sağlamaz aynı zamanda inanan kullar için de bir güvence sağlar. İnanan kişide iman yoğunluğu x iken bu tür bir ilişki sayesinde $x+1$, $x+20$ olabilir.³² Bu da imandan haz duyma seviyesini artırır. Kişisel ilişki ahlaki olarak da büyük bir fayda sağlamaktadır. İnsani olarak

³⁰ Schellenberg, 2015, s. 19.

³¹ A.g.e., s. 43.

³² Schellenberg, 2016a, s. 24.

barındırdığımız ahlaki zayıflıklarımızı daha kolay yönetebilmek için bize yardımcı olacaktır.³³

Tanrı ve kul arasındaki bu tür bir ilişkinin bireysel faydasının yanında toplumsal etkisine de değinmek gerekmektedir. Bireyin Tanrı'yı bilip sevmesi ve esasen sevildiğini de hissetmesi sonucunda çevresel oluşumlara karşı davranışlarının da bundan etkilenmesi beklenir. Yaratıcıya karşı içerisinde beliren şükran hissi yaratılmışlara daha iyi davranmasını sağlayacaktır. Kişinin insanlara nasıl davrandığı, insanları seven bir Tanrı'nın farkındalığını bizzat deneyimlemesiyle değişir.³⁴ Basil Mitchell'in de değindiği gibi:

Her şeyden önce hem bir gerekçe hem de komşunun sevgisine sebep olan şey Tanrı sevgisidir. Onu sevmeliyiz çünkü bizi O önce sevdi. Başkalarını da Tanrı onları seviyor diye sevmeliyiz. Bu tema, bir insanın öz kaygılarından uzaklaşıp kendini başkalarının çıkarlarıyla özdeşleştirmesinin nasıl mümkün olduğunu açıklar.³⁵

Sabır ve güven seviyemiz Tanrı'nın onu sevdiğini bilmemizle artar. Tanrı sonsuz iyilik sahibidir ve kişiye sağlayacağı bu bireysel destek (kişisel iletişim) kişiye verilebilecek en güzel iyiliktir.³⁶ “Kişisel ilişkinin” refah düzeyini arttıracığı bu kadar aşıkarken, Tanrı'nın sessiz kalmak yerine insanlarla ilişki kurması beklenmektedir. Tanrı'nın sonsuz cömert oluşunun, mükemmel sevmesinin, iyilik ve merhametinin sonucu bunu gerektirmektedir. Schellenberg, hiçbir şeyin bizim için daha değerli olamayacağını, hiçbir

³³ Schellenberg, 1993, s. 19.

³⁴ A.g.e., s. 20.

³⁵ Basil Mitchell, *Morality: Religious & Secular* (New York: Oxford University Press, 2000), s. 145.

³⁶ Schellenberg, 1993, s. 22.

şeyin refahımızı daha iyi artıramayacağını, tüm değerli şeylerin en büyüğünün Tanrı'nın bireyle *doğrudan ilişki* içinde bulunması olduğunu savunmaktadır.

İlk eserlerinde kavramsal ve akli delil üzerinde duran Schellenberg son dönem eserlerinde *analoji* kanıtını geliştirmiştir. Schellenberg kişisel ilişki ve İlâhî aşk arasında yaptığı bağlantıyı insanlar arasındaki ilişkiden esinlenerek üç analoji üzerine kurmaktadır. İlk analogiyi havuzun çevresinde annesiyle saklambaç oynayan bir çocuk üzerinden kurar. Çocuk oyun esnasında bir ağacın arkasına saklanır ki ağaç asla görünmeyen bir yerde değildir. Annesi biraz bakırsa çocuğu çok rahat bulabilecek bir mesafededir. Hava kararmakta ortalık iyice sessizleşmekte fakat çocuğu ebelemeye annesi gelmemektedir. Çocuk pes edip annesine seslenmeye başlamaktadır ki dakikalar sonra bile anneden bir yanıt alamamaktadır. Annesi etraftaysa neden cevap vermemektedir?³⁷

İkinci analogide ise hafızasını bir darbe sonucu kaybetmiş bir çocuk karşımıza çıkmaktadır. Çocuk annesinin olup olmadığını bile bilmemektedir, hafızası birkaç gün sonra yerine geldiğinde çevredeki arkadaşlarının anne sevgisini tattıklarına şahit olup özenmesi sonucunda annesini aramaya koyulmakta ve asla bulamamaktadır. Yabancılar, çocuğun annesinin öldüğünü söyleseler de çocuk umutla her gün arayışlarına yenisini eklemektedir. Annesi çocuğun kendisini bu denli aradığını bilmesine rağmen neden cevap vermemektedir?³⁸

Üçüncü analogiye göre küçük bir çocuk yine hafızasını kaybetmiş olarak çok tehlikeli bir yağmur ormanının ortasına bırakılmaktadır. Çocuk kim olduğunu bile bilmemekte ve çevresini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Korktuğu her anda anne diye seslenmekte olan çocuk zaman akıp gitse de hiçbir yanıt alamamaktadır. Bir gün bir

³⁷ Schellenberg, 2014, s. 48.

³⁸ Aynı yer.

jaguar karşısına çıkmakta fakat annesi buna rağmen çocuğun yardımına koşup gelmemektedir. Ölüm ile burun buruna gelme anında annesi ona yardım edebilecekken annesinin cevap bile vermemesi ne hissettirir?³⁹

Bu üç analogi örneğinde annenin cevap vermeyişi sadece esir tutulma ihtimali veya isteği dışında bir sebepten engellenmesi halinde normal kabul edilmelidir. Çünkü bir annenin merhametli olması ve yavrusuna cevap vermesi beklenmekte, cevap vermeyip saklanması ona yakıştırılmamaktadır.⁴⁰

Schellenberg'in benzetim yoluyla ortaya koyduğu bu Tanrı tasavvurunun antropomorfik bir anlayışa dayanmadığını belirtmek gerekir. O, verdiği örneklerde Tanrı'nın anne olduğunu ve kendisini arayanın karşısına somut olarak çıkması gerektiğini iddia etmemekte, sadece annenin sahip olduğu sevgi, merhamet, ilgi, şefkat gibi özelliklere odaklanılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.⁴¹ Kurulan analogilerde bir annenin nasıl davranmayacağı görülmekte olup, anne figüründen normalde beklenen davranışlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- 1) Bir anne çocuğunun isteğine karşı asla kayıtsız kalmamalı ve elinden geldiğince hızlı karşılık vermeye çalışmalıdır.
- 2) Anne çocuğunu çevredeki tehlikelere karşı korumalı ve hatta ona sağlıklı, huzurlu psikolojik olarak da rahat bir ortam sunmalıdır.
- 3) Anne, çocuğunu kendisi hakkında kötü düşündürecek davranışlardan kaçınmak için elinden geleni yapmalıdır.
- 4) Anne elinden geldiğince hem mutlu etmek hem de iyi bir şey olduğu için çocuğuyla ilişki kurmak istemelidir.

³⁹ Schellenberg, 2014, s. 48.

⁴⁰ A.g.e., s. 49.

⁴¹ A.g.e., s. 51.

5) Annesi çocuğunu sırf özlediği için bile ona kavuşmak istemelidir.⁴²

Schellenberg'e göre, analogideki anne figürü, barındırdığı şefkat ve ilgi mefhumuyla Tanrı olarak düşünülebileceği gibi çocuk da şefkate muhtaçlığıyla Tanrı'nın kulları olarak kabul edilebilir.⁴³

Schellenberg, Anne kişisi Tanrı olarak yorumlandığında Tanrı'nın kullarına cevap vermemesinin normal karşılanması için bazı makul gerekçelerin olması gerektiğini söyler. Örneğin o, bir kuyuya düşmüş olabilir, ya da başına aldığı bir darbe sonucunda hafıza kaybı yaşamış ve çocuğunun varlığını hatırlamıyor olabilir ya da kaçırılmış olabilir.⁴⁴ Bir annenin çocuğunun karşısına çıkmaması, onunla iletişim kurmaması, yakarışlarına cevap vermemesi için iradesi dışı bir engelleme makul karşılanabilirken, Tanrı için böyle bir durum zorunlu olarak imkansızdır. Çünkü o Kâdir-i Mutlak bir varlıktır ve başkası tarafından engellenemez. O zaman bu koşullar altında Tanrı kendini gizleyerek veya sessiz kalarak asla kuluyla iletişim kurmama gibi bir davranış türü sergilememelidir.⁴⁵

J.L. Schellenberg'in kurmuş olduğu bu sevgi dolu anne-çocuk ilişkisinin gerektirdikleri Tanrı'dan bir karşılık beklenmesinin yanlışlığı ve küstahlığı dolayısıyla eleştirilmiştir. Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerini belirlemede insan gibi aciz bir varlığın ölçüyü koyamayacağı yönünde iddialar da olmuştur. Ancak Schellenberg bunun bir talep olarak düşünülmemesini söylemekte, sırf sevginin doğasının bir sonucu olduğu için Tanrı'nın kendisini gizlemeden iletişim kurmasının gerekli olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶

⁴² Schellenberg, 2014, s. 51.

⁴³ Aynı Yer.

⁴⁴ A.g.e., s. 49.

⁴⁵ A.g.e., s. 52.

⁴⁶ Schellenberg, 1993, s. 28.

Aşkın, zorlamayla olduğu bir durum düşünülmemelidir; o kendiliğinden olur ve gerekliliklerden arındırılmıştır, doğal olarak da aşık, nesnesinin kendisiyle ilişkili olarak refahını ister.⁴⁷

Buraya kadar anlatılanlardan Schellenberg'in argümanını şöyle formüle edebiliriz:

Ö1: Eğer Tanrı varsa ve teistlerin iddia ettiği gibi sevgi doluysa ondaki sevgi türü en yüce sevgi türüdür.

En yüce sevgi türü mükemmel sevgidir.

Tanrı, varlıkları mükemmel bir şekilde sever. (*Perfectly Loving*)

Seven sevdiğinin refahını ister. (*Well-Being*)

Öyleyse Tanrı, T zamanındaki herhangi S insan öznesinin refahını ister.

Refahı sağlayacak en güzel şey, Tanrı'nın S öznesiyle kişisel bir ilişki kurmasıdır. (*Personal Relationship*)

Öyleyse mükemmel seven Tanrı, S öznesiyle kişisel bir iletişim kurmalıdır.

Bu kısımda sevginin Tanrı'ya uyarlanışında meydana gelebilecek sonuçlar ve refaha katkıları incelendi. İyilikseverlik ve sevgi arasındaki ince ayarın argümanın boyutunu anlamamızdaki katkısına odaklanıldı. Schellenberg'in kişisel ilişkiyi sevginin kendisini gösterme biçimindeki en önemli şart olarak ele aldığı gösterildi. Bu açıklamalardan sonra inançsızlığı makul kılmayan sebepler hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

⁴⁷ Schellenberg, 1993, s. 28.

1.2. İnançsızlığı Makul Kılmayan Sebepler: İnsanın Kusuru

Tanrı'nın özelliklerinden olan sevgi, fedakârlık, cömertlik kavramlarının epistemik sonuçları önceki kısımlarda incelendi. Bu kısımda argümanla ilgili incelenecek olan başka bir sıfat ise *adalet* sıfatıdır. Tanrı'nın sevgisi hakkında kısa bir tefekkür adalet sıfatının yansıması olarak sevgisinin tüm varlıklara eşit dağılması gerektiğini ortaya çıkarır. Örneğin bir anne veya babanın sevgisini, çocuklarına davranış türlerinden bağımsız olarak göstermesini bekleriz. İnsan yaratılışı itibariyle Tanrı'dan eksik olduğu için, bu sevgi kıyasının Tanrı'da daha mükemmel eşit olmasını bekleriz. Buna göre Schellenberg'in mükemmel sevgi hakkındaki akıl yürütmesi adalet sıfatıyla tutarlı görünmektedir. Tanrı'nın mükemmel sevmesi yarattığı *her şeyi* kucaklamasını gerektirir.⁴⁸ Yani Schellenberg kurulan Ö1⁴⁹ önermesini bir şarta bağlamaktadır. Kurduğu tüm argüman Tanrı eğer mükemmel şekilde seviyorsa geçerlidir.⁵⁰ Bu sevginin mahiyeti konusunda, Schellenberg'in iddia ettiğinin aksine, Tanrı'nın sevgisinin mükemmel olamayacağını iddia eden bir görüş de mevcuttur. Bu görüşün makullüğü Tanrı'nın herkes ile iletişim kurup kurmayacağını tespitinde önemlidir. Bu görüşe göre Tanrı her insanı aynı derecede, düz bir şekilde, eşit ve mükemmel seviyede sevmemektedir.⁵¹ Aquinas'a göre, Tanrı tüm varlıkları sevmektedir çünkü varlık halinde olmaları hasebiyle onlar iyilerdir. O, iyiliğin diğer bir yönünü de sevilen kişi için istenen

⁴⁸ Schellenberg, 1993, s. 52.

⁴⁹ Önceki bölümde Ö1 önermesinden “Tanrı eğer mükemmel şekilde seviyorsa, ilişki kurmak ister” sonucu çıkarılmıştı.

⁵⁰ Schellenberg, 2015, s. 38.

⁵¹ Jeff Jorden, “The Topography Of Divine Love”, *Faith and Philosophy* 29, (2012), ss. 53-69.

şeyin oluşturduğunu söyleyerek, sevmenin o kişinin iyiliğini istemek olduğunu belirtir.⁵² Tanrı her şeyin iyiliğini ister, öyleyse Tanrı her şeyi sevmektedir.⁵³ Fakat Aquinas'a göre, Tanrı'nın her şeyi sevmesi, eşit sevmesi anlamına gelmemektedir. Aquinas Tanrı'nın varlıkları var olduklarından dolayı sevmesinin ve aynı zamanda onların kötülüklerinden dolayı fiillerinden nefret etmesinin bir arada bulunabileceğini söyler.⁵⁴ İyilik yapanların fiillerinden dolayı Tanrı onların iyiliklerini daha fazla istemektedir. Ona göre, Tanrı eğer bir şeyin iyiliğini daha fazla istiyorsa, o şeyi diğer şeylerden daha çok sevmektedir, denilebilir.⁵⁵ Bu yorumlardan, kişisel iletişimin insan refahı için iyi bir şey olduğu düşünüldüğünde, Tanrı iyi fiilde bulunanların iyiliklerini daha fazla istiyorsa onlarla iletişim kurmayı daha çok istiyor sonucu çıkarılabilir.

Schellenberg'e göre, Tanrı'nın mükemmel sevmesi "herkes ile eşit iletişim kurması gerektiği" anlamına değil, Tanrı "herkes ile iletişim kurmayı ister" anlamına gelmektedir. Schellenberg Tanrı mükemmel sevse de gizlendiğinin sanılmasını (iletişim kuramamasını) gerektirecek bazı insan kusurlarının meydana gelebileceğini söylemektedir. Schellenberg'i eleştirenlerden bazıları insanların günahlarından dolayı Tanrı ile iletişime geçemediklerini iddia etseler de Schellenberg günahın Tanrı'nın gizlenmesine sebep olmasını mükemmel sevgiye ters olarak değerlendirir ve Tanrı, eğer varsa, iletişimi istemeyen tarafın insan olacağını belirtir.

Tanrı'nın sevgisinin sonuçlarından birisi de insana verdiği *özgürlüktür*. Tanrı ile iletişim ve onu fark etme durumu akli bir özgürlüğün mevcut oluşuyla mümkün olmaktadır. Tanrı eğer isteseydi yarattıklarının zihnine kendi varlığını onlar doğar

⁵² Aquinas, 1947, Pt. I Q 20 Art. 3.

⁵³ A.g.e., Pt. I Q 20 Art. 1.

⁵⁴ A.g.e., Pt. I Q 20 Art. 2.

⁵⁵ A.g.e., Pt. I Q 20 Art. 3.

doğmaz kodlayabilirdi fakat Tanrı'nın sevgisi insanı özgür bırakmayı gerektirir. Tanrı ilişki kurmak istemesine rağmen kullarını sevdiği için kendileri istemediği müddetçe onları ilişki kurmak için zorlayamaz.⁵⁶ Tanrı onların özgür olmalarına izin vererek onlara seçme şansı sunmaktadır. John Macquarrie'nin de dediği gibi aşk, maşuka kendisi olma potansiyelini ortaya çıkarması için "izin vermeyi" gerektirir.⁵⁷ Tanrı, kişinin bireyselliğine saygı göstererek sevdiğini göstermektedir.⁵⁸ Bu özgürlüğe sahip olan insanın hem sosyal hem de düşünce hayatında çeşitlilik oluşması normaldir. Bu çeşitliliğin sonucunda inanç bakımından insanların sınıflandırması şu şekilde yapılabilir:

- a) İlk sınıf insan tipi sorgulamadan, geleneklerinin ve coğrafyasının etkisinde kalarak bir dini veya inancı benimsemiş olanlardır. Akli yeteneklerini kullanmadan ve varlıklar üzerinde düşünmeden taklit yoluyla inançlarını benimsemişlerdir. Bu kategorideki insanları "düşünce ürünü olmayan inanç sahipleri" olarak adlandırabiliriz.
- b) İkinci sınıflandırma belli akıl yürütme yöntemlerini kullanarak, elindeki delilleri tartarak ve kendisi için yeterli bularak bir inanç oluşturanlar için yapılmaktadır ki bu kişilere "düşünce ürünü olan inanç sahipleri" diyebiliriz.
- c) Üçüncü sınıf insan tipi Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiç düşünme gereği duymamış veya Tanrı fikrini bir dereceye kadar tanıyan, ancak somutlaştırılmış olup olmadıklarını hiçbir zaman ciddiyetle düşünmeyen insan

⁵⁶ Schellenberg, 1993, s. 27.

⁵⁷ John Macquarrie, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach* (London: SCM Press, 1982), s. 180.

⁵⁸ Schellenberg, 1993, s. 27.

tiplerini ifade eder ki bu iki kategorideki bireyler “düşünce ürünü olmayan inançsızlık” (*Unreflective Nonbelief*) olarak isimlendirilir.⁵⁹

d) Dördüncü sınıf insan tipi Tanrı hakkında delilleri kendi içinde değerlendirme girişimlerini düşüncelerine yansıtmaları sonucu Tanrı’ya inanmayan veya şüphede olan insan tipidir. Bu kategorideki inançsızlık “düşünce ürünü olan inançsızlık” (*Reflective Nonbelief*) olarak isimlendirilir.⁶⁰

e) Beşinci sınıf insan tipi Tanrı’nın varlığı hakkında düşünmemek için kendini zorlayan, kanıtlara zihnini ve benliğini kapatan, Tanrı tüm delilleri önüne serecek olsa dahi inanmamayı seçen, kısacası direnen insan tipidir. Bu gruptakiler ise “direnen inançsız” (*Resistance Nonbelief*) olarak isimlendirilir.⁶¹

f) Altıncı sınıf insan tipi tüm akıl yürütmeleri kullanarak Tanrı’ya dair iddia edilen delilleri araştırmış, hiçbir direnci olmadan inanmak istemiş fakat deliller karşısında mutmain olamamış insan tipini ifade etmektedir. Bu gruptakiler ise “direnmeyen inançsız” (*Nonresistance Nonbelief*) olarak isimlendirilir.⁶²

Schellenberg Tanrı ile insan ilişkisinin sağlanmasında insana ait kusurların olmaması şartıyla böyle bir ilişkinin sağlanabileceğini ileri sürmektedir. Vurguladığı nokta Tanrı’nın suçsuz kabul edilebilmesi için insanın Tanrı ile ilişkisinde üzerine düşen sorumluluğu üstlenmesinin gerekli olduğudur. İnsanın böyle bir ilişki için üzerine düşen ilk şey emek vermesidir. Bu, insanlar arasında basit bir ilişkinin sağlanmasında bile geçerliken Tanrı ile dostane bir bağ daha özverili eylemler gerektirmektedir. Tanrı ile ilişkide emek, aklın kullanılması ve ön yargıların bir kenara bırakılmasıyla kendisini

⁵⁹ Schellenberg, 1993, s. 58.

⁶⁰ Aynı yer.

⁶¹ A.g.e., s. 34.

⁶² A.g.e., s. 38.

göstermektedir. Schellenberg Tanrı hakkında umarsızca davranmış ve varlığı hakkında tefekkür etmemiş olan insan grubunu (*Unreflective Nonbelief*) teizmin eleştirileri noktasında haklı görmektedir. Çünkü teistler Tanrı'yı araştırmayan ve onu bulma noktasında samimiyetsiz davranan kişilerin delil ne olursa olsun inanmayacağını söylemektedirler. Sonuçta bahsedilen ilişki türü bilinç ve iki tarafın farkındalığını içeren “kişisel bir ilişki türüdür”. Tanrı'nın ilişki talebini ve sunduğu delilleri kasti olarak reddedenler de kusurlu-suçlu sınıfına girmektedirler. Tanrı'nın özgürlük hediyesini kullanan ve lehteki tüm kanıtlara rağmen ısrarla O'nu reddedenler için Tanrı'nın yapacağı hiçbir şey yoktur ve onlar suçludurlar. Schellenberg'in kusurlu /suçlu inançsız (*Culpable Nonbelief*) diye bahsettiği sınıflar “düşünce ürünü olmayan inançsızlar” ve “direnen inançsızlardır”. Schellenberg bu insan sınıflarını kapsayan inanç türüne akıllarını kullanmadıkları ve mantıksız gerekçelerle reddedişe sebep oldukları için “Makul Olmayan İnançsızlar” (*Nonreasonable Nonbelief*) ismini vermektedir. Tanrı böyle kimselerle ilişki kurmak istese de o insanların kusurları yüzünden onlarla iletişime geçememektedir. Bunun aksi yönünde bir davranış bireylere verilmiş olan özgürlüğü manasız kılar. Örneğin insanın Tanrı ile ilgili hiçbir konuda bilgi sahibi olmak istemediğini ve bilinçli olarak Tanrı'nın varlığına dair delilleri reddettiğini varsayalım. Tanrı bu kişilere bir işaret yolladığında makul olmayan inançsızlar bu işareti de görmezden gelecektir. Üstelik Tanrı kullarını özgür bırakabilmek için bu işaretleri istemeyen kişilere zorla vermemelidir. Öyleyse yeni önerme şu şekilde olmalıdır:

“Ö2: Eğer tanrı varsa ve mükemmel bir şekilde sevgi dolu ise, o zaman T zamanındaki herhangi S insan öznesi için, eğer T'deki S Tanrı ile kişisel bir ilişki kurmaya muktedir ise T'deki S, T zamanında suçlu bir şekilde direnen pozisyonda olduğu durum haricinde, Tanrı ile kişisel iletişim kurabilir.”⁶³

⁶³ Schellenberg, 1993, s. 39.

Sonuç olarak, Schellenberg'e göre, adalet sıfatı gereği Tanrı herkesi eşit sevdiği için herkesle iletişim kurmak ister, insanlara verdiği özgürlük sebebiyle yalnızca insanların bunu istememesiyle bu iletişim sağlanamaz. Aquinas Tanrı sevgisi konusunda günahların sevgiyi etkileyebileceğini varsaysa da Schellenberg' e göre böyle bir durumun Tanrı'nın iletişim kurmak istemesini engellemez ve bunun insan kusuru çerçevesinde ele alınması yanlıştır. Schellenberg açısından Tanrı'nın, Tanrısallığının bir gereği olarak insanları sevmesi zorunludur. Tanrı, insanlara bağlı kusurlar sebebiyle Tanrı olmanın gereğini yapmaktan vazgeçmez dolayısıyla, Aquinas'ın savunduğu görüş hatalıdır.



1.3. İnançsızlığı Makul Kılan Sebepler: Tanrı'nın Kusuru

Tanrı'nın varlığına inanan ve inanmayan iki kişinin baktıkları yerler aynı olmasına rağmen görmekte oldukları şey hakkında ne söylenilebilir? İki insanın görüşlerinde basitçe bir farklılığın ötesinde başka bir şey var gibi durmaktadır. İnançlı olunması durumunun kaynağı hakkında yapılacak en tutarlı yorum nedir? Önceki kısımlarda bireyin inanç sahibi olmayışının kendisinden kaynaklandığı durumlar Schellenberg'in perspektifinden incelendi. Bu bölümde ise inanç oluşumunda birey dışı unsurlar ele alınacaktır. İlk olarak Schellenberg'e göre, inançsızlık "çevresel faktörlerden" kaynaklanabilir. Bulunduğu coğrafya veya yetiştirildiği aile yapısı bireyin inanç konusunda farklı yönlendirilmesine sebep olabilir.⁶⁴ Bu yönlendirmeler dolayısıyla da direnç göstermiş ve inançsız olmuş olabilirler. Fakat Maitzen'e göre, nüfusların inanç dağılımlarına bakıldığında bunu basitçe "direnç göstermişler" şeklinde yorumlamak yanlıştır. Örneğin Arabistan'a bakıldığında yüzde doksan beş teist gözlemlenirken, Tayland'a bakıldığında yüzde doksan beş Budist yani en fazla yüzde beş teist vardır. Bu garip fark diğer ülkelerde bu kadar bariz olmasa da bu eşitsiz dağılım insanı düşündürmektedir. Bunun sebebinin tespitinde Arabistanlılar yüzde doksan beş daha az dirençli veya Taylandlılar yüzde doksan beş daha çok dirençli gibi açıklamaların yapılması doğru bir akıl yürütme değildir.⁶⁵ Maitzen bazı coğrafi bölgelerdeki insanların inanç bakımından daha şanslı olduğunu, Tanrı, eğer varsa, onlara "daha az gizlendiği" için o bölgelerdeki inançlı sayısının arttığını savunmaktadır.⁶⁶ Böyle bir Tanrı'nın varlığı

⁶⁴ Schellenberg, 1993, s. 25.

⁶⁵ Stephen Maitzen, "Divine Hiddenness and the Demographics of Theism", *Religious Studies* 42 (2), (2006), s. 179.

⁶⁶ A.g.e., s. 180.

mükemmel sevgi ve adalet kavramlarıyla çelişmektedir. Maitzen'in iddiaları argüman formunda şöyle ifade edilebilir:

- 1) Eğer mükemmel bir sevgi dolu ve güçlü bir Tanrı varsa, inancın eşit olmayan bir dağılımını görmeyi beklememeliyiz.
- 2) Fakat birçok insan, büyük ölçüde Tanrı'ya inanıp inanmayacaklarını belirleyen coğrafi faktörler tarafından ciddi şekilde dezavantajlı veya avantajlı duruma sahiptirler.
- 3) Doğacağımız coğrafyayı Tanrı belirlemektedir.

Sonuç: Teizmin demografisi teistik açıklamaya meydan okur ve sevgi dolu bir Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürür.⁶⁷

Maitzen'in bu argüman ile vurgulamak istediği şey, "Tanrı, inanmayan insanları teistik bir bölgede var etmiş olsaydı, onların Tanrı ile kişisel iletişime geçme şansları daha fazla olurdu", gizli öncülüdür.⁶⁸ Maitzen'in argümanı, inançsız olan bir insanın kendi kusuru dışında bir sebep tarafından kişisel ilişki kuramaması dolayısıyla konumuzla ilişkilidir. Schellenberg'e göre, coğrafya veya çevre kaynaklı inançsızlık biçimi direnç gösterenler ve etkilenenler diye ayrılmakta, Tanrı öyle bireylerin iletişim kurmalarını sağlamak için onlara ekstra bir *yetenek (Capacity)* veya destek sağlamadığı takdirde kusurlu kabul edilmelidir.⁶⁹

Schellenberg'e göre, kişisel ilişkinin sağlanamamasındaki diğer bir insan dışı faktör *açık* olunmamasıdır. Bu kavram insanlar açısından direnmeyen inançsız (Nonresistant Nonbelief) profilini oluştururken, Tanrı'ya uyarlandığında iletişim kurmak isteyen her kuluna karşı Tanrı'nın iletişime hazır bulunacağını teminatını veren bir

⁶⁷ Jason Marsh, "Do the demographics of theistic belief disconfirm theism? A reply to Maitzen", *Religious Studies* 44 (4), (2008), s. 466.

⁶⁸ Aynı Yer.

⁶⁹ Schellenberg, 1993, s. 25.

özelliştir. Akıllı, direnmeyen ve ile iletişim kurmak isteyen her kişi Tanrı'yla iletişim kurabilmelidir. Anselmus Tanrı'yı ararken, Tanrı'ya O'nu bulma konusunda yardım etmesi için yalvarır. Kendisini işitmesini ve Tanrı'nın kendisini belli etmesini ister.⁷⁰ Tanrı'nın ulaşılabilir bir ışık olduğundan, Tanrı'yı bulmak istemesine rağmen erişilemez olduğundan bahseder.⁷¹ Schellenberg böyle bir arayışın cevapsız kalmamasını beklemektedir. Daha kolay anlamlandırılması için şu örnek verilebilir: Anne babasının kendisini çok sevdiğini sevinçle arkadaşlarına anlatan bir çocuk hayal edin. Aynı çocuk, “hastalandığımda annem babam yanıma gelmediler, ne zaman arasam yanımda yoklar ama beni çok seviyorlar” cümlesini kurarsa, bu anne babanın sevgisi ve davranışlarının geliştiği sonucuna varabiliriz.⁷² Yani Tanrı mükemmel sevdiği için kullarının iletişim isteğini hiçbir zaman reddetmemelidir. Nasıl ki ebeveynlerimiz, öğretmenlerimiz, kardeşlerimiz yalnızca iletişime açık olduklarında onlarla etkileşim hikayemiz başlamaktaysa, kapıyı kapalı tutan bir Tanrı ile etkileşim kuramayışımız Tanrı kaynaklı bir kusur olarak kabul edilmelidir.⁷³ Yani, Tanrı ile ilişki kurma olasılığı sadece insan tarafından kapatılırsa Tanrı suçsuz sayılabilir.⁷⁴

Schellenberg'e göre, “açıklığa” sahip olan bir birey çevresel etkilerini de arka plana atıp Tanrı için bir arayışa girdiğinde Tanrı “açık” olduğu müddetçe ona ulaşabilmelidir.⁷⁵ Bu bireyin akli soruşturmasını yapabilmesi için Tanrı tarafından

⁷⁰ Tuncay Akgün, *Anlamayı Arayan İman Anselmu'un Din Felsefesi* (Ankara: İlahiyât Yay., 2019), s. 143.

⁷¹ A.g.e., s. 134.

⁷² Yaşar Türkben, *İlâhî Gizlilik* (Ankara: Elis Yay., 2018), s. 25.

⁷³ Schellenberg, 2016a, s. 24.

⁷⁴ Schellenberg, 2017, ss. 1-13.

⁷⁵ Schellenberg, 2015, s. 40.

verilmiş bir yeteneğe sahip olması gerekir. Bu yetenek türüne argüman boyunca Tanrı ile iletişim kurabilme kapasitesi (*Capacity*) denilecektir. Tanrı sadece açık bireylere değil kapalı bireylerle de ilişki kurmak isteyeceği için her insanda bu yeteneğin gizil olarak bulunması gereklidir ki yeterli donanım sayesinde Tanrı ile kişisel iletişimin sağlanmasında Tanrı kaynaklı kusur sifira indirilmiş olsun.⁷⁶

Schellenberg çevresel veya bireysel faktörlerden dolayı kişisel iletişime karşı “*direnç*” oluşturmamış, aynı zamanda “*açık*” olan bireylerin *yeterli kapasiteye* sahip olmaları halinde, akıl yürütmelerinde ve Tanrı’yı aramalarında sonuca ulaşamamalarını “Tanrı kusuru” olarak değerlendirmektedir. Bu insan grubu mantıklı sebepler çerçevesinde inançsızlıklarını korudukları için sahip oldukları inançsızlık türüne “Makul İnançsızlık” (*Reasonable Nonbelief*) ismi verilmektedir. Hatta onlar konumları itibariyle o kadar masum bir inançsızlığa sahiptirler ki *suçsuz inançsızlar* (*Inculpable Nonbelief*) olarak da adlandırılmaktadırlar.⁷⁷ Schellenberg’e göre, ateizm dünyasında kötülük problemi dahil birçok sorun meydana gelse de asıl sorun makul inançsızların varlığı sorunudur.⁷⁸ Makul inançsızlığın varlığı ilk defa Schellenberg tarafından ortaya atıldıktan sonra din felsefesi dünyasında büyük tartışmalara sebep olmuştur. Makul inançsızlık argümanını Schellenberg’ten sonra bir adım ileri taşıyan Theodore Drange olmuştur. Drange probleme Tanrı’nın gizliliği açısından bakmamakta, asıl sorunu Schellenberg’in argümanındaki inançsızlığa sebep olan kanıtların yetersizliği olarak kabul etmektedir. O, Schellenberg’in argümanını

(A) Muhtemelen, eğer Tanrı var olsaydı, bunun için *iyi nesnel kanıtlar* olurdu.

(B) Fakat Tanrı'nın varlığına dair hiçbir nesnel kanıt yoktur.

⁷⁶ Schellenberg, 1993, s. 25.

⁷⁷ A.g.e., s. 59.

⁷⁸ Schellenberg, 2015, s. 74.

(C) Bu nedenle, muhtemelen Tanrı yoktur.

şeklinde formüle etmekte ve bu argümana LEA (Lack of Evidence Argument) ismini vermektedir.⁷⁹ Drange'e göre, A öncülünde herkese göre iyi ve yeterli kanıt şekli değişiklik göstereceği için argümanda bir eksiklik söz konusudur. Tanrı vardır iddiasında bulunan kişinin iddiasını ispat etmesi gerektiğinden, nesnel bir kanıt getirmek zorunda olması mantıklı gibi görünse de bu doğru bir akıl yürütme türü değildir. Çünkü varlığına dair henüz yeterli bir kanıtın bulunmaması o şeyin yokluğuna dair bir kanıt oluşturmamaktadır.⁸⁰ Ayrıca Tanrı'nın inancı ortaya çıkarması için objektif kanıtlardan başka iyi yöntemler de vardır. Örneğin, Tanrı zihnimize varlığını kodlamış olsaydı muhtemelen nesnel kanıt bunun yanında daha basit bir yol olarak kalabilirdi. Ek olarak Tanrı'nın varlığına dair nesnel bir kanıt olarak teistler evrenin kendisini işaret edebilirler. Evrenin yöneticisi olmak Tanrı'nın bir niteliği ise Tanrı'nın varlığına dair gerekli kanıtın yönetilen evren olarak kabul edilmesi çok makul görünmektedir. Durumu netleştirmek gerekirse, bazı kabileler sömürgesi oldukları yöneticiler tarafından yönetildiklerini bilmelerine rağmen yöneticilerini hiç görmemekte ve bunu ispat edememektedirler.⁸¹ Tanrı'nın yönettiği bir evren hakkında da böyle bir tasavvur mümkün olabilir. Drange bu sebeplerden dolayı LEA'yı eksik kabul etmektedir. O, makul inançsızlığı güçlü bir destek kabul ederek, ANB (The Argument from Nonbelief) olarak adlandırdığı argümanını savunmaktadır. Argümana göre:

“(A) Muhtemelen, eğer Tanrı var olsaydı, o zaman dünyada inanmayanlar olmazdı.

(B) Ama dünyada birçok inançsız var.

⁷⁹ Theodore M. Drange, “Nonbelief vs. Lack of Evidence Two Atheological Argument”, *Philo* 1 (1), (1998), s. 111.

⁸⁰ A.g.e., s. 112.

⁸¹ A.g.e., s. 111.

(C) Bu nedenle, muhtemelen Tanrı yoktur.”⁸²

Bu argüman bize Tanrı, var olması halinde, kendisine inanılmasını isterdi ve bu inancı ortaya çıkarmak için mutlaka bir şeyler yapardı, fikrini vermektedir.⁸³ Drange, sevgi dolu bir Tanrı'nın gizli olmasını tartışmalı bir konu olarak görse de sevgi dolu bir Tanrı'nın, insanları kendi varlığının bilincinden mahrum bırakmaması gerektiği konusunda Schellenberg'i desteklemektedir.⁸⁴ Üstelik inanmayanların Tanrı tarafından lanetli kabul edildiği görüşler de ele alındığında inançsız bireye ek bir desteğin Tanrı tarafından sağlanması gerektiğini çok önemli görmektedir.⁸⁵ ANB'nin kişinin Tanrı'yı yorumlama biçimine göre geçerli veya geçersiz olabileceğini söyleyen Drange, Tanrı sevgi dolu olarak kabul edilir ve ona ibadet edilmesi gereken bir varlık olarak tanımlanırsa, (A) öncülünü ANB'ye mükemmel bir destek sağlayıcı olarak görür.⁸⁶ Dahası, eğer tüm inanmayanların lanetleneceği varsayılır ve Tanrı kusursuzca sevgi dolu bir varlık olarak kabul edilirse, yine, (A) öncülü ANB'nin gücü için yine güzel bir destektir.⁸⁷ Çünkü seven bir Tanrı'nın inanmayanları lanetlememesi için inançsızlığa izin vermemesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, Drange ve Schellenberg dünyadaki var olan inançsızlığı ateizm için güçlü bir kanıt olarak kabul etmektedirler. Çünkü her ikisine göre böyle bir inançsızlık türünün oluşmasında Tanrı'nın (eğer varsa) büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu kısımda inançsızlığın oluşmasında *İlâhî Gizlilik* problemi literatüründe ses getirmiş olan, insanın

⁸² Drange, 1998, s. 109.

⁸³ A.g.e., s. 108.

⁸⁴ A.g.e., s. 113.

⁸⁵ Aynı Yer.

⁸⁶ A.g.e., s. 114.

⁸⁷ Aynı Yer.

kusuru olmayan belli başlı etkenler Schellenberg'in görüşleri çerçevesinde incelendi. Argümanın temel taşlarından biri olan "makul inançsızlık" kavramı Drange ve Schellenberg'in görüşleriyle mukayese edildi. Schellenberg'in sevgi ile inançsızlık arasında çelişki gördüğü, Drange'in ise kendisine inanılmasını ve ibadet edilmesini isteyen Tanrı ile dünyadaki inançsızların varlığı arasında uyumsuzluk gördüğü belirtildi.



1.4. Tanrı Makul İnançsızlığı Nasıl Engellebilir?

Tanrı'nın bu kadar inançsızlığa müsaade göstermesinin sebebinin ne olduğuyula ilgili hem teistler hem de ateistler çok sayıda görüş ortaya atmaktadırlar. Teistler bu inançsızlığın sebebinin insanın iradesine veya başka sebeplere bağlamışlarsa da Schellenberg durumu irade savunmasını dışlayacak şekilde ele almıştır. O, var olan bir Tanrı'nın makul inançsızlığa asla izin vermeyeceğini düşünmektedir. Bunun sebeplerinden ilki Tanrı'nın iletişim kurmasının gerekliliğidir. Schellenberg bu noktada *inancın niteliğini* vurgulamaktadır. İnanç kişi tarafından bireysel bir çabayla oluşturulabilecek bir değer midir? Örneğin birinin yüz kere iyilik yapması veya tüm mal varlığını yoksullar için bağışlaması onu inançlı biri kılar mı? Ya da birey “yarın inanmak için kendimi hazır hissediyorum”, “zihnimi ve kalbimi açtım tam beş dakika sonra inanacağım” gibi cümleler kurarsa bu mantıklı olur mu? Schellenberg bunu kesinlikle hayır olarak cevaplamaktadır. Öyleyse, inancın ilk niteliği, bireyin karar vermesi halinde oluşabilecek bir değer olmadığıdır. Yani, inanç kişinin özgür iradesine bağlı bir olgu değildir.

İnancın niteliğiyle ilgili ikinci noktaya geldiğimizde, sorulması gereken soru şudur: İnanılmayan bir şey ile ilişki kurulabilir mi? A kişisi B kişinin varlığına inanmadan, o yok ama biliyorum beni bulacak ve bana cevap verecek der ise A kişinin basit akıl yürütmeleri yapamadığını fark ederiz. Burada odaklanması zorunlu nokta kişisel bir ilişkinin sağlanabilmesi için bireyin öncelikle ilişki kuracağı kişinin varlığına inanmasının gerekli olduğudur.⁸⁸ Yani, Tanrı'nın var olduğuna inanmadığın halde bilinçli bir ilişki kurmak ya da onun desteğini ve sevgisini deneyimlemek mantıken imkansızdır.⁸⁹ İnanç emek verilerek elde edilen veya istemli olarak seçilen bir şey değilse

⁸⁸ Schellenberg, 1993, s. 30.

⁸⁹ Schellenberg, 2014, s. 59.

inanmayan bir kimse Tanrı ile herhangi bir bağ kuracak pozisyonda değildir.⁹⁰ Öyleyse öncüle inanç etkenini eklersek yeni iddia şu şekilde olmaktadır:

*Ö3: Tanrı varsa ve mükemmel bir şekilde sevgi duyuyorsa, o zaman herhangi bir insan özne S ve zaman t için, eğer S kişisel olarak Tanrı'yla ilişki kurabiliyorsa, S Tanrı'nın var olduğuna inanır, S kusurlu olarak dirençli olduğu durum hariç.*⁹¹

İnanç bireye bağlı bir durum değilse mükemmel seven bir Tanrı'nın bireyle ilişki kurabilmek için elinden gelen her kanıtı kulu için sunması beklenir.⁹² Tanrı'nın sunması gereken kanıtlardan bundan sonra G diye bahsedilecektir. G'nin bize Tanrı tarafından hangi derecelerde sunulması gerekmektedir? Tanrı ile iletişime geçilebilmesi için hangi seviyedeki inancın gerekli olduğuna dair düşünüldüğünde güçlü veya zayıf inanç arasında Tanrı'nın ayırım yapmaması merhametiyle uyumlu bir davranış olarak görülmektedir.⁹³ Kişinin güçlü veya zayıf inanç türüne sahip olması bireyin kanıtları değerlendirip içselleştirme seviyesine göre belli olmaktadır. Tanrı kanıtları sunduğu halde bunu içselleştirmek bireyin iradesinde olduğu için G bireyin özgürlüğüne engel olmamaktadır.⁹⁴ Ayrıca Tanrı'nın kişiye sunduğu kanıtların yeterli olması gerekmektedir. Çünkü bireyin Tanrı'nın varlığı hakkında kararsızlığa düşmesi Tanrı'nın isteyeceği bir durum değildir o zaman Tanrı'dan güçlüye yakın muhtemel kanıtlar vermesi beklenmektedir.⁹⁵ Öyleyse öncüle G faktörü eklendiğinde yeni iddia şu şekilde olmaktadır:

⁹⁰ Schellenberg, 1993, s. 30.

⁹¹ A.g.e., s. 31.

⁹² A.g.e., s. 34.

⁹³ Aynı Yer.

⁹⁴ A.g.e., s. 38.

⁹⁵ Aynı Yer.

Ö4: Eğer Tanrı varsa ve mükemmel bir şekilde seviyorsa, herhangi bir S, T zamanda, eğer tanrıyla kişisel bir ilişki kurabilme kapasitesine sahipse G'yi mümkün kılan kanıtlara dayanarak, eğer kusurlu dirençli değilse G'ye inanır.⁹⁶

Buraya kadar Tanrı'nın bireyin inanması için bazı kanıtlar vermesi gerektiğinden bahsedildi. Peki bu kanıtların mahiyeti nedir? Schellenberg Tanrı'nın sunabileceği kanıtları değerlendirirken ilk olarak kötülüğün bulunmadığı bir dünya üzerinde durmaktadır. Çoğu kimse kötülük içermeyen bir dünyanın varlığı halinde Tanrı'ya inanacağını iddia etse de Schellenberg'e göre bu başka epistemik problemleri çözmemektedir.⁹⁷ Önceki sayfalarda bahsedildiği gibi Van Inwagen de kavganın, üzüntünün, hastalıkların kısacası kötülüğün olmadığı bir dünyada inançsızların varlığının hala teizm için bir sorun teşkil edeceğini söylemektedir.⁹⁸ Schellenberg ikinci olarak mucizeler üzerinde durmaktadır. Ona göre, Tanrı mucizeler sunarsa muhtemelen bu güçlü bir kanıt olarak kabul edilebilir. Yukarıdaki makul inançsız adam örneğinde olduğu gibi yıldızlar bir şey ifade edercesine kaysa bu güzel bir mucize olabilirdi. Fakat mucizenin oluşumu halinde o an orada bulunanlar buna şahit olsa da bir sonraki nesil veya mucizeyi göremeyenler için mucizenin varlığı yeterli kanıt teşkil etmez. Yani mucizelerin sürekliliği yoktur, bu sebeple G'yi mucize kanıtı da sağlamamaktadır.⁹⁹

Schellenberg G'yi sağlayacak en güzel ve naif şeyin dini tecrübe olduğunu söyler.¹⁰⁰ Ona göre dini tecrübe hem Tanrı hem de insanın amaçları için en güzel iletişim

⁹⁶ Schellenberg, 1993, s. 38.

⁹⁷ A.g.e., s. 47.

⁹⁸ Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (New York: Oxford University Press), 2006, s. 25.

⁹⁹ Schellenberg, 1993, s. 48.

¹⁰⁰ Aynı Yer.

yoludur.¹⁰¹ Schellenberg, bireylerin kanıtları değerlendirirken bazılarının “tüm kanıtlara baktım fakat yine de ikna olamadım” itirazı üzerine, bu inanç farkının bireye dini tecrübe delilin sağlanması durumunda ortadan kalkacağını ve inançsızlık durumunun tersine döneceğini savunmaktadır. Ona göre özel kanıt (dini deneyim) ve kamu kanıtları (tasarım delili) birlikte değerlendirildiğinde G için mükemmel bir destek sağlayacaktır.¹⁰² Makul inançsızlığa sahip bireyin dini tecrübe karşısında şüphede olduğu durum varsayıldığında ise dini deneyimin diğer kişilerde de gerçekleştiğinin farkına varması sonucu şüphesi ortadan kalkacaktır.¹⁰³

Schellenberg’in aksi ispatlanıncaya kadar doğru görünen (prima facie) argümanını buraya kadar incelemiş olduk. Bir kişinin inanma veya inanmama durumu kendisine makul gelen sebeplerin ağır basmasına göre belirlenir. Schellenberg bir şeyin akla yatkınlık tanımını o şeyi yanlış olduğu kadar doğru kabul edilebilecek delilin olmasıyla yapmaktadır.¹⁰⁴ Bu sebeple teistlerin Schellenberg’in görüşlerini en az kendi görüşleri kadar haklı görmeleri halinde kendi davasının başarılı olduğunu ve her ferasetli aklın iyi düşündüğünde bu argümanın haklılığını kabul edeceğini söylemektedir.¹⁰⁵ Onun iddiası, Tanrı’nın varlığının haklı çıkarılması için hiçbir gerekçenin öne sürülemeyeceği yönündedir. Schellenberg’in sevgi mefhumunu ele almasının sebebi sevginin Tanrı’nın ana özelliklerinden biri olması dolayısıyladır. Tanrı’nın işittiğini, gördüğünü bilsek de sevmesi diğer özelliklerden ayrılır. Sevgi daha naif, kendine has ve özel bir histir. Schellenberg insandaki sevgi yansımalarının bile güçlü olduğunu söyleyerek Tanrı’da

¹⁰¹ Schellenberg, 2014, s. 59.

¹⁰² Schellenberg, 1993, s. 71.

¹⁰³ A.g.e., s. 55.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 84.

¹⁰⁵ Schellenberg, 2015, s. 104.

bunun sınırsız, derin ve gelişmeye açık olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁶ Fakat o, çevresine baktığında, bu sevginin yansımalarını göremediği için Tanrı'nın varlığını reddetmektedir. Birinci kısımdan itibaren açıkladığımız argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

- 1) Eğer Tanrı varsa ve insanları seviyorsa bu sevgi eşsiz, mükemmel bir sevgidir.
- 2) Mükemmel şekilde seven zati Tanrı sevdikleriyle kişisel bir ilişki kurmak ister.
- 3) Kişi eğer direnmiyorsa Tanrı ile kişisel ilişki kurabilmelidir.
- 4) Seven bir Tanrı varsa makul inançsızlık meydana gelmez
- 5) Dünyada makul inançsızlar mevcuttur.
- 6) Seven bir Tanrı yoktur.
- 7) O halde Tanrı yoktur.

Schellenberg argümanında Tanrı'nın makul inançsızlara yeterli inanç için müdahale etmesi gerektiğini söylemez; Tanrı varsa makul inançsızlığın asla oluşmayacağını belirtir.¹⁰⁷ Fakat makul inançsızlığın varlıkları ve inancın istem dışı olması durumu Schellenberg'i büyük bir şüpheye götürmektedir. Tanrı insanlara önceki kısımda bahsedilen G kanıtlarından birini sunması gerekmesine rağmen sunmamaktadır. Yani Tanrı varlığını açığa vurmamakla insanın Tanrı ile ilişkiye uygun zamanda katılmasını imkânsız kılan bir şey yapmaktadır.¹⁰⁸ Dolayısıyla insanın Tanrı'ya inanmasının veya ibadet etmesinin beklenilmesi Schellenberg'e hiç mantıklı görünmemektedir. Eğer Tanrı G'leri sunmasına rağmen kul bunları reddetseydi burada iki durumun göz önüne alınması gerekirdi: İlki Tanrı'nın yetersiz G sunması, ikincisi kulun değerlendirmelerinde objektif olamaması durumudur. İkinci durumda kul suçlu kabul edilirken ilk durum Tanrı

¹⁰⁶ Schellenberg, 2014, s. 54.

¹⁰⁷ Schellenberg, 2016a, s. 28.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 23.

sevgisiyle bağdaşmamaktadır. Kulunu dipsiz bir şüphe çukuruna atmak istemeyen Tanrı'nın, kulu için sınırsızca açık olması beklenmektedir. Öyleyse önerme şu şekilde olmaktadır:

Herhangi bir insanla kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir insan Tanrı'nın var olduğu önerisine ilişkin olarak inançsız bir durumda değildir.¹⁰⁹

İnançsız insanlar vardır.

O halde Tanrı Yoktur.

Özetleyecek olursak, Schellenberg'e göre, seven bir Tanrı'nın makul inançsızlığa sahip bireyleri çaresizlikten kurtarmak için onlarla iletişim kurması gerekir. Tanrı'nın iletişim kurabilmesi için ilk önce kendisinin varlığına inandırması akli bir zorunluluktur. Dolayısıyla, Tanrı'nın makul inançsızlığa izin vermemesi için sunması gereken kanıtlar olmalıdır ve O, sessiz kalmamalıdır. Schellenberg'e göre, bu kanıtlar arasında en etkili olan dini tecrübe kanıtıdır. Sonuç olarak Schellenberg, varolduğu iddia edilen Tanrı'nın ne sevgisinin ne de açık oluşunun gerekliliklerini yerine getirmediğini, bu sebeple Tanrı'nın var olamayacağını iddia etmektedir. İkinci bölümde bunun tam zıttı olarak makul inançsızlığın ve Tanrı'nın gizli oluşunun Tanrı'nın yokluğuna delil olamayacağını beyan eden fikirler incelenecektir.

¹⁰⁹ Schellenberg, 2015, s. 53.

1.5. Teizmin Alternatifi: Ultimizm

Schellenberg Tanrı'nın gizliliğini teizm için bir problem olarak 1993'te tanımladıktan uzun bir süre sonra 2005, 2007, 2009¹¹⁰'da ortaya koyduğu üçlemeyle yeni geliştirdiği din düşüncesini sistematik bir şekilde felsefe literatürüne eklemiştir. Kendisini inanç savunucu ama inanan olmayan biri olarak tanımlayan Schellenberg insanoğlunun evrimsel sürecini kendi düşünceleriyle uzlaştırarak teizme alternatif olarak "Ultimizm" (nihaicilik) diye adlandırdığı yeni bir görüş ortaya koymuştur.¹¹¹ Ultimizm evrimsel sürecin tamamına hitap edebilen geniş bir inanç kavramdır. Schellenberg'in söylemeye çalıştığının daha net anlaşılması için bu kısımda öncelikli olarak evrimsel sürecin ultimizm ile bağlantısı açıklanacak sonra ultimizm kavramına odaklanılacaktır.

Schellenberg ultimizm teklifini sunmadan önce evrim teorisinin dini ve zihinsel gelişimde etkisini okuyucuya anlatmayı amaçlamaktadır. Çünkü ultimizm anlayışını savunmasının temelinde gelişimsel bir varlık oluşumuz yatar. Evrimsel süreç içerisinde Ultimizm'e etki eden faktör zaman ve değişimdir. Zaman ilerledikçe insanlığa dair özellikler değişmektedir. Örneğin kültürler, yaşayış biçimleri, temel ihtiyaçlar değişen şeyler arasında sayılabilir. Fakat tüm bunların yanında değişen ve değişmekte olan çok değerli bir şey vardır ki o da "düşüncelerdir". Çünkü düşüncenin değişmesi her şeyin

¹¹⁰ Üçlemeyi oluşturan eserler şunlardır:

Prolegomena to a Philosophy of Religion (Ithaca NY: Cornell University

Press, 2005): PR

The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism (Ithaca NY:

Cornell University Press,2007): WD

The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion (Ithaca NY:

Cornell University Press, 2009): WI

¹¹¹ Schellenberg, 2013a, s. 144.

değişimi demektir. İnsanlar düşünce kalıplarına göre yaşamlarına yön vermektedirler. Schellenberg bu kadar gelişmeye açık bir evrende sabit bir düşüncede diretilmesinin yanlışlığına değinir. Ona göre insanoğlunun geçmiş zamana takılı kalarak düşünsel tercihlerini belirlemesi gelişimini kötüye götürmektedir. Evrimsel süreç her zaman daha gelişmişe ve daha iyiye taşıdığı için bu sürecin insanlığa kattıklarından faydalanılması gerekir. Schellenberg geçmişe ve geleceğe bakıldığında insanlık tarihinin çok erken bir aşamasında olduğunu bu sebeple düşüncelerimizin en iyi düşünceler olduğu konusunda net bir tavır takınmamamız gerektiğini söyler.¹¹² Zihinsel olgunluğumuz düşünüldüğünde asırlar geçtikçe daha komplike bilgiler üretmeye başlamaktayız. Richard Dawkins'in de dediği gibi "beynimiz evrimsel değişimi karakterize eden olaylardan farklı zaman çizelgelerinde başa çıkmak için inşa edilmiştir."¹¹³ Zihinsel, biyolojik ve kültürel olarak evrimin çok başında olduğumuz için düşünsel olarak dünya görüşümüzün değişeceği göz önüne alınarak bazı kararlar verilmelidir. Bu kararlardan konumuzla ilgili olanı düşünsel bir ürünün sonucu olan dini karardır. Geçmiş tarihe bakıldığında her topluluğun yaşadığı döneme göre bir dini seçim yaptığı görülmektedir. Şimdiki zamandan geriye gidildikçe ilkel din anlayışı göze çarparken yakın tarihe bakıldığında daha farklı din anlayışları hakimdir. Geçmişte açıklanamayan birçok şey günümüzde bilimsel yollarla açıklanabilir. Örneğin önceden yağmurun yağması veya şimşegin çakması gibi doğa olayları doğaüstü bir nedene bağlanırken şu an bunların temelinde olan şeyin tamamen doğanın normal işleyişi olduğu bilinmektedir. Yani bundan belki de bir asır sonra şu an doğru kabul ettiğimiz çoğu şeyin yanlış çıkabileceğini veya yeni buluşlar sayesinde bilgilerimizin

¹¹² J. L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification Of Religious Skepticism* (New York: Cornell University Press, 2007), s. 18.

¹¹³ J. L. Schellenberg, *Evolutionary Religion* (London: Oxford University Press), 2013b, s. 9.

değişebileceğini göz önünde bulundurmalıyız. Bu sebeple Schellenberg'e göre gelinen noktada herhangi bir inancı benimsemek olgunluk düzeyimize göre erkendir.¹¹⁴ Bu ifade aslında dinsel olarak verdiğimiz kararların değişebileceğini ve insanoğlunun şu anda bu kararı veremeyecek bir zihinsel olgunluk düzeyinde olduğunu söylemektir. Çünkü birey metafizik bir alan hakkında kendisine bir pozisyon seçerse bunun doğruluğu konusunda emin olması gerekir. Bu, günlük yaşamsal faaliyetlerin sürdürülmesi için verilen basit bir karar olmadığı için ciddi düşünsel bir yoğunlaşma ve birikim gerektirir. Peki insanoğlunun şu an içinde bulunduğu konum maddi ve manevi açıdan böyle önemli bir konu hakkında kesin bir karara varması için yeterli midir? Schellenberg bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Ona göre, umutlarımızı herhangi bir dine bağlamak içinde bulunduğumuz bu süreçte çok erken olduğu için *evrimsel dini şüpheli* olunmalıdır.¹¹⁵ Bu şüphelik türü değişen dünyaya ayak uyduran tek bir şeye bağımlı olunmayan bir düzeni tanımlamaktadır. Bağımlılık insanı sınırlamakla birlikte kişinin dünyaya bakışına tekdüzelik kattığı için gelişime katkı sağlamaz. İnsanoğlunun gelişimi için hepimize düşen görevler vardır. Bağımsız düşünme türü gelecek kuşaklar için üzerimize almamız gereken bir sorumluluğu ifade eder. Kuşaklar arası soruşturma sürecinin bir parçası olduğumuzdan yapılan her sınırlandırma gelişimimizi yavaşlatmaktadır.¹¹⁶ Yani bizden önceki neslin buluşları, kararları, düşünceleri, kültürleri bizi etkilemekte bizden sonraki nesli de biz etkilemekteyiz. Birikimsel olarak ilerleyen düşünme ürünlerine ekleyemediğimiz her olumlu gelişim sonraki nesillerde kendisini gösterecektir. Kişinin

¹¹⁴ Schellenberg, 2013b, s. 12.

¹¹⁵ A.g.e., s. 19.

¹¹⁶ J. L. Schellenberg, "God For All Time: From Theism To Ultimism" içinde *Alternative Concepts Of God: Essays On The Metaphysics Of The Divine* (New York: Oxford University Press, 2016b), s. 177.

bir Tanrı inancına sahip oluşu her varlığın sebebini bir yaratıcıya bağlamayı gerektirir. Şu an var olan çoğu şeyin bilimsel zemini zaman içinde ispatlandığı için onları ve ispatlanamayan şeyleri Tanrı'ya bağlamak gelişimin engellenmesi anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda bilimsel gelişimi gerileten bir davranıştır. Bir şeyin sebebini bulma noktasında çaba göstermek yerine bir Tanrı'ya sorumluluğu yıkmak gelişmiş insan özelliği değildir. Teizm geçmiş ve şimdiki deneyimlerimize fazla bağımlı bir konumda yer alır.¹¹⁷ Schellenberg bu sebeplerden dolayı teizmi savunanları dar görüşlü olarak tanımlamaktadır. Teizmdeki Tanrı kavramının zamanın ötesine geçememiş ve geçmişte takılı kalmış olması sebebiyle şimdiye ve geleceğe hitap etmediğini savunmaktadır.¹¹⁸

İnsanoğlunun içinde bir inanma ihtiyacı hissettiği su götürmez bir gerçektir. Böyle bir durumda insanlığın inanma ihtiyacı neye yönlendirilmelidir? Schellenberg bu soruya cevap verebilmek için insanlığın zihninde var olan genel din anlayışını inceler. O, dindarlığa bağlanan şeylere baktığında doğayı aşan unsurları inancın merkezi nesnesi olarak tespit eder.¹¹⁹ İnsanlar geçmişten günümüze kadar ya belirli eşyalara yüce sıfatını yüklemiş ya da yüce kabul ettiği şeye Tanrı demiştir. Bu sebeple Schellenberg ultimizm teorisinin temeline yüceliği andıran aşkınlık (*transcendancy*) terimini koyar. Schellenberg'e göre, "teizm" evrimsel süreçte insanların aşkınlık veya ilâhî düşüncelerini doyurmak için erken dönemde oluşturdukları bir kavramdır.¹²⁰ İnsanlar bir şeyi en güçlü en aşılmaz kabul ettiğinde kendilerini güvende hissetmiş ve sığınma ihtiyaçlarını karşılamışlardır. İnsanlığın bugüne kadar ortaya koyduğu Tanrı veya din kavramlarına evrimsel açıdan bakıldığında yapılanların ultimistik vizyonu ortaya çıkartmaya çalışan

¹¹⁷ Schellenberg, 2016b, s. 177.

¹¹⁸ Aynı Yer.

¹¹⁹ Schellenberg, 2013b, s. 93.

¹²⁰ Schellenberg, 2016b, s. 174.

zayıf bir girişimden başka bir şey olmadığı görülür.¹²¹ Teizmin insanlar açısından ne ifade ettiği anlaşılırsa *Ultimizm*'in anlaşılması daha kolay olacaktır. Bu sebeple öncelikle teizmdeki Tanrı kavramından bahsedilmesi gerekir. Teizm, yaşam serüveninde Tanrı'yı her zaman her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, fiil yapan olarak tanımlamaktadır. Peki bu ne kadar doğrudur? Yüce bir varlık hakkında fiil tanımı yapmak "Tanrılığa" zarar vermez mi? Tanrıya atfedilen bu özellikler Schellenberg'e göre Tanrı'yı kişiselleştirme girişimi olup hatalı bir anlayıştır.¹²² Dindarlar inandıkları nesne hakkında *Göksel Baba, Rab İsa, Allah, Brahman* gibi kişilik/kimlik barındıran özellikler olduğunu düşünmeye eğilimlidirler.¹²³ Teizmde iddia edilen bu kişiliğin yaşam sisteminde oluşturduğu bazı hasarlar vardır. Bu hasarlardan konumuz ile ilgili olanı 'sınırlılıktır". Kişisellik Tanrı'yı bazı fiilere mecbur bıraktığı için Tanrı teizmin iddia ettiği kadar sınırsız olmamaktadır. Schellenberg'in teizmi kusurlu bulduğu nokta buradadır. Kişilik kavramı bilinç ve harekete geçme gibi şeyleri kendi içinde zorunlu kılar. Örneğin "A çok iyi bilir" dediğimizde A'nın çok iyi bilmesini bekleriz. Bilmediği takdirde A yanlış yapmış olur ve A esasen bilme zorunluluğuna maruz kalır. Bu sebeple beklenen fiilin Tanrı tarafından gösterilmemesi halinde teizm doğal olarak eleştiriye açık bir mecra haline gelmektedir.¹²⁴ Schellenberg *İlâhî Gizlilik* sorununda da teistleri eleştirmesinin temel sebebini sınırsız kabul edilip sınırlı davranış gösteren Tanrı iddiasına bağlamaktadır. İlâhî saklılık sorununda Tanrı-insan ilişkisini insanlar arasındaki sevgi ilişkisi gibi değerlendirmesinin

¹²¹ J. L. Schellenberg, *The Will to Imagine: A Justification Of Skeptical Religion* (New York: Cornell University Press, 2009), s. 27.

¹²² Schellenberg, 2016b, s. 164.

¹²³ J. L. Schellenberg, *Prolegomena To A Philosophy of Religion* (New York: Cornell University Press, 2005), s. 26.

¹²⁴ Schellenberg, 2015, s. 50.

sebebini de Tanrı'ya insanmış gibi atfedilen “kişilik” özellikleri olarak göstermektedir.¹²⁵ Schellenberg'e göre, kişisellik aşkın olmayı engellemektedir. Çünkü mümkün olabilecek en büyük kişi bile, kişiliği insana referansla anlaşılan biriye mümkün olan en büyük varlık olamamaktadır.¹²⁶ Örnek vermek gerekirse teistler Tanrı'nın “ilim” sıfatını insanların öğrenme yoluyla bilgi edinmesi tecrübesinden çıkartmaktadırlar. İnsanlarda “bilme” özelliği olmamış olsaydı Tanrı'da bu özellik var denilemeyecekti. Dünyadaki en muhteşem özelliklere sahip bir insanı düşündüğümüzde Tanrı bu kişiden de muhteşemdir diyorsak aslında sınırlı varlıktan yola çıktığımız için sınırsız bir yaratıcıyı tasavvur edemeyiz. Oysa *ultimizm* fiil yapan, kişiselliğe sahip bir varlığı öngörmediği için dünyadaki hiçbir unsurla kıyasa gerek duymaz. Bu şu anlama gelir ki “en iyi kişilik” kavramı bile derece olarak ultimizmin aşağısında yer almaktadır.¹²⁷ Ultimizm evrendeki varlığın kaynağı olan, kişisellik barındırmayan, şüpheli, evrimsel din anlayışıdır. Evrimsel süreçte gelişime açık bir varlık olan insan için Ultimizm'den daha sınırlı bir din anlayışına boyun eğmesi yanlıştır.

Schellenberg'in teklif ettiği Şüpheli /Evrimsel Din, evrimimizi daha olgun bir duruma getirmeyi amaçlar. Böylece dini düşüncemiz etkili ve hayal gücümüze uygun olacaktır. Şu an teistlerin benimsemiş oldukları dini yapı geçmişteki yapı ile aynıdır. Sürekli bilişsel olarak daha büyük bir olgunluğa erişiyorsak benimsediğimiz değer sınırlı Tanrı'dan daha fazlasını içermelidir.¹²⁸ Ultimizm evrimsel sürecimize her dönemde destek sağlayan dini bir bakış açısını bize sunmaktadır. Schellenberg kişisellik barındırmayan tek din anlayışının ultimizm olmadığını kabul eder. Örneğin Taoizm,

¹²⁵ Schellenberg, 2015, s. 49.

¹²⁶ Schellenberg, 2016b, s. 173.

¹²⁷ A.g.e., s. 174.

¹²⁸ Schellenberg, 2013b, s. 98.

Panteizm, Pananteizm veya Budizm'in farklı versiyonları gibi birçok Tanrısız din biçimi mevcuttur. Fakat onlar incelendiğinde tarihsel sahada fazla kendisini göstermedikleri ve yeteri kadar ileri gidemedikleri görülür.¹²⁹ Felsefe tarihine asıl etkili vurgu bahsedilen bu Ultimizm yapmaktadır.

Ultimizm'in ortaya çıkış sebebinden bir röportajda bahseden Schellenberg, teizmden ateizme geçiş sürecinde Tanrı hakkında şüphede olduğu evrede varlıkların sebebinin Tanrı dışında bir şeye bağlanıp bağlanamayacağı konusunda düşündüğünü söyler. O, kendisiyle muhakemesinin sonucunda teizmin en genel özelliklerinin sayısız yollarla doldurulabileceği fikrine ulaşmıştır.¹³⁰ Hayal gücü onu diğer din biçimlerinden daha fazla ele geçirmiş ve Ultimizm fikrinin tohumlarını ekmeye başlamıştır. Teizm fikrinden uzaklaşan Schellenberg'in, ufkunu genişleterek Tanrı'nın yerine koymaya çalıştığı Ultimizm aslında bir çeşit enerjidir. Onu evrendeki şeylerin kaynağı olarak tanımlayabiliriz. Bu kaynak Tanrı gibi bilen, gören, işiten ve fiil yapabilen bir özelliğe sahip değildir. Varlıkların nasıl oluştuklarına dair bir teoridir. Schellenberg'e göre teizmden daha muhtemel daha hatasız bir din sistemidir. O, nesnelere doğası hakkındaki en derin gerçeği temsil eder.¹³¹ Tanrısız bir dinin imkanına kapı açan Ultimizm kendi içinde üç aşkınlığı içermektedir: Birincisi, *Metafizik Aşkılık'tır (Metaphysically Transcendent)*. Bu aşkınlık türü herhangi bir doğal gerçeklikten ayrı bir gerçekliğe hitap etmekte ve tüm gerçeklerin ötesinde bir gerçekliğin en temelindeki şeyi ifade

¹²⁹ Schellenberg, 2016b, s. 165.

¹³⁰ Andrew Moon, "Recently Published Book Spotlight: The Hiddenness Argument", *Blog of the American Philosophical Association (APA)* (2018), Erişim tarihi: Mayıs 11, 2020, URL: <https://blog.apaonline.org/2018/06/21/recently-published-book-spotlight-the-hiddenness-argument/>

¹³¹ Schellenberg, 2009, s. 1.

etmektedir.¹³² Yani, dünyadaki herhangi bir şeyden daha fazla gerçeklikle ya da dünyada gerçekleştirilebilecek olandan daha büyük bir değerle ilişkilendirilebilir.¹³³ Örneğin Dünya üzerindeki su kaynaklarının varlığı suyun oluşumu hakkında bilimsel bir bilgiyle açıklanabilir. Fakat suyun neden var olduğu hakkında bir bilgi Dünya üzerinde herhangi bir sistem üzerinden açıklanmaz. Bu bizi metafizik boyutta bir sebep aramaya iter. Şeylerin var olma sebebi ve nasıl oluştuğu hakkında muhakeme bizi *Metafizik Aşkılık'a* götürmektedir.¹³⁴ Aristo çerçevesinden bakılacak olursa buna kısaca evrenin etkin nedeni denilebilir.¹³⁵ Öyleyse şu söylenilebilir ki Metafizik aşkılık teizmde Tanrı'nın yaratmasına tekabül etmekte ve Ultimizm'in çekirdeğini oluşturmaktadır. İkinci aşkılık türü *Aksiyolojik Aşkılık'tır.* (*Axiologically Transcendent*). Bu aşkılık türü ihtişamı ve mükemmelliği doğada bulunan her şeyin ötesine geçen şey için kullanılır.¹³⁶ Aynı zamanda Tanrısal değer de temeli denilebilir. Aslında klasik teizmin iddia ettiği mükemmellik sıfatına tekabül etse de Schellenberg Tanrılık içerdiği için bu yorumlamayı kabul etmez.¹³⁷ Aksiyolojik aşkılık, Metafizik aşkılıktan, Aksiyolojik aşkılığa geçişte varlıkların dini olmayan bir şekilde açıklanabilmesinin önünü açmaktadır.¹³⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki dini bir öneride metafizik nihailik ancak aksiyolojik aşkılıkla birlikte kullanıldığında nihailiği ifade etmektedir. Çünkü materyalist birisi hiçbir şeyin

¹³² Schellenberg, 2013b, s. 94.

¹³³ Schellenberg, 2005, s. 14.

¹³⁴ Schellenberg, 2016b, s. 168.

¹³⁵ Jeanine Diller, "The Conceptual Focus Of Ultimism: An Object Of Religious Concern For The Nones And Somes", *Religious Studies* 49 (2), (2013), s. 222.

¹³⁶ Schellenberg, 2013b, s. 94.

¹³⁷ Diller, 2013, s. 222.

¹³⁸ Schellenberg, 2016b, s. 169.

aşkın olmadığını düşündüğü halde bile bir şeyin metafizik özelliğini kabul edebilir. Zor alandaki parçacıklar veya görünmeyen manyetik alanın etkisi buna örnek gösterilebilir. Ancak fiziksel evrenin içinde var olan hiçbir şey hem metafizik hem de aksiyolojik olarak aşkın olmamaktadır. Çünkü fiziksel evren bu denli bir mükemmelliği barındırmamaktadır. Dolayısıyla bir şey hem metafizik hem de aksiyolojik olarak nihai ise o şey kesinlikle doğüstü olarak aşkındır denilebilir.¹³⁹ Üçüncü aşkınlık türü de *Soteriolojik Aşkınlık'tır (Soteriologically Transcendent)*. Bu aşkınlık duygusal bir tatmine dayanır. O, doğal olarak ulaşılabilecek refahtan daha büyük bir refahı temsil etmektedir.¹⁴⁰ Örneğin birisi yemek yemek istediğinde ve bunu gerçekleştirdiğinde bundan maddi, manevi zevk alır. Fakat bu zevk geçicidir ve maksimum bir sonraki acıkma hissine kadar bireyi mutlu edebilir. Oysa *Soteriolojik Aşkınlık'ta* durum bu şekilde değildir. Onunla ilgili olan her şey sıradan seviyede elde edilebilecek olanlardan daha fazla refah, doyum ve bütünlüğü içermektedir.¹⁴¹ Yani bir tür manevi refahı ve iyiliği temsil etmektedir.¹⁴² Buna, başarının zirvesi olan “*summum bonum*”¹⁴³ da denilebilir.¹⁴⁴ Schellenberg'e göre bu üç aşkınlık türü başta Hristiyan, Yahudi, İslam, Taoizm olmak üzere genel olarak tüm dinlerde kabul edilmektedir.¹⁴⁵ Her dini görüş kendi içerisinde

¹³⁹ Schellenberg, 2005, s. 27.

¹⁴⁰ Schellenberg, 2013b, s. 94.

¹⁴¹ Schellenberg, 2016b, s. 167.

¹⁴² A.g.e., s. 169.

¹⁴³ Antik Yunan felsefesinde İyilik fikrine karşılık gelen "en yüksek iyilik" anlamına gelen Latince bir ifadedir. Summum bonum genellikle kendi içinde bir son olarak düşünülür ve aynı zamanda diğer tüm verimlikleri içerir.

¹⁴⁴ Diller, 2013, s. 223.

¹⁴⁵ Schellenberg, 2016b, s. 167.

inandığı şeyleri mutlaka bu nihai değerlerle ilişkilendirmektedir. Bu üçlü aşkınlık öyle bir nihai değerdir ki o bir an için hakkıyla anlaşılabilirse nefes kesici olduğu fark edilebilir.¹⁴⁶ Ultimizm, farklı din tanımlarına rağmen ortak aşkınlıkları temele alarak en genele hitap etmeyi amaçlayan felsefi bir bakış açısıdır.¹⁴⁷

Schellenberg'in bir taraftan herhangi bir dini inancı benimsemeye şüpheli yaklaşılmasının gerekliliğinden bahsederken öbür taraftan felsefi bir bakış edinilmesi gerektiğini vurgulaması çelişkili gözükabilir. O, bu eleştiriye maruz kalmamak için toplam kanıt argümanı üzerinden savunmasını yapmaktadır. Toplam kanıt argümanı herhangi bir şeyin doğru olup olmadığının tamamen bilinemeyeceğini söyler. İki durum karşılaştırıldığında hangisinin delilleri daha doğruysa onun hakikate en yakın olduğunu savunur. Buna göre p'nin toplam kanıtı p'yi destekliyorsa, p doğrudur ve bu p'(değil p) için de geçerlidir. Yani Ultimizm için toplam kanıtın Ultimizm'i desteklemesi epistemik olarak mümkün olduğu gibi yanlışlığını desteklemesi de mümkündür. Bu nedenle, Schellenberg'e göre şu anki durumumuzda Ultimizm'in gerçek ya da yanlış olduğunu iddia etmekle haksız kabul ediliriz; sadece gerçekliği teizmden daha muhtemel bir öneridir, diyebiliriz.¹⁴⁸ Schellenberg, Ultimizm'in gerçekliği ya da yanlışlığı ile ilgili epistemik bir çıkmazda veya şüphede olmamıza rağmen, yine de gerçekmiş gibi yaşamaya devam etmemiz gerektiğini söyler.¹⁴⁹ Bunun bir *inanç* değil *rıza* olduğunu da ayrıca vurgular. İnanç önceki kısımlarda görüldüğü gibi istemsiz meydana gelirken rıza istemli olduğu için Schellenberg'e göre Ultimizm ahlaki olarak da bir sorun teşkil

¹⁴⁶ Diller, 2013, s. 224.

¹⁴⁷ Schellenberg, 2005, s. 23.

¹⁴⁸ James Elliott, "The Power Of Humility In Sceptical Religion: Why Ietsism Is Preferable To J. L. Schellenberg's Ultimism", *Religious Studies* 53, (2017), s. 101.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 102.

etmez.¹⁵⁰ Schellenberg'in argümanına eklediği rıza kavramı sayesinde inanç edinimine karşı eleştirileri engellemeye çalışıyor gibi görünmektedir. O, rızamızla kabul ettiğimiz Ultimizm ile "yeni iyimserlik" diye isimlendirilen bir dindarlık biçimiyle yaşamlarımızı entelektüel olarak daha erdemli sürdürebileceğimizi ve dini gelişime açık olacağımızı iddia etmektedir.¹⁵¹ Ayrıca Schellenberg'e göre, bu değişen dünya içerisinde Ultimizm çok yaratıcı dini keşifleri teşvik edebilir.¹⁵² Ona göre filozoflar, en temel anlayışa duydukları bağ ile, varlık ve değer hakkındaki en derin gerçeklerle ilgilendikleri için Ultimist önermeler, makul bir şekilde çok iş görebilir. Bu da felsefe literatürünün yeni bir bakışla daha da çeşitlenmesine fırsat sağlamaktadır.¹⁵³

Özetlemek gerekirse, Ultimizm sürekli değişim içinde olan insanın düşünce sistemine hitap eden bir din anlayışıdır, denilebilir. Ultimizm'in kabul edilmesine zemin hazırlayan en önemli şey evrimsel sürecin zihinsel sonuçlarıdır. Zihinsel olarak sürekli gelişmekte olan insanoğlunun geçmişteki sınırlı Tanrı inancına bağlı kalması yanlıştır. Schellenberg'e göre, evrendeki varlıklar Tanrı dışında bir şey ile açıklanabilirler. İnsanlığın sürekli olarak varlıkların sebebini Tanrı'ya bağlaması onları ilerletmeyen bir hatadan ibarettir. Schellenberg'in Tanrı fikrinden vazgeçip Ultimizm düşüncesine sarılmasının sebebi insanların tanımladığı Tanrı'nın kusurlu oluşundandır. Çünkü Tanrı'ya atfedilen sıfatlar ve dünyada bu sıfatların yansımaları çok zıt tezahür etmektedir. Örneğin teistler Tanrı'yı iyi olarak tanımlamalarına rağmen Tanrı'nın kötülüğe bir şekilde izin veriyor oluşu onun mükemmel iyi olmadığını göstermekte ve bu durum çelişkili bir tabloya bakmamıza sebep olmaktadır. Ya da konumuzun temelini oluşturan sevgi

¹⁵⁰ Schellenberg, 2013b, s. 80.

¹⁵¹ Elliott, 2017, s. 102.

¹⁵² Schellenberg, 2016b, s. 167.

¹⁵³ Schellenberg, 2013a, s. 145.

problemine bakacak olursak Tanrı “sever” olarak tanımlanmasına rağmen kendisiyle bağ kurmak isteyenlere sevmiyormuş gibi davranması aşikâr ki bir problem oluşturmaktadır. Schellenberg’e göre buradaki temel sorun yaratıcı olarak kabul edilen Tanrı’nın insandaki özelliklere “sınırsız” sıfatı eklenerek tanımlanmasıdır. Çünkü insanda olan herhangi bir özellik kişisellik barındırır. Biz bunu Tanrı’ya uyarlamaya çalıştığımızda ne kadar “sınırsız” bir varlık tanımı elde edebiliriz ki? Bu sebeple takınmamız gereken tavır teizme mesafeli durmaktır. Teizmdeki Tanrı tanımı yıllar geçip insanlığa yeni bilgiler eklenmesine rağmen değişmemektedir. Tanrı daima kişiselliğini korumaktadır. Oysa evren ve insanın düşünce yapısı evrimsel süreçte çok büyük değişime uğramaktadır. Kişinin bundan seneler önce kabul edilen Tanrı tanımını yanlışlığına rağmen benimsemesi evrimin mükemmelliğine yakışmayan bir davranıştır. İnsanoğlu zihnini ne kadar aktif kullanırsa kendisini kalıplardan o kadar kurtarır. Ultimizm her yeni nesilde değişip daha da mükemmelleşecek bir din tanımı olduğu için Teizm gibi durağan olmayıp, geçmişin ilkel düşüncelerinden sıyrılmıştır.

Sonuç olarak Schellenberg teizmde Tanrı’ya atfedilen fiilleri yüceliğe aykırı bulduğu için aşkın bir varlığa yakıştırmaz. Tanrı’nın sevmesi, görmesi, bilmesi gibi fiiller beraberinde dünyada var olan birçok sorunla çeliştiği için yüce bir varlığın fiiller ile sınırlandırılmaması gerektiğini düşünür. Fiil yapabilmek aynı zamanda öznellik barındıran bir durum olduğu için aşkın varlığa kişisellik atfedilmesini sınırlılık olarak değerlendirir. Bundan dolayı dini değere eş kabul ettiği Ultimizm fikrinde kişisellik barındırmayan ve fiil yapmayan bir aşkınlık tasavvur eder. Böylece dünyada Tanrı olduğu ve hiçbir şey yapmadığı için var olan birçok problem (kötülük, gizlilik, adalet, mahremiyet vb.) sorun olmaktan çıkar. İnsanlardaki inanma ihtiyacı ve şeylerin nasıl değil de neden var olduğu ile ilgili bilimin cevaplandıramadığı sorunlar için de Ultimizm’in Teizm’e güzel bir alternatif olduğunu düşünür. Ultimizm kendi içerisinde Metafizik aşkınlık, Soteriolojik aşkınlık, Aksiyolojik aşkınlık olmak üzere üçlü bir

aşkınlık barındırmaktadır. Aşkınlık türlerini her dinde bulunan genel özelliklerden seçerek oluşturan düşünürümüz bu sebeple Ultimizm'in tüm insanlığa hitap ettiğini belirtmektedir.



II. BÖLÜM

İLÂHÎ GİZLİLİĞİN-SESSİZLİĞİN GEREKLİLİĞİNE DAİR

SAVUNMALAR

Bu bölümde Schellenberg'in İlâhî Gizlilik argümanına cevap niteliği taşıyan bazı eleştirilere yer verilecektir. İlâhî gizliliğin bir problemden ziyade, akli verimli şekilde kullanabilecek bir alan için gerekli olduğu görüşünü Ahlaki ve Bilişsel Özgürlük başlığında; insan olmanın gereğini en güzel şekilde gerçekleştirebilmek ve bazı değerleri geliştirebilmek için İlâhî gizliliğin şart olduğunu İçsel Yönelimin Önemi ve İnsanı Değer başlığında; Tanrı ve insanın varlık bakımından farklı konumlarda oldukları için Tanrı'nın gizliliğinin olağan olduğunu Tanrı ve İnsan Arasındaki Ontolojik Fark başlığında; son olarak da İlâhî gizliliğin ancak Ultimizm ile sorun olmayacağını söyleyen Schellenberg'e karşı cevaplar Ultimizm'e Yöneltilen Bazı Eleştiriler başlığında detaylı olarak incelenecektir.

2.1. İlâhî Sessizliğin Makul İnanç ve İnançsızlığa Engel Olmadığına Dair

Savunmalar

2.1.1. Ahlaki ve Bilişsel Özgürlük

2.1.1.1. John Hick'in Ruh Yapım Teorisi

İçinde yaşadığımız dünyada Tanrı'nın varlığıyla bağdaştırılamayan birçok olay kendisini gösterir. Birinin acı çekmesi, yıkılan bir ağacın altında kalan bir adam, doğal afetlerde ölenler, yaşlılığın verdiği ağrılar, açlık çeken çocuklar... Örnekler çoğaltılabilir. Bu tür acılar din felsefesinde kötülük problemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Kötülük sorununun *İlâhî Gizlilik* ile ilişkisi hakkında karşımıza cevap verilmesi gereken iki soru çıkar: 1) Kötülük kapsamına neler girer? 2) Tanrı'nın makul inançsızlığa izin vermesi kötülük çerçevesinde değerlendirilebilir mi? Eğer inançsızlık sonucunda birey dünya hayatında duygusal tatminden eksik kaldıysa veya ahiret hayatında bunun bedelini acıyla ödeyecekse şüphesiz inançsızlık Tanrı'nın kötülüğü kapsamında değerlendirilebilir. İnançsızlık Tanrı'nın kendisini saklamasının sonucunda meydana gelen bir kötülük çeşidi olarak ele alındığında kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz oluşu ve inançsızlığın Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz oluşu paralel bir konumda bulunurlar. Çağdaş din felsefesinde kötülük problemine karşı geliştirilen teistik cevaplardan biri de "Ruhsal Olgunlaşma Teodisesi"dir. Bu teodise, kötülük problemine cevap verebildiği kadar İlâhî Gizlilik argümanına karşı da bir çözüm olarak görülebilir. Bu teoriyi diğer teorilerden farklı kılan kendine has yapısı itibarıyla inançsızlığın veya kötülüğün ruh yapımındaki gerekliliğini vurgulamasıdır. Teorinin tekamülünü John Hick (1922-2012) yapmış olsa da temelleri Irenaeus (M.S.130-202) tarafından ortaya atılmıştır.¹⁵⁴ Irenaeus'un oluşturduğu felsefe geleneksel Hristiyan düşüncesinin aksine bir yol izler. Geleneksel

¹⁵⁴ Selahattin Aktı, "Kötülük Problemi Karşısında Tanrı'nın Adaletini Savunmada Augustinus Ve İrenaeus Örneği", *IBANESS Konferans Serisi, Tekirdağ, 2018*, s. 446.

Hristiyan düşüncesi Augustine tarafından şekillendiği için Irenaeus'un görüşleri bir nebze gölgede kalmış, Hick ile tekrar gün yüzüne çıkarak takipçi toplamıştır.¹⁵⁵ Irenaeus'un görüşlerinin anlaşılması ruh yapım teorisinin özünün kavranmasında başrolü oynadığı için sonraki satırlar Irenaeus teorisi hakkında bir çerçeve çizecektir. Irenaeus davranışların kişiye bağlı olduğunu düşünür. Bu davranışların da onlara kodlanmış ruhlardan ziyade kişinin birikimsel olarak edindiği bilgileri vasıtasıyla olduğunu savunur. Bu sebeple insanların farklı fitratlarda yaratılışının kabul edilmesinin Tanrı'nın adalet sıfatına aykırılık olarak değerlendirir.¹⁵⁶ Fıtrat dünyaya ve Tanrı'ya bakış açısını etkileyeceği için kişinin teolojik perspektifini büyük ölçüde şekillendirecektir. Bu durum ise kişinin değerleri ve inançları hakkında bireysel bir tercih hakkını elinden alır. İnsanlar fitrat bakımından eşit yaratılmış ayrıca kendilerine hediye edilen özgür irade ve akıl sayesinde fitratlarını geliştirme veya değiştirme hakkında birincil yetkili merci olmuşlardır.¹⁵⁷ Bireylerin kişiliklerini yönetme yetkisi, ruhları yaratıcısı Tanrı'ya benzeyene kadar devam eder.¹⁵⁸ Çünkü insanların bu dünyadaki hedefi kendi çabalarıyla ruhlarını tekamüle erdirmeleridir. Bu da ancak Tanrı'nın emirlerine uyarak ona benzemekle mümkün olur.¹⁵⁹ Ruhlarını geliştirme sürecinde insanların sarf ettiği çaba öyle değerlidir ki Tanrı tarafından direkt hediye edilmiş mükemmellikle kıyaslanamaz bile.¹⁶⁰ Bu sebeple dünya hayatında yer alan kötülük çeşitleri bizim çabamıza katkı

¹⁵⁵ Aktı, 2018, s. 446.

¹⁵⁶ Aynı Yer.

¹⁵⁷ Aynı Yer.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 447.

¹⁵⁹ Aynı Yer.

¹⁶⁰ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006), s. 95.

sağladığı için esasında iyiliktir. Onlar her şeyden önce Tanrısal amaca hizmet etmektedirler.¹⁶¹ Irenaeus, Augustine'nin aksine ilk insanların mükemmel yaratılmadığını savunur. O sadece insanoğlunun mükemmelleşmek için gerekli donanıma sahip olarak yaratıldığını düşünür.¹⁶² Bunu mümkün kılan şey ise asıl hediye edilmiş olan akıldır.¹⁶³

John Hick teorisini oluştururken Augustine'nin mükemmel yaratılan ilk insanın Tanrı huzurunda günah işleyebilmesi tutarsızlığını çıkış noktası olarak görür. Hem mükemmel hem de Tanrı'ya birebir şahit olan insan Tanrı karşısında özgürlüğünü nasıl koruyabilir?¹⁶⁴ *Düşüş*¹⁶⁵ adıyla anılan teori insanoğlunun özgür irade savunması olarak değerlendirilse de temelde başka bir problemi barındırır. Asıl sorun özgür iradeden kaynaklı günahın ziyade davranışın gerçekleştiği koşullardır. Bu koşullar *İlâhî Saklılık* problemi açısından ele alındığında iki problem karşımıza çıkmaktadır. İlki bir otorite karşısında (ki bu otorite dünyadaki hiçbir güç unsuruyla kıyaslanamayacak derecede büyük bir otoriteye sahip olan Tanrı'ya aittir) günah işleyebilme veya Tanrı'yı reddetme potansiyelinin insanda bu derece kuvvetli seyretmesidir. İkincisi mükemmel seven (*perfectly loving*) bir varlık karşısında onun sevgisini görmezden gelecek kadar sapkın bir ruhun var olabilme sorunudur. Hick Tanrı huzurunda bu tür bir günah işleme veya özgürlüğü sonuna kadar kullanma olasılığını reddeder. Bu özgürlüğün sağlanabilmesi ancak insanın maruz kaldığı bir ayartmanın mevcudiyeti dahilinde mümkündür.¹⁶⁶ Hick

¹⁶¹ Manafov, 2006, s. 95.

¹⁶² A.g.e., s. 92.

¹⁶³ A.g.e., s. 93.

¹⁶⁴ John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. 278.

¹⁶⁵ Hristiyan teolojisinde mükemmel yaratılan ilk insanın asli günahı işlemesiyle günahkâr olması ve cennetten kovulmasını ifade eden terim.

¹⁶⁶ Hick, 2010, s. 278.

bu ayartmanın sadece Tanrı'nın gizli oluşuyla sağlanabileceğini savunur.¹⁶⁷ Düşüş teorisinde ilk günah bütünüyle Tanrı'nın açık idrakindeyken işlendiği için Hristiyanlıktaki bu teori yalnızca mecazi anlamda kabul edilmelidir.¹⁶⁸ Yani Hick'e göre düşüşte asıl anlatılmak istenilen şey insanlığın şimdisini resmeden insanların Tanrı'dan yabancılaşma sürecidir.¹⁶⁹ Hick'e göre eski dönemlerdeki metinlerde mitoloji ve teoloji iç içe geçtiği için birbirlerini etkilemişlerdir.¹⁷⁰ Bu etkilenme süreci birçok çelişkiye sebep olmaktadır.¹⁷¹ Düşüş hikayesinin insanlığa vermek istediği mesajları sadece ahlaki değer olarak ele alan düşünce tarzının benimsenmesi halinde birey çelişkilerden uzaklaşmış olacaktır. İnsanın tutarlı bir çizgide ilerleyebilmesinin ön koşulu inandığı değerlerin bilimsel verilerle uyumlu olmasıdır.¹⁷² Bilimsel verilerin son bulgularından olan evrim teorisini açık yüreklilikle kabul eden Hick'e göre insan dünya hayatına Homo Sapiens olarak başlangıç yapmıştır. İlerleyen süreçlerde ruhunu geliştirerek ahlaki ve zeki bir varlık haline bürünmüştür.¹⁷³ Hick'in kurmuş olduğu bu felsefede insan her zaman bir gelişim halindedir. Bu gelişimin meydana gelebilmesi için çevresel faktörler Tanrı tarafından özenle dizayn edilmiştir. Bu kısmın başında örneklendirilen kötülük çeşitlerine bu açıdan bakıldığında mahiyeti acı dışında bir şeye evrilmektedir: Gelişim araçları.

¹⁶⁷ Hick, 2010, s. 279.

¹⁶⁸ Manafov, 2006, s. 111.

¹⁶⁹ Hick, 2010, s. 285.

¹⁷⁰ Manafov, 2006, s. 90. (Daha detaylı bilgi için bkz: Hick, 2010, s. 287.)

¹⁷¹ John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1989a), s. 48.

¹⁷² Manafov, 2006, s. 90.

¹⁷³ John Hick, "An Irenaean Theodicy" içinde *John Hick's Theodicy* (New York: Palgrave Macmillan, 1991), s. xix.

Hick'in düşünce sisteminde kötülüğün nasıl anlaşılması gerektiği tezimiz açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü *İlâhî Gizlilik* argümanına başka bir açıdan bakıldığında inançsızları umursamayan bir Tanrı figürüyle karşılaşılmaktadır. Bu da aslında hem inançsızlığa izin verdiği için kötülüğe izin veren Tanrı hem de umursamadığı için kötülük yapan Tanrı anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hick'in kötülük anlayışını ana çizgileriyle açıklamak tezimiz açısından önem arz etmektedir. Hick Augustine'nin "kötülük iyiliğin yokluğudur" düşünce tarzını kelime oyunu olarak değerlendirir. İyiliğin olmaması yine bir kötülüğe işaret ettiği için bu savunma aynı sözün tekrar edilmesinden başka bir şey ifade etmez.¹⁷⁴ Kendisi Augustine'nin yaptığı gibi kötülüğün varlığı yokmuş gibi davranmaz.¹⁷⁵ Aksine o, ruh olgunluğunun olduğu bu evrende kötülüğün varlığını kabul etmekle kalmaz, gerekli de görür. Kötülüğün kelimenin tam anlamıyla ruhların inşası için harika bir malzeme olduğunu düşünmektedir. Çevrede meydana gelen kötülükler bakıldığında sanki işler rayından çıkmış ve Tanrı kontrolü kaybetmiş gibi görünür. Kötülüğün bu derece haddi aşması Tanrı'nın sorumluluğunu yerine getirmemesi olarak değerlendirilir. Hick'e göre bu yanlış bir kıyastır. İnsan ve Tanrı arasındaki yükümlülüklerin karıştırılması bizi bu sonuca iter. İnsan ahlaki olarak belirli bir yasaya tâbi olması gerekirken Tanrı kural koyucu konumda olduğu için bu konuda bir ahlaki yasaya uyma zorunluluğu yoktur. Tanrı ancak ve ancak yarattığı dünya içerisinde insanın özgür bir şekilde yaşamasından sorumludur.¹⁷⁶ Öyleyse diyebiliriz ki bu sorumluluktan dolayı Tanrı, insanın özgürlüğünü korumak için yaratılışı buna uygun gerçekleştirmiştir. Bu bilinçli tasarımlardan birisi evrendeki şeylerin mahiyetinin çeşitli ve dereceli oluşudur. Bu çeşitlilik bir maddenin çok fonksiyonlu kullanılmasına yarar. Örneğin ateşin

¹⁷⁴ Manafov, 2006, s. 81.

¹⁷⁵ Hick, 2010, s. 288.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 290.

yakma ve pişirme özelliği iç içedir. Bıçak aynı şekilde kesici olmasından dolayı hem yemek yapmaya hem de cinayet işlemeye yarar. Taşın yapısı bir barınak inşa edecek kadar dayanıklı aynı zamanda bir canlıya zarar verebilecek kadar serttir. Aksi düşünülecek olursa örneğin bıçakların körelmesi, suyun boğmaması veya diğer şeylerin sadece belirli durumlar için ayarlanan bir yapısı olduğu varsayıldığında bu, kişinin öğrenme sürecine çok büyük zarar verecektir.¹⁷⁷ Kişi zarar verici maddelerin bulunmadığı böyle çarpıcı bir dünyada doğayı anlama, doğanın hareketlerini tahmin ve doğayı manipüle etme gereksinimi hissetmez.¹⁷⁸ Bu durum kişinin ruhsal gelişiminde olumsuz bir rol oynamakla birlikte erdemli davranışları geliştirecek gerekli ortamın da oluşmamasına sebep olur. Örneğin bu dünyada birey birisine sinirlendiğinde sert bir cisimle ona vurmak yerine sabır duygusunu geliştirerek affetmeyi öğrenir. Ya da birisi acı çektiğinde ona karşı merhamet hissini geliştirir veya yardımda bulunur. İnsanların kendileri dışında birisi için bu duyguları deneyimlemeleri kişinin ahlakında bir sıçramaya sebep olacağı için Tanrı'nın kötülöklere izin vermesi Hick tarafından makul karşılanmaktadır.¹⁷⁹ Fakat diğer türlü bir dünya tasvirinde kişi başkası veya kendinde belirli insani duygularını geliştiremediği için bu da ruhunun yozlaşmasına sebep olmaktadır. Doğadaki maddelerin bu çok yönlü kullanımı sadece ahlaki olarak değil evrimsel süreçte de insanın zeka ve yetenek gelişimine katkı sağlamaktadır. İnsan yaşam serüveninde belirli eksikliklerle mücadele ederek kendisini geliştirme imkanına sahip olmuştur. Acıktığında hazır yiyecek önüne gelmemiş avcılık yapmayı öğrenmiştir. Ya da hastalanmasının sonucunda tıp ilmini zaman içinde geliştirmiş, aşırı sıcak ve soğuğa maruz kaldığında mimari yapılarını geliştirerek zaman içinde kendisine en uygun yuvayı

¹⁷⁷ Hick, 2010, s. 305.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 306.

¹⁷⁹ Hick, 1989a, s. 47.

inşa etmiştir. Bu tür pozitif gelişmeler maddelerin her şekilde kullanılabilmesine bağlıdır. Maddelerin kendi doğalarında işlemesi aynı zamanda bilimin ilerlemesinin de önünü açmaktadır. Aksi takdirde yer çekiminin sadece işimize yarayan zamanlarda aktif olduğu, yüzeylerin bazen sert bazen yumuşak olduğu, suyun veya havanın insan keyfine göre hal değiştirdiği bir durumda sabit bir dünya deneyimi olmayacağı için bilim için gerekli zemin sağlanamamış olurdu.¹⁸⁰ Bu tür bir dünya resminde insan kendisini şerefli kılan aklını kullanamamaktadır. Çünkü dünyada olan şeylerin sebebi hakkında akıl yürütülmek zorunda kalınmazdı. Bu durum ateistlerin “iyi dünya” talebi hakkında bizi bazı düşüncelere götürür. İnsanların iyi sandıkları bir şey hakikatte kötülüğe kapı aralayabilir. Dünyada acılar, kötülükler iyiliğe hizmet ederler. Hick’e göre Tanrısal amaç harikalarla dolu olan bir dünyada hedefe ulaşamaz, ruh yapımı ancak zorluk olan bir dünyada gerçekleşebilir ki bu kötülüğün iyiliğe manevi bir dönüşümüdür.¹⁸¹ Kötülük sanılan bir durumdan yüce bir iyiliğin çıkması, şeylerin doğasının bu dünya üzerinde bu kadar mükemmel şekilde dizilmiş olması yaratıcının denge içeren gücüdür.¹⁸² Kişi dünya hayatında Tanrı’ya inanmamış veya kötülük yapmış tüm bunlardan sonra hatasından dönmek isterse tövbe etmeyi seçebilir. Günah sonucunda edilen tövbe, pişmanlık ve utanç duygusu karakterin gücünü ortaya çıkarır. Böylece kişi maruz kaldığı engeller karşısında ya cesareti ya bencilliği ya sabrı ya isyanı, ya ahlakı ya da ahlaksızlığı seçerek ruhunun kalitesini kendisi belirler.¹⁸³

Buraya kadar gelinen noktada fark edilmesi gereken en önemli şey, Tanrı’nın kendisini gösterdiği bir dünyada insanın bu tecrübelerin hiçbirini yaşayamayacak

¹⁸⁰ Hick, 2010, s. 306.

¹⁸¹ Hick, 1989a, s. 47.

¹⁸² Hick, 2010, s. 308.

¹⁸³ A.g.e., s. 339.

olmasıdır. Bu tecrübelerin eylemlerimizi değerli kılmasının sebebi Tanrı farkındalığındaki zorlamayla yapılmamış olmasıdır. Dünyadaki ruhlar iyiliğe yönelik her seçim yapışında ruhun güzelliği artmaktadır. Bu dünyada Tanrı inancı da iyiye yönelik bir seçim olduğu için ruhun tamamlanmasında büyük rol oynamaktadır. Hick'in inanç hakkındaki görüşleri bu bağlamda ahlaki sorumluluk ve biliş özgürlüğüne paralel bir çizgide ilerlemektedir. Hick bir *yorumlama* deneyiminden bahseder. Yorumlama bireyin çevresini, kendisini gözlemleyip onlar hakkında tefekkür sonucu nihai bir görüşe varmasını ifade eder. Elde edilen her türlü bilgi bu yorumlamanın sonucunda ortaya çıkar. Yorumlama deneyimi biliş sayesinde gerçekleştiği için Tanrı bilgimiz dahil her alanda üretilen yeni bilgi esasen aklın işleyişine dayanmaktadır.¹⁸⁴ Hick'in *yorumlamaya* yüklediği anlama teistik yönden bakıldığında Tanrı'yı fark etme sürecini açıklayan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. İlâhî tasarım kendisini insana öyle naif sunmaktadır ki insan yorumlayıcı olarak evrene baktığında varlıkların diziliminden, insanların özünden, deneyimlerin delillerinden Tanrı varlığına ulaşabilir.¹⁸⁵ Mümin sadece çevresel etkilerin somut yönleriyle değil insanlar arasındaki zarif davranışları gördüğünde veya merhamet duygusunun zahir olduğu durumlara şahit olduğunda da ilâhî lütfu kavrar.¹⁸⁶ Kişi Tanrı'nın elinin yarattıklarının üzerinde olduğu her durumu inceleyerek *yorumlama* ilkesine katkı sağlamış, Tanrı hakkında artan bir bilgiye sahip olmuş olur ve yorumlama sonucunda inanma veya inanmama kararını tamamen kendisi verir.¹⁸⁷ Yorumlama deneyiminden sorumlu olan tek canlı özgür iradeye sahip olması sebebiyle insandır.¹⁸⁸

¹⁸⁴ John Hick, *Faith and Knowledge* (London: Macmillan Press, 1988), s. 120.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 95.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 96.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 97.

¹⁸⁸ Hick, 2010, s. 280.

Yorumlama yeteneğini doğuştan getiren insan içindeki bu eğilimi tamamen yok sayabilir veya kabul edebilir.¹⁸⁹

Hick'in insan özgürlüğünü temele alan savunmasında Schellenberg'in *açıklık* ilkesine benzer bir yaklaşım görülmektedir. Açıklık, Hick için Tanrı'yı bilmenin ön koşuludur ve insanın istekli oluşunu ifade eder. İnsan ne kadar fazla Tanrı'nın huzurunda yaşamak isterse o kadar fazla Tanrı'yı bilme hikmetine erecektir.¹⁹⁰ Kişi Tanrı'yı tanıma adına onun istediği adımları en güzel şekilde atarsa inanca ve dini deneyime erişir.¹⁹¹ Tüm bu sürecin sonunda da Hick'in narin bir şekilde ifade ettiği gibi "Tanrı'yı tanıma istekliliği onun mevcudiyetinde kristalize olur".¹⁹² Hick'in kurduğu sistemde açıklık ilkesinin uygulanabilmesi için kişide özgür karar verme yeteneğinin olması gerekir ki kişi kendi isteğiyle araştırıp Tanrı'ya adım atabilsin.¹⁹³ Böylece birey istemezse hiçbir şekilde Tanrı bilgisi için zorlanmamış olur. Açıklık ilkesi bireyin özgürce kendini kapatmayarak seçmesini ifade eden bir terim iken yorumlama ilkesi Tanrı'nın işaretlerinin çevreye serpiştirilmesini gerektirir. Bu ikisinin birbirlerini epistemik olarak germeyen bir yapıda birleştirilmesinin sağlanması Hick için yeni bir bakışı doğurur ki bu İlâhî Gizlilik probleminin çözümü niteliğindedir. Konu açısından asıl problem kendisini *gizleyen* Tanrı'nın aynı zamanda *bilinmek* istemesinde ortaya çıkar. Hick'e göre Tanrı bu iki durumu dengelemek için farklı bir strateji uygular. Tanrı insana ancak kulun kendisi

¹⁸⁹ Hick, 1988, s. 136.

¹⁹⁰ John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM Press, 1983), s. 48.

¹⁹¹ Schellenberg, 1993, s. 104.

¹⁹² Hick, 1983, s. 48.

¹⁹³ John Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Palgrave Macmillan, 1989b), s. 159.

istediğinde sevebileceği ve inanabileceği dereceli bir özerklik bahşetmiştir.¹⁹⁴ Sonlu varlık olan insan ile sonsuz varlık olan Tanrı arasındaki özerkliğin faal olabilmesi için Tanrı, insan ile arasına *epistemik mesafe* koymuştur.¹⁹⁵ Epistemik mesafe, mekânsal bir uzaklık anlamına gelmez, yalnızca Tanrı varlığının baskın rol oynayarak zorlayıcı bir şekilde insana dayatılmamasını ifade eder.¹⁹⁶ Bu, hem bilişsel hem de çevresel bir dayatmamayı içerir. Tabiat kişinin kendi “istediği” ölçüde Tanrı’yı ona bildirecek ve ilâhî işaretleri gösterecektir.¹⁹⁷ Böylece bilinebilir fakat zorlayıcı olmamayı seçen Tanrı, dünyayı bir dereceye kadar *etsi deus non daretur* (yokmuş gibi) yaratacaktır.¹⁹⁸ Tabiatın belirsiz yaratılmasının sebebi budur. Tabiatın Tanrı’nın bilinebilirliğini yansıtmadaki ölçüsü Hick’in teorisinin bir parçasıdır. Birey, dünyanın Tanrı’yı bazen perdeleyen bazen açığa çıkarıcı yapısı sayesinde dini olarak belirsiz bir ortamda kendisini bulur fakat kendi inancını özgür bir bilinç ile seçebildiği için bu belirsizlik pozitif bir duruma dönüşür.¹⁹⁹ Yani evrenin hem Tanrı yaratımıymış hem de doğanın kendi kendine bir oluşumuymuş gibi görünmesi Tanrı’nın gizli oluşu ve özgür bırakışıyla alakalı hassas bir dengenin sağlandığını göstermektedir.²⁰⁰ Hassas dengenin sağlanması hem bilişsel hem de fiziki açıdan bazı düzenlemeleri gerektirir. Tanrı gizliliği hakkında Hick, fiziksel evren ilâhî bir yaratım olduğu için fiziksel niteliklere sahip olmayan Tanrı’nın bu tür bir evrene

¹⁹⁴ Hick, 2010, s. 280.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 281.

¹⁹⁶ Aynı Yer.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 282.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 281.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 282.

²⁰⁰ Manafov, 2006, s. 111.

giremeyeceğini söyler.²⁰¹ Bu vizyon farkı sebebiyle kurulan bu denge içerisinde Tanrı ile iletişim *asla fiziksel bir çerçevede gerçekleşmeyecektir*. Tanrı'ya erişebileceğimiz tek yol kalmaktadır ki o da fikirlerimizdir.²⁰² Tanrı'nın kendisini bildirmek isterken aynı zamanda gizli kalışı insani sorumluluğumuzu korumak adına yaptığı bir hamledir.²⁰³ Bu sebeple hepimizin birey olmasını sağlayan kişisel özelliklerinin sağlanabilmesi için Tanrı bir dereceye kadar gizli kalmalıdır.²⁰⁴ Ayrıca kişisel için sadece biliş özgürlüğünün yeterli olmadığını belirten Hick, *içgörü* ve *rıza* kavramlarının tamamlayıcı olduğunu söyler. Tanrı ile iletişimin istemli bir fiile bağlı olması onun insanların fikirlerini manipüle etmediğini, iradeyi geçersiz kılmadığını, kısaca itaat değil arzu istediğini göstermektedir.²⁰⁵ Kadir-i Mutlak bir varlık olarak insanlarda çok kolay bir şekilde inanç oluşturabilmesine rağmen o tabiri caizse kendi krallığına kendi rızalarıyla girebilecek kişiler yaratmıştır. Bu inanç, akıl ve bilişin ortaklaşa çalıştığı ilâhî bir planın parçası olarak karşımızda durmaktadır.²⁰⁶ Bu ilâhî planda kişi başroldür. Tanrı'yı kendisi fark eder, doğru ve yanlışlar arasında eleme sonucunda ahlaki olarak seçim yapar. Hick'in bilişsel özgürlük savunması ahlaki sorumluluk için bir temeldir ve biz bu yeti sayesinde davranışlarımıza yön verebilmekteyiz.²⁰⁷ Ahlaki sorumluluğun Tanrı'nın gizliliği karşısında aktive olması davranışların değerini arttırma yönü olmakla birlikte Tanrı bilgisinin de bu sorumluluğu beraberinde getirmesi söz konusudur. Bu sebeple aslında iç

²⁰¹ Hick, 1983, s. 105.

²⁰² Hick, 2010, s. 282.

²⁰³ Hick, 1988, s. 121.

²⁰⁴ A.g.e., s. 135.

²⁰⁵ Aynı Yer.

²⁰⁶ Aynı Yer.

²⁰⁷ A.g.e., s. 127.

içe geçmiş bir ahlak-biliş anlayışı hakimdir. Biliş ahlaki özgürlüğü bize sağlar fakat Tanrı bilgisine erişimin sağlandığı durumda birincil görevini tamamlar ve ahlaki sorumluluğu bize yükler. Sonrasında kişi Tanrı'yı bildiği andan itibaren ölene kadar sonsuz istek ve rıza ile onun emirlerini yerine getirmeye çalışmalıdır ki bu Hick'in sisteminde ilâhî farkındalık eşliğinde bir inanç akdini (*ficudia*) ifade eder.²⁰⁸ Hick'in ahlak, akıl, rıza, sorumluluk kavramlarını bütünsel bir harmanla bir araya getirdiği ruh yapım teorisini İlahî Gizlilik çatısı altında özetleyecek olursak buraya kadar anlatılanları şöyle ifade edebiliriz:

Tanrı'nın gizli olmaması kendisini bize zorla sunması anlamına gelir. Bu durum ise insan açısından istemli bir kişisel ilişki anlamına gelmemektedir. Çünkü insan araştırmaya gerek duymadan kendisini bir Tanrı farkındalığı içinde bulacaktır. Oysa Tanrı kendisiyle kişisel ilişkiye girmemizi kendi rızamızla ve aklımızla gerçekleştirmemizi istemektedir. Tanrı özgürce seçim yapan insan modelinin sağlıklı ilerleyişi için evrende kötülüğün olmasına izin vermiştir. Çünkü kötülüğün olmadığı, tek yönlü eylemlerin ve inanç dolu insanların varlığı halinde Tanrı bizi kendi bilgisinin zorunluluğuna sürüklemiş olurdu. Yani insan bu kadar pozitifliğin karşısında özellikle de her insanda bir Tanrı varlığı bilinci gözlemlediğinde Tanrı'ya inanmama gibi bir durum içinde olamaz. Öyleyse denilebilir ki Tanrı bizi ahlaki özgürlükten mahrum etmemek için gizli olmayı seçmiştir. Çünkü Tanrı'yı tecrübe etmeye (varlığına inanmaya) zorlanan herkes, Tanrı'ya itaat etmek zorunda kalan insanlardır. Bir şeyin zorunluluk veya icbar dahilinde yapılması irade içermez. İrade içermeyen her fiil irade içerene kıyasla kıymetli kabul edilmez. Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği insanlar, Tanrı'nın varlığı bilgisini zihinlerine ve kalplerine kendi emekleriyle nakşetmedikleri için ahlaki özgürlükten mahrumdurlar ve onların eylemleri de değerli değildir. Dolayısıyla Tanrı bizi, kendi varlığını deneyimlemeye ve inanmaya

²⁰⁸ Hick, 1988, ss. 143-144.

zorlamayacak ancak bizi bilişsel özgürlükle ilgili bir ölçüt ile serbest bırakacaktır. Tanrı bilişsel özgürlüğü insanlığa hediye etmişse, bu durum dünyanın dini açıdan da belirsiz olmasını gerektirir. Çünkü herhangi bir dini değeri veya Tanrı inancını yansıtan bir evren karşısında bilişlerimiz dine/ Tanrı'ya karşı eğilimli olurdu. Ayrıca dini açıdan belirsizliğin sağlanabilmesi de Tanrı'nın gizli oluşuyla mümkün olmaktadır. Bu sebeple İlah gizlidir.

Hick'in görüşlerini etkili bulan Schellenberg *Ruhsal Olgunlaşma Teodisesi*'nin yine de İlahî Gizlilik problemi için yeterli bir savunma olmadığını belirtmektedir.²⁰⁹ Ona göre, Hick'in argümanında iddia edilen bilişsel özgürlük şartı için dini olarak belirsiz bir dünyanın gerekli oluşuyla kişinin Tanrı'ya ulaşabileceği fikri çelişir görünmektedir. Hiçbir şeyin net olmadığı bir dünyada insan nasıl Tanrı hakkında net bir imana sahip olacaktır? Özellikle makul inançsız grubundaki insanlar böyle belirsiz bir dünya karşısında Tanrı ile kişisel iletişimi sağlama noktasında sıkıntıya gireceklerdir.²¹⁰ Buna ek olarak Hick'in iddiasındaki her *açık* insanın serpiştirilen işaretler vesilesiyle Tanrı'ya ulaşabildiği fikrini reddetmektedir. Kişinin Tanrı'yı tanımaya *istekli* oluşu ve dini deneyimi arasında doğrusal bir ilişki kabul etmek fikirsel açıdan biraz garip durmaktadır. Çünkü inanç Hick'e göre dini deneyimin bir ürünüyse inanca koşan insanların özgürlüğü konusu net değildir.²¹¹ Yani Tanrı'ya karşı olumlu veya olumsuz bir eğilim hissetmeyen insanlar ve *istekli* olan insanlar karşılaştırıldığında istekli insanların daha az özgür olduğu bir durum ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Ayrıca Hick'in satır aralarında özgürlük vurgusunun aksinin de bulunduğunu iddia eder.²¹²

²⁰⁹ Schellenberg, 1993, s. 109.

²¹⁰ A.g.e., s. 108.

²¹¹ A.g.e., s. 109.

²¹² A.g.e., s. 100.

Nesnel bir fiziksel ortam oluştururken duyuşsal olayların nasıl bilincinde olduğumuzu açıklayamayız; biz sadece deneyimin verilerini bu şekilde yorumlarız. Aynı şekilde ahlaki yükümlülöklere maruz kalmaktan kendimizi nasıl sorumlu bildiğimizi açıklayamayız; kendimizi sosyal deneyimlerimizi bu şekilde yorumlarken buluruz.²¹³

Hick'in bu beyanında yorumlama eyleminin zemininde istemsiz bir eğilim yattığını söyleyen Schellenberg bilişsel özgürlökle bu durumun çeliştiğini savunur. *Yorumlama* eylemi sonucu inanca ulaşıldığını söyleyen Hick'in yorumlama için yaptığı aşğıdaki açıklama da Schellenberg'in eleştirisini destekler niteliktedir. Hick şaşkırtıcı bir biçimde yorumlama eyleminin sınırsız özgürlökle yapılmadığının altını çizmektedir.²¹⁴

...Tüm bilinçli deneyimlerin ardında bilinçsiz yorumlayıcı faaliyetin bir aşaması vardır ve burada dini tecrübe söz konusu olduğunda, belirsizliğe özgür bir yanıt ortaya çıkar. Bilinçli deneyimde, belirsizlik, farklı bir dini (ya da tam tersine doğalcı) tarzda çözülmüştür ve ortaya çıkan deneyimin kendisi, herhangi bir yoğunluğa ve zorlayıcı kaliteye sahip olabilir.²¹⁵

Schellenberg'e göre, Hick'in sakıncalı gördüğü nokta Tanrı'nın saklı olmadığı bir durumda inanç otomatik olarak sağlanacağı için özgürlüğün bitecek olmasıdır. Çünkü Hick'e göre inanç sağlandıktan sonra birey artık asla özgür olamaz.²¹⁶ Tanrı huzurunda insanoğlunun özerkliği kısıtlandığı için şu anki dünya tasarımı bu özgürlüğü en uygun şekilde sağlayandır.²¹⁷ Fakat Schellenberg'e göre bunun kabul edilmesinin akli bir gerekçesi yoktur. İnsan inanç ediniminden sonra da özgürlüğünü koruyabilmektedir. O,

²¹³ Hick, 1988, ss. 118-119.

²¹⁴ Schellenberg, 1993, s. 101.

²¹⁵ Hick, 1989b, s. 170.

²¹⁶ Schellenberg, 1993, s. 110.

²¹⁷ John Hick, *God and The Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973), s. 95.

Tanrı'nın kendisini belli etmesinin tek şartının zorlayıcı ifşa olması gerekmediğini söyleyerek bir alternatif ortaya atar ki o da dini deneyimdir. O, dini deneyimin kişiyi zoraki bir inanca götürmeyeceğini söyler.²¹⁸ Kadir-i Mutlak bir Tanrı'dan bahsediyorsak makul inançsızlığı ortadan kaldıracak gibi aynı zamanda özgürlüğümüzü koruyabilecek bir deneyim çeşidi yaratması da zor değildir.²¹⁹ Bunu da kendisini çok belli etmeden *arka plan farkındalığı* şeklinde sağlayabilir. İnanç dini deneyim ürünü olmasına rağmen Tanrı'nın varlığı kişide arka plan farkındalığı şeklinde devam ederse aşırı müdahaleci olmaz.²²⁰ Bu da kişinin halen özgürce seçim yapabilmesinin yolunu açar. Öyleyse denilebilir ki bilişsel ve ahlaki özgürlüğün sağlanması için Tanrı'nın kendisini gizlemesine gerek yoktur. Çünkü kişi Tanrı'nın varlığına inansa bile bilişsel özgürlüğüyle ahlaki seçimler yapabilir. Mesela teistin Tanrı'ya tamamen inandığını kabul ederiz. O, Tanrı'nın ifşa olmasına ihtiyaç duymadan inanmıştır. Bir teist ahlaki seçimleri itibariyle kendisini kandırmayı seçebilir ya da inancı sonucunda yerine getirmesi gereken ahlaki sorumlulukları kendini kandırarak reddetmek yerine memnuniyetle kabul edebilir.²²¹ Her iki durumda da kişi özgür bir seçim yapmaktadır. Yani Tanrı'nın saklı olmadığı bir dünyada bilişsel özgürlüğün varlığı bir çelişki doğurmamaktadır.

Schellenberg'in teklifi olan dini deneyimi destekleyenlerden birisi de Nick Trakakis'tir. Hick'in ruh yapım teorisini değerlendiren Trakakis bireyin dünyadaki kötülüklerle karşılaşmasının problem teşkil etmediğini ama kötülükler karşısında ek bir

²¹⁸ Schellenberg, 1993, s. 114.

²¹⁹ A.g.e., s. 115.

²²⁰ A.g.e., s. 112.

²²¹ A.g.e., s. 111.

desteğın Tanrı'nın merhametiyle daha uyumlu olduğunu savunur.²²² Ona göre insanın bu dünyada karşılaştığı zorluklar veya kötülüklerle baş edebilmesi için manevi bir destek alması gerekir. Tamamen gizli olan ve bizlere epistemik bir mesafe koyan Tanrı, ruhları tamamlamak adına desteğini esirgeyerek merhametiyle uyumsuz davranmaktadır. Yani Hick'in teorisi, iddia ettiğinin aksine ruh yapmak yerine ruh yıkıcı bir duruma hizmet etmektedir. İlâhî gizliliğin ortadan kalkmadığı durumda ise kişi dünyadaki olumsuzlukları anlamlandırabilmesi için mükemmel sevgi dolu bir desteğe ihtiyaç duyacaktır ki bunu en iyi sağlayan Schellenberg'in teklifi olan dini deneyimdir.²²³ Tanrı'nın dini deneyimi her insana sunduğu bir dünya hayal edelim. Öyle bir dünyada kişi, hayatında bir problemle karşılaştığında arka planda dini deneyimin bilinci var olduğu için problemin kaynağını epistemik bir faydaya bağlayarak inancına devam edebilir.²²⁴ örneğin hastalıklarla can çekişerek ölen insanları grdğinde "böyle bir acı varsa Tanrı yoktur" diye düşünmek yerine "birisinin acı çekmesi diğer insanların yardım edip etmeyeceğini sınıamak için Tanrı tarafından verilmiş bir sınavdır" şeklinde düşünebilir. Çünkü kendisiyle iletişimde kalan mükemmel iyi varlığın kötülük yapmayacağını bilecek kadar bilinlenmiştir. Ya da bunu yapmayarak dini deneyimi *kasten* görmezden gelip kötü düşünceler üretebilir. Dini deneyimin varlığı halinde inançsızlığın tek sebebi *kasten* bir direniş halinde söz konusudur. Yani Tanrı'nın daha az gizlenmesini gerektiren *dini deneyim* sadece direnenleri elemek için özenle tasarlanmış bir stratejidir.²²⁵

²²² Nick Trakakis, "An Epistemically Distant God? A Critique of John Hick's Response To The Problem of Divine Hiddenness", *The Heythrop Journal* 48 (2), (2007), s. 221.

²²³ A.g.e., s. 223.

²²⁴ Aynı Yer.

²²⁵ A.g.e., s. 222.

Tanrı'nın gizliliğinin sadece direnenleri değil direnmeyenleri de ahlaki açıdan elediğini söyleyen Robert P. Lovering de ruh yapımı karşıtı bir pozisyonda görüşlerini belirtmektedir. Ona göre ruh yapım teorisini savunanların dayanağı *iyi ve kötü seçimlerin kişi tarafından özgürce belirlenebilmesi yeteneğidir*. Ruh yapım teorisi taraftarları eğer Tanrı kendini ifşa ederse insana has bir özellik olan iyi-kötü seçimlerinin evrenden silineceğini düşünmektedirler. Lovering ruh yapım teorisi destekçilerinin iddialarını inceleyip şu önermeyi oluşturmuştur:

(Ö1) Ahlaki açıdan önemli karakterler geliştirme yeteneğine sahibiz,

(Ö2) Tanrı gizli değilse ahlaki açıdan önemli karakterler geliştirme yeteneğimiz yoktur.²²⁶

Yani ruh yapım destekçileri ahlak ve Tanrı'nın emirleri arasında korelasyon ilişkisi kuran metaetik bir duruma inanırlar. Diğer bir deyişle, onlar için ahlaki açıdan iyi olan şey, Tanrı'nın bize emrettiği şey ile, ahlaki olarak kötü olan şey ise Tanrı'nın yapmaktan kaçınmamızı emrettiği şey ile ilişkilidir.²²⁷ Ö1 ve Ö2 öncülüne göre bizim bu yeteneğe sahip oluşumuz bireysel tercih yapabilmemize yaradığı için Tanrı bu iyi seçimlerimizin karşılığında bizi ödüllendirir. Fakat Tanrı'nın gizli olmadığı durumda asla kötüyü seçemeyeceğimiz bu bireysel bir tercih anlamına gelmemektedir. Davranışlarımızın ahlaki açıdan anlamlı olabilmesi için, seçimlerimiz karakterlerimizin yetiştirilmesinde sorumlu olmalıdır; ve bu sadece ahlaki açıdan önemli bir özgürlüğümüz varsa mümkün olmaktadır.²²⁸ Yani ruh yapımçılarına göre eğer kişi ahlaki açıdan iyi bir hareket tarzı seçmeyi özgürce seçerse, o zaman iyilik o seçimle karakterinde somutlaştırılır; ve eğer

²²⁶ Robert P. Lovering, "Divine hiddenness and inculpable ignorance", *International Journal for Philosophy of Religion* 56, (2004), s. 91.

²²⁷ Aynı Yer.

²²⁸ A.g.e., s. 92.

kişi ahlaki açıdan kötü bir hareket tarzı seçmeyi özgürce seçerse, o zaman kötülük bu seçim yoluyla yine karakterinde somutlaştırılır.²²⁹ Öyleyse kişi iyi ve kötü seçimlerle karakterini kendisi belirlemektedir. Lovering'e göre ruh yapımçıların kaçırıldığı nokta Tanrı'nın saklı oluşunun, bazı insanların ahlaki açıdan önemli karakterler geliştirme becerisini cehalet yoluyla kaybedişleridir. Tanrı'nın gizliliği nedeniyle, bazı insanlar Tanrı'nın varlığına karşı suçsuz bir inançsızlık sergilerler. Buna karşılık hangi eylemin ahlaki açıdan iyi veya kötü olduğunu belirlemek için ilâhî varlığın emirlerine güvenmek yerine sadece kendi bilişsel kapasitelerine güvenmek zorunda olduklarına inanırlar.²³⁰ Bu, kişinin seçim yaparken bir şeyin iyi mi kötü mü olduğuna kendisi karar vermesi anlamına gelir ki bu da kişinin bir süre sonra ahlaki olarak kendisini nihilist bir pozisyonda bulmasına sebep olur.²³¹ Ahlaki nihilistler bir eylem şekli seçtiklerinde, seçilen eylem yolunun ya ahlaki olarak iyi ya da ahlaki olarak kötü olabileceğine inanmazlar. Çünkü hangi eylem biçimlerinin ahlaki olarak iyi veya hangilerinin kötü olduğu gerçeğini ayrıntılarıyla bilmezler. Yani, ahlaki açıdan iyi bir eylem yolu seçmeleri nedeniyle iyi insanlar değildir çünkü bu konuda bilgileri yoktur. İyiliğin karakterlerinde somutlaştırılabilmesi için, ahlaki açıdan *iyi bir eylem şeklini seçmeleri* gerekir.²³² Daha önce de belirtildiği gibi, ruh yapım teorisyenlerine göre karakter geliştirmek için gerekli koşul, kişinin ahlaki olarak iyi veya kötü eylem yollarını seçmeyi amaçlaması/niyetlenmesi/ eğiliminde olması gerektiğiyle ahlaki iyi ve kötü bilgisi kendisine verilmemiş insanlar karakter gelişimlerine katkı sağlamazlar.²³³ Yani

²²⁹ Lovering, 2004, s. 93.

²³⁰ A.g.e., s. 96.

²³¹ Aynı Yer.

²³² Aynı Yer.

²³³ A.g.e., s. 97.

Lovering'e göre Tanrı eğer gizli olmasaydı insan Tanrı'nın verdiği iyi emirleri yapmayı seçerek karakterini geliştirebilirdi. Tanrı'nın ifşası ahlaki gelişime engel teşkil etmemektedir. Fakat Tanrı kendisini gizlediğinde asıl o zaman insanlar kendi doğrularına göre karakterlerini şekillendirmeye başlarlar ve bu şekillendirme kişilere göre değişeceği için herkesin kendi doğru-yanlışı oluşur. Yani insanlar bir şeyin özü sebebiyle iyiyi seçip kötülükten vazgeçmek yerine kendi doğruları neticesinde karar verirler. Onların iyi kötü seçimleri yok olacağı için ruh gelişimleri de yoktur. Öyleyse ruh yapım teorisi Lovering için Tanrı'nın gizliliğini destekleyen bir teori olmaktan ziyade Tanrı'nın yokluğuna delalet eden bir teori haline gelmektedir.

Bu kısımda ilk olarak Ruhsal Olgunlaşma/Ruh Yapımı Teodisesi'nin İlâhî Gizlilik problemine karşı bir alternatif olup olmadığı irdelendi. Daha sonra, Schellenberg ve onun gibi düşünen belli isimlerin bu yaklaşıma karşı geliştirdiği karşı argümanlara değinildi. Schellenberg'in dini deneyimin sonucunda oluşacak olan arka plan farkındalığının bilişsel özgürlüğe engel olmadığı düşüncesi Ruhsal Olgunlaşma Teodisesi ile çakışmaktadır. Schellenberg'in yüce yaratıcıyla arka planda bir iletişim halini özgürlüğü etkilemeyecek kadar normal görmesi çok da doğru değildir. İnsan fıtratı düşünüldüğünde Ruhsal Olgunlaşma Teodisesi'nin savunduğu Tanrı'dan gelen küçük bir kıvılcımın bile insan düşüncesini etkileyeceği fikri hiç etkinin olmayacağı fikrinden daha makul görünmektedir. Trakakis'in kötülükler veya zorluklar karşısında dini deneyimin gerekliliğinin Tanrı'nın desteğine ihtiyaç duyulduğu için zorunlu olduğunu iddia etmesi seven bir Tanrı fikriyle uyumludur. Fakat Tanrı gizli kalmaya devam etmesine rağmen Tanrı'nın varlığını hissederek zorluklar karşısında pozitif duygular geliştiren kişilerin sayısı düşünüldüğünde Trakakis'in iddia ettiği dini bir deneyim için Tanrı'nın ifşa olması gerektiği fikri zayıflamış görünmektedir. Son olarak Lovering'in düşüncesinde yer alan Tanrı gizli oldukça insanların kendi ahlak kurallarını yarattığı bu sebeple de bozuk ve narsist bir ahlakın oluştuğu fikri ilginçtir. Fakat Ruhsal Olgunlaşma Teodisesi ahlak

kurallarını insanların belirlediğini söylemez. O, insanların ahlak kurallarını özgürce uyup uymamayı seçmeleri üzerine kurulmuş bir teoridir. Bu sebeple Ruh Yapım Teorisi'ne tam olarak güçlü bir cevap niteliği taşımamaktadır. Tüm bu tartışma düşünüldüğünde Ruhsal Olgunlaşma Teorisi İlâhî Gizlilik Problemi karşısında güzel bir cevap niteliğine sahiptir denilebilir.



2.1.1.2. Richard Swinburne'un Ahlaki Özgürlük Savunması

Teodise Tanrı'yı aklama girişimini ifade eden bir terimdir. Swinburne'un teodisesinde ahlak sadece insanoğluna özgü edinilen ve kişisel emek neticesinde geliştirilen bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kişinin belirli bir alanda yürüttüğü bakış açısı diğer alanlarda çizdiği çerçeve hakkında da tahminde bulunmamıza imkan tanıyacağı için Swinburne'un kötülük problemine karşı Tanrı'yı haklı çıkarma girişiminin *İlâhî Gizlilik* savunmasında da kullanılabileceği kanısındayım. Swinburne'un müstakil olarak İlâhî Gizlilik problemine karşı yaptığı savunmanın temelinde evrendeki kötülüğün varlığına karşı geliştirdiği düşünce biçimi yatmaktadır. O hem kötülüğün hem İlâhî gizliliğin varlığı probleminde paralel görüşler ortaya atmıştır. Düşünürün bu tavrı tutarlılığı hakkında okuyucuya güven vermektedir. Swinburne'un kötülük ve gizlilik arasında kurduğu bağıntı inançsızlık ve gizlilik arasındaki ilişkide kendisini bize gösterir. Swinburne, inançsızlığın ahlaki bir kötülük çeşidi olduğunu düşünür.²³⁴ İnançsızlığın gizlilik problemindeki pozisyonunun hatırlanmasının düşünürün düşünce sisteminin kavranmasında bize yardım edeceğini düşünüyorum. *İlâhî Gizlilik* probleminde yeryüzündeki masum inançsızlar Tanrı'nın yokluğuna karşı bir delil oluşturmaktadır. Problemin savunucularına göre, Tanrı'nın masum inançsızlara karşı umarsızca davranması mükemmel sevmediğini göstermekte ve mükemmel seven Tanrı'nın olmayışı Tanrı'nın da olmayışı anlamına gelmektedir. İddiaya göre mükemmel sevmeyen ve umarsızca davranan Tanrı dolaylı olarak insanların kötülüğüne sebep olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın mükemmel şekilde sevmemesi her çabaya rağmen inanamayan insanların inançsızlığa maruz kalmalarına, dolayısıyla da ebedi cehennem ile cezalandırılmalarına yol açmaktadır. Ateistlere göre bu çok büyük bir kötülüğü ifade eder. Peki gerçekten de

²³⁴ Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (New York: Clarendon Press, 1998), s. 203.

gizlilik bir kötülük biçimimi midir? Morris'in Tanrı'nın saklı oluşu hakkında vermiş olduğu tepki ilginçtir: *Tanrı'nın böyle büyük bir mağduriyete izin vermesinin sebebi nedir?*²³⁵ Mağduriyet herkese göre kötü bir durumu ifade eder. Kişiye yemek verilmezse açlıktan dolayı mağdur olmuştur veya kişi sıkıntılı bir süreç geçirip depresyona girdiyse bir mağduriyet sonucunda bu hale gelmiştir cümlesini kurabiliriz. Yani hep kötü şeyleri çağrıştıran bir cümle içerisinde bu kelimeyi telaffuz ettiğimizi görürüz. Gizlilik konusunda mağduriyet ise kişilerin dünyada Tanrı'yı arayıp bulamamaları sonucu yaşadıkları hüsrana ifade etmektedir. Morris de Tanrı gizliliğinin büyük bir kötülüğe dönüştüğünü söyler. Aslında çoğu düşünür İlahî gizlilik problemini kötülük probleminin bir parçası olarak alsa da bunun tam tersinin örnekleri de mevcuttur.²³⁶ Robert McKim gizliliğin kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün gizliliğin bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Çünkü tüm kötülükler Tanrı'nın kendisini gizlemesi sebebiyle meydana gelmektedir.²³⁷ Örneğin cinayet işleyecek bir adamı ele alalım. Adam silahı çekerken İlahî buyruğa şahit olması durumunda adamın fikrinden hemen vazgeçmesini, yüce bir emir karşısında yanlış bir davranış göstermemesini bekleriz. Yani Tanrı'nın gizli olmadığı durumda kötülüklerin ortaya çıkmaması gerekir. Fakat ne Tanrı kişilere ifşa olur ne de kişiler başka insanlara acı çektirmekten vazgeçerler. Ateistlere göre bu tür veya daha farklı insan acıları Tanrı'yı göremeyen/anlayamayan insanların iman edememelerinden kaynaklanır. Tanrı'nın varlığını tüm çabalarına rağmen

²³⁵ Thomas V. Morris, *Making Sense Of It All: Pascal And The Meaning Of Life* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1992), s. 85.

²³⁶ Tyler Taber, "Divine Hiddenness and the Problem of Evil" içinde *Evil and a Selection Of Its Theological Problems*, ed. Benjamin Arbour ve John R. Gilhooly (Cambridge Scholars Publishing, 2017), s. 15.

²³⁷ Robert Mc. Kim, "Hiddenness of God", *Religious Studies*, (1990), s. 141.

anlayamadıkları için iman duygusunu tadamazlar. İman etmedikleri için de kötülük yapmamak için onlara uyarı verecek bir otorite bulamazlar. Bunun sonucunda acılar ortaya çıkar. Öyleyse İlâhî Gizlilik acıya sebep olur ki acı çektirmek bir kötülük çeşididir.²³⁸

Hristiyan tarihinde gizlilik ve Tanrı'nın varlığını bilememe/ iman edememe hakkında tartışılmış bir konu olan *Soteriolojik*²³⁹ *Kötülük* (*Soteriological Evil*) bize kötülük-gizlilik ilişkisi hakkında ek bir bilgi sağlar. İlâhî Gizlilik problemiyle büyük benzerlikler taşımaktadır. *Soteriolojik* problem insanlık için kurtuluş sağlayan Tanrı'nın varlığına rağmen İncil'i hiç duymamış ve bunun sonucunda hüsrân içinde kaybolmuş insanların varlığı sorunudur.²⁴⁰ *Soteriolojik* probleme göre tarihte Tanrı'nın gizli oluşundan dolayı bazıları kaybolmuş ve Tanrı'nın lanetini yani cehennemi hak etmişlerdir. Bu, Tanrı eğer daha açık olsaydı daha çok kişinin kurtuluşa ereceği anlamına gelir. Buna ek olarak kurtulamayan insanların Tanrı'nın kötülüğüne maruz kalacaklarını ifade eder.²⁴¹ Problemin kaynağını oluşturan unsur sadece Mesih'in mesajına uyanların kurtulacak olmasıdır. Yani diğer bir ifadeyle Hz. İsa'dan önce yaşamış olan her insan topluluğu cehenneme gidecektir. Bunu Hristiyanlıktaki mantıksal bir problem olarak görenler Tanrı'nın İsa olarak zuhurundan önce gizli oluşuna ve bu gizliliğin insan ırkının büyük bir kısmının Tanrı'yı bilemeden ölmelerini delil olarak gösterirler. Onlar bu gizliliğin sadece Tanrı'yı bilmeme kötülüğüne sebep oluşuna değil aynı zamanda

²³⁸ James A. Keller, "The Hiddenness of God and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion* 37 (1995), ss. 2-13.

²³⁹ Ultimizm başlığında incelediğimiz üçlü aşkınlıktan biri olan Soteriolojik Aşkınlık ile ilgisi yoktur.

²⁴⁰ Taber, 2017, s. 17.

²⁴¹ A.g.e., s. 18.

Tanrı'nın adalet sıfatına da aykırı düştüğünü söylerler.²⁴² Tanrı gizliken onu bilemeyenlerin cezaya layık olmadıklarını söyleyenlere göre gizlilik, insanların elinde olmayan tamamen Tanrı'nın dünyayı yönetme şekliyle ilgili bir durumdur. İsa'da tezahür eden ilâhî lütuf anlayışından ayrı olarak yaşayan ve ölen sayısız milyarlarca insanın kaderi hakkında cehenneme layık olduklarını söylemek kabul edilebilir değildir.²⁴³ Soteriolojik probleme konu olan inançsız kişilerin kendi özgür iradeleriyle seçim yapamadıkları ve Tanrı'yı bulup ona inanma fırsatı ellerinden (Tanrı tarafından) alındığı için konumuzla bağlantısı bulunmaktadır. Bir kişi suç işlediğinde fiili özgürce işleyip işlemediğine göre ceza seviyesinin değişmesi beklenir. Tanrı'nın mükemmel sevgisi düşünüldüğünde mesajını alamayan insanların cehennemde sonsuz kalması gerçekten de adaletiyle çelişkili görünür.²⁴⁴ Gelenekçi Hristiyan yorumcuları bu gerilimin farkında oldukları için son zamanlarda özgür irade ve bilinç konusunda daha yumuşak yanıtlar geliştirmişlerdir. Zihinlerini ve iradelerini kullanamayan çocukların öldüklerinde doğrudan cennete gitmelerinin mümkünlüğü bu cevaplardan birisidir. Bu cevap çocukların Tanrı'yı tanıma kapasitesine kendi ellerinde olmayan sebeplerle erişemediklerinden dolayı verilmiştir. Çünkü onlar ne yaparlarsa yapsınlar Tanrı'ya inanç boyutuna geçemeyeceklerdir. Onların soyut kavramları anlamlandırma yaşı buna imkan tanımayacaktır. Öyleyse akla şöyle bir soru gelmektedir: Kendi ellerinde olmayan sebeplerle Tanrı'yı tanıma fırsatına erememiş insanlar olan masum inançsızlar

²⁴² Robert L. Millet, "The Soteriological Problem of Evil", *Religious Educator* (2001), s. 73.

²⁴³ John Senders, *What about Those Who Have Never Heard?* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995), ss. 7-9.

²⁴⁴ David Basinger, "Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?", *Religious Studies* 28 (1), (1992), s. 1.

(*inculpable nonbelief*) hakkında da aynı hükmün uygulanması gerekmez mi?²⁴⁵ Bu soruya hayır cevabını verenler Tanrı'nın özel vahiy dışında doğal vahyi de çevreye yaydığını, masum inançsızların onlara verdikleri tepkiye göre yargılanacaklarını gerekçe olarak gösterirler.²⁴⁶ Yani burada temelde olan şey tefekkür ve bilincin aktif kullanılmasıdır. Masum inançsızların akıllarını doğru kullandığında Tanrı'yı bulabilecekleri belirtilmiştir. Richard Swinburne paralel olarak aynı görüşü takip eder. Onun İlâhî Gizlilik ve kötülüğün varlığı teodisesinde bilişsel yetinin özgürce kullanılması inanç için büyük önem taşır.

Swinburne Tanrı gizliken ona iman etmenin imkanını bilişimizin/ aklımızın varlığına bağlar. Bu sebeple bu kısımda öncelikle Swinburne'nün biliş hakkında söylediklerine odaklanıp sonra genel argümanı inceleyeceğiz. Düşünürümüze göre bilişimizi kullanabilme gücümüz inancımızı etkilemektedir. Swinburne inanç ve iman arasında bir ayrım gitmiştir. Ona göre inanç (*belief*) bir teklifin doğru olduğuna dair bilişsel bir onayı ifade ederken, iman (*faith*) güveni temsil etmektedir. İnanç bu sebeple alternatiflerin akılda değerlendirilmesine göre oluşmaktadır.²⁴⁷ Dolayısıyla inançlarımız bir önceki durumun bir sonraki durumu etkilemesiyle bir nedensellik neticesinde meydana gelir.²⁴⁸ Yani herhangi bir şey hakkında inanç değiştirilirken (örneğin din), bilişlerle edindiğimiz inançlarımızın ve güvendiğimiz nesnenin değiştirilmesi akli bir zorunluluk olmaktadır.²⁴⁹ Swinburne aklın/bilişin kaynağının Tanrı oluşu üzerinde durur. Maddiyattan madde dışı bir ürün olan akla ulaşan Swinburne maddi nesnelere üzerinden

²⁴⁵ Basinger, 1992, s. 4.

²⁴⁶ A.g.e., s. 5.

²⁴⁷ Richard Swinburne, *Faith and Reason* (New York: Clarendon Press, 2005), s. 4.

²⁴⁸ A.g.e., s. 5.

²⁴⁹ A.g.e., s. 123.

örnekler verir. Maddi bir nesnenin özelliği fizikseldir. Mesela masa dört ayaklıdır, bir yer kaplar, sinir hücreleri, beyin, gezegenler sadece fiziksel özellikler içerirler. Madde ne kadar incelenirse incelenin içinden asla “düşünce” çıkmaz.²⁵⁰ Düşünceler daha çok zihinle ilgilidir. Beyin ve zihin unsurlarına bakıldığında ikisi farklı şeyleri ifade etmektedirler. Düşüncelerimiz zihnin ürünüdür fakat beyin kaynaklı değildir. Beynin yapısına bakılarak bir yemeğin tadından alınan haz, hissedilen şeyler ve en önemlisi de düşünceler okunamaz.²⁵¹ Swinburne, insanı insan yapan asıl şeyin bilinç olduğunu söyler.²⁵² Bilinci değerli kılan diğer bir unsur da bağımsız oluşudur. Özgür bilişe ayrı bir önem veren Swinburne’ e göre Tanrı’nın ruhları insan bedenlerine nakşetmesinin en güzel sebebi biliş yönünden özgür failer elde etmektir.²⁵³ Ona göre insanın özgür oluşu maddelerde olduğu gibi elektron ve protonların diziliminden ibaret değildir. Özgür bilişin varlığı fiziki bağlantılar dışı bir açıklamaya tekabül eder ki o da Tanrı’nın parmak izidir.²⁵⁴ İnsan iradesinin özgürlüğü biliş sayesinde gerçekleşir. Kişinin bilinç ile bir şeyi yapıp yapmama arasında özgür bir seçimde bulunması ahlaki gerçeklerin oluşması için gerekli zemini hazırlamaktadır. Bu yüzden ahlaki farkındalık sadece kendisine bilinç bahşedilmiş olan insan için söz konusudur.²⁵⁵ İnsan seçim yapması gereken durumlarda ahlaki farkındalığını ön plana çıkarmaktadır. Swinburne’ e göre bir seçimin ahlaki

²⁵⁰ Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. Baskı (New York: Clarendon Press, 2004), ss. 193-195.

²⁵¹ A.g.e., s. 195.

²⁵² A.g.e., s. 196.

²⁵³ A.g.e., s. 209.

²⁵⁴ A.g.e., s. 211.

²⁵⁵ A.g.e., s. 212.

olabilmesi bilişsel özgürlüğe ve iyi-kötünün kişi tarafından bilinmesine bağlıdır.²⁵⁶ Onun teodisesinde iyi-kötü ayrımının ahlakiliği belirlemedeki rolü dikkat çekicidir. Öyle ki herhangi bir durumun iyi mi kötü mü olduğuna dair zihinde bir şey belirmezse seçimin kıymeti kalmayacaktır. Kötüyü kötü olduğu için seçmemek, iyiyi iyi olduğu için seçmek Swinburne’de ahlakın temelidir. Birine yardım etmek isteyen bir adamı düşündüğümüzde adamın yardım etme eyleminin değeri kendi kafasında kurduğu düşünce sistemine göre değişmektedir. Kişi birine yardım etme fiilini eğer tesadüfen gerçekleştirmişse bunu iyilik bilinciyle yapmadığı için ahlaki değeri olmayacaktır. Fakat yardım etmesinin başkasına fayda sağlayacağını farkında olarak istemli yapması fiilini anlamlı kılacaktır. Örnek vermek gerekirse, yolda yürürken cebimizden düşen para bir dilencinin önüne denk gelirse dilenci buna çok sevinecektir. Muhtemelen bizi iyi bir insan olarak hafızasına kazıyacaktır. Fakat Swinburne’e göre, iyiliği istemli olarak yapmadığımız için bizim iyi sıfatını hak etmememiz gerekir. Swinburne’e göre, ahlaki fiiller sadece iradeye değil aynı zamanda bir şarta da bağlı olarak anlam kazanmaktadırlar. Bu şart tamamen niyet ile ilgilidir. Niyetler doğadaki mantıki doğrular gibi sabit değildirler ve kişiden kişiye değişkenlik gösterebilirler. Konu ahlak olduğunda sürekli bir değişme söz konusudur. Örneğin iki artı iki her koşulda dört ederken veya evli olmayanlar her koşulda bekar kabul edilirken bir dilenciye verilen para ancak verilme niyetine bağlı olarak ahlaki kabul edilir. Para dilencinin karnını doyurması için verilirse ahlaki olarak doğru sayılırken, ilaç alıp intihar etmesine teşvik için verildiğinde ise ahlaki olarak yanlış sayılmaktadır.²⁵⁷

Ahlaki gerçeklerin istemli oluşunun ve bir şarta bağlı olmasının da altında yatan sebep bilinç yoluyla elde edilmeleridir. Tanrı insanların ahlaki doğruları yapmalarını isterken aslında insanların bilinçlerini kullanmalarını beklemektedir. Ahlaki fiillerde

²⁵⁶ Swinburne, 2004, s. 216.

²⁵⁷ A.g.e., s. 213.

özgür seçimin yapılabilmesi biliş sayesinde gerçekleştiği için Swinburne'ün teodisesinde ayrı bir önem arz eder. Özgür iradenin gerçekleşmesi için Tanrı bize seçim şansı sunmuştur. Seçim fırsatı sunulması beraberinde doğal olarak bazı problemler getirmektedir. Bu problemlerden birisi de kötülüktür. Ateistler ortaya çıkan bu problemleri kendi lehlerine kullanabilmek için kötülük sorununu öne sürseler de Swinburne'e göre bu haksız bir eleştiridir. Çünkü özgürce seçebilmemiz için seçim aralığı ne kadar geniş tutulursa oluşabilecek kötülüklerin boyutunun da o derece büyük olması normal kabul edilmelidir.²⁵⁸ Ateistler dünyada var olan inançsızlığı şiddetli kötülük çeşitlerinden biri olarak lehlerine kullanmaktadırlar.

Swinburne'e göre, ateistlerin kötülük problemi konusunda ortaya attıkları çoğu iddia çürütülmeye mahkûmken, kötülüğün inançsızlık versiyonu güçlü bir delil olarak onları desteklemektedir. Ona göre, ateistlerin bahsettikleri her inançsız türü ayrı şekilde değerlendirilmemelidir. O, inanmamak için direnen kimseler ile gerekli tüm çabalarına rağmen inanmamış kimseleri ayrı tutar. Ona göre, ateistlerin haklı olduğu nokta "dirençsiz inançsızlar" konusudur. Swinburne eserinde Schellenberg'in argümanının temelini oluşturan dirençsiz/masum inançsızlardan "dürüst agnostikler" olarak bahseder. Ona göre bütün ahlaki ve fiziksel kötülük çeşitleri Tanrı'nın olmadığı bir durumda da kötülük olarak adlandırılır fakat ilginç olan şey sadece Tanrı varken ortaya çıkan bir problem olan dürüst agnostiklerin/ masum inançsızların varlığıdır. Swinburne inançsızlığın birçok şekilde oluşabileceğini söyler. Örneğin bireyler kendilerine telkinde bulunacak biri olmadığından veya Tanrı'nın onlara yanlış tanıtılmasından dolayı inançsız olmuş olabilirler. Ya da kişinin tam araştırmamasından veya bir deneyim yaşayıp bunun gerçekleşmediğine dair kendisini kandırması sonucu inançsız . Böyle bir inançsızlık

²⁵⁸ Swinburne, 2004, s. 234.

bireye bağılı bir kusur olduğu için ahlaki kötölük kapsamında değerlendirilir.²⁵⁹ Fakat konunun asıl kısmı olan ve doğal kötölük kapsamında çözölmesi gereken dürüst agnostiklerin varlığı hakkında ne söylenebilir? Bu kişiler Tanrı'yı aramalarına rağmen ikna edici bir kanıt bulamamışlardır. Tanrı varlığı hakkında düşünmelerine rağmen ne bir dini deneyime sahip olmuş ne de Tanrı'dan bir dönüt alabilmişlerdir. Sebep ne olursa olsun dürüst bir şekilde çabalayıp mutmain olamamışlardır.²⁶⁰ Bu kişilere Tanrı'nın neden daha açık olmadığı sorusu kafa karıştııcı olsa da düşünür bu sorulara özgür irade çerçevesinde bir savunma yapmaktadır. Ona göre insan iyiyi yapmada veya kötölüğü yapmamada sorumluluk bilincini harekete geçirdiğı için karar mekanizması en büyük iyiliğe vesile olur.²⁶¹ Birey Tanrı'nın hiçbir müdahalesi olmadan imana gelirse büyük iyiliğe erişecektir. Büyük iyiliğin olabilmesi de doğal veya ahlaki kötölüklerin varlığıyla mümkün olmaktadır.

Savunmanın daha net anlaşılması için Swinburne'ün gizliliğe karşı düşüncesine bakmak gerekmektedir. Swinburne Tanrı'nın saklı oluşunu doğal bir kötölük çeşidi olarak değerlendirir. Mükemmel seven Tanrı kendisini daha fazla belli etmesi gerekirken perde arkasından belli belirsiz durduğı için ateistlerin eleştirisini yerinde bulur.²⁶² Tanrı varsa doğal varlığı neden dünyada yeterince tanınmıyor? Çocuk ve baba örneğı üzerinden giden düşünüre göre, bir baba çocuğunu çok sevdiğini söylüyor fakat kendisini çocuğundan isteyerek alıkoyuyorsa çevresi tarafından babanın çocuğı sevmediğı konusunda yargılanması normaldir.²⁶³ Bu yargılamaların temelinde Tanrı'nın kendisini

²⁵⁹ Swinburne, 1998, s. 209.

²⁶⁰ Swinburne, 2004, s. 268.

²⁶¹ Swinburne, 1998, s. 153.

²⁶² A.g.e., s. 210.

²⁶³ A.g.e., s. 211. (Ayrıca bkz: Swinburne, 2004, s. 267.)

gizleyerek aslında tüm insanlığa kötülük yaptığı fikri yer alır. Fakat Swinburne'e göre evrendeki her kötülüğün Tanrı'yı haklı çıkaran bir açıklaması olduğu gibi ilâhî gizliliğin de makul bir açıklaması vardır. Yukarıda Swinburne'un teodisesinde bilincin/ağlın ön planda olduğundan bahsedilmişti. O, Tanrı'nın gizliliğini aklımızı aktif kullanabilmemiz için gerekli olduğunu savunur. Ağlın insanlığa verilmesi sorumlu olunmasını doğal olarak doğurmuştur. Tanrı, insanlığın gerçek sorumluluğa sahip olabilmesi için çevreye ve kendisine verebileceği zararları sınırlamamıştır. Kendisini gizlemesi aklı kullanabilme sorumluluğunu tamamen insana vermek içindir.²⁶⁴ İnsanlıkta Tanrı'nın varlığına dair derin bir inanç olsaydı, iyilik ve kötülük arasında özgürce seçim yapılma yeteneği engellenmiş olurdu.²⁶⁵ Eğer kendisini ifşa etseydi özgür irade sanıldığı kadar özgür olamayacak böylece en güzel iyilik olan sorumluluk bilincine sahip olunmamış olunacaktı. Burada iki iyilik türünün çeliştiği görülmektedir: iyi-kötü arasındaki özgür seçimin iyi bir şey oluşu ve Tanrı'nın derin farkındalığına sahip olunuştaki iyilik.²⁶⁶ Swinburne'e göre Tanrı'ya bu kadar yakinen bir şahit oluş sanıldığı kadar iyi olmamakta, daha üstün bir iyilik olan özgür irade kullanımını engellemektedir. Tanrı'nın gizli olmadığı bir durum insanlığı rasyonel çıkarım ve sorgulama fırsatından mahrum bırakıp değersizleşmeye yol açacağı için asıl kötülük bu olacaktır.²⁶⁷ Bu sebeple, aklımızı kullanarak ortaya çıkan iman iyiliğinin güzelliği için Tanrı gizli olmalıdır.

Swinburne'un teodisesinin arka planında sadece bilinç, özgür irade değil aynı zamanda arzu da karşımıza çıkmaktadır. Arzu kavramına verdiği önem arzu ve özgür irade arasında kurduğu bağlantıda kendisini gösterir. O, bir şeye karşı duyulan arzunun

²⁶⁴ Swinburne, 1998, s. 147.

²⁶⁵ Swinburne, 2004, s. 268.

²⁶⁶ Swinburne, 1998, s. 211.

²⁶⁷ Swinburne, 2004, s. 253.

özgür iradeyi etkileyeceğini düşünür. Arzu eylemlerimize yön veren bir unsurdur. Ona göre bir şeyi yapmaya karşı arzu hissedilmezse o eylemin özgür olmadığı sonucuna varılmalıdır. Arzu eylemlerimize yön verdiği için ahlaki belirleyiciliğe de sahiptir. Bir şeyin ahlakilik kapsamında değerlendirilmesi hiçbir zorlamaya maruz kalmadan tamamen özgür eylem olmasına bağlıdır. Özgürce verilen iyi kararlar ahlakiliğe yön verdiği göre kişi ancak kötü bir şeyi yapmak için arzu hisseder fakat yapmama iradesini gösterebilirse ahlaki davranış gerçekleştirmiş olur.²⁶⁸ Bu sebeple kötü olan şeye karşı arzunun bastırılması doğrudan iyi olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmaktan daha ahlaki olmaktadır.²⁶⁹ Çünkü iyi olduğunu bildiğimiz şeyi yapmak kötüye dair arzunun bastırılmasından daha kolaydır. Yani, insanın seçimleri karşısında onu zorlayacak eksi yönde herhangi bir arzu yoksa iyi kötü arasında özgür seçim de yok demektir.²⁷⁰

Swinburne arzu savunmasını *İlâhî Gizlilik* probleminde kullanırken insanlar arası sosyolojik bir benzetmeden yola çıkar. İnsanlar birbirleri hakkında kötü düşünülmemeye arzusunda sahip olarak yaratılmışlardır.²⁷¹ Kötü bir fiil işlediklerinde diğerleri tarafından dışlanmaya maruz kalma veya kötü bir insan olarak düşünülmelerine engel olmak için bu kötü fiili gizlemek isterler. Ya da başkaları karşısında kötü fiiller yapmaktan kaçınırlar. İnsanlar iyi bir karaktere sahip oldukları düşünülün diye yaptıkları yanlışları gizlemek ister veya yaptıkları yanlışlara bahaneler bulurlar.²⁷² Buradaki temel nokta insanlar tarafından sevilme arzusunun kişinin seçimlerine yön verebilme gücüdür. Çoğunluk

²⁶⁸ Swinburne, 2004, s. 217.

²⁶⁹ Aynı Yer.

²⁷⁰ A.g.e., s. 228.

²⁷¹ Schellenberg, 1993, s. 127.

²⁷² Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement* (New York: Clarendon Press, 1989), s. 34.

kabul eder ki sevmek, sevilme, fikir ve başarılar saygı duyulması insanlar için önem arz eder. Mesela, bir kişiyle dostluk kurma arzusu hissedersen onun seveceği davranışları yapmak için elimizden geleni yapar, sevmediği davranışlardan da olabildiğince kaçınmaya çalışırız. Ya da fikirlerimize saygı duyulmasını istiyorsak toplum karşısında yanlış davranış sergilememeye özen gösteririz. Peki ya Tanrı tarafından sevilme ve takdir edilme arzusu? Swinburne, aciz insan karşısında bile sevilme korkusundan dolayı kötü fiilden kaçınan insanın, yüce Tanrı karşısında daha büyük bir ihtiyatla kötü fiilden kaçınacağını iddia eder.²⁷³ Kişi Tanrı'ya şahit olduğu her durumda iyi fiil yapmak için kendisinde bir güdü hissedecektir. Çünkü Tanrı'nın kendisiyle iletişimde kalmasını isteyecektir. Fani insanların arkadaşlığını bile önemseyen birisinin mükemmel sevgi dolu, mükemmel derecede iyi, kudret sahibi ve bilge Tanrı dostluğu karşısında umursamaz olması düşünülemez.²⁷⁴ İnsan Tanrı ile yakın olmak için bu kadar hevesliyse Tanrı hakkında ne söylenebilir? Tanrı kendisiyle iletişim kurmak isteyen herkesle tabiri caizse dost olabilir mi? Tanrı'nın dostluğu hangi durumlarda mümkündür? Kötü fiillerin işlenmesi durumunda Tanrı halen mükemmel seven pozisyonunda kalabilecek midir? Swinburne bu sorulara olumsuz cevap verir. O, Tanrı'nın iyi fiilleri sevdiğini, takdir ettiğini kötü fiilleri sevmediğini söyler. Bu fiilleri özgürce işleyen failer hakkında ise iyiyi yapabilme potansiyelleri her zaman var olduğu için Tanrı'nın onları arka planda hep sevdiğini fakat kötü fiilleri işlemelerinden dolayı sevmediğini söyler.²⁷⁵ Burada dikkat çeken nokta, insanoğluna bahşedilmiş olan akıl sayesinde insanın iyiyi özgürce seçme potansiyeline sahip oluşunun bile Tanrı'nın sevgisine zemin oluşturduğudur. Özgür seçim herhangi bir zorlama sebebiyle olmadığı için Tanrı'nın mükemmel sevgisini hak

²⁷³ Swinburne, 1998, s. 211.

²⁷⁴ Aynı Yer.

²⁷⁵ Swinburne, 2004, s. 268.

etmektedir. Tanrı'nın ifşası halinde bu seçim özgürce olmayacaktır. Çünkü kişi Tanrı'nın rızasını kazanabilmek için arzularını sürekli iyiye yöneltecektir. Swinburne'e göre Tanrı iyi fiilleri işleyenleri seviyorsa, Tanrı onları daha çok sevsin diye insanlar kendilerini sürekli olarak iyi işler yaparken bulacaktır.²⁷⁶ Bu durum Tanrı'nın mükemmel sevgisinin kaynağı olan özgürce seçerek iyi işler yapma özelliğini olumsuz yönde etkileyecektir. Çünkü insan iyiyi kendi isteğiyle değil Tanrı'nın ifşasının kendisinde oluşturduğu psikolojik baskı neticesinde seçmiş olacaktır. Eğer birey Tanrı'nın varlığı konusunda derin bir farkındalığa erişirse o zaman, kötü/yanlış yaparsa sırf iyilik olan Tanrı'nın güçlü bir şekilde onaylayamayacağından derinden farkında olacaktır. Dolayısıyla, sevilme için bir arzusu varsa, yanlış yapmamak için güçlü bir eğilime sahip olacaktır ve bu eğilim, yanlış yapma konusunda daha güçlü bir arzu tarafından caydırılmadıkça, yanlış seçmek için herhangi bir cazibe olmadığı için kaçınılmaz olarak iyiyi yapacaktır.²⁷⁷

İyilik ve kötülük arasında özgür bir seçimden bahsedebilmek için Tanrı ile insanlık arasında "epistemik mesafeye" ihtiyaç vardır. Tanrı'nın varlığı konusunda güçlü bir farkındalığın, iyi ve kötü arasında özgür seçim olasılığını açık bırakmasının tek yolu, ilâhî onaylanma arzusunun yanlış yapma arzusundan daha zayıf olması olacaktır.²⁷⁸ Öyleyse kişinin yanlış yapma arzusu Tanrı'nın onu sevmesini istemesini bastırmadıkça fiiller hiçbir zaman kötü olmayacağı için özgür de olmayacaktır.²⁷⁹ Bu sebeple Swinburne ilâhî gizliliğin ortadan kalktığı durumu Tanrı'nın varlığına karşı derin bir mahkûmiyet olarak değerlendirir.²⁸⁰ Bu mahkûmiyet neticesinde insanlar evrendeki her şeye Tanrı'nın

²⁷⁶ Swinburne, 1998, s. 212.

²⁷⁷ Swinburne, 2004, s. 269.

²⁷⁸ Aynı Yer.

²⁷⁹ Swinburne, 1998, s. 211.

²⁸⁰ Swinburne, 2004, s. 268.

sebebe olduğu fikrine inanmak mecburiyetinde kalacaklardır. Yani Tanrı'nın apaçık olduğu durumda dünyadaki herkes inançlı pozisyonda yer alacaklardır.²⁸¹ Oysa Tanrı isteseydi tüm ruhları kendisine inanmış bir şekilde yaratabilirdi. Veya dünya hayatında yaşam serüvenleri başladığı anda insanlığın kendisinin farkındalığına direnme arzularını ortadan kaldırarak dirençli inançsızların varlığına engel olabilirdi. Fakat Tanrı, insan ruhunun özgür seçimine saygı duymayı tercih ederek saklı kalmış, karışmamıştır.

Duruma yaşamdan örnek verilecek olunursa ebeveynleri düşündüğümüzde çocuklarının gelişimini desteklemek için onlara müdahale etmekten kaçındıklarını fakat arka planda hep destek halinde kaldıklarını görürüz.²⁸² Anneler ve babalar çocukları akıllarındaki sorulara cevap arama sürecindeyken öğrenmelerine katkı sağlaması için cevaplarını hemen vermez, kendilerinin bulmasını isterler. Bu, ebeveynlerin çocuklarını sevmediklerini değil çok sevdiklerini ve büyüme süreçlerine katkı sağlamak istediklerini gösterir. Aynı şekilde bir öğretmen de öğrencisini geliştirmek için yanlışları ortadan kaldırmak yerine doğruları öğrencinin kendisinin bulmasını ister.²⁸³ Tanrı da bizim yaşam sahnesindeki gelişimimize saygı göstererek kendisini gizlemeyi seçmiş, dünyada yaşanan tüm bu kötülüklerin içinde bile inciyi bulabilecek potansiyelde insanlar yaratmıştır. Swinburne'e göre ilâhî açıklık vahyin doğrudan zihinlerimize nakşedilmesi demektir. Böyle bir müdahale kişinin karar verme özgürlüğüne engel olacağı gibi, yaratıcıya inanç konusunda temel özgür eylemler kabul edilen iman etme, tasdik gibi kavramları da yok saymak anlamına gelir.²⁸⁴ Tanrı'ya inanmak bir iyilik çeşidi olduğu ve ilâhî ifşa

²⁸¹ Abdıraşit Babataev, "Richard Swinburne'ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 (3), (2017), s. 15.

²⁸² Swinburne, 1989, s. 180.

²⁸³ Swinburne, 1998, s. 145.

²⁸⁴ Babataev, 2017, s. 15.

durumunda Tanrı insanların özgürce inanabilme kapasitelerini de ellerinden zorla alacağı için aslında büyük iyiliğe engel olarak kötülük yapmış olacaktır. İman konusunda aklımızı kullandığımız ve tecrübelerle desteklediğimiz bir Tanrı inancının daha değerli olduğunu söyleyen Swinburne, Tanrı'nın saklı olmadığı pozisyonu tüm bu saydığımız sebeplerden dolayı doğru kabul etmez.²⁸⁵ Ona göre Tanrı'nın varlığı hakkında ne kadar belirsizlik varsa, doğru ile yanlış arasında özgür bir seçeneği olan iyi insanlar olabilmemiz o kadar mümkün olur.²⁸⁶

Swinburne için Tanrı'nın gizli olması sadece bu dünya için değil ahiret hayatı açısından da önemlidir. Ona göre insanlar karakterlerini bu dünya hayatında oluştururlar. İnananlara bakıldığında onların bu dünyada iyilik yapmalarının bir sebebinin Tanrı'yı memnun etmek olduğu görülmekte iken diğer sebebi ahiretteki muhtemel durumlarıdır. Onlar bu dünyada iyilik yaparak iyi yaşam sürdürmek ve bu iyi yaşama arzusunu ahirette de devam ettirmek isterler.²⁸⁷ Eğer bir kişi Tanrı'ya inanmışsa ahiret hayatının olup olmadığı ile ilgili kararın Tanrı'ya ait olduğunun farkındadır. Ahiret hayatının varlığı ihtimalinde ahirette nasıl konumlandırılacağına karar veren merciinin de Tanrı olduğunun bilincindedir.²⁸⁸ Ahiret inancı olan her insan oradaki yaşamının refah ve huzur içinde olmasını ister. Ahirette iyi durumda olma arzusu bu dünyadaki karakter seçimlerinde etkili bir rol oynar. İyilik yapan ve Tanrı'ya inanan insanlar ahiretinin bu dünyada yaşadıkları hayata, işledikleri fillere göre şekilleneceğini bildikleri için ona göre davranma eğilimindedirler. Bu durum onlar için bencilce bir avantaja dönüşür. Çünkü var

²⁸⁵ Babataev, 2017, s. 15.

²⁸⁶ Swinburne, 2004, s. 270.

²⁸⁷ Swinburne, 1998, s. 214.

²⁸⁸ Swinburne, 2004, s. 270.

olmaya devam etmek istedikleri için dünyada iyi fiillerini arttırırlar.²⁸⁹ İnançsız ve kötülük yapan kişilerde durum farklıdır. Kötülük yapan kişiler gün geçtikçe karakterlerini oluşturmada iyilik yapma ihtiyacı hissetmemeye başlarlar. Yaptıkları fiillerde zamanla iyiliğe karşı duyarlılıklarını kaybederler. Bir Tanrı'ya inanmadıkları için ölümden sonra bir yaşamın olabileceği fikri onlarda mevcut değildir. Bu inanca sahip olmamanın neticesinde iyi ve kötü fiilleri yapıp yapmama konusunda bir fark görmeyecektir. Kötü bir şey yaptıklarında bunun vicdan azabını çekmeyecekler, iyi bir şey yaptıklarında bunun hazzını yaşamayacaklar ve Tanrı'dan giderek uzaklaşacaklardır. Bu kişiler kötülük yaptıkça inanma ihtimallerini de tüketmeye başlarlar çünkü kalpleri inançtan uzak kalmış ve kötülükle dolmuştur. Ahirette varlıklarını devam ettirme ihtiyacı da hissetmemeleri iyi fiillerden uzaklaşmalarına sebep olacaktır.²⁹⁰ Hem inanan hem de inanmayan kişiler eğer ölümden sonra bir hayatın olduğuna emin olurlarsa bu dünyadaki fiilleri bundan etkilenecek ve değişecektir.²⁹¹ Öyleyse yeni bir soru sorulması gerekir: Ölümden sonraki hayatta kötü insanların bile güvenli ve mutlu bir konumda olmasını sağlayacak olan şey nedir?

Swinburne'e göre, bu sorunun cevabı, Tanrı'nın sessiz kalmamasıdır. Tanrı eğer Schellenberg'in önerisindeki gibi ifşa olursa kişiler ahiret hayatlarının daha güzel geçmesi için bu dünya hayatlarına bariz bir şekilde yön vereceklerdir. Bu yönelişi kendi iradelerini kullanmadan ya da minimum derecede kullanarak gerçekleştirirler. Çünkü Tanrı'nın gizli olmadığı her durumda bireylerin gelecekteki refahlarının selameti için iyiyi seçmesi kolay hale gelecektir.²⁹² Örneğin bir kişiyi öldürmek istersem ahirete inanıp

²⁸⁹ Swinburne, 1998, s. 214.

²⁹⁰ Aynı yer.

²⁹¹ Swinburne, 2004, s. 270.

²⁹² Swinburne, 1998, s. 214.

inanmamama göre fiilim yüksek ihtimalle deęiŖecektir. Ahirette bu fiilimin cezasız kalmayacağını biliyorsam bu durum caydırıcı nitelikte olabilir. Ahirete inanmadığımı varsaydıgımızda ise bu fiili işlediğimde bunun bana bir zararının dokunmayacak olması beni o kişiyi öldürmeye teşvik eden bir niteliğe bürünebilir. Bir fiilin içinde teşvik ve caydırma varsa o fiil özgür bir fiil olmaktan çıkar. Öyleyse Tanrı'nın gizli olmadığı durum ahiret hayatının kesin olarak var olduğu fikrini insanın gözleri önüne sereceği için insanın özgürlüğünü engelleyecektir. Onun açıkça var olması kişiyi sürekli iyilik yapmaya ve kötülükten uzak durmaya zorlayacaktır. Tanrı bizi iyilik yapmaya açıkça ne kadar teşvik ederse bunu yapıp yapmayacağımız konusunda o kadar az özgür seçimimiz olacaktır.²⁹³ Ayrıca Tanrı'nın gizli olmadığı durumda dünyadaki herkes iyi fiil işlemek için kötü arzularını baskılayacağından özünde kötü olanların da iyiymiş gibi değerlendirilmesine sebep olacaktır. Böylece ahiret hayatında kötülerin de ödüllendirilmesi mantıksızlığına yol açacaktır.

Swinburne'e göre Tanrı'nın yeryüzü için belirlemiş olduğu mevcut nizam harika bir denge içindedir. Çevreye şöyle bir bakıldığında Tanrı'nın varlığına delil oluşturan unsurların itidalli bir şekilde evrene yayıldığı görülür. Delillerin bu kadar baskın olmaması insanlarda orta bir inancın²⁹⁴ oluşmasına sebep olmaktadır. Tanrı'nın gizli oluşu hem bireysel özgürlüğümüzü sağlayan hem de iyi geleceğe sahip olma arzumuzu zaman zaman unutturan bir dengede durmaktadır.²⁹⁵ Aynı zamanda bu sessizlik Tanrı'ya karşı farkındalığın bireylerin isteğiyle oluşmasını sağlamaktadır.²⁹⁶ Tanrı'nın sessiz

²⁹³ Swinburne, 1998, s. 215.

²⁹⁴ Swinburne, orta inanç ile kastın Tanrı'nın gizli olduğu evrenin Ŗu anki durumunu kastetmektedir.

²⁹⁵ Swinburne, 1998, s. 215.

²⁹⁶ A.g.e., s. 213.

olmadığı bir dünyanın nasıl olacağı konusunda düşünmemizi isteyen Swinburne Dünya 1 ve Dünya 2 olarak isimlendirdiği çeşitli dünya biçimlerini kıyaslar. *Dünya 1* Tanrı'nın gizli olmadığı ve bunun neticesinde arzularımıza uyarak yanlış yapamadığımız iyiliğe daha meyilli olduğumuz, kötülük barındırmayan bir dünyayı temsil ederken, *Dünya 2* Tanrı'nın gizli olduğu, özgürce seçim hakkına sahip olduğumuz ve bunun neticesinde de kötülükleri barındıran bir dünyayı temsil etmektedir. *Dünya 1*'de sorumluluğun ve kötülüğün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda ilk bakışta cazip görünse de insanlar bir süre sonra bu dünyadan sıkılacaklardır. Çünkü yapacakları eylemlerle dünyayı daha iyi bir yere dönüştürme fırsatları ellerinde olmayacaktır.²⁹⁷ Bunu bildiklerinden dünyada mutluluk için herhangi bir çaba göstermeyeceklerdir. Bu sebeple Tanrı'nın *Dünya 2*'yi var etmesinin geçerli bir sebebi vardır. *Dünya 2*'de failer dünyayı geliştirmek için sınırsız özgürlüğe sahiptirler. Bu özgürlük ile sınırsız iyileştirme, bilgi edinme, yardım etme, Tanrı'ya özgürce inanmayı seçme fırsatı elde ederler.²⁹⁸ Bu fırsatlar insani değer olarak bireyleri daha ahlaki dolayısıyla da daha kıymetli yaptığı için Tanrı'nın *Dünya 2*'yi yaratması yani gizli olması insanlığın iyiliği için zaruri olmaktadır.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın gizli olmasının bir başka sebebi de inancın özgürce seçilmesidir. Tanrı'nın varlığına, doğasına dair anlamlı bir düşünce ve sorgulama çok kıymetlidir.²⁹⁹ Tanrı'yı tefekkür kendi başına bile çok değerliyken bunun özgürce yapıyor oluşu değerini taçlandırmaktadır. Tanrının gizli olmadığı durum dezavantajlara açık olacak aynı zamanda bizi rasyonel çıkarım ve sorgulama fırsatından mahrum bırakacaktır.³⁰⁰ Swinburne'e göre Tanrı'nın bu kadar önemli olan sorgulama eylemini

²⁹⁷ Swinburne, 2004, s. 228.

²⁹⁸ Aynı yer.

²⁹⁹ A.g.e., s. 217.

³⁰⁰ A.g.e., s. 253.

yapması için insana sorumluluk ve özgür irade hediye etmesi insana güvendiğinin bir göstergesidir.³⁰¹ Swinburne bu güveni boşa çıkaran inançsızların varlığı hakkında ise farklı düşüncelere sahiptir. Ona göre gerçekten de Schellenberg'in iddiasında bahsedilen inançsızların varlığı Tanrı'nın yokluğuna karşı güçlü bir destek sağlar gibi görünmektedir. Fakat bardağın diğer tarafına bakılması gerektiğini söyleyen Swinburne, Tanrı'nın dünyadaki inançsızların veya agnostiklerin varlığı gibi bir kötülük çeşidine izin veriyor oluşunu fayda sistemine bağlar. Bu fayda hem inananları hem de inanmayanları kapsar. İlk olarak müminlerin kazandığı faydadan söz edilecek olunursa, inançsızların varlığının müminler için fırsat doğurduğundan bahsetmek gerekir. Fırsat, yardımseverliklerini ve iyiliklerini gösterebilecek alanın onlara verilmiş olmasıyla ilgilidir. Onlar ilâhî kaynağa ulaşmaları için inançsızlara yardım etmeyi seçme konusunda bir imtihana tâbi olurlar. Tanrı'ya inanma konusunda zorluk çekenlere yardım etmeleri neticesinde imtihani kazanmış kabul edilirler. İmana vesile oldukları için de Tanrı tarafından ödüllendirilirler. Bu fayda sisteminde hem inançsızlar inanarak cenneti kazanacak hem de inananlar yardımda buldukları için ödüle layık olacaklardır. Sonuç olarak Tanrı'nın inançsızlar tarafından keşfedilmesi yeryüzünde insanlar arası işbirlikçi bir çalışma sonucu oluşacaktır.³⁰²

Swinburne'e göre, Tanrı'nın gizli olması inançsızları umursamadığı anlamına gelmez. Tanrı'nın iman edenleri işbirlikçi bir plana dahil etmesi inanmayanlarla ilgilenme biçimidir.³⁰³ Böyle bir yardım inançsızlarla ilgilenmeyen Tanrı portresinin yanlışlığını göstermektedir. İman edenler Tanrı'nın rızasını kazanmak istiyorlarsa inançsızlara sadece sözlü olarak telkinde bulunma değil davranışlarıyla da örnek olmak

³⁰¹ Swinburne, 2004, s. 219.

³⁰² Swinburne, 1998, s. 146.

³⁰³ A.g.e., ss. 217-218.

beraberinde gelebilecek sorunların Tanrı tarafından engellenmesinin istenmesi mantığa aykırıdır.

Şimdi de Swinburne'ün İlâhî Gizlilik problemine dair düşüncelerini arzu ve nedensellik bağlamında maddeleştirip Schellenberg'in görüşleriyle mukayese ederek özetleyelim:

- (1) Kişiler bir eylemi ancak onu gerçekleştirmek için içlerinde bir arzu hissederseniz yaparlar.
- (2) Arzu ise kişilerin iradesine özgürce yön vermeye yarar.
- (3) Kötü eylemlerde bulunmak için kişilerde hiçbir arzu yoksa, kişi o eylemi gerçekleştirmeyecektir.
- (4) Tanrı'nın varlığı belli olsaydı, insanların kötü eylemlerde bulunmak için hiçbir arzuları olmazdı.
- (5) Böyle bir durumda, kötü eylemler yapılamazdı. ((2) ve (3) 'den)
- (6) Ancak, insanlar gerçek bir kader seçimine sahip olacaklarsa hem iyi hem de kötü eylemler mümkün olmalıdır.
- (7) Bu nedenle, söz konusu türden bir durumda hiç kimse gerçek bir kader seçimine sahip olamazdı. ((5) ve (6) 'dan)
- 8) Öyleyse Tanrı gizli olmasaydı arzular bundan etkilenirdi.
- (9) Arzuları etkilemek özgür iradeyi engeller.
- (10) Özgür iradeyi etkilememek için Tanrı gizlenir.

Swinburne Tanrı'nın varlığına dair açık bir göstergenin Tanrı'ya sonsuz bir itaate sebep olacağına, yanlış yapma cazibesini ortadan kaldıracağına inanır.³⁰⁹ Tanrı'nın gizli olmadığı durumda insandaki güdü sisteminin değişeceğini söyler.³¹⁰ Schellenberg

³⁰⁹ Schellenberg, 1993, s. 116.

³¹⁰ A.g.e., s. 117.

Swinburne'ün bu düşüncelerini kabul etmez. Kabul etmediği şeylerin başında arzunun etkisi gelmektedir. Özellikle 4. Maddeye tekabül eden görüşü reddeden düşünürüne göre arzu kaderimizi belirlemede etkisizdir. Ona göre, Swinburne'ün başka görüşleri buna destek sağlar. Çünkü Swinburne *The Evolution of The Soul* isimli eserinde “Fail kendisinin yaptığına ahlaksız olduğuna inansa bile o fiili yapmak için kendisini hazır hisseder. Bu koşullarda arzuyu şımartmak veya kısıtlamak faillere bağlıdır.”³¹¹ iddiasında bulunmuştur. Schellenberg'e göre, bu ifade Swinburne'ün *İlâhî Gizlilik* için yaptığı savunmayla zıtlık içerir. Ona göre, Swinburne'ün buradaki ifadesi Tanrı'nın saklı olmadığı durumda daha az iyiye olan arzunun kaybolmayacağına, kişinin yine kendisine uygun fiili yapacağına kanıttır.³¹² Kişi, istediği fiili yapmasa bile kötü fiili yapma ihtimalini barındıran eğilim kişide var olacaktır. Kişi o arzuya yönelerek bu isteğini arttırabilir veya görmezden gelerek azaltabilir.

Swinburne'ün görüşlerini şimdi de nedensellik bağlamında inceleyelim:

- (1) Bir kişi bir eylemi ancak gerçekleştirmesi için bir nedeni varsa yapabilir.
- (2) Kötü eylemlerde bulunmak için hiçbir sebep yoksa, kişiler sadece iyiyi yapacaklardır.
- (3) Tanrı'nın varlığı belli olsaydı, insanların kötü eylemlerde bulunmak için hiçbir nedenleri olmazdı.
- (4) Böyle bir durumda, kötü eylemler yapılamazdı.
- (5) Ancak, insanlar gerçek bir kader seçimine sahip olacaklarsa hem iyi hem de kötü eylemler mümkün olmalıdır.
- (6) Bu nedenle, söz konusu türden bir durumda hiç kimse gerçek bir kader seçimine sahip olamazdı.

³¹¹ Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1986), s. 106.

³¹² Schellenberg, 1993, s. 119.

Schellenberg'e göre 3. Maddeye tekabül eden görüş yanlıştır. Tanrı'nın varlığının kesin olduğu durumda bile insanların kötü eylem yapma arzuları kaybolmayacaktır.³¹³ İman etmiş çoğu insanın kötülük yapmaya devam etmesi buna bir delil oluşturmaktadır. Ayrıca Swinburne yanlış yapma arzusunun Tanrı tarafından sevilme arzusuna baskın gelmesi halinde yanlış fiilin mümkün olduğunu söyleyerek özgür iradenin ilâhî açıklık halinde de sürebileceğini söylemiştir. Kardeşine vurmayı çok isteyen bir çocuğu örnek gösteren Swinburne anneyi şiddetli bir şekilde memnun etmek istemedikçe çocuğun kardeşine vurma arzusunun bastırılmayacağını vurgulayarak Schellenberg'in dediği gibi çelişkili bir duruş sergilemiştir.³¹⁴

Schellenberg buraya kadar bahsi geçen maddeleri kendi argümanı için bir tehlike olarak görmez. Ona göre, Swinburne'ün savunmasının en güçlü kısmını arzunun tamamen ortadan kalktığını iddia ettiği bölüm değil, azaldığını söylediği kısım oluşturur. Swinburne'ün ilgili iddiası aşağıdaki şekilde maddelendirilebilir:

- (7) Tanrı'nın gizli olmadığı durumda, kişilerin yanlış yapmamak için güçlü nedenleri olur.
- (8) Bu nedenlerin gücü sayesinde kişi doğru olanı yaparken iradesi çok zorlanmaz, yanlış yapmak için ise kişiyi daha az cezbeden şey olur.
- (9) Yanlış yapma arzusu az olduğunda insanlar gerçek bir kader seçiminden yoksun olur.
- (10) Bu nedenle, söz konusu durumda hiç kimsenin gerçek bir kader seçimi olmaz.

Yanlış yapma isteğimizi daha aza indiren sebepler doğrudan arzumuzu etkilemektedir. Swinburne'e göre, fiillerimizi de arzularımız oluşturduğu için özgür irade tam olarak sağlanamamaktadır. Bir eylemi yapmaya dair daha az bir arzu hissetmek hiç arzu hissetmemek kadar olmasa da özgür iradeyi etkilemektedir. Hemen yukarıdaki

³¹³ Schellenberg, 1993, s. 121.

³¹⁴ Swinburne, 1998, s. 212.

maddelerin arka planında esasen ceza kavramı bulunmaktadır. Schellenberg, Swinburne'ün cezadan ne kastettiğine göre argümanının şekilleneceğini söyler. Ceza ahirette verilecek bir ceza mı yoksa dünyada bir ceza mıdır? Eğer ahiretteyse bu ertelenmiş bir cezadır. Fakat dünyada aniden verilecek bir ceza ahirettekinden daha etkili olacaktır. Her iki ceza durumunda da fiilin karşılığının kötü olması bireyi etkilemektedir. Örneğin ahirette ateşe atılacağını bilen bir A kişinin dünyada davranışlarında değişiklik yapmasını bekleriz. Tanrı'nın gizli olmadığı durumda cezayı dünyada alacak olan A kişisi her günahından sonra varsayalım ki elektrik çarpması gibi bir sarsıntıya maruz kalacağını bilirse Tanrı tarafından böyle bir hızlı bir dönüt A kişisini engelleyecektir. Swinburne'e göre, böyle bir durum kişinin kötülük yaptığında kasıtlı olarak kendisine zarar vereceğini bilmesine sebep olur. Hiç kimse kendisine zarar gelmesini istemeyeceği için kötü fiil yapmaktan sakınacaktır. Schellenberg'e göre böyle bir durumda bile insan fiile dökmese de kötü arzusunu söylemez. İçinde hep hisseder. Yani onu yapıp yapmaması yine kişinin tercihine kalan bir durum olmaktadır.¹²³ Bu sebeple özgür iradeyi engellemez. Her halükârda inanç için yeterli kanıt verilen kişilerde bile fonda var olan kötü arzu onu kötülüğe iten bir sebeptir. Kişi kendini kandırma yoluyla Tanrı'nın var olduğu ve kötü eylemlere ceza vereceği inancından Tanrı'nın mümkün olmadığı veya muhtemel olduğu, cezanın olmayacağı inancına geçebilmektedir. Ayrıca Tanrı'ya karşı içinde bir inanç olsa veya Tanrı gizli olmasa bile kişi Tanrı'nın merhamet sahibi olduğunu ve kendisinin bağışlanacağını göz önünde bulundurarak günah işleyebilir ³¹⁵ Kişi kötülük yaparken Tanrı beni arzuya maruz bırakarak zayıflattı, bunu yaparsam hem kazanç sağlarım hem de Tanrı beni affeder, diye düşünerek arzuya ulaşma yolları kovalayabilir.³¹⁶ Üstelik bazıları yanlış olduğuna inandıkları şeyi yapmaktan vazgeçemezler. Aziz Paul'un yazdığı

³¹⁵ Schellenberg, 1993, s. 123.

³¹⁶ A.g.e., s. 128.

gibi: *İyi olanı yapma arzumu var fakat yapamıyorum.*³¹⁷ Kendini aldatma bireylere halen açıksa bir kader seçiminden bahsedilebilir. Schellenberg cezalandırılma korkusunun Swinburne'ün iddiasındaki gibi kişinin kötü yapma arzusunu baskılayacağını varsaymamızı teklif eder. Böyle bir durumda bile Tanrı'nın her kötü fiile o anda ceza vereceğini düşünmemizin anlamsız olduğunu söyler. Çünkü Tanrı varsa ve bizimle iletişime geçiyorsa en derin refahımızı istediğini bileceğimiz için bize ikinci bir şans vereceğini düşünmemiz daha makul olacaktır. Üstelik birey çevresine bakıp kötü fiil işleyenlere ceza verilmediğini gördükçe kendisi için bir umut kapısı açar ve arzusunu engellemeyerek zaman zaman kötü şeyler yapar. Bu kişiler halen ahlaki sıradanlık ve Tanrısallık yönünde hareket etme arasında bir seçeneğe sahip olacaklarından özgür irade yok olmamıştır.³¹⁸ Bu sebeple Swinburne'ün davası geçersizdir.³¹⁹

Swinburne'ün yukarıda işlenmiş iddialarından biri olan iyi insanların karşısında kötülük yapmaktan kaçınan kişinin Tanrı karşısında da kaçınacağı, özgür olamayacağı düşüncesini eleştiren Schellenberg'e göre bu yanlış bir kıyastır. O her bireyin iyi düşünülme arzusuna sahip olmadığını söyler. Bazı kişiler çevresinin ne düşündüğünü umursamadan kötü fiillerde bulunabilir.³²⁰ Bu sebeple Tanrı'nın iyi olduğunu bilen birisi içerisinde Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma arzusu yeşertmeyebilir. Ayrıca ilâhî onay anlayışı mükemmel seven Tanrı kavramı ve koşulsuz kabul ile çelişmektedir.³²¹ Schellenberg'e göre herkesi mükemmel derecede seven, sonsuz iyi bir varlığın iyi-kötü davranışlara göre insan seçmesi mantiken tutarsızlık oluşturmaktadır. Yani Tanrı'nın iyi

³¹⁷ Schellenberg, 1993, s. 129.

³¹⁸ A.g.e., s. 130.

³¹⁹ A.g.e., s. 125.

³²⁰ A.g.e., s. 126.

³²¹ Aynı Yer.

fiilleri sevmesi ve kötü fiillere üzülmeye beklenen bir davranışken, Swinburne'ün bunu iyi fiilleri yapan insanları sevmesi ve kötü fiilleri yapanları sevmemesi olarak değerlendirmesi yanlıştır. Tanrı her insanı indirgenemez şekilde kıymetli görür.³²² Dolayısıyla, Schellenberg'e göre, Tanrı'nın insanlara iyi oldukları ölçüde değer verdiğini kabul eden Swinburne hatalıdır.

Bu kısımda Swinburne'ün Tanrı'yı haklı çıkarırken kullandığı biliş, akıl, ahlak kavramlarını ve bu kavramların arasındaki bağlantıları inceledik. Swinburne açısından iyilik ve kötülük bilinci ahlaki bir davranışta temel unsurdur. Kişi iyilik yapıp kötülüklerden kaçtıkça Tanrı'yı memnun etmektedir. Swinburne'e göre Tanrı tarafından sevilme arzusunun kişide oluşturacağı muhtemel değişiklikler sebebiyle Tanrı gizli olmalıdır. Aksi takdirde o, arzuların özgür iradeye yön vermesi sebebiyle eylemlerin ve inançların değersizleşeceğini savunur. Ayrıca gelecek kaygısının inanç üzerine etkisine de değinen Swinburne'e göre, Tanrı'nın gizli olmadığı durumda kişi ahiret hayatına kesin olarak inanacağı için zulüm görmemek adına iyi fiil işlemeye mecbur hissedecektir. Schellenberg Swinburne'ün savunmasında yer alan arzu kavramının kişinin hayatında sanıldığı kadar etkili olmadığını düşünür. Buna delil olarak Tanrı'ya inandığı halde arzularına engel olamayıp günah işleyenleri örnek gösterir. Fakat Schellenberg'in Tanrı'ya doğrudan şahit olmak ile Tanrı'nın varlığına inanmak arasında bir fark görmemesi özellikle Hristiyan inancı açısından eleştiriye çok açıktır. Tanrı ile herhangi bir iletişime sahip olduğumuzda Tanrı'nın varlığına emin oluruz. Fakat dolaylı yollardan (örneğin doğal teoloji gibi) Tanrı'nın varlığını bilmek çok başka bir şeyi ifade eder. Sonuçta peygamberler Tanrı'nın varlığına diğer insanlardan çok daha fazla şahittir ve Tanrı'nın varlığını, arzusu neticesinde yok sayan bir peygambere tarih boyunca rastlanmamıştır. Ayrıca Schellenberg'in, Tanrı gizli olmasa bile kişilerin Tanrı'nın

³²² Schellenberg, 1993, s. 127.

merhamet sahibi olduğunu göz önünde bulundurarak bağışlanacaklarını düşünüp günah işleyebileceklerini söylemesi çok makul bir eleştiridir. Fakat Tanrı'nın ifşasında insanın bu düşüncede olup sürekli olarak günah işleyeceğinin bir garantisi yoktur. Kişilerin hayatlarında tek sefer bile Tanrı'nın huzurunda günah işlemekten çekinip arzularına uymamaları halinde özgür iradeleri etkileneceği için Schellenberg'in eleştirisi zayıflayacaktır. Eleştiri ve savunma dengesine bakıldığında Swinburne'nün düşüncelerinin İlâhî Gizlilik için oldukça tutarlı bir yanıt olduğu söylenebilir.



2.1.1.3. İlâhî Merhamet Teorisi

Tanrı'nın sıfatları hakkında şüphe edilmeyen niteliklerden birisi Tanrı'nın Rahman oluşudur. Rahmet kavramının öneminin farkında olan bazı ateistler özellikle bu sıfatın beraberinde getirmesi gereken durumları kullanarak yeni bir itiraz alanı oluşturmuşlardır. Onlara göre sorun, rahman yaratıcının rahmetinin gerektirdiklerini yapmamasıdır. Ateistlere göre, İlâhî Gizlilik probleminde esas problem Tanrı'nın gizli olması değildir. Asıl dikkat çekici olan şey, Tanrı'nın şiddeti yüksek bir gizlilik içinde oluşudur. Kendisini gerekli olandan daha fazla gizlemiş olan bir Tanrı merhametli kabul edilemez. Konunun merhamet ile bağlantısını Tanrı'yı fazla çabalar sonucunda arayıp da bulamamış olan insanlar oluşturmaktadır. İnançsızlara bile merhametli davranacağı iddia edilen Tanrı, nasıl olur da kendisine koşmaya çalışanların yollarını ışıktandırmaz? Bu sorunun çok yönlü ve karmaşık bir cevap örgüsü olmakla birlikte bu kısımda ele alınacak temel problem ateistlerin rahmet sıfatı konusundaki eleştirileriyle sınırlı olacaktır. Ateistler Tanrı'nın gizliliğinin merhamet ile uyumsuz olduğunu iddia etse de bunun tam aksini savunan teistler de vardır. Teistlere göre, Tanrı'nın gizli oluşu merhametsiz oluşuna değil tam aksine merhametli oluşuna bir delildir. Tek bir sıfatın hem ateistler hem de teistler için bir savunma alanı yaratması dikkat çekicidir. Ateistlerin kendilerini haklı gördüğü çerçeve netlik kazanırsa teistlerin yaptığı savunma daha iyi anlaşılacaktır. Ateistlerin ilâhî merhamet konusundaki eleştirileri şöyle özetlenebilir:

1. Eğer Tanrı varsa ve teistlerin iddia ettiği gibi sevgi doluyorsa ondaki sevgi türü en yüce sevgi türüdür.
2. En yüce sevgi türü mükemmel sevgidir.
3. Tanrı, varlıkları mükemmel bir şekilde sever. (*Perfectly Loving*)
4. Seven sevdiğine merhamet gösterir.
5. Öyleyse Tanrı, T zamanındaki herhangi S insan öznesine merhamet gösterir.
6. Tanrı kendisini bulmak için her türlü çabayı göstermiş kişilere merhamet eder.

7. Öyleyse Tanrı, T zamanındaki herhangi masum inançsız olan S insan öznesine merhamet eder.

8. Masum inançsızlara merhamet sağlayacak en güzel şey, Tanrı'nın S öznesiyle kişisel bir ilişki kurmasıdır. (*Personal Relationship*)

9. Öyleyse mükemmel seven merhametli Tanrı, S öznesiyle kişisel bir iletişim kurmalıdır.

Ortaya atılan bu argüman Tanrı'daki merhamet sıfatının ilâhî gizliliğe izin vermemesini gerekli kılar. Zira Tanrı'nın kendisini gizlemesi sınırsız iyiliğe engel olur. Rahmet kelimesinden türeyen mağfiretin bağışlama anlamı olduğu gibi rızık verme anlamı da mevcuttur. İlâhî Gizlilik problemi açısından ilgili kısım rızıktır. Tanrı'nın rahmetinden dolayı insanlığa ve hatta tüm canlılara rızık vermesi beklenir. Rızık denilen şey sadece maddesel olarak düşünülmemeli her türlü hayır ve güzellik olarak kabul edilmelidir. Rahmet dünya üzerinde bir canlıya uyarlanacak olsa en güzel şekilde anneye yakışır. Kendisine ağır gelen birçok zorluğa rağmen anne yavrusunun huzuru için elinden geleni yapar. Schellenberg'in Tanrı'nın sevgisi ve canlılara muhabbetini anne-çocuk ilişkisinden benzetim kurarak argümanlaştırması bu sebeptir. Mademki her türlü hayır ve güzelliğin varlıklara sunulması rahmetin gereğiye akıllara şu soru gelmektedir: Tanrı'nın muhabbetini kazanmaktan daha üstün bir güzellik ve hayır var mıdır? Yoksa Tanrı'nın insanlara bu kadar gizli kalmasının mantıklı bir açıklaması gerçekten var mıdır? Tanrı varsa varlığının neden daha belirgin olmadığı sorusu kafa karıştırıcıdır.

Hick ve Swinburne'ün sorumluluk ve bilinç özgürlüğünün korunması amacıyla Tanrı'nın gizli kaldığını savunmaları makul görünmektedir. Onların Tanrı'nın varlığına şahit olduktan sonra insan fiillerinin bundan etkileneceğini iddia etmeleri merhamet teorisiyle ilişkilidir. Merhamet teorisinde temel nokta fiillerin Tanrı'nın huzurunda değişip değişmemesi değildir. Asıl problem Tanrı'nın huzurunda işlenen fiillerin mükafatı veya cezasıdır. Teori Tanrı'nın varlığının bilinmesi halinde kişinin işlediği ahlaksız bir davranışın çok daha ahlaksız, ahlaklı bir davranışın ise çok daha ahlaklı

olacağı görüşüne dayanır.³²³ Teoriye göre fiilde bulunan bir kişinin cezası Tanrı'nın varlığından şüphe edip etmemesine göre değişmektedir. Eğer kişi Tanrı'nın varlığının bilincine erişir ve ona rağmen günah işlemeye devam ederse olması gerekenden daha fazla cezaya layık görülür. Bunun tam aksi bir tabloya bakmak gerekirse kişi Tanrı bilincine tam bir şekilde erişmediği halde güzel bir iş yapmışsa bunun ödülü daha yüksek olur. Bunu bir örnekle ifade edelim. İki kardeş hayal edelim. Abi kardeşe kırmızı bir elma gördüğü takdirde onu asla yememesi gerektiğini şart koşmuş olsun. İlk senaryo küçük kardeşin abisinin ne söylediğini hatırlamadığı bir durumu bize gösterebilir. İkinci senaryo ise küçük kardeşin abisinin ne emrettiğini harfî harfine hatırladığı bir durumu gösterebilir. İlk senaryo ve ikinci senaryo arasındaki en temel fark çocuğun bilincinin aktif olmasında gizlidir. Küçük kardeşin abisinin ne dediği hakkında tereddüt yaşamaması halinde elmayı yemesi affedilmeyecek bir suç değildir. Fakat ikinci senaryo dahilinde çocuğun elmayı yemesi büyük bir sorun olarak karşımıza çıkar. Öyleyse Tanrı'nın varlığına bilincimizin tamamen şahitlik ettiği bir durumda Tanrı'nın emrettiklerini yapmamak epistemik bir probleme yol açar. Kişi nasıl olur da yüce bir varlığın emirlerine uymamayı seçer? Bu itaatsizliğin bedeli elbette büyük olmalıdır. Tanrı'nın varlığı hakkında şüphe duyulduğunda emirlerini yerine getirmemek muhakkak ki daha az bir cezayı hak eder.³²⁴ En azından adaletli bir Tanrı'dan beklenen budur.

Tanrı kendisinde bulunan merhamet sıfatı ile insanların omuzlarından yüklerini almak ister. Tanrı kendisini ifşa ettiğinde insanların bu büyük caydırıcılığa rağmen günah işleyeceklerini bildiği için daha fazla ceza almamaları uğruna kendisini gizli

³²³ Travis Dumsday, "Divine Hiddenness as Divine Mercy", *Religious Studies*, (2011), s. 184.

³²⁴ A.g.e., s. 188.

tutmaktadır.³²⁵ Schellenberg'in iddia ettiği gibi "anne çocuğunu sevdiği için çocuğuyla iletişim/yakınlık kurmak ister" benzetmesine merhamet teorisi açısından bakacak olursak Tanrı'nın merhametini yorumlayabiliriz. Tanrı sevdikleriyle iletişime geçme ve kendisini arayan kullarına cevap verme güzelliğini insanların daha fazla günah işlememeleri uğruna bir kenara itmiştir. Tanrı karşısında günah işlemenin bedeli ağır olacağı için kullarını çok sevmesine rağmen onların iyiliği için kendisini gizlemiştir. Önceki satırlarda geçtiği gibi merhamet edenin istemese de merhamet edilenin hayrı için yaptığı şey asıl rahmeti gösterdiğinden Tanrı, Rahman sıfatını gizli kalmayı seçerek tecelli ettirmiştir.

Merhamet teorisi ile ilgili büyük sorun insanların Tanrı'nın açıklığı karşısında günah işleyip işlemeyeceklerine dair bir yargıdan kaynaklanır. Teoriye göre Tanrı'nın varlığına şahit olmuş kimseler yine de günah işlemeye devam ederler. Bu görüş Richard Swinburne ve John Hick'in aksi yönünde bir duruş sergiler. Peki biliş ve sorumluluk özgürlüğü korunarak bu probleme bir cevap bulunabilir mi? Travis Dumsday ateistlerin iddia ettiği gibi cevabın mucize ve deneyimlerde bulunup bulunmayacağını örneklerle analiz etmiştir.³²⁶ O, bunların miktarları ve zamanlamaları konusunda Tanrı tarafından bir düzenleme yapılırsa ahlaki öz denetimin korunabileceğini mantıklı bulmuştur. Örneğin Schellenberg'in teklifindeki gibi bir arka plan farkındalığı bu dengenin oluşmasına yarayabilir. Ya da dini deneyimin belirli periyotlarda cereyan etmesi bunu sağlayabilir. Çünkü bu durumlarda Tanrı kendisini doğrudan göstermez. Ayrıca Tanrı varlığını devamlı olarak insanlara hissettirmez, kendisini belirli aralıklarla hatırlatır. Fakat ateistlerin talep ettiği düzenli ve sürekli bir ilişkinin kişilerdeki bilişsel özgürlüğü koruyamayacağını söyler.³²⁷ Çünkü insanlar sürekli bir dini tecrübeyle baş başa

³²⁵ Dumsday, 2011, s. 188.

³²⁶ A.g.e., s. 186.

³²⁷ Aynı yer.

kaldıklarında bundan zihni olarak etkileneceklerdir. Beynin yapısı otomatik olarak dini deneyim sürecine dahil olduğundan davranışları belirleyecektir.³²⁸ Bu sebeple o, İlâhî gizliliğin bir problem olarak değil merhametin sürdürülebilmesi için bir gereklilik olarak düşünülmesi gerektiğine işaret eder.

Dumday ahlaki özerkliğin sağlamlığına dair farklı bir bakış açısı ortaya atar. Ona göre mucizelerin ortaya çıkışı özgür irademizi teistlerin iddia ettiği gibi tamamen ortadan kaldırmaz. Hatta bu konuda teistlerin çelişkili oluşundan bahseder. Çünkü teistler İlâhî Gizlilik problemi için özgür irade savunması yapmalarına rağmen inandıkları kutsal kitapta bunun tam tersi bir tablo vardır.³²⁹ Örneğin Kitab-ı Mukaddes'e bakıldığında İsrailoğullarının *Çıkış* (Exodus) sırasında şok edici mucizelere tanık olduktan sonra Mısır'ı terk ettikleri görülür. İsrailoğulları yolculukları esnasında Tanrı'nın varlığının yansımaları olan birçok işaret ve mucize onlara eşlik etmesine rağmen sık sık şikâyet edip durumlarından yakınır. Tüm bunlara ek olarak ahlaksızları da devam eder.³³⁰ Kur'an-ı Kerim'de de benzer bir durum görülür. İsrailoğulları yolculuk esnasında peygamber ile yola devam edip vahiyler Tanrı'dan kendilerine ulaşmasına rağmen altından bir buzağı yapıp ona taparlar.³³¹ Onlar Tanrı'nın en sevmediği günah olan şirki Tanrı'nın varlığına şahit olmalarına rağmen gerçekleştirirler. Tanrı'ya karşı büyük günahın işlenmesine dair altın buzağı örneğinin Tevrat'ın *Tesniye* bölümünde de bahsi geçmektedir.³³² Tevrat'ta *Hoşea* bölümünde, bu buzağıyla ilgili "Ey Samiriye buzağı putunuzu atın, size karşı

³²⁸ Peter Fenwick, "The neurophysiology of religious experience", içinde *Psychiatry and Religion* ed. Dinesh Bhugra (London: Routledge, 1996), s. 175.

³²⁹ Dumday, 2011, s. 186.

³³⁰ Aynı Yer.

³³¹ el-Bakara, 2/92; el-A'râf, 7/148; el-Tâhâ, 20/85, 87-88

³³² Tevrat, Tesniye, 9/7-29

öfkem artıyor, hiç mi temiz olmayacaksınız” (Hoşea 8/1-6) diyen Tanrı’nın bu büyük günaha tepkisi görülmektedir.³³³ Tanrı’nın varlığını kabul etmelerine rağmen emirlerini yapmayanlar sadece kutsal kitaplarda geçen insanlar değildir. Günümüzde şeytana tapan bir topluluk da mevcuttur. Bu insanlar şeytanın varlığına inanırlar. Hatta İncil’e ve Tanrı’ya da inanırlar. Fakat ısrarla Tanrı’ya uymamayı seçerler. Yaptıkları şey kendi zevklerinin peşinden gitmektir. Yaptıklarının kötü olduğunu bilmelerine rağmen yapmaya devam ederler.³³⁴ Bunlar uç örnekler olsa da çevremize baktığımızda Tanrı’ya inanan birçok teistin günah işlediğini görürüz. Onlar Tanrı’nın kendilerini izlediğine inanmalarına rağmen günah işlerler. Böyle bir durumun Tanrı’nın varlığına şahit olmalarına rağmen günah işlemeye devam eden insanların durumundan pratik yönden hiçbir farkı yoktur. Bu örneklerde görüldüğü üzere insanoğlu etkileyici mucizelere veya Tanrı’ya birebir şahit olduğunda dahi günah işlemekten, Tanrı’ya karşı gelmekten veya Tanrı’nın hoşlanmayacağı işler yapmaktan vazgeçmez. Merhamet teorisi savunucuları biliş sahibi insanların daha fazla sorumlu tutulacağı düşüncesi üzerine argümanlarını kurmaktadır. Onlara göre özgür biliş savunmasındaki gibi Tanrı’nın huzurunda sadece Tanrı’yı memnun edecek fiiller işlenmez. Tanrı’yı memnun etmeyecek fiiller de işlenir. Tıpkı kutsal kitaplarda bazı kıssalarda olduğu gibi insanlar mucize karşısında bile inkarlarını sürdürmektedirler.

İlâhî Gizlilik problemine karşı İlâhî Merhamet yanıtını anlamak için iki insan tipini ele almak gerekmektedir. İlki, Tanrı’ya inansa bile Tanrı’nın emirlerine uymayanlar, ikincisi ise birçok kanıtın karşısında bile Tanrı’nın varlığına inanmayan

³³³ Şükrü Maden ve Mustafa Yiğitoğlu, “Kur’an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları’na Ölüm Cezası”, *AUID*, (2018), s. 423.

³³⁴ Jake H. O’Connell, “Divine Hiddenness: Would More Miracles Solve the Problem?”, *Heythrop Journal* 54 (2), (2013), s. 264.

insanlardır.³³⁵ İlk insan tipi mucizeler ile karşılaşır Tanrı'nın varlığından emin olsa bile onun emirlerine uymayı reddedebilir. Eski Ahit ve Kur'an-ı Kerim'deki az önce incelediğimiz kıssa ve şeytana tapanların davranışları buna örnek teşkil eder. Peki, ikinci insan tipi için ne söylenebilir? İnançsız insanlar ateistlerin iddia ettikleri gibi bazı mucizeler ile karşılaşsalar durumları değişir mi? Yani, Schellenberg'in söylediği gibi Tanrı kendisini daha az gizlediğinde direnmeyen inançsız insanların imana gelme olasılığı çok fazla artar mı? Bu soruların cevapları üzerine O'Connell şu şekilde düşünmemizi ister: Hz. İsa'nın görüntüsünün gökyüzüne yansıtıldığını varsayalım. İnsanlar muhtemelen büyük bir şaşkınlığa uğrayacaklardır. Fakat bunun Tanrı'nın el izi olduğuna nasıl emin olabilirler? Hz. İsa'nın görüntüsüne bakıp bunun uzaylıların holografik bir projeksiyonu olmadığını söylememeleri için bir sebep var mıdır?³³⁶ Aslına bakılacak olursa bunun olmaması için hiçbir sebep yoktur. Dirençsiz inançsız bile olsalar insanlar karşılaştıkları her kanıt için bahane bulabilirler. Yani Tanrı'nın varlığının hiçbir insan için inkar edilemez bir kanıtı yoktur denilebilir. Buna çeşitli deliller getirilebilir. Örneğin O'Connell din filozofu olan Greg Cavin'den bahseder. Greg Cavin tanrı olan Hz. İsa'nın gerçekten dirilip geldiği görülse bile Hristiyanlığa inanılmaması gerektiğini savunur. Ya da Micheal Drosnin İncil'in Tanrı tarafından değil de ilham verilmiş, güçlü fakat her şeye gücü yetmeyen başka birileri tarafından yazıldığını düşünür. Üstelik Dronin İncil'in gelecekte haber veren bir kod sistemini barındırdığını söylese de Tanrı yerine kimliği belirsiz birisine inanır.³³⁷ Benzer bir durumun Yahudi ilâhîyatçı Pinchas Lapide'de de görüldüğünü söyleyen O'Connell, Lapide'nin İsa'nın ölümden dirildiğine

³³⁵ O'Connell, 2013, s. 261.

³³⁶ A.g.e., s. 263.

³³⁷ A.g.e., s. 264.

inanmasına rağmen Mesih³³⁸ olduğuna inanmadığını ancak Mesih'in habercisi olduğunu düşünür. O'Connell Babylonia Talmud'unda kaydedilene göre hahamların İsa'nın mucizelerinin doğaüstü olduğunu kabul ettiklerini fakat bunu Tanrısallıktan ziyade büyücülüğe bağladıklarını da ekler.³³⁹ Yahudilikten Hristiyanlığa geçiş yapan Micheal Brown Yahudilerin çoğunun Mesih'in varlığına inanmayacağını çünkü enkarnasyon doktrinini putperestlik ile eşdeğer gördüklerini söyler. Yani onlar Hristiyanlığın putperestliği teşvik ettiğini, putperest olmanın da yanlış olduğunu düşündükleri için İsa'nın mucizelerinin asla Tanrı'nın varlığı için kanıt olamayacağını iddia ederler.³⁴⁰ O'Connell uçağın icadı ile ilgili bir örnek vererek de durumun vahametini somutlaştırmak ister. Wright kardeşler uçuş makinelerini defalarca halka açık gösterim yaparak tanıttılar. Dünyadaki tüm insanlar gösterimlere bizzat katılmadığı için görgü tanıkları ve fotoğraflarla uçan bir aracın varlığı gündeme yayıldı. Tüm bunlara rağmen basın ve bilim adamları tarafından sahtekâr ilan edildiler.³⁴¹

Tüm bu örneklerle bakınca *İlâhî Merhamet Teorisi*'nin güçlü kanıtlar sunduğu görülüyor. İnsanlar gerçekten de belirli bir mucize veya dini deneyime maruz kalsalar da onların günah işleme kapasiteleri devamlılığını sürdürüyor. Öyleyse yeni bir soruyla daha yüzleşiriz. İnsanlar mucize veya dini bir deneyim yaşamalarına rağmen özgür iradelerini kullanmaya devam ediyorsa Tanrı neden gizli kalmakta ısrar ediyor? Yani gerçekten de Tanrı varlığının farkındalığını sürekli olmasa da kısmi aralıklara insanlara belli etse daha iyi olmaz mı? Böylece insanların Tanrı'ya inanmamakta ısrarcı olmaları için bahaneleri kalmaz. En azından ellerinde Tanrı'yı suçlayacak kanıtları olmaz. İlâhî merhamet

³³⁸ Yahudi inancında Yahudileri kurtarması için Tanrı tarafından gönderilecek kral.

³³⁹ O'Connell, 2013, s. 264.

³⁴⁰ Aynı Yer.

³⁴¹ Aynı Yer.

teorisinin yanıtı tam bu noktada devreye girer. Teoriye göre insanlar akıllı bir varlık olmalarından dolayı diğer varlıklardan farklı bir kategoride değerlendirilirler. Örneğin bir köpeğin bir insanı ısırması ile bir A şahsının B şahsını ısırması aynı kategoride değerlendirilmez. Akıllı varlık yaşantısında davranışlarından sorumludur. Aynı akıllı varlığın sorumluluğunu arttıran durumlar vardır. Örneğin toplantı saati kendisine tebliğ edilen bir iş kadınının o saatte iş yerinde olması gerekir. O saati geçirdiği her dakika sorumluluğunu yerine getirmemesinin cezasını çeker. Hem yönetici hem de iş arkadaşları tarafından maddi manevi bir bedel ödetilmek zorunda bırakılır. Günlük yaşamda bile haberi olduğu için sorumluluğu artan akıllı varlığın Tanrı-insan ilişkisinde de sorumluluğunun değişmesi beklenir. İlâhî merhamet teorisi çok bilen çok sorumlu olduğu bir düzen üzerine inşa edilmiştir. Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği durumda insan ile kişisel ilişki kurması normal bir durum haline gelir. Tanrı ile kişisel ilişkiye sahip bir akıllı varlığın nasıl davranması beklenir? Şüphesiz beklenen şey kusursuz bir ahlak, itaat ve sevgidir. Fakat yukarıda bahsedilen örneklere bakılacak olursa Tanrı'ya şahit olmuş hem inançlı hem de inançsız insanların bunları tam olarak gerçekleştirmediği görülür. Akıllı insanlar Tanrı'nın varlığını bildikleri için bilmeyenlere göre çok daha fazla sorumlu olurlar. Örneğin bir peygamberin Tanrı'nın vahyine uymadığı bir durum tasavvur edelim. Peygamberin Tanrı'nın emrine uymayan sıradan bir insandan çok daha fazla ceza alması beklenir.³⁴² Bu beklentinin temelinde tamamen bilinçte Tanrı'nın varlığına hâkim oluş yatar. Peygamber Tanrı'nın varlığının bilgisine diğer insanlardan çok daha fazla sahip olduğu için emre uymadığında daha günahkar kabul edilir. İlâhî Merhamet Teorisi'ne göre Tanrı sınırsız, mükemmel bir merhamete sahiptir. Yarattığı insanların nefislerini bildiğinden ifşa olduğunda bile günah işleyeceklerini de bilir. Bu sebeple onları çok sevip onlarla yakın olmak istemesine rağmen gizli kalmayı seçmiştir.

³⁴² Dumsday, 2011, s. 187.

Hatta dirençsiz inançsızların arayışlarına da son vermek ister. Fakat onların arayıp da bulamamaları bulup itaat etmemelerinden daha hayırlı olacağı için sessiz kalmaya devam eder. Yani Tanrı insanların daha fazla günah ile sorumlu olmamaları için merhametinden dolayı gizli kalmayı seçer.

İlâhî merhamet teorisi aynı zamanda neden belli milletlere vahiy veya mucizeler geldiğine dair bir soruyu da cevaplar. Önceki bölümde bahsi geçen Maitzen'in "Tanrı'nın neden sadece bazı milletlere gizli kaldığı" sorusuna da bir çözüm önerisi getirir. Çok bilginin çok sorumluluk getirdiği düşünüldüğünde mucizeye şahit olan topluluğa Tanrı tarafından daha fazla sorumluluk yüklendiğini görürüz. Bu sorumluluğa rağmen Tanrı bu mesajı /vahiy insanlara bildirmek zorunda olduğundan bir kar-zarar dengesi kurmuştur. Sorumluluğu ve hasarı en aza indirmek için belli milletler seçmiş ve vahyin onlardan diğer insanlara yayılmasını takdir etmiştir.³⁴³ Vahiy alan toplumlar Tanrı'nın varlığına diğerlerinden daha fazla şahit oldukları için daha fazla sorumlu oldular ve yaşamlarında daha fazla zorlukla mücadele etmek zorunda kaldılar. Böylece Tanrı'nın mesajı milletten millete yayılmış oldu. Mesajı daha geç ve dolaylı yollardan duyanlar doğal olarak duydukları miktarla sorumlu oldular. Böylece Tanrı tüm insanlara merhamet ettiği için vahyini ve mucizelerini sürekli olarak her millete göndermemeyi seçmiştir.³⁴⁴

İlâhî merhamet yanıtı ruhların yaratılışına dair de bir soruya cevap verebilecek niteliktedir. Bireylerin ruhlarının neden tarihte A noktasında değil de B noktasında yaratıldığı kafa karıştırıcı olmuştur. Sonuçta kişiler Tanrı'nın gizli olmadığı, herhangi bir mucizenin gerçekleştiği bir tarihte yaratılmış olsalardı inanacaklarını iddia edebilirlerdi. Bu kişiler için sorun mucizenin denk geldiği evrede Tanrı'nın kendilerini yaratmamış olmasıdır. Yani onlar tamamen kendi ellerinde olmayan bir sebepten dolayı inançsızlığa

³⁴³ Dumsday, 2011, s. 189.

³⁴⁴ A.g.e., s. 190.

mahkum edilmişlerdir. İlâhî merhamet teorisine göre, Tanrı yarattığı ruhların özünü bildiğinden onları en uygun olan tarih dilimine yerleştirmiştir. Çünkü mucize karşısında inanmayacak olan ruhun cezası fazla olacağından Tanrı o ruhlara merhamet etmiş ve birebir vahye şahit olmalarına engel olmuştur, denilebilir.

İlâhî Merhamet Teorisi İlâhî Gizlilik problemi için alternatif olsa da kendi içerisinde cevaplanması gereken bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan birisi insanların daha büyük cezalardan kaçabilmesi için Tanrı'nın gizli olması gerektiğiyle ilgilidir. Burada bir mantıksızlık var gibi duruyor. Eğer daha sert cezalardan kaçınmak için Tanrı'nın gizliliği daha iyiye neden Tanrı'yı tamamen görmezden gelmiyoruz?³⁴⁵ Dumsday böyle bir soruya cevap olarak bunun bir dengeleme hareketi olduğundan bahseder. Sonuçta Tanrı'yı tamamen görmezden gelirsek bu bizim için fazla zarar verici olur.³⁴⁶ Tanrı'nın varlığını dolaylı yollardan bilmemiz bizim nihai faydamız için iyidir. Ayrıca Tanrı'nın varlığına dair görmezden gelinmeyecek deliller vardır. Mesela doğal teoloji bunlardan birisidir. Tanrı'yı doğrudan görmek ahlaki olarak yozlaştığımız için bize zarar verirken tamamen görmezden gelmek de bizi daha fazla yozlaştırdığı için kötüdür. O zaman denilebilir ki Tanrı'nın kendisini bilinebilecek bir ince ayarda gizlemesi iyidir. Diğer bir sorun da Merhamet Teorisi'nde Tanrı'nın rahmeti söz konusuken temelde ceza konusunun yer almasıdır. Sonuçta teoriye göre Tanrı, kendisinin varlığında kendisini inkar eden akli selim insanlara daha fazla ceza vermemek için gizlenmeyi seçiyor. Yani madem merhametli neden bir ceza sistemi var? Dumsday bunun adalet sisteminin gereği olduğunu söyler.³⁴⁷ Sonuçta zorlukla ve kolaylıkla iman eden kişiler arasında derece bakımından farklılıklar vardır. Dünyada günah işleme

³⁴⁵ Dumsday, 2011, s. 190.

³⁴⁶ Aynı Yer.

³⁴⁷ Aynı Yer.

seviyeleri de farklı farklıdır. Tanrı'nın iman etmeyi veya kötülük yapanı cezalandırmaması merhametli sıfatını kurtarmaz. Tanrı kötülük yapanı cezalandırmadığı takdirde zulme uğrayana merhamet etmemiş kabul edilir. Böylece denilebilir ki Tanrı gizlenerek merhamet sıfatını en dengeli şekilde tecelli ettirir. İlâhî merhamet teorisindeki bir başka sorun da dini deneyim yaşamış kişilerin oranlarıdır. Çünkü Tanrı'nın gizli kalmaması teoriye göre ciddi bir problemdir. Fakat inananların üçte biri dini bir tecrübe yaşadığını iddia ediyor. Bu yüksek orandan İlâhî Merhamet Teorisi destekçileri rahatsız değil mi?³⁴⁸ Dumsday bu soruya da “dengeleme eylemi” cevabını verir. Dumsday'e göre, sadece kutsal metinlerde okunan fakat gerçek hayatta kimsenin deneyimmediği Tanrı mesajına insanların inanması daha zordur.³⁴⁹ Nüfusun üçte birinin böyle bir deneyim yaşamaması diğerleri için ikna edici olabilir. Sonuçta hepsinin yalan söylediğini iddia edemezler. Buna karşılık her gün her insan da dini bir tecrübe yaşamamaktadır. Bu dengenin korunması da İlâhî Merhamet Teorisi'ne göre uygundur denilebilir.³⁵⁰

Ateistlerin itiraz edebileceği bir başka sorun da İlâhî Merhamet Teorisi'nin Tanrı'nın karşısında günah işlenmesine imkan tanıyan bir yapıda olmasıdır. Sınırsız mükemmel varlık karşısında akıllı bir insanın günah işleyebiliyor olması mantığa uygun değil gibi görünüyor. Dumsday'e göre bu eleştiri doğrudur. Yani gerçekten de İlâhî ifşa insanların özgür iradelerine sınır getiriyor olabilir. Fakat böyle bir durumda Hick ve Swinburne'ün teorisinin güçleneceğini söyleyen Dumsday, ateizmi İlâhî Gizlilik problemi temelinde savunanların bir ikileme karşı karşıya kalacaklarından bahseder.³⁵¹ Ateistlerin İlâhî Merhamet teorisini reddettiklerinde insan özerkliğinin sağlamlığını

³⁴⁸ Dumsday, 2011, s. 190.

³⁴⁹ A.g.e., s. 191.

³⁵⁰ Aynı Yer.

³⁵¹ Aynı Yer.

onaylamak zorunda kalacaklarını ve böylece ateizmin İlâhî Gizlilik Problemi için yine başarı sağlayamayacağını söyler. İlâhî Merhamet Teorisi'ne gelebilecek güçlü eleştirilerden biri de Tanrı'nın gizlenerek daha merhametsiz olacağıyla ilgilidir. Eleştiriye göre Tanrı kendisini göstererek bizi daha güzele teşvik edebilir. Tanrı'nın karşısında işlenen günah daha büyük cezaları hak etse de Tanrı merhametini halen gösterebilir. Tanrı eğer her zaman merhamet sahibiyse tövbeleri kabul eden yönü neden bu teoride yok sayılıyor? Yani Tanrı kendisini gizlemeyerek hem hayırlara ulaşmamızı sağlayıp hem de işlediğimiz günahı affederek kendimizi geliştirmemizi sağlayabilir.³⁵² Dumsday'ın olasılık dahilinde olan bu eleştiriye cevabı Tanrı'nın karşısında cüretkarca günah işleyen birisinin samimi bir şekilde tövbe etme ihtimalinin düşük olduğu yönündedir.³⁵³ Ayrıca Tanrı gizliyen günah işleyen birisinin karakterinin Tanrı gizli değilken günah işleyen birisinininkine oranla daha az pişkin olduğunu savunur. Açıkça günahından utanmayan karakterin tövbe etmesi bu sebeple çok zayıftır.³⁵⁴ Tüm bunlara ek olarak Tanrı'nın tüm herkesi affettiği bir dünya ilâhî adalet ile bağdaşmaz. Çünkü affetmenin de bir doğası vardır. Öncelikle kişilerin pişmanlık duyması ve daha iyi bir insan olmak için içlerinde bir isteğin bulunması gerekir. Buna rağmen bazı suçların da ne ölçüde Tanrı tarafından affedileceği konusunda bir belirsizlik vardır.³⁵⁵ Bu sebeple İlâhî Merhamet Teorisi halen güçlülüğünü korumaktadır. Dumsday yine de teorisinin tek başına tamamen tatmin edici olmadığı bazı yönlerinin de olabileceğini söyler. En iyi yaklaşımın birbiriyle uyumlu ve ilişkili birden çok cevap stratejilerini birleştiren kümülatif bir yanıt olduğunu söyler.³⁵⁶

³⁵² Dumsday, 2011, s. 191.

³⁵³ A.g.e., s. 192.

³⁵⁴ Aynı Yer.

³⁵⁵ A.g.e., s. 193.

³⁵⁶ A.g.e., s. 195.

Bu kısımda İlâhî Gizlilik Problemi için temelin akıl ve bilişin yer aldığı İlâhî Merhamet Teorisi işlendi. Teorinin önemli olduğu nokta bilinç eşliğinde işlenen fiilin sorumluluğunun bilinçsizken işlenen fiilin sorumluluğundan daha fazla olmasıdır. Tanrı'nın sevgisini temele alan *İlâhî Gizlilik* probleminde Tanrı'nın sevgisinin ortaya çıkardığı epistemik sonuçlar, İlâhî Merhamet Teorisinde ise Tanrı'nın merhametinin sonuçları hakimdir. Ateistler Tanrı'nın gizlenerek rahmetini göstermediğini söylerken Merhamet Teorisi Tanrı'nın asıl gizlenerek rahmetini gösterdiğini söyler. İnsanların Tanrı'nın huzurunda günah işleyebileceğini öngören bu teori, Tanrı'nın birebir bilincindeyken işlenen günahın daha büyük olduğunu ve cezasının da daha büyük olacağını iddia eder. Yukarıda verilen örnekler kutsal kitaplarda çeşitli mucizelere ve dini deneyimlere rağmen inanan insanların günah işleyebildiğini bize gösterir. Ayrıca inanmayan insanların da dini tecrübe yaşadıkları takdirde bile Tanrı'nın varlığına ikna olamayacağı örnekler bize inanmamak için her zaman bir bahanenin bulunabileceğini gösterir. Merhamet Teorisi Tanrı'nın insanlara daha fazla ceza vermemek için gizlendiğini savunur. Üstelik Tanrı yarattıklarını çok sevdiğinden onlarla iletişime geçmek istemesine rağmen insanların yüz çevirmelerinin cezasını hafifletmek için yani rahmetinden dolayı kendisini gizlemeyi seçer. Teoriye gelebilecek en güçlü eleştiri Tanrı'nın merhametini göstermek için birçok yol varken (örneğin affetmek gibi) gizlenmeyi seçmesiyle ilgilidir. Dumsday bu eleştiriye cevap olarak Tanrı'nın suçların tamamını affetmesinin inanan ve günah işlemeyen insanlara yaptığı bir adaletsizlik olarak değerlendirir. Bu teori ve muhtemel eleştirileri bize Dumsday'ın de belirttiği gibi İlâhî Gizlilik için tek cevap olamayacağını ancak birçok teoriyle desteklenirse tatmin edici olacağını gösterir.

2.1.2. İçsel Yönelimin Önemi ve İnsani Değer

2.1.2.1. Pascal'ın Had Aşımı ve Uyarıcı Argümanı

“- Tanrı neden kendisini bize göstermiyor?

- Buna değer misin?

- Evet.

- Çok kibirlisin bu sebeple değersizsin.

- Hayır (değmem).

- Öyleyse değersizsin.”³⁵⁷

Tanrı'nın gizli oluşunun birçok sebebi olabileceğini söyleyen ve İlâhî gizliliği bir problem olarak değerlendirmeyen düşünürlerden biri de Pascal'dır. Pascal Tanrı gizliliğinin manevi bir yönüne değinir. Dikkatle okunacak olursa Pascal yukarıdaki satırlarda bir mesaj vermek ister. Soruyu soran kişi Tanrı'nın gizli olmasına anlam verememesinden dolayı sitem içindedir. Pascal bu diyalogda görüldüğü gibi Tanrı'nın gizli oluşunu insanın değeriyle ilişkilendirir. İnsan değersizse Tanrı gizlenir. Pascal'ın zihin dünyasında gizlilik çok fonksiyonludur. Onun gizli Tanrı doktrinini anlamak için düşünce tarzında Tanrı'nın her zaman gizli olmadığını bilmek gerekir.³⁵⁸ Pascal Tanrı'nın dünya hayatından önce gizli olmadığını söyler. Çünkü Adem ile Havva cennet bahçesinde günahsız bir şekilde yaşarken günah gözlerini henüz boyamamıştı:

Ben kutsal, masum, mükemmel bir insan yarattım, onu nur ve anlayışla doldurdum, ona görkemimi ve mükemmel işlerimi gösterdim. O zaman insanın gözü Tanrı'nın ihtişamına tutuldu. O zaman şimdi görüşünü kör eden karanlıkta değildi.³⁵⁹

³⁵⁷ Blaise Pascal, *Pensees*, trc. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin, 1995 (İlk Yayım: 1670)), Additional 13.

³⁵⁸ Schellenberg, 1993, s. 132.

³⁵⁹ Pascal, 1995, 149:430.

Fark edilmesi gereken nokta Tanrı'nın başlangıçta insanlara yeterince ayan beyan olduğudur. Bir süre sonra ilk yaratılan insanlar Adem ve Havva günah işlemiş, Tanrı bu günahından dolayı zamanla geri çekilmeyi seçmiştir. Pascal'a göre, cennette sergilenen bu tablo günümüzde gizliliğin sebebidir. Çünkü Tanrı bir kere ifşa olduğunda insan kibire kapılıp acizliğini unutmuş ve O'nun yasaklarını çiğneme yolunu seçmiştir. Öyleyse denilebilir ki Tanrı, insanlar haddi aşp acizliklerini unutmasınlar diye gizlenir. İnsanların küstahlaşması Tanrı ile uygun bir ilişki kurmalarını engeller. Yaratıcı ile bir bağın oluşabilmesi için öncelikle insanda buna uygun bir içsel tutumun olması şarttır. İnsanlar Tanrı karşısında günah işleyebilme küstahlığına sahip oldukları için sınırı aşmışlar ve içsel olarak değersizleşmişlerdir. Yani Tanrı insanların kendisine karşı hadlerini bilmeleri için onlara mesafe koyma yoluna gitmiştir. Pascal'da gizliliğin bu fonksiyonu *Haddi Aşma Argümanı* (Presumption Argument) olarak adlandırılır.³⁶⁰ Bu sebeple Pascal'a göre, Tanrı'nın gizli olması temelde insanın iradesini kötü yönde kullanmasının bir sonucudur. O, insanların kendilerine verilen bu ihtişamı ve şerefi layıkıyla taşıyamadıklarını, kendi isteklerini Tanrı'nın isteklerine tercih ettiklerini söyler. Tanrı kuralları çiğneyen küstah insanları tek başına ve zorluklar içinde bırakacağı bir yol seçmiştir.³⁶¹ Öte taraftan Pascal Tanrı'nın bir açıdan çok gizli bir açıdan açık ve seçik olduğunu düşünür. Tanrı, görülemeyecek kadar gizli değildir; O, iradesini kullanarak görmek isteyenlere açıktır. Kalp irade dahilinde olduğu için insanoğlunun seçimlerine bağlı olarak Tanrı gizlenir.³⁶² Tanrı'nın gizli olması onun hiç görünmemesi anlamına gelmez. Tanrı varlığına dair alametleri dünyada çok güzel bir dengede serpiştirmiş ve bu hediyeden sadece kendisine

³⁶⁰ Schellenberg, 1993, s. 139.

³⁶¹ A.g.e., s. 132.

³⁶² V. Martin Nemoianu, "Pascal on Divine Hiddenness", *International Philosophical Quarterly* 55 (3), (2015), s. 330.

karşı içsel olarak duyarsızlığa kapılmamış kimselerin faydalanmasını takdir etmiştir. Tanrı kör ve bencil olmayan herkese açıktır.³⁶³ Kişinin inanabilmesi için yeterli tüm kanıtları insanlığa vermiştir. Fakat Tanrı kendisiyle iletişime geçilmesini istemesine rağmen bunu zorla yaptırmayı tercih etmemiştir. Onun ifşasını belirleyen şey insanın seçimi olmalıdır. İçsel olarak Tanrı'yı arama istekliliğine sahip kimselerin arayışlarını kolaylaştırmak için kanıtları yumuşatmıştır.³⁶⁴ “Sadece görmek isteyenler için yeterli ışık ve aksine bir eğilim içindekiler için de yeterince karanlık vardır.”³⁶⁵

Pascal karakter olarak alçakgönüllü olan kişilerin Tanrı'yı tanımada daha avantajlı bir konumda olduklarını söyler. Ayrıca bilgi seviyeleri ne olursa olsun kibre kapılmayan ve hakikati görebilecek kadar entelektüel zekaya sahip olanların da O'nu tanıyabileceğinden bahseder.³⁶⁶ O halde, şunu diyebiliriz ki Pascal'ın felsefesinde Tanrı'nın tamamen kendisini ifşa ettiği de Tanrı'nın tamamen gizli olduğu da doğru değildir. Yozlaşmış kimselerden saklandığı fakat kendisini arayan ve içsel olarak doğru arayışlara sahip kimselere açık olduğu doğrudur.³⁶⁷

Pascal'a göre Tanrı insanları çift yönlü yaratmıştır. İnsanın doğası her an günaha meyledecek kadar değersiz aynı zamanda Tanrı'yı tanımaya muktedir bir içsellikle sahiptir.³⁶⁸ Pascal'ın bu düşüncesinin temelinde *Düşüş Argümanı'nı* desteklemesi yatar. İnsan bir taraftan, Tanrı kendisini gösterse bile günah işleyebilecek küstahlığa sahipken diğer taraftan Tanrı kendisini göstermese de onu fark edebilecek zengin yetilerle

³⁶³ Pascal, 1995, introduction, iii.

³⁶⁴ Nemoianu, 2015, 330.

³⁶⁵ Pascal, 1995, 149:430.

³⁶⁶ A.g.e., 394:288.

³⁶⁷ Nemoianu, 2015, s. 332.

³⁶⁸ Pascal, 1995, 444:557.

donatılmıştır. İnsan ya doğasındaki bu mükemmel yetiyi kullanarak doğruyu bulur ya da özündeki nankörlüğe boyun eğerek Tanrı'yı görmezden gelir. Pascal tam da bu sebepten Tanrı'nın gizliliğini insanın iradesiyle bağlantılı olarak değerlendirir.

Pascal'a göre, Tanrı isteseydi elbette ki kendisini cennette olduğu gibi dünyada da daha görünür kılabilirdi. Fakat böyle bir durum Tanrı'yı bilmeyi hak etmeyen kimselere layık değildir. Tanrı sadece hakikati arama içselliğine erişmiş kimselere kendini ifşa edecek bir düzen inşa etti.³⁶⁹ Tanrı bu düzeni insanlık tarihi boyunca devam ettirdi. Onun evrene koyduğu işaretler çağlar boyunca varlığını sürdürdü. İşaretler de zincirleme olarak çağlara has bir şekilde tecelli etti. Örneğin *Büyük Tufan*'ı görenler haber verilen Mesih'e inandılar. Bir sonraki peygamberi görenler onun anlattığı geçmişteki olaylara inandılar.³⁷⁰ Bu düzen bu şekilde devam etti. Tüm bu yaşanmış olayların haberleri gelmesine ve doğadaki kanıtların varlığına rağmen inanamayan insanlar hakkında Pascal bir ayrıma gider: Tanrı'yı görmemek için direnenler ve kanıtları fark etmesine rağmen tam olarak tatmin olmayanlar. O, netlik eksikliği sebebiyle inanmayanları eleştirmememiz gerektiğine değinir.³⁷¹ Onların yapması gereken evrendeki kanıtların eksikliği sebebiyle şikâyetinde bulunmak değil kendisini olabildiğince ifşa ettiği için teşekkür etmektir. Çünkü Tanrı kendisini tanımaya layık olmayan kibirli insanoğluna karşı kendini tamamen kapatmayı onlara evrende yaşama hakkı sunarak bilinme kapısını açık bırakmıştır.³⁷² Pascal için makul karşılanabilecek sadece iki grup vardır: Tanrı'ya inanıp O'na hizmet edenler ve tüm kalbiyle Tanrı'yı aramakta olanlar.³⁷³ Tanrı'yı görmemek için direnenler

³⁶⁹ Pascal, 1995, 149:430.

³⁷⁰ A.g.e., Additional 14.

³⁷¹ A.g.e., 149:430.

³⁷² A.g.e., 394:288.

³⁷³ A.g.e., 427:194.

hakkında ise Pascal'ın tavrı çok katıdır. Bu kişiler için İlâhî Gizlilik *istemli isteksizlik* neticesinde meydana gelir. Tanrı'ya karşı istemli nefretin bir sonucu olarak Tanrı gizlenmiştir.³⁷⁴ İstemli isteksiz esasen Tanrı'nın var olmadığına dair kişinin içsel tutumunda bulunan kasıtlı bir arzuyu ifade eder.³⁷⁵ Yani birey bir yaratıcının var olması fikrinden bile memnun değildir ve olabilecek tüm kanıtlara kendisini kapatmıştır. Pascal bu tip kimselerden “ebedi vaatlerin gerçeğini istemeyenler” olarak bahseder.³⁷⁶ İnsan doğar yaşar ve ölür. Yaşarken nereden geldiği ve nereye gideceği ile ilgili hiçbir sorgulama yapmayan, kendi içselliklerinde inanç için yeterli bir aydınlanma bulamayan kimseler başka yerlere bakmayı ihmal etmişlerdir. Pascal bu kimselere karşı içinde merhametten çok öfke duyduğunu belirtir.³⁷⁷ Onların içlerinde bulunduğu ihmal şaşkırtıcı ve korkunçtur. İnsan her an ölebileceğini bilerek acizliğini fark etmelidir, bunun için büyük bir ruh yüceliğine ihtiyaç yoktur.³⁷⁸ İnsanların sonsuza dek yok ya da sefil olmanın kaçınılmaz bir son olduğunun dehşetini fark etmesi gerekir. Hiçbir şey bundan daha korkunç ve gerçek değildir. Dünya hayatında mükemmel bir şana sahip olan kişinin bile kaçınılmaz sonu yok olmaktır. Tanrı veya ölüm hakikati hakkında hiç düşünmemiş kişiler bu dünyayı ebedi son olarak değerlendirirler. Ahiretin varlığı inançsızlarda mevcut olmadığı için yok oluş hakkında asıl kaygılanacak onlar olması gerekirken takındıkları umursamaz tavır içler acısıdır. Oysa ahirete ve Tanrı'ya inanan kişiler ümit doludur ve bu dünyanın bir son olmadığını farkındadırlar. Bundan haberi olmayan kimseler hem bu

³⁷⁴ Nemoianu, 2015, s. 332.

³⁷⁵ A.g.e., s. 333.

³⁷⁶ Pascal, 1995, S681 L427.

³⁷⁷ A.g.e., 427:194.

³⁷⁸ Aynı Yer.

dünyada hem de ahirette bedbahttırlar.³⁷⁹ İnsan hakikati arama konusunda istekli ve arayış içinde olmalıdır. Pascal hikmete ulaşma konusunda isteksiz ve inançsız kimselerin bu dünya hayatında neşe içinde dolaşmasına anlam veremez. Evren kocaman bir bilinmezlik iken onlar kendilerini dünyanın bir köşesinde doğmuş olarak bulurlar. Tek bilinen şey ölümün gerçek oluşudur. Ölümden sonra hiçlik mi var yoksa kendilerine kızgın bir Tanrı mı bundan bile emin değiller. Başlarına ne gelecek bilmiyorlar. Bu tip kimseler nasıl mantıklı olarak değerlendirilebilirler?³⁸⁰ Pascal ayrıca dirençli inançsız kimselerin varlığının doğaya aykırı olduğunu söyler. Varlıklarını tamamen kaybedeceklerini bilmelerine rağmen buna kayıtsız kalmak normal bir durum değildir. Dünyada günlük işleri sebebiyle gece uykuları kaçan fani insanın bu denli önemli bir hakikat karşısında umursamaz olması mantıksızdır. Aynı kalbin bu kadar basit şeyler için üzüntülü ve bu kadar önemli bir şey için duyarsız kalması düşünülemez. Böyle kimselerin fitratı bozulmuştur. Bu kimseler sadece numara yapan sahtekâr kimselerdir.³⁸¹ İnsanlar doğaları gereği kendilerine faydalı olan şeyleri severler fakat inançsız olmak için direnmenin kimseye faydası da yoktur.³⁸²

İnsanoğlunu bu dünyada oyalayan şeyler onun hakikat üzerine düşünmesine engel olur. Örneğin insanların başlarına bir felaket veya ölüm geldiğinde acizliklerini ve hiçbir şey yapamadıklarını fark ederler. Bu sebeple mutlu olmak için çaresiz kaldıkları şey üzerine düşünmekten vazgeçerler.³⁸³ Aslında Pascal'ın demek istediği, kişilerin daha ağır ve ciddi problemleri düşünmemek için bilinçli olarak dikkatlerini dağıtan şeyleri yapmaya

³⁷⁹ Pascal, 1995, 427:194.

³⁸⁰ Aynı Yer.

³⁸¹ Aynı Yer.

³⁸² Aynı Yer.

³⁸³ Pascal, 1995, 133:169.

yönelmeleridir. Yani Pascal'a göre, inançsızlık sapkınlığı denilen şey insanın ölümü ve varoluş hakikatini düşünmeyi kasıtlı olarak reddetmesi sonucu oluşur.³⁸⁴ İnsan hayatı boyunca Tanrı'dan uzak durmayı seçerek mimarını tanıyamaz hale gelmiştir: "...böylece bugün insan hayvanlar gibi oldu ve Tanrı'dan o kadar uzak ki, sadece yazarının tüm ölü veya titreyen bilgisinden artakalan zar zor parıldayan bir fikir gibi."³⁸⁵

İnsan Tanrı'dan uzaklaşınca Tanrı da insanı kendiliğine ve körlüklerine terk etmiştir.³⁸⁶ Bu durum insanların hak ettiğiinden başka bir şey değildir. Schellenberg Pascal'ın bu yorumunu *Hak Ettiğini Bulma Argümanı* (Just Deserts Argument)³⁸⁷ olarak da adlandırır.³⁸⁸ Pascal'ın Tanrı'nın neden gizlendiğine dair yazdığı satırlarda başka bir detay daha karşımıza çıkmaktadır. Bu detay gizliliğin olumlu bir işlevini yerine getirir. Pascal'a göre Tanrı aynı zamanda bireylerdeki içsel tutumu düzenlemek üzere gizlenmiştir. Kişi kendi içindeki kötü duyguları zaman içinde temizleyerek Tanrı ile ilişki kurabilmek için hazırlanmalıdır. İnsanlar benliklerinde var olan kibir ve küstahlığın farkına vararak bunları düzeltmelidir. Bunları fark etmelerinin yolu da Tanrı'nın kendisini gizleyip insanları acizlikleriyle baş başa bırakmaktan geçer.

Eğer belirsizlik olmasaydı insan yolsuzluğunu hissetmezdi: Işık olmasaydı bir insan iyileşmeyi umut edemezdi. Dolayısıyla, Tanrı'nın kısmen gizlenmesi ve kısmen açıklanması sadece doğru değil, aynı zamanda yararlıdır, çünkü insanın

³⁸⁴ Nemoianu, 2015, s. 335.

³⁸⁵ Pascal, 1995, 149:130.

³⁸⁶ A.g.e., 781:242

³⁸⁷ Just Deserts ifadesi ceza felsefesinde suça uygun ceza verilmesini ifade eden bir terimdir.

³⁸⁸ Schellenberg, 1993, s. 135.

Tanrı'yı bilmeden kendi sefaletini bilmesi kadar kendi sefaletini bilerek Tanrı'yı bilmesi de aynı derecede tehlikelidir.³⁸⁹

Özümüzdeki Tanrı'yı tanıyabilme yetisini fark etmeden acizliğimizi fark etmek umutsuz olmaya, cahilliğimizi fark etmeden Tanrı'yı bilmek gururun artmasına sebep olur.³⁹⁰ Bu dengeyi kuracak olan ahlaki olarak belirli bir olgunluktur. Ahlaki nitelikleri olmayan dini bilgi zararlıdır. Önce Tanrı'yı bulmaya dair tüm yolları sevmek için hevesli olacak içsel tutuma erişilmeli sonra Tanrı bilgisine hâkim olunmalıdır.³⁹¹ Bunu kolaylaştırmak için Tanrı gizlenir. Tanrı'nın yokluğu ve insanın acizliği insanı sürekli olarak düzelten uyarıcı bir işleve sahiptir. Schellenberg Pascal'ın bu tespitini *Uyarıcı Argüman* (Stimulus Argument) olarak adlandırır.³⁹² Pascal'a göre Tanrı isteseydi kendini apaçık yaparak dirençli inançsızları sonsuza kadar susturabilirdi. Veya kendisine karşı gelerek küstahlaşan herkesi haşmetiyle şaşkınlığa uğratabilirdi. Fakat böyle yaparsa insanlardaki içsel tutumun düzelmesini kendi istekleriyle gerçekleşmesini sağlayamazdı. Tanrı gizlenerek kendisine yürekten boyun eğen kimseleri ayırt etmek ister. Bu sebeple herkesi ikna edecek şekilde ifşa olmamayı seçer.³⁹³ Tanrı içselliği geliştirmek üzere kalben bir inanış ister. Bu sebeple Tanrı'nın ifşası kişilerde mükemmel bir netlik oluşturarak zekaya hizmet edebilecek olmasına rağmen kalbe zarar verir gerekçesiyle engellenir.³⁹⁴ Öyleyse denilebilir ki Tanrı zihinden ziyade iradeyi hareket ettirmeyi

³⁸⁹ Pascal, 1995, 446: 586.

³⁹⁰ Thomas V. Morris, "The Hidden God", *Philosophical Topics* 16 (2), (1988), s. 18.

³⁹¹ Aynı Yer.

³⁹² Schellenberg, 1993, s. 139.

³⁹³ Pascal, 1995, 149:430.

³⁹⁴ A.g.e., 234:581.

amaçlamıştır.³⁹⁵ Tanrı bu amacını gerçekleştirmek için yeryüzündeki toplam kanıtları ne çok görünür ne de tam gizli yapmıştır. İnsan içselliğini geliştirebilmek için kendisinin Tanrı bilgisine tamamen sahip olduğunu sanmamalı fakat onu kaybettiğini bilecek kadar da görüyor olmalıdır.³⁹⁶ Tanrı'nın fiilleri her konuda olduğu gibi bu konuda da doğada gizlidir.³⁹⁷ Kalpleri iman ile dolu olan kimseler baktıkları en küçük şeyde bile O'na şahit olurken inancın söndüğü kalpler ise sadece karanlık ve belirsizlik görürler.³⁹⁸ Tanrı insanların arama gayretini arttırmak için gizlenir.³⁹⁹ Pascal'ın teorisinde Tanrı'nın gizli olması ahlaksızlığımızı fark etmemize sebep olduğu için içsel olarak kendimizi düzenleme fırsatını bize sunar.⁴⁰⁰ Bu sebeple İlâhî Gizlilik Tanrı'ya ulaştırın yolu temizlemiş ve bizi yaratıcıyla iletişime hazır hale getirerek problem olmaktan çıkmıştır. Pascal her şeyin Tanrı'yı gizleyen bir perde olduğunu söyler. Nemoianu'ya göre bu ifade Tanrı'nın aşamalı bir gizlenme metodu seçtiğine işaret ediyor olabilir. Öncelikle baktığımızda Tanrı'nın hem var gibi hem de yok gibi olduğunu görürüz.⁴⁰¹ Sonra kutsal yazılarda kelimelerin mecaz anlamlarında mistik olarak gizlendiğini fark ederiz. Ve daha sonra Mesih'in o insanı doğasının içinde kendisini sakladığına şahit oluruz. Bu aşamalı gizlilik aslında aşamalı bir ifşa da demektir. Yahudiler metinler vasıtasıyla ifşanın bir

³⁹⁵ Pascal, 1995, 234:581.

³⁹⁶ A.g.e., 449:556.

³⁹⁷ Aynı Yer.

³⁹⁸ A.g.e., 781:242.

³⁹⁹ Laura L. Garcia, "St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness" içinde *Divine Hiddenness New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), s. 92.

⁴⁰⁰ Jacob Joshua Ross, "The Hiddenness of God – A puzzle or a Real Problem?" içinde *Divine Hiddenness New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), s. 186.

⁴⁰¹ Nemoianu, 2015, s.449.

kısmını görürken, Hristiyanlar enkarnasyon yoluyla Tanrı'yı fark ederler. Yani aslında bu bir gizlilik değil herkesin belli oranda fark edebileceği daha kapsamlı bir ilgi çekme metodudur.⁴⁰²

Pascal'ın İlâhî Gizlilik problemine getirdiği çözümler insanın kusurlu doğasının yüce yaratıcıyla iletişime hazır olmadığını bize anlatır. Şimdi de Schellenberg'in penceresinden bu yorumlara bakalım. Schellenberg, Pascal'ın gizliliğe dair ifadelerini ele alırken illüzyonlu bir anlatım biçiminden bahseder. Pascal metinlerinde Tanrı insanın günahları ve kibri sebebiyle geri çekilmiştir mesajı vermeye çalışırken Schellenberg gerçeğin bu şekilde olmadığını söyler. Evet *Düşüş Teorisi* insanın Tanrı ile eşit olma çabasını gösterir fakat bunun devamındaki olaylar dizisi insanı yaratıcıdan daha da uzaklaştırır. Tanrı insanı isyan etmeye teşvik eden olayları kendisi yaratmıştır.⁴⁰³ Pascal'ın söylediklerine göre gizliliğin kısmi suçlusu insan iken yaratılan düzenin kanıtlarının göreceli zayıflığı aslında insanın kör olmasının değil Tanrı'nın kasıtlı olarak geri çekilmesinin bir sonucudur:

En sertleşmiş olanların inatlarının üstesinden gelmek isteseydi, özünü gerçeğinden şüphe edemeyecek kadar açıkça onlara göstererek bunu yapabilirdi. Bu, kibarca geldiği zaman görünmesini istediği yol değildi, çünkü pek çok insan kendini merhametine değersiz göstermişti, onları istemedikleri iyilikten mahrum bırakmayı diledi. Bu nedenle, açıkça ilâhî ve kesinlikle tüm insanları ikna edebilecek bir şekilde ortaya çıkması doğru değildi, ancak gelmesinin onu içtenlikle arayanlar tarafından tanınamayacak kadar gizli olması da doğru değildi. Kendisini onlar için mükemmel bir şekilde tanınabilir kılmak istiyordu. Böylece tüm kalbiyle onu arayanlara açıkça görünmek isteyerek, onu aramayanlar

⁴⁰² Nemoianu, 2015, s. 342.

⁴⁰³ Schellenberg, 1993, s. 133.

tarafından değil, onu arayanlar tarafından görülebilen işaretler vererek bilgimizi nitelendirdi.⁴⁰⁴

Schellenberg Pascal'ın açıklamalarında makul inançsızlar için bir çözüm önerisi bulamaz. Direnen inançsızların kanıtları görmeme konusunda kendilerini şartlandırması veya umursamaz inançsızların araştırma yapmaması, Tanrı'yı sınırlendirmesi normal kabul edilebilir. Fakat Tanrı olmadan yaşamın boşluğunu hisseden hakikati uygun güdülerle arayan akıllı insanlardan neden kanıtları gizlediğine dair mantıklı bir açıklama yoktur.⁴⁰⁵ Ayrıca Pascal Tanrı'nın kanıtlarının sadece arayanlar için görünür olduğunu söylerken makul inançsızları saf dışı bırakmış gibi görünür. Çünkü tüm kalbiyle aramış ve yine de bulamamış insanlar yok değildir.⁴⁰⁶ Pascal Tanrı'ya dair net kanıtlar verilmediğinde insanların acizlikleriyle sürekli olarak yüzleşmek durumunda kaldıklarını düşünerek argümanını kurar, fakat gerçekte durum böyle değildir. İnsanlara acizliklerini fark ettirecek daha etkili yollar varken (örneğin kötülüğün çoğaltılması) gizliliğin var olması hem faydasız hem de zararlıdır.⁴⁰⁷ Pascal'ın düşüncesi ancak insanların Tanrı'nın varlığına küstahça yanıt verme olasılığı olan Düşüş Teorisini kabul ettiğimizde haklı olur. Fakat günümüzde çoğu bilim insanının onayladığı Evrim Teorisi dikkate alındığında Düşüş Teorisi'nin yanlışlığı ayan beyan açıktır. Düşüş Teorisi'ne dair tümevarımsal kanıtlar elimizde mevcut olmadığından Pascal'ın düşünceleri en baştan bitmeye mahkûmdur.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Pascal, 1995, 149:130.

⁴⁰⁵ Schellenberg, 1993, s. 140.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 142.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 145.

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 146.

Schellenberg Tanrı'nın sunması gerektiğine inandığı dini deneyimin Pascal'ın endişelerini boşa çıkardığını iddia eder. Pascal'ın kibir faktörü Tanrı'nın dini bir deneyimi bize yaşatmasına engel değildir. Çünkü dini deneyim Tanrı ile biricik ilişkidir. İnsanda sevinç, şükran, güven, dehşet, suçluluk duygularını barındırabilir fakat kibir duygusunu asla barındırmaz. Aksine dini deneyimin bize sağladığı birçok hayır vardır.⁴⁰⁹ Schellenberg'e göre Pascal ilâhî ifşanın hep olumsuz yönlerine değinir fakat olumlu yönlerinin daha fazla olduğunu atlar.⁴¹⁰ Dini deneyim eğer bize tevazu kazandırırsa Pascal'ın argümanı çöker. Pascal sanki tüm insanlar kibir ve küstahlıkla Tanrı'ya cevap vermek için programlanmış gibi davranır. Tanrı'nın özgür iradeli insanlar yarattığını kabul edersek tüm insanlarda böyle olumsuz bir durumla da karşılaşmamız mümkün değildir. Küstahça yanıt veren bazı insanların da kibrini kırabilen bir dini deneyim modelini kudretli olan Tanrı geliştirebilir.^{411 412} Ayrıca insanların küstahça yanıt verme olasılığından dolayı gizlenmesi de Tanrılığa aykırıdır. Gizlilik ikili dostluk ilişkisini ve özgürce yanıt verme ihtimalini engelleyici bir şekle sahiptir. Dini deneyim inanç için yeterli bir kanıtısa Pascal'ın çok önemseydiği acizliğimizi de bize gizlilikten daha fazla hatırlatan mükemmel bir işleve sahiptir.⁴¹³

Özetleyecek olursak, Pascal İlâhî Gizliliği iki türlü yorumlar. Bunlardan biri Tanrı'nın kendisini göstermesi halinde insanların ona kibirli ve küstahça davranmasının önüne geçmek için Tanrı'nın gizlenmesidir. Adem ile Havva kıssasını temele alan bu düşünce insanın kendisini Tanrı ile denk tutabileceği ihtimalini engellemek için gizliliğin

⁴⁰⁹ Schellenberg, 1993, s. 148.

⁴¹⁰ A.g.e., s. 149.

⁴¹¹ A.g.e., s. 151.

⁴¹² Garcia da Pascal'a aynı eleştiriyi getirir. (Detaylı bilgi için bkz: Garcia, 2002, s. 94.)

⁴¹³ Schellenberg, 1993, s. 152.

oluşturduğunu söyler. Yani olumsuz bir davranış türünün oluşmasına izin vermemek için Tanrı gizlenir. Diğer de Tanrı'nın başka bir düzlemde kendisiyle uygun bir bağın gerçekleşmesi için insanlarda tevazu ve diğer ahlaki davranışların gelişimini sağlamak için gizlenmesinin gerekli olduğudur. Tanrı dünyada acı, ölüm üzüntü gibi durumlar yaratarak insanın acizliğini fark etmesini ister. Böylece insan kendisinde belirli duygu gelişimlerini aşarak kibirden uzaklaşır ve Tanrı ile iletişim için uygun hale gelir. Bu durum Tanrı'nın gizlenmesinin olumlu yönünü ifade eder. Schellenberg hem Düşüş Teorisini bilimsel verilere ve özgür iradeye aykırı bularak gizliliğin olumsuz işlevini yerine getirmediği yönünde Pascal'ı eleştirir hem de dini deneyimin olumlu işlevi gizlilikten daha nitelikli bir şekilde yerine getirdiği konusunda kendi argümanının haklı yönlerini ortaya koyar.

2.1.2.2. Thomistik Savunma

Sana içtenlikle tapıyorum, ey saklı Tanrı

Bu görünümünün altında gerçekten gizlisin

Bütün kalbim sana boyun eğer

Ve seni tefekkür ederken, kendisini tamamen teslim eder.⁴¹⁴

Tanrı'nın gizliliğinin makuliyeti hususunda kayda değer görüşler ileri süren düşünürlerden biri de St. Thomas Aquinas'tır. Özellikle *Summa Theologiae* adlı kitabında Tanrı'nın varlığının bilinmesi hakkında serdettiği görüşleri bu konuyla yakından ilişkilidir. Aquinas'ın görüşleri üzerine yapılan yorumlar İlâhî Gizlilik tartışmalarında “Thomistik Savunma” olarak bilinen yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kısımda Thomistik Savunma'nın İlâhî Gizlilik problemine getirdiği yaklaşım tarzı üzerinde durulacaktır.

İlâhî Gizlilik probleminde Thomistik savunmayı ilgilendiren kısım Schellenberg'in vurguladığı “makul” sıfatıdır. Schellenberg'in tanımına göre makul kimseler akıllıca, direnmeden ve özveriyle Tanrı'yı ararlar. Aquinas'ta da akıllı bir kişinin yaratıcıya ulaşabileceği düşüncesi hakimdir.⁴¹⁵ Hem Schellenberg'te hem Aquinas'ta arayan kişinin Tanrı'yı bulması gerektiği fikri hakimdir. Öyleyse Schellenberg'in kastettiği makul inançsızlar neden Tanrı'yı bulamamaktadırlar? Akıllı kullanma biçimleri farklı olduğu için Tanrı bilgisine erişim sağlayamamış olabilirler mi? Akıl, varlıklar hakkında derin düşünmede kullanılabilen bir yapıda yaratılmıştır. Derin düşünceden kasıt doğanın sadece düzenli oluşuna bakarak Tanrı'ya ulaşılması ile ilgili

⁴¹⁴ Jan Heiner Tück, *A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas* (Washington: The Catholic University of America Press, 2018), s. 229.

⁴¹⁵ Hasan Yücel Başdemir, “Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (3), (2003), s. 110.

bir düşünme biçimi değildir. Varlıklara Aquinas'ın yaptığı gibi işlev, değişim ve oluşumları yönünden daha derin bir sorgulama ile yaklaşmak gerekir. Varlığın özü, neyden meydana geldiği ve varlığa getirilmesinin amacının ne olabileceği ile ilgili bir düşünme faaliyeti zihnimizde başka pencereler açabilir. Belki de makul inançsızların yapması gereken evrene Aquinas'ın bakış açısından bakmaktır. Şimdi Aquinas'ın İlâhî Gizlilik problemine çözüm önerisi sunabilecek akıl yürütme yöntemini inceleyelim.

Schellenberg Tanrı'nın varlığının bilinmesi için en güzel yolun dini deneyim olduğunu iddia etmişti. Fakat Aquinas'ın düşünce sisteminde Tanrı'nın her insana dini deneyim yaşattığını düşünmek makul değildir; Tanrı'nın böyle bir şeyi tercih etmemesinin arkasında yatan daha başka sebepler mevcuttur. Bunu daha iyi anlamak için öncelikle Aquinas'ın varlık anlayışını ve varlığa bakış açısını genel hatlarıyla da olsa göz önünde bulundurmamız gerekir. Aquinas'a göre, varlıklara baktığımızda her birinin farklı özellikleri olduğuna var olan her şeyde Tanrı'nın yaratma fiilini cömertçe sergilediğine şahit oluruz. Bitkiler, hayvanlar, insanlar ve eşyalar vardır. Thomistik görüşe göre var olan her şey Tanrı'nın eseridir.⁴¹⁶ Yani Tanrı'yı bilmek isteyen kişi öncelikle varlıklar hakkında düşünmelidir. Çünkü her etkinin sonucu o etkiden belli izler taşır.⁴¹⁷ Yani Tanrı İlâhî gizliliği problem olarak görenlerin iddia ettiği gibi tamamen gizli değildir. Tanrı'nın etkisi varlığın olduğu her yere yayılmıştır.⁴¹⁸ Öyleyse Tanrı'nın varlığını göremediklerini iddia edenlerin aslında Tanrı'nın etkilerini fark edememe veya etkiler ve Tanrı arasında bağlantı kuramama gibi kusurları vardır. Burada cevaplanması gereken temel soru

⁴¹⁶ Travis Dumsday, "Thomistic Response to the Problem of Divine Hiddenness", *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (3), (2013), s. 366.

⁴¹⁷ Hasan Aydın, "Thomas Aquinas'da Nedensellik sorunu", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (27), (2019), s. 30.

⁴¹⁸ Aquinas, 1947, Pt. I Q 8 Art. 3.

Tanrı'nın neden kendisini etkilerin içine saklamış olduğuyla ilgilidir. Yani Aquinas'ın genel düşüncesinden çıkarttığımızı göre herhangi bir makul inançsız doğrudan değil de ancak etkiler üzerinde tefekkür ederek Tanrı'ya ulaşabilir. Böyle bir durumda sorun başka bir çizgide kendisini gösterir. Örneğin bir makul inançsız neden sadece tefekkür ile meşakkatli bir yoldan Tanrı bilgisini elde etmek zorunda olduğuyla ilgili teizmi suçlayabilir. Tanrı, ona göre, var ise bile öyle gizlenmiştir ki bulmak çok zordur. Zihnini, odağını, benliğini bilgi edinme sürecine dahil etmek kolay değildir. Öyleyse sorun Tanrı'nın neden kendi varlığının bilgisine doğrudan değil de dolaylı olarak ulaşılmasını istemiş olmasıdır. Böyle bir durumda İlâhî Gizlilik problemine farklı bir çözüm önerisi sunmak gerekir.

Travis Dumsday bu soruna, "yaratmadaki çeşitlilik" diye adlandırabileceğimiz bir argüman üzerinden cevap verir. Dumsday'in ortaya attığı argüman Aquinas'ın metinlerinden yaptığı çıkarımlara dayanır. Dumsday Aquinas'ın varlıklarda mükemmellik algısından yola çıkar. Aquinas'a göre her varlık bünyesinde bir mükemmellik barındırır. Bunun sebebi kendi varlıklarının varoluş kaynağı olan Tanrı'nın mükemmelliğidir;⁴¹⁹ tüm varlıklar (Tanrı kaynaklı oldukları için) değerlidir.⁴²⁰ Varlıklar dünyada Tanrı'daki mükemmelliği taklit etmeye çalışırlar. Varlıkların bunu yapmasındaki amaç en üst iyiliğe yaklaşma arzusudur. Çünkü Tanrı kendisindeki iyiliği iletmek ve iyiliğinin yaratıklar tarafından temsil edilmesini ister.⁴²¹ Her varlık kendi sahasında ve kendilerine has özelliklerle bu benzeme faaliyetini gerçekleştirir.⁴²² Mesela

⁴¹⁹ Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi Ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(Ullah)' Anlayışı", *Diyaret İlmî Dergi* 50 (1), (2014), s. 59.

⁴²⁰ Dumsday, 2013, s. 367.

⁴²¹ Aynı Yer.

⁴²² Aynı Yer.

arların bal yapımı ve sonrasında kusursuz bir şekilde peteklere ballarını işlemeleri, ipek böceğinin narin bir ürünü ortaya çıkarabilmesi, ayın gece aydınlatma işlevini yerine getirmesi, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması gibi daha birçok örnek ilâhî mükemmelliğin varlık âlemindeki değişik tezahürleri olarak anlaşılabilir. Maddenin en küçük yapı taşında bile kendine haslığına dair bir mükemmellik vardır.⁴²³ Öyle ki atomun kendi içinde çeşitli fizik yasalarına tabi olduğunu görürüz. Tüm bunların yanında yine de varlıkların hiçbirisi asıl mükemmelliği tek başlarına yansıtamazlar. Bu sebeple Tanrı evrende varlıkları çeşitli yaratmıştır. Bunu belirtmek için Aquinas şöyle söyler:

Şeylerin farklılığının ve çokluğunun, Tanrı olan ilk failin niyetinden geldiğini söylemeliyiz. Çünkü O, iyiliğinin yaratıklara iletilmesi ve onlar tarafından temsil edilebilmesi için şeyleri var etti. O'nun iyiliği tek bir yaratık tarafından yeterince temsil edilemediği için çok sayıda ve çeşitli yaratıklar yarattı ki birinden ilâhî iyiliğin temsilinde arzulanan bir başkası tarafından karşılanabilsin. Tanrı'da basit ve tekdüze olan iyilik, yaratıklarda çok yönlü ve bölünmüştür. Bu nedenle tüm evren birlikte ilâhî iyiliğe daha mükemmel bir şekilde katılır ve onu herhangi bir tek yaratıktan daha iyi temsil eder.⁴²⁴

Yani burada anlatılmak istenen Tanrı'da fazla olan iyilik ve güzelliklerin ancak varlıklarda bölünmüş vaziyette kendisini gösterebildiğidir. Çok güzel bir şeyi anlatmak için birçok güzellik tanımına ihtiyacımız olur. Bu sebeple Tanrı'daki iyiliği ifade edebilmek için evrendeki çeşitlilikten faydalanırız. Tanrı'daki mükemmelliği yansıtmada varlıklardaki somut çeşitlilik de yeterli değildir. Tanrı somut bir varlık olmadığından O'nun etkilerinde soyut bir şeylerin de bulunması O'nun mükemmelliğini daha güzel yansıtır. Bu sebeple Tanrı maddi ve manevi çeşitliliği var etmiştir.⁴²⁵ Yani Tanrı'daki tüm

⁴²³ Dumsday, 2013, s. 367.

⁴²⁴ Aquinas, 1947, Pt. I Q 47 Art. 1.

⁴²⁵ Dumsday, 2013, s. 367.

iyilik ve mükemmellik yarattığı varlıklara pay edilmiştir.⁴²⁶ Bu sebeple Tanrı cansız varlıklara, hayvanlara, bitkilere, insanlara iyiliğinden ve mükemmelliğinden bazı özellikler bahşetmiştir. Aquinasta Tanrı'nın farkındalığı iyiliğin farkına varılmış bir farkındalıktır.⁴²⁷

Az önce bahsettiğimiz çeşitlilik türlerinden olan manevi çeşitlilik İlâhî Gizlilik probleminin çözümünde önemli bir rol oynar. Manevi çeşitliliğin en etkin tezahürü akıldır. Aquinas'ın düşünce sisteminden anlaşıldığına göre Tanrı'nın mükemmelliğine benzemeye çalışmada akıl ön plandadır. O, akılsal bir varlığın, kaynağına ne kadar benzer olursa o kadar mükemmel olacağını savunur.⁴²⁸ Aquinas akıllı var eden asıl kaynaktan daha mükemmel bir akıl olduğunu düşündüğünden asıl kaynağa benzemek için akıllı kullanmamız gerektiğini söyler.⁴²⁹ Evrende akıllı kullanma yetisiyle yaratılmış tek varlık insandır. Öyleyse Tanrı'nın mükemmelliğini kopyalamada insan diğer varlıkların sahip olmadığı bir yetkinliğe sahiptir. Akıl sadece pasif düşünme faaliyetini gerçekleştirmez. Aynı zamanda insanın fiillerini de etkilediği için aktif bir alanda hakimdir. Aquinas'a göre fiil yapabilme becerisine sahip varlıklar Tanrı'nın gücünü daha yeterli taklit edebilirler.⁴³⁰ Öyleyse denilebilir ki insanlar mükemmelliği taklit ederken hem akıllı olmaları hem de özgür fiil işleyebilmelerinden dolayı diğer varlıklardan daha farklı bir pozisyonda yer alırlar. Peki her türün kendine has özelliklerinin olması İlâhî Gizlilik açısından nasıl bir bakış açısı sunar? Bu sorunun cevabı "hikmet" kavramında gizlidir.

⁴²⁶ Dumsday, 2013, s. 368.

⁴²⁷ Piotr Roszak ve Tomasz Huzarek, "Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World", *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 79 (3), (2019), s. 744.

⁴²⁸ Aquinas, 1947, Pt. I Q 12 Art. 1.

⁴²⁹ Aynı yer.

⁴³⁰ Dumsday, 2013, s. 368.

Evrende insan dışındaki varlıkların hiçbirisi hikmet arayışı içerisinde değildir. Varlıkların neden meydana geldiği veya kendi gayesinin ne olduğu hususunda düşünen ne bir böcek ne bir çiçek ne de cansız bir nesne vardır. Aquinas'a göre varlıklardaki çeşitlilik nihai varlığın mükemmelliğini yansıtması için gerekliyse aklın varlığı da fuzuli değildir.

Akıl ve bilgi birbiriyle bağlantılı unsurlardır. Tanrı'nın varlığının bilgisi İlâhî Gizlilik problemi ile ilişkili olduğundan bilgiye akıl çerçevesinden yaklaşılması önemlidir. Aquinas varlıkları bilgi seviyelerine ve bilgiyi alış şekillerine göre hiyerarşiye tabi tutmuştur. Dumsday'in yorumuna göre Aquinas'ta bilgi edinebilen varlıklar bilgi edinemeyen varlıklardan üstündürler. Örneğin melek ve insanı ele aldığımızda ikisi de akıl ve bilgi sahibi oldukları için hayvan ve bitkilerden üstündürler. Fakat iki türün de bilgiyi alış şekilleri farklıdır. Melekler bilgiyi doğrudan İlâhî kaynaklı elde ederler. İnsanlar da maddesel şeylerden soyutlama kurarak dolaylı olarak bilgiye ulaşırlar. Bu sebeple melekler de insanlardan üstündürler.⁴³¹ Çünkü en güzel bilgi türü olan Tanrı'yı en yakından bilebilme nimetine sahiptirler. İnsanda bilgi edinim şekilleri farklıdır. İnsanoğlunun hem maddesel hem de ruhsal olarak iki bilgi elde etme gücü vardır.⁴³² Örneğin sıcak bir nesneye dokunduğumuzda sıcak bir şeyin yakıcı olduğu bilgisine sahip oluruz. Bu durum bizim bedenli varlıklar olmamızdan dolayı elde ettiğimiz bir bilgidir. Hayvanların bedeni olduğundan onlar da buna benzer bir bilgi elde etme türüne sahip olabilirler. Akıl sahibi olduğumuz için duyusal yönümüzle bilebilme imkânımızın yanında düşünsel yolla bilgiyi elde edebilme imkânımız da vardır. Bu düşünme faaliyeti duyusaldan edinilen bilginin çok ötesindedir.⁴³³ Thomistik savunma Tanrı'nın varlığı gibi önemli bir bilgi türünün edinimini duyusallık gibi alt seviye bir bilgi edinme türünden

⁴³¹ Dumsday, 2013, s. 368.

⁴³² Aquinas, 1947, Pt. I Q 12 Art. 4.

⁴³³ Aynı Yer.

ayrıştırılmaya çalışır. İnsanı insan yapan şeyin akıl olduğunu ve hikmet arayışının mükemmelliğe katkıda bulunduğunu söyler. Gizliliği bir problem olarak görenlerin savunduğu şey aslında Tanrı'nın ifşa olmasının gerektiğidir. Bu durum Tanrı'nın duyusala hitap etmesini talep etmekten başka bir şey değildir. Fakat Thomistik bakış açısına göre ifşa Tanrı'nın doğasına tamamen aykırıdır. Sırf mükemmellik olan Tanrı'yı maddesel olan duyu aracılığıyla kavrayabilmemiz imkansızdır.⁴³⁴ Çünkü Tanrı'nın varlığı sonsuzdur ve onun hakikatini sonsuz defa bilecek mükemmelliğe sahip hiçbir varlık yoktur.⁴³⁵ Sırf varlık olan Tanrı sonradan var olanlara varlığını açacak mekânsal veya somutsal bir vizyona sahip değildir. Bu sebeple mantıksal olarak Tanrı'nın ifşası mümkün değildir. Bu dünyada Tanrı'nın özünü hiç kimse bilemez. Çünkü bilgi tarzı bilen tabiat modunu takip etmelidir.⁴³⁶ Yani denilebilir ki maddi bir şey manevi bir şeyi maddi bir yolla deneyimleyemez. Bu açıklamalar neticesinde metinlerde var olan peygamber-Tanrı ilişkileri aklımıza gelebilir. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Musa Tanrı ile konuşmuş,⁴³⁷ İncil'de Yakup, Tanrı'yla yüz yüze görüşmüştür.⁴³⁸ İlk etapta Thomistik cevap ile kutsal metinlerin çeliştiğini düşünebiliriz. Fakat Aquinas'a göre İncil'deki bu ifadeler birebir İlahî özün ifşası değil, Tanrı'yı temsil eden bir figürün ifşası anlamına gelir.⁴³⁹ Yani orada iletişime geçilen doğrudan Tanrı değildir. Öyleyse diyebiliriz ki Tanrı ile doğrudan bir iletişim mümkün değildir. Makul inançsız bu noktada yeni bir taleple teizmin karşısına çıkabilir. O, Tanrı ile doğrudan bir temasa ihtiyacı olmadığını herhangi

⁴³⁴ Aquinas, 1947, Pt. I Q 12 Art. 11.

⁴³⁵ A.g.e., Pt. I Q 12 Art. 7.

⁴³⁶ A.g.e., Pt. I Q 12 Art. 11.

⁴³⁷ el-Kasas (28), 30

⁴³⁸ Tevrat, Tekvin, 32/10

⁴³⁹ Aquinas, 1947, Pt. I Q 12 Art. 11.

bir dolaylı iletişimin ya da kıvılcımın inanması için yeterli olacağını savunabilir. Aquinas Tanrı ile bu tür bir iletişime sahip olmanın çok yüce bir mükafat olduğunu ve bunun herkese verilmeyeceğini düşünür.⁴⁴⁰ İnsanın peygamberler ve melekler gibi maddiyattan uzaklaştığı, soyuta yaklaştığı bir konumda olması gerekir. Peygamberler bile rüya alemi veya daha soyut bir temadan Tanrı ile iletişim kurabilirler.⁴⁴¹ Böyle bir pozisyonu da ancak Tanrı belirler. Aslında buraya kadar çizilen genel çerçeve Tanrı'nın gerçekten de gizli olduğunu ifade eder gibi duruyor. Sonuçta Tanrı açıkça herkese -ben buradayım- demiyor. Bu maddi dünyada sadece peygamberler ile dolaylı iletişim kuruyor. Öyleyse insanlığın sorumluluğu olan Tanrı'yı bilmek nasıl mümkün olabilir? Aquinas bu soruyu doğal akıl dediği şey ile cevaplar. Doğal akıl Tanrı'nın insana bahsettiği, insanın somuttan soyuta çıkarım yapabildiği bir yetidir. Doğal akıl sayesinde evrende olup bitenler hakkında fikir yürütür sebep sonuç ilişkileri kurarız. Doğal akıl sebep-sonuç ilişkilerinden yola çıkarak ilk neden olan Tanrı'ya ulaşmamıza yarar.⁴⁴² Yaratılan akıl etkinin sonuçları hakkında düşünürse Tanrı'yı bilebilir.⁴⁴³

Dummsday, Aquinas'ta melekler ve görevleri üzerinde yapılan bir tartışmada İlâhî Gizlilik problemine bir atıf keşfetmiştir. Aquinas'a yapılan bir itirazda koruyucu meleklerin eğer gerçekten koruyorlarsa insanların bunu görmesi gerektiği bahsi yer alır. Sonuçta meleklerin tehlikeli durumlar karşısında kişiyi uyarması, uzaklaştırması hiç değilse kişinin fark edebileceği bir fiil yapması gerekir. Eğer kişi böyle bir koruyucu gücü hissetmiyorsa o koruyucu güç yoktur.⁴⁴⁴ Buradaki durum İlâhî Gizlilik problemiyle

⁴⁴⁰ Aquinas, 1947, Pt. I Q 12 Art. 13.

⁴⁴¹ A.g.e., Pt. I Q 12 Art. 11.

⁴⁴² A.g.e., Pt. I Q 12 Art. 12.

⁴⁴³ A.g.e., Pt. I Q 12 Art. 1.

⁴⁴⁴ Dummsday, 2013, s. 369.

benzerlik gösterir. Dumsday'e göre ,Aquinas'ın buna verdiği cevap yüksek ihtimalle İlâhî Gizlilik probleminde ışık tutar. Her ikisinde de itiraz doğüstü güçleri olan varlıkların insanlarla iletişime geçmemesiyle ilgilidir. Aquinas meleklerin kendilerini ifşa ederek yeryüzünde gezmelerini doğal yasaya aykırı bulur.⁴⁴⁵ İnsanlardaki tabiat akli sorgulamayla bazı gerçeklikleri bulabilme üzerine kurulmuştur. Hatta belki de Tanrı özellikle İlâhîyat ile ilgili gerçeklikleri insanın tabiatına uygun olarak akli bir soruşturmaya tabi tutmuştur.⁴⁴⁶ Buradan da yola çıkarak Aquinas'a göre Tanrı veya melekler ile doğrudan bir iletişimin aslında insan doğasına ve evrenin genel yasasına aykırı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Aquinas'ta Tanrı'nın kanıtları neden doğrudan sunmadığıyla ilgili bir diğer yorum da Roberto Di Ceglie'den gelir. O, Aquinas'ın Tanrı'yı bulmada doğal akla yardımcı olarak insana verilmiş bir duygu durumundan bahsettiğine değinir. Ceglie Aquinas'ı yorumlarken Tanrı'nın nihai olarak iyiyi yapmasından yola çıkar.⁴⁴⁷ Tanrı'nın amaçlarına ulaşmada izlediği yol bize kötü görünse de nihai olarak iyiliğe hizmet edebilir.⁴⁴⁸ Bunun sonucu olarak Tanrı'nın gizlenmesi inançsızların oranını arttırsa da aslında iyi bir şeye katkı sağlar. Tanrı iyiliğe katkıyı arttırmak için kanıtlarını doğrudan sunmamıştır. Onun yerine insana -inanmaya hazır olma- duygusu bahşetmiştir.⁴⁴⁹ İnsan bu duygu vesilesiyle hem Tanrı ile kalben ve zihnen irtibatla kalır hem de nihai iyiliğe katkıda bulunur. Di Ceglie'e göre Aquinas Tanrı ile ilişki için tamamen kanıtlarla donatılmış bir düzeni şart

⁴⁴⁵ Dumsday, 2013, s. 370.

⁴⁴⁶ Aynı Yer.

⁴⁴⁷ Roberto Di Ceglie, "Divine Hiddenness and the Suffering Unbeliever Argument", *European Journal for Philosophy of Religion* 12 (2), (2020), s. 214.

⁴⁴⁸ Aynı Yer.

⁴⁴⁹ A.g.e., s. 215.

görmez. Onun yerine insanın -inanmaya hazır olma duygusu- ile içsel tutumunu değiştirerek Tanrı ile (inanç anlamında) irtibat kurabileceğini söyler.⁴⁵⁰ Yani Tanrı ile bir bağın kurulabilmesi için sadece duyuusal kanıtların var olduğu bir dünya gerekmez. İnsan zaten Tanrı tarafından inanmaya hazır olabilecek bir durumda yaratılmıştır. Evrende inanç duygusuna sahip olan başka bir varlık yoktur. İnsanın yapması gereken aklını aktif kullanarak bu duygunun da katkısıyla Tanrı'ya inanmaktır. Ayrıca Tanrı'nın varlığını doğrudan gösteren kanıtlar güvenerek inanma isteğimize dolayısıyla içsel tutumumuza da zarar verir.⁴⁵¹ Bu sebeple kişinin akıl ve duygularıyla araştırması gerekir. Ceglige'ye göre Aquinas'ta iman İlâhî gerçeğe rıza gösteren bir aklın eylemi olarak tanımlandığı için, Tanrı kanıtını değil de sevgisini aramak Tanrı'yı bulmak için göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır.⁴⁵² Yani inanmaya istekli olmak ve içindeki duygulara boyun eğmek Tanrı'yı bulmak için önemlidir.

İlâhî Gizlilik problemi açısından Aquinas'a dair yukarıdaki yorumları değerlendirdiğimizde bazı sonuçlara ulaşırız. Aklın ve inanmaya hazır olma duygusunun kullanımı genel mükemmelliğe katkıda bulunduğu için Tanrı'nın gizli olması nihai olarak iyidir. Tanrı'nın insanoğluna bahsettiği inanmaya hazır olma duygusu akli harekete geçirir. Kişi eğer yine de inanmıyorsa bu durum onun Tanrı'yı sevmek için değil kanıt bulmak için aradığını gösterir. Tanrı içimize teizm kanıtlarını değil sevgisini koyduğu için doğru bir arayışla görünmeyen ve ifşa olmamış gerçeklere inanmaya hazır hale geliriz.⁴⁵³ Bu durumda insanın inanmaması Tanrı'nın suçu olmaktan çıkar.

⁴⁵⁰ Di Ceglie, 2020, s. 215.

⁴⁵¹ A.g.e., s. 218.

⁴⁵² A.g.e., s. 215.

⁴⁵³ Aynı Yer.

Aquinas'ın tüm bu görüşlerinin yanı sıra kısaca değinmenin konumuz açısından faydalı olacağını düşündüğüm bazı çelişkili düşünceleri de bulunmaktadır. Aquinas Hristiyan inanç esaslarından olan Enkarnasyon ve Evharastiya ayini hakkında Tanrı'nın gizliliğine aykırı bazı yorumlarda bulunur. Bu inanç esaslarındaki sorun Tanrı'nın beden alabiliyor oluşudur. Aquinas Enkarnasyonu Tanrı'nın ete bürünmesi olarak tanımlar.⁴⁵⁴ Ona göre Tanrı beden alarak insanlara daha fazla yaklaşmıştır. Tanrı insanlara çok merhametli olduğu için onların günahlardan daha hızlı arınması adına kendini feda etmiş ve insan bedenine bürünerek ifşa olmuştur.⁴⁵⁵ Yani denilebilir ki Enkarnasyon insanların iyiliği örnek almalarını kolaylaştırıp kavrama yetilerini güçlendirmek için Tanrı'dan gelen bir hediyedir.⁴⁵⁶ Evharistiya ayininde de aynı bedenleşme sorunu karşımıza çıkar. Ayinde kullanılan ekme ve şarap Tanrı'nın eti ve kanı olarak tanımlanır. Aquinas dikkat çekici bir biçimde bu ayinde kullanılan şarap ve ekmeğin simgesel bir anlam içermediğini doğrudan Tanrı'ya ait olduklarını söyler.⁴⁵⁷ Evharistiyada ekmeğin bütün özü, Mesih'in bedeninin bütün özüne ve şarabın bütün özü, Mesih'in kanının bütün özüne dönüştürülür. Bu esaslı dönüşüm faaliyetini "töz değişimi (transubstantiation) " olarak tanımlar.⁴⁵⁸ Aquinas'a göre bu ayinde Mesih bize Tanrı olduğunu ve bedenini görünmeyen bir şekilde gösterir.⁴⁵⁹ Fakat Mesih'in bedeninin büyük bir kısmı kutsal ayin içinde mevcutsa da onu

⁴⁵⁴ Aquinas, 1947, Pt. III Q 1 Art. 1.

⁴⁵⁵ Aynı yer.

⁴⁵⁶ A.g.e., Pt. III Q 1 Art. 2.

⁴⁵⁷ A.g.e., Pt. III Q 75 Art. 1.

⁴⁵⁸ A.g.e., Pt. III Q 75 Art. 4.

⁴⁵⁹ A.g.e., Pt. III Q 75 Art. 1.

bedensel bir gözle görmemiz mümkün olmamakla birlikte sadece ruhsal göz diye isimlendirilen akıl ile algılayabiliriz.⁴⁶⁰

Özetle Aquinas tüm varlıkların sebebinin Tanrı olmasından kaynaklı mükemmellik barındırdıklarını söyler. Tanrı kendisindeki mükemmelliği daha yeterli düzeyde yansıtmak için varlıkları çeşitli işlevlerde yaratmıştır. İnsan aklının evrendeki genel mükemmelliğe katkısı İlâhî Gizlilik probleminde kilit rol oynar. Her varlık mükemmeli kendine has bir yöntemle taklit eder. İnsan da hakikate dair bazı gerçeklikleri düşünebilecek yapıda yaratılmıştır. İlâhî gerçeklerin doğrudan insanoğluna sunulmaması onun aklını kullanarak evrenin değerini yükseltmesine ve mükemmelliği en güzel biçimde yansıtmaya yarar. İnsanoğlunun hikmet arayışı Tanrı'nın mükemmelliğini kendine has taklit etme yöntemidir. Tüm bunların yanında Tanrı nihai olarak iyiyi hedeflediği için kanıtları doğrudan değil dolaylı sunmuştur. Tanrı, insana aklın yanında - inanmaya hazır olma duygusu- bahsettiği için kendisini bulma konusunda da desteğini esirgememiştir. Makul inançsızların Tanrı'yı bulamama sebepleri Tanrı sevgisini veya inanmayı istemek yerine inanmak için makul kanıt aramaya kendilerini şartlandırdıklarından dolayıdır.⁴⁶¹ Son olarak Aquinas'ın bağlı bulunduğu dinin ön kabullerinden zaman zaman sıyrılmadığını ve Tanrı'nın ifşasını gerektiren uygulamaları “gizli ama açık Tanrı” temasında çelişkili bir şekilde savunduğunu da söyleyebiliriz

⁴⁶⁰ Aquinas, 1947, Pt. III Q 76 Art. 7. s. 3282.

⁴⁶¹ Di Ceglie, 2020, s. 218.

2.1.2.3. Aksiyolojik Çözüm

Din felsefesinde Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kanıtlanmaya çalışılmasıyla ilgili uğraşlar Tanrı'nın evrene kattığı ya da katmadığı değerleri incelemeye yönelik uğraşları gölgede bırakmıştır. Özellikle konu Tanrı'nın yokluğunun evreni aksiyolojik olarak nasıl etkileyeceği olduğunda dikkatler başka bir yere odaklanır. Bir kişi Tanrı'nın varlığının dünya için iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olduğunu düşünmeye başladığında Tanrı'nın evren için değerini sorgulamaya başlamış demektir. Burada asıl problemin Tanrı'nın varlığı ile ilgili olmadığına dikkat edilmelidir. Temel sorun Tanrı'nın var olmasını gerçekten isteyip istemeyeceğimizdir.⁴⁶² Bir kişi Tanrı'nın varlığını kabul edip yine de Tanrı'nın var olmadığı bir dünyanın daha iyi olabileceğini düşünebilir. Ya da Tanrı'nın varlığını reddedip Tanrı var olsaydı dünyanın şimdiki olduğundan daha iyi olacağını söyleyebilir. Tanrı'nın varlığı önemli kârlar elde etmemizi engelliyorsa önemli değerlerin kaybolmasına sebep oluyordur. Bu durumda Tanrı'nın yokluğunun dünyanın değerini arttıracığını söylemek tutarlı bir yaklaşım olmaktadır. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığının dünya için önemli kârlar sağladığını bu sebeple dünyanın değerini arttıracığını söylemek de çelişkili bir iddia değildir. İlâhî gizliliğin dünyanın değerini etkileme noktasındaki rolü Tanrı'nın var olmasını istemeyenlerin kaybettiklerini düşündükleri kârlarla ilgilidir. Tanrı'nın varlığının kaybettireceği değerleri Tanrı gizlenerek korumaktadır. Bu anlamda İlâhî Gizlilik problem olmaktan ziyade teizmin kârlarını arttıran bir çözüm önerisi olmaktadır.

⁴⁶² Guy Kahane, "Should We Want God to Exist?", *Philosophy and Phenomenological Research*, (2011), s. 676.

Tanrı varsa bunun iyi bir şey olacağı görüşü Pro-Teizm, Tanrı varsa bunun kötü bir şey olacağı görüşü de Anti- Teizm olarak adlandırılmaktadır.⁴⁶³ Tanrı'nın evrene kattığı değer bilinemeyeceği görüşüne agnostik yaklaşım, Tanrı varsa ne çok daha iyi ne de çok daha kötü olacağı görüşüne de tarafsızlık (indifferentism) yaklaşımı denilmektedir.⁴⁶⁴ Pro- Teizm ve Anti- Teizm kişiye veya genele hitap etme açısından da kendi içinde dallara ayrılabilir.⁴⁶⁵ Tanrı'nın var olmasını isteyenlerin en başarılı

⁴⁶³ Kirk Loughheed, "The axiological solution to divine hiddenness", *Ratio* 31 (3), (2017), s. 332.

⁴⁶⁴ Klaas J. Kraay ve Chris Dragos, "On preferring God's non-existence", *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2), (2013), s. 158.

⁴⁶⁵ Geniş Kişisel Olmayan Anti- Teizm: Genel olarak, Tanrı var olsaydı, Tanrı'nın olmamasından çok daha kötü olurdu.

Geniş Kişisel Olmayan Pro- Teizm: Genel olarak Tanrı'nın var olması, Tanrı'nın olmamasından çok daha iyi olurdu.

Geniş Kişisel Anti- Teizm: Genel olarak, Tanrı'nın var olması, benim için Tanrı'nın olmamasından çok daha kötü olurdu.

Geniş Kişisel Pro- Teizm: Genel olarak, Tanrı'nın var olması, benim için Tanrı'nın olmamasından çok daha iyi olurdu.

Dar Kişisel Olmayan Anti- Teizm: Belirli yönlerden Tanrı'nın var olması, Tanrı'nın olmamasından çok daha kötü olurdu.

Dar Kişisel Olmayan Pro- Teizm: Belirli yönlerden Tanrı'nın var olması, Tanrı'nın var olmamasından çok daha iyi olurdu.

Dar Kişisel Anti- Teizm: Belirli yönlerden, benim için, Tanrı varsa, Tanrı'nın olmamasından çok daha kötü olurdu.

argümanları “Dar Kişisel Olmayan Anti- Teizm” ve “Kişisel Anti-Teizm” kapsamına girenlerdir. Çünkü bunlar kişisel görüşleri barındırdığı ve kapsamlı olmadıkları için savundukları değerler eleştiriye daha kapalı olmaktadır.⁴⁶⁶ Tanrı’nın varlığı kendisi için bazı yönlerden değer düşüşüne sebep olacağı için Tanrı’nın var olmasının kötü bir şey olduğunu söyleyen Anti- Teistlerin başında Guy Kahane gelmektedir. Kahane’nin önem verdiği değerler mahremiyet, bağımsızlık, anlayış ve yalnızlıktır.⁴⁶⁷ Bu değerlerin Anti- Teistler için tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılması İlâhî Gizlilik problemiyle bağlantısının kurulabilmesi açısından önemlidir. Bu sebeple önce değerleri incelemek isabetli olacaktır.

Tanrı’nın yokluğu veya varlığının kazandırdığı avantajlar tartışıldığında göze çarpan ilk değer “mahremiyet” olmaktadır. Tanrı’nın olmadığı bir dünyada insan hem fiziksel hem de zihinsel olarak istediği her özeli saklayabilir. Yani en azından kendisi istemediğinde bu tip özelliklerini paylaşmak zorunda değildir. Oysa Tanrı’nın var olduğu bir dünyada Tanrı zihnimizdekileri de doğrudan bildiği için şahsi alanımıza girmiş olmaktadır. Çünkü Tanrı sonsuz bilgi sahibidir. Tanrı’nın benim düşündüklerimi bilme seviyesi aslında tam olarak ben olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmesidir.⁴⁶⁸ Bu, bir anlamda özel hayatın ihlali anlamına gelmektedir. Kişi doğası gereği bazen yalnız kalmak ve mahremiyetini korumak ister. Fakat Tanrı’nı var olduğu bir dünyada hiçbir zaman tam

Dar Kişisel Pro-Teizm: Belirli yönlerden, benim için, Tanrı varsa, Tanrı’nın olmamasından çok daha iyi olurdu. (Lougheed, 2017, s. 332.); (Kraay ve Dragos, 2013, ss. 159-160.)

⁴⁶⁶ Lougheed, 2017, s. 332.

⁴⁶⁷ Kahane, 2011, s. 684.

⁴⁶⁸ Kirk Lougheed, “On the Axiology of a Hidden God”, *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (4), (2018), s. 82.

olarak bu fırsatı yakalayamaz. Bu durum geneli değil bazı kişileri rahatsız edeceği için Kişisel Anti-Teizm savunucularının sıklıkla başvurduğu bir savunmadır.⁴⁶⁹

Tanrı'nın yokluğunun daha iyi olacağını savunan Kişisel Anti- Teizm savunucularının üzerinde durduğu bir diğer değer “bağımsızlık ve özerklik”tir. Tanrı'nın var olduğu bir dünyada O, sonsuz kudretiyle bizi çepeçevre kuşatmış her hareketimizi her an kontrol edebilecek bir pozisyonda durmaktadır. Bu durum dünyada bizlerin biyolojik olarak bir anne babaya bağlı olma durumuyla farklılık arz eder.⁴⁷⁰ Tanrı- insan bağlantısında insan her zaman aciz bir konumda olup bağımsız bir birey olarak varlığını sürdürememektedir. Bu değer aynı zamanda “tam anlayış” değeriyle de bağlantılıdır. Tanrı bir insanın hiçbir zaman tam olarak anlayamayacağı bir konumdaysa hiçbir zaman tam olarak bilinmeyeceği bir pozisyondadır. Ayrıca Tanrı'nın kudreti, bilgisi ve ona dair birçok özellik biz bağımlı alt pozisyonda yer alan varlıklar tarafından bilinmeyeceği için yarattığı dünya hakkında da tam bir anlayışa sahip olunamaz. Tanrı'nın asıl doğası alt düzey olan insan kavrayışının çok ötesindeyse bu durumda dünya tam olarak anlamayı asla umamayacağımız bir yer olacak ve anlamaya dair tüm çabalarımız beyhude kalacaktır.⁴⁷¹

Tanrı'nın varlığının olmadığı bir dünyada “iş birliği” de kendisini gösteren bir kazanımdır. İnsanların bir şeyleri keşfetmek için birbirleriyle yardımlaşmaları veya üzüntülü durumlarda birbirlerine destek olmaları olumludur. Çünkü kendilerinden başka güvenecekleri hiç kimse yoktur. Başlarına gelen sorunlar için mucizevi bir çözüm mekanizması beklentisine girmeden iş birliği yapmak durumundadırlar.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Kahane, 2011, s. 684.

⁴⁷⁰ Loughheed, 2017, s. 336.

⁴⁷¹ Kahane, 2011, s. 682.

⁴⁷² Loughheed, 2017, s. 336.

Ateistik bir dünyanın son kazanımlarından biri olan “cesaret” değerini inceleyelim. Tanrı’nın olmadığı bir dünya bizi varoluşsal olarak belirsiz bir durumun içine sokar. Bu dünyaya neden geldiğimiz nereye gideceğimiz konusunda netlik yoktur. Tüm bunlara ek olarak dünyada nasıl yaşamamız gerektiği konusunda tam bir boşluk içinde oluruz.⁴⁷³ Bunlar ilk bakışta kötü gibi görünse de kişiye zorluklarla mücadele etme konusunda cesaret verir. Tanrı’nın varlığının vereceği psikolojik rahatlıktan sıyrılıp kendi kendimizi yönetme konusunda daha kabiliyetli oluruz.

Yukarıda saydıklarımız son zamanlarda Anti-teistlerin Tanrı’nın yokluğu halinde kazanacaklarını iddia ettikleri pozitif değerlerdir. Guy Kahane “*Anlamlı Yaşam Argümanı*”nı (The Meaningful Life Argument)⁴⁷⁴ ortaya atarak bu değerleri teistlerin göz ardı edemeyeceği bir şekilde savunmuştur. Kahane Tanrı’nın varlığına inananların aslında her şeyi kazandıklarını düşünmelerinin yanlış olduğunu söyler. En azından kendisi için Tanrı’nın var olmamasının var olmasından daha iyi olduğunu çünkü kendisi için anlamlı olan şeylerin ancak Tanrı’nın yokluğu halinde elde edilebilir olduğunu söyler.⁴⁷⁴ Bunu daha iyi anlamak için bir kişi düşünmemizi ister. Bu kişinin mahremiyet, bağımsızlık, tam anlama kabiliyeti, yalnızlık değerlerine çok önem verdiğini düşünün. Hatta öyle önem versin ki kimliğinin ayrılmaz parçaları haline gelsin. Tanrı’nın varlığı bu değerlere erişimine engel oluyorsa o zaman hayatının anlamını da kaybedecek demektir. Böyle bir kişinin hayatını anlamlı kılması için Tanrı’nın var olmamasını dilemesi normal kabul edilmelidir.⁴⁷⁵ Kahane bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

Tanrı’nın var olduğu bir dünya insanların başka bir kişiyle ayrılmaz ve kaçınılmaz bir şekilde ilişki kurduğu bir dünyadır. Bu, bağlılığımızı ve

⁴⁷³ Loughheed, 2017, s. 336.

⁴⁷⁴ Kraay ve Dragos, 2013, s. 168.

⁴⁷⁵ Kahane, 2011, s. 691.

ibadetimizi hak eden ahlaki üstün (varlığın) astı olduğumuz ilâhî kozmik planın bir parçasını oynamak için yaratıldığımız bir dünyadır. Bizimle ilgili her şeyin bir başkası tarafından bilindiği ve anlaşıldığı bir dünya en içten düşünce ve duygularımızın bile tamamen özel olmadığı bir dünyadır. Hiçbir zaman başka birinin mevcudiyetinden ve dikkatinden uzakta tamamen yalnız değiliz. Ve eğer Tanrı'nın gerçek doğası insan kavrayışının ötesindeyse bu aynı zamanda tam olarak anlamayı asla umut edemeyeceğimiz bir dünya olacaktır.⁴⁷⁶

Kahane mükemmel iyi bir Tanrı özelliğine rağmen böyle bir Tanrı'nın varlığının nasıl yokluğundan daha kötü olabileceğini anlatmaktadır.⁴⁷⁷ Öyleyse Kahane'nin argümanı doğru kabul edildiğinde Tanrı'nın var olması halinde teizmin iddia ettiği Tanrı'nın her zaman evrenin değerini arttırdığı görüşü doğru olmaz. Tanrı'nın varlığının bazı *aksiyolojik* dezavantajları da vardır. Tanrı'nın gizliliği tam bu noktada devreye girer. Ateistlerin iddia ettikleri bu değer kayıplarını Tanrı nasıl geri getirebilir? Teist nasıl bir strateji izlerse hem bu değerlerin hem de teistik bir dünyanın kârını birlikte koruyabilir? Bu soruların cevabı Tanrı'nın hem var hem de yok gibi olmasında saklıdır. Aynı şu anki durumda olduğu gibi Tanrı kendisini arayan için açık aramayan için gizli olduğunda denge sağlanmış olur. Kirk Lougheed Tanrı'nın gizliliğinin kişilerde yaşatmış olduğu deneyimin yukarıda saydığımız değerleri kazandırdığını söyler. O yukarıda saydığımız değerlerin gerçekten de ateistik bir dünyada teistik bir dünyadan daha çok elde edileceğini kabul eder.⁴⁷⁸ Fakat ona göre bunun doğru olması, ateizmin kabul edilmesini gerekli kılmaz. Çünkü ateistlerin Tanrı'nın gizliliğini problem olarak öne sürmeleri aslında aksiyolojik dezavantajlar için bir cevap niteliğindedir. Teizmin aksiyolojisi ve İlâhî Gizlilik arasında ilginç bağlantılar olduğunu söyleyen Lougheed Tanrı'nın var olmadığı

⁴⁷⁶ Kahane, 2011, s. 682.

⁴⁷⁷ A.g.e., s. 693.

⁴⁷⁸ Lougheed, 2018, s. 81.

bir dünyada elde edilebilecek muhtemel değerlerin Tanrı'nın gizliliği halinde de elde edilebileceğini savunur.⁴⁷⁹ Tanrı ateistik dünyada deneyimlenebilecek kârlardan bizi mahrum bırakmamak için gizli kalmayı tercih eder. Bu aynı zamanda Tanrı'nın gizli olmadığı bir dünyada deneyimlenemeyen değerlerin gizlendiğinde deneyimlenebileceğini söylemektir. Bunun sonucu olarak Tanrı'nın gizli olduğu bir dünya Tanrı'nın apaçık olduğu bir dünyadan daha değerli olacaktır. Öyleyse Tanrı sonsuz iyi bir varlık olması dolayısıyla, dünyanın aksiyolojik değerini arttırmak için gizli kalabilir.⁴⁸⁰ Loughheed Tanrı'nın gizlendiği bir dünyanın Tanrı'nın ifşa olduğu veya Tanrı'nın olmadığı dünyadan daha yüksek bir değere sahip olduğunu anlatmak için aşağıdaki tabloyu sunar:

Tablo 1: Mümkün dünyaların değerleri.⁴⁸¹

Mümkün Dünya Ontolojisi	Fenomoloji	Değer
Ateistik Dünya: Tanrı yoktur.	Gizlenmemiş teistik olmayan dünya Muhtemel gizli teistik dünya	Ateistik kârlar Teistik kârlar yok
Gizli Teistik Dünya: Tanrı vardır ve insanlardan gizlidir.	Gizlenmemiş teistik olmayan dünya Muhtemel ateistik dünya	Ateistik kârların deneyimi Teistik kârlar
Gizli Olmayan Teistik Dünya: Tanrı vardır ve insanlardan gizli değildir.	Ateistik olmayan dünya Gizli teistik olmayan dünya	Teistik kârlar Ateistik kârlar yok

⁴⁷⁹ Loughheed, 2017, s. 339.

⁴⁸⁰ A.g.e., s. 340.

⁴⁸¹ A.g.e., s. 338.

Tablodan da anlaşılacağı üzere aksiyolojik sorun karşısında kişiler ateist olmayı seçerlerse teizmin kârlarından mahrum kalmaktadırlar. Tanrı'nın ifşası durumunda teist olmayı seçerlerse ateizmin kârlarından mahrum kalmaktadırlar. Bu pozisyonların tam aksine Tanrı gizlendiğinde teizmi seçerlerse hem teizmin kârlarını hem de ateizmin kârlarını elde etmiş olacaklardır. Öyleyse Tanrı evrenin toplam değerini herkes için maksimize etmek için gizlenebilir.⁴⁸² Kârlar üzerine konuştuğumuzda Tanrı'nın gizlendiği teistik bir dünya ateistik kârları da barındıran bir dünya olduğu için ateist dünyadan çok daha tercih edilebilir bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸³

Peki ateistlerin kazanmak istediği değerler ancak Tanrı'nın mevcut olmadığı durumda mümkünse bu değerler Tanrı'nın var fakat gizli olduğu konumda nasıl elde edilebilir? Loughheed Tanrı'nın olmadığı ve Tanrı'nın gizli olduğu dünyanın kişinin birinci şahıs deneyimi açısından çok farklı olmadığını söyler. Çünkü şu anki dünyada bile Tanrı'nın gizli olduğunu düşünen kişilerin görünürde bir Tanrı deneyimleri mevcut değildir. Onların kabulüne göre Tanrı gizli olduğu için bunda bir problem de yoktur. Aynı şekilde ateistlerde de bir Tanrı deneyimi gözlemlenmez. Bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Çeşitli filozoflar, Tanrı'nın dünyamızda gizli olduğunu (veya en azından dünyamızın gizli bir Tanrı ile tutarlı olduğunu) düşünür. Elbette, filozofların çoğu ateisttir ve bu nedenle onlar dünyamızda illaki Tanrı olmadığını düşünürler.”⁴⁸⁴ Yani aslında kişiler açısından ateist veya gizli teistik dünya arasında pek fark yoktur. Ontolojik olarak çok farklı olmalarına rağmen fenomenolojik olarak benzer olmaları mümkündür.⁴⁸⁵ Örneğin mahremiyet değerini düşünelim. Gerçekte evren bu değere sahip olmasa bile Tanrı

⁴⁸² Loughheed, 2018, s. 82.

⁴⁸³ Loughheed, 2017, s. 333.

⁴⁸⁴ Aynı Yer.

⁴⁸⁵ Aynı Yer.

gizlendiğinde kişiler yaşantı olarak bu değeri elde ederler.⁴⁸⁶ Bundan dolayı Lougheed birinci şahıs bakış açısına göre bir kârın gerçekten elde edilmesiyle aynı tecrübi hissin yaşanmasının aynı kapıya çıktığını söyler.⁴⁸⁷ Tüm bu sebeplerden dolayı Tanrı gizlenerek ateistlerin iddia ettiği gibi kötü bir şey yapmamış aksine toplam iyiliği arttırmak için stratejik bir yöntem belirlemiştir.

Lougheed'in ortaya attığı farkındalığı destekleyenler olduğu gibi yanlış bulanlar da olmuştur. Eleştirenlerden birisi Perry Hendricks'tir. O, Lougheed'in kârların deneyiminin tespiti noktasında yanıldığını düşünür. Ona göre, bir kârın gerçekten elde edilmesiyle o kârın deneyiminin elde edilmesinin aynı kabul edilmesi mümkün değildir.⁴⁸⁸ Bunu daha iyi anlamamız için bir kişinin banyosuna kamera yerleştirildiğini düşünmemizi ister. Üstelik kamera yerleştirilmekle kalınmayıp internet ortamında görüntünün canlı yayın olarak sunulduğu bu ortamda kişinin mahremiyetinden nasıl bahsedilebilir? Kişi kendisini kimsenin görmediğini düşünmesine rağmen yaşadığı şeyin mahremiyet kandırmacasından başka bir şey olmadığını iddia eder.⁴⁸⁹ Yine de eğer birinci şahıs açısından deneyimin gerçek değerle eş değer olduğunu kabul edersek teistik dünyaya ait kârların ateistik dünyada da elde edilebileceğini söyler.⁴⁹⁰ Örnek vermek gerekirse “ilâhî müdahale” değerine bakalım. Bir kişinin acilen evine gitmesi gereken bir zamanda tüm uçak biletlerinin tükendiğini varsayalım. Çok zor durumdayken aniden biri çıkıp bilet verirse teist biri bunu Tanrı'nın mucizesine bağlarken ateist biri yine aynı

⁴⁸⁶ Lougheed, 2018, s. 82.

⁴⁸⁷ Lougheed, 2017, s. 333.

⁴⁸⁸ Perry Hendricks ve Kirk Lougheed, “Undermining the axiological solution to divine hiddenness”, *International Journal for Philosophy of Religion* 86 (1), (2019), s. 6.

⁴⁸⁹ Aynı Yer.

⁴⁹⁰ Aynı Yer.

deneyimi yaşayarak Tanrı'ya inanmayabilir. Ya da ölüm döşegindeki birisi aniden iyileşirse teist bu durumu Tanrı ile ilişkilendirebilse de ateist şansa bağlayabilir. Bu gibi deneyimlerin hepsi bir ateistin de elde edebileceği değerlerdir.^{491 492} Öyleyse Hendricks'e göre Gizli teistik dünyanın ateistik dünyaya tercih edilmesi için bir sebep kalmadığından ilâhî gizlilik sorununa sunulan aksiyolojik çözüm zayıflar.

Özetleyecek olursak, Tanrı'nın varlığının evrene ekleyebileceği değerler kadar evrenden çıkarabileceği değerler de önemli sonuçlar doğurmaktadır. Ateistlerin bazıları bazı yönlerden Tanrı'nın varlığının anlam kaybettirdiğini bazıları da evrenin toplam değerini düşürdüğünü iddia etmektedirler. Bireylerdeki anlam kaybı Tanrı'nın olmadığı bir dünyanın daha iyi olacağı fikriyle sonuçlanırken, evrenin toplam değerinin düşmesi mükemmel iyi bir varlık fikriyle uyumsuzluk arz etmektedir. Bu tip bir uyumsuzluk hem Tanrı olmasaydı herkes için iyi olacağı fikrine hem de ateizmin mantıklı olabileceğine kapı aralamaktadır. Aksiyolojik çözüm Tanrı'nın gizliliğinin sebebini evrenin değer artışıyla ilişkilendirir. Tanrı'nın gizli olduğu bir dünya fenomenolojik olarak ateist bir dünya ile eşdeğerdir. Ateistik bir dünyanın mevcudiyeti halinde elde edilebilecek kârları bir teistin kaybetmemesi için Tanrı gizlenmiş olabilir. Böylece hem ateistik dünyadan kazanılan kârlar hem de teistik bir dünyadan kazanılacak kârlar bir arada bulunmuş olur. İki mümkün dünyanın toplam değeri tek başına sahip oldukları değerden daha büyük bir değeri ifade edecektir. Tanrı sonsuz iyi bir varlık olduğundan yarattığı evrenin en yüksek değeri içermesi için gizli/saklı kalmayı tercih etmiş olabilir. Ayrıca ikinci bölümde açıklanan çoğu savunma (kişilerin ahlaki olarak özgür oluşu, bilişsel özgürlük, içsel olarak kişisel gelişim, insanın yaratılış gayesi olarak hikmet arayışı, aklın daha fazla

⁴⁹¹ Hendricks ve Lougheed, 2019, s. 7.

⁴⁹² Daha ayrıntılı örnekler için bkz: Hendricks ve Lougheed, 2019, ss. 5-10.

aktive edilmesi) evrenin toplam değerini arttıran başka değerlerdir. Tüm bunlar birlikte incelendiğinde, aksiyolojik çözüm Tanrı'nın gizli oluşuyla uyumlu görünmektedir.



2.1.3. Tanrı ve İnsan Arasındaki Ontolojik Fark

Günümüze kadar insanlar sahip oldukları Tanrı tasavvuru çerçevesinde birçok Tanrı tanımı yapmıştır. Tanımlar belli özellikler ile birbirinden ayrılmasına rağmen çoğunluğun Tanrı tanımında insan gücünün ve bilgisinin üstünde bir varlık betimlenir. Tanrı üzerine yapılan konuşmalarda yaratılanın yaratandan daha alt düzeyde bir varlık olduğu görüşü hakimdir. Bu minvaldeki konuşmalar Tanrı'nın aşkın olduğu görüşüyle sonuçlanır. Bu kısımda Tanrı'nın aşkınlığının İlâhî Gizlilik problemine bir çözüm önerisi sunup sunmadığı irdelenecektir.

Aşkınlık tam olarak nedir ve hangi sonuçları doğurur? Schellenberg Tanrı'yı, eğer varsa, hayal gücümüzü ve aklımızı zorlayan nihai bir gerçeklik olarak tanımlar.⁴⁹³ Önceki bölümde gördüğümüz gibi Schellenberg bu tanıma göre teizmin Tanrı'sını eleştirir. Belirledikleri Tanrı tanımının sonuçlarını kabul etmedikleri için teistleri suçlar. Schellenberg'in bu yaklaşımı Tanrı olarak Hristiyanlıktaki Tanrı'yı baz almasından kaynaklı olabilir.⁴⁹⁴ Sonuçta Klasik Hristiyanlıktaki Enkarnasyon süreci İlâhî Gizlilik sorununu daha belirgin şekilde ortaya çıkarır. Hristiyanlıkta Tanrı'nın iki farklı doğasının değişme ve bozulma olmadan bir sayılması metafiziksel olarak kabul edilebilirliği zor bir gerilim oluşturur.⁴⁹⁵ Ontolojik olarak çok farklı iki varlığın uzlaştırılmaya çalışılması hem zor hem çelişkili sonuçlar doğurur. İlâhî Gizlilik Problemi Tanrı anlayışları dikkate alındığında İslamiyet, Yahudilik ve Hristiyanlık arasında farklılık gösterir.⁴⁹⁶ Öyleyse denilebilir ki Tanrı'yı tanımlama şeklimiz Tanrı'dan ne bekleyip beklemeyeceğimizi de

⁴⁹³ Schellenberg, 2007, s. 51.

⁴⁹⁴ Hunter Brown, "Incarnation and The Divine Hiddenness Debate", *The Heythrop Journal*, (2013), s. 252.

⁴⁹⁵ A.g.e., s. 254.

⁴⁹⁶ Aynı Yer.

belirler.⁴⁹⁷ Eğer Tanrı'yı bir zamanlar dünyada belirmiş ve kaybolmuş bir şekilde tanımlarsak İlâhî Gizlilik sorununu Tanrı'nın adalet sıfatı çerçevesinde değerdendirmemiz gerekir. Yani Tanrı'nın neden bir kesime alenen ifşa olduğu ve bir kesimden gizlendiğini sorgulamak lazım gelir. Tanrı'yı cismaniyete hiçbir şekilde bulaşmayan bir varlık olarak kabul edersek İlâhî Gizlilik sorununu Tanrı'nın etkileri kapsamında ele almamız gerekir. Yani Tanrı'nın gizlenerek kendisinden haberdar etme yöntemlerine değinilmelidir. Tanrı'yı tanımlama şeklimiz ne ise bu tanımın getirilerini de kabul etmemiz gerekir. Tanrı'yı insandan tamamen farklı bir varlık olarak tasavvur ettiğimizde bunun sonuçlarını tutarlı biçimde savunabilmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'dan istediğimiz kanıt O'nun karakterini ve amaçlarını aşmamalıdır.⁴⁹⁸ Örneğin Tanrı neden her istediğimizde gökyüzünden elini bize uzatmıyor diye yakındığımızda sorulacak iki soru olmalıdır: Tanrı'nın eli var mıdır? Tanrı gökyüzünde midir? Tanrı cismi olmayan ve mekânsız bir varlık olarak tanımlandığında ondan yukarıda istenilen kanıt mantıksal olarak imkânsız olur. Tanrı'nın daha az gizlenmesini istemek O'nun varlık tarzıyla bağdaşmayan bir davranış türünü beklemek anlamına gelebilir.⁴⁹⁹ Böyle bir durumda Tanrı'nın gizlenmesi bir tercih olmaktan çıkar, zorunlu hale gelir. Örneğin bir kişi annenin çocuğuna görünür olabilme şansı varken ondan gizlenmesini eleştirebilir. Çünkü bu annenin tercihi ile ilgilidir. Oysa gizlilik Tanrı'nın doğası gereği olabilir. İnsan-insan ilişkisiyle ilgili her

⁴⁹⁷ Paul Moser, "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (2004), s. 43.

⁴⁹⁸ A.g.e., s. 48.

⁴⁹⁹ Michael C. Rea, "Divine Hiddenness, Divine Silence" içinde *Philosophy of Religion an Anthology*, ed. Louis P. Pojman ve Michael C. Rea (Stamford: Wadsworth/Cenage, 2011), s. 266.

durum Tanrı- insan ilişkisine uyarlanmamalıdır. Ontolojik bakımdan tamamen farklı olan iki varlıktan her durumda benzetim yoluyla ortak davranışların beklenilmesi hatalıdır.

Tanrı ve insanın birbirlerinden farklı oluşu eylemlerinin yorumlanışına yansır. İnsanın sevdiğinde ne tür fiilleri işleyebileceğini tahmin edebiliriz fakat aynı durum Tanrı'nın sevgisini izharında geçerli olmayabilir. İnsan öncelikle kendisine Tanrı'nın sevgisinin sonuçlarını anlayabilecek kadar Tanrı'yı kavrayabiliyor muyum diye sormalıdır.⁵⁰⁰ Tanrı'daki sevginin ve yaratılmış sevginin tezahürü farklıdır. Tanrı'dan bizim belirlediğimiz bazı yaşam ilkelerine uygun hareket etmesini beklemek yanlış bir girişimdir.⁵⁰¹ Moser'e göre Tanrı eğer seviyorsa şunları yapmalıdır şeklinde bir ön kabul aslında kişiyi "bilişsel bir putperest" yapar.⁵⁰² Sadece sevmek fiili üzerinden bile gidildiğinde iki sevgi türünün çok başka şeyler gerektirdiği görülür. Örneğin insan sevdiğinde o kişiyle mutlu olabilecek şeyler yapmak ister. Bunlar basit niteliği olan planları içerir. Fakat seven Tanrı olduğunda Tanrı'nın insanlar üzerindeki ahlaki dönüşüm planı sevginin bilinmeyen bir boyutta zuhur etmesine sebep olabilir. Sonuçta Tanrı'nın sevdikleriyle sahilde yürüme planı olamaz. Tanrı'nın sevgisi daha gizemli ve

⁵⁰⁰ Daniel Linford, "The Problems of Divine Hiddenness and Divine Inscrutability" içinde *Theism and Atheism: Opposing Viewpoints in Philosophy*, Graham Oppy ve Joseph W. Koterski (Farmington Hills: MacMillan Reference, 2019), s. 551.

⁵⁰¹ Basinger, 1992, s. 1.

⁵⁰² Paul K. Moser, "Cognitive Idolatry and Divine Hiding" içinde *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Howard Snyder ve Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 121.

çok daha büyük bir etkiye sahip olmalıdır. Tanrı ve insanı aynı şartlarda değerlendirmek Tanrı'nın insanlar için oluşturduğu kurtuluş planını göz ardı etmektir.⁵⁰³

Tanrı hakkında net kararlar verilmesini eleştirenlerden bazıları Tanrı'nın davranışları insanlarınki gibi tahmin edilebilir olmadığı için şüphecidirler. Özellikle İlâhî Gizlilik probleminde teodise geliştirmenin Tanrı'nın doğası hakkında fazla bilgi sahibiymiş gibi görünmesine yol açtığı için bunun yanlış bir felsefi tavır olduğunu söylerler.⁵⁰⁴ Schellenberg Tanrı'nın güçlü deneyimler vermemek için sebepleri olabileceğini bu nedenle zayıf bir dini deneyimin yeterli olacağını belirtir. Şüpheciler böyle bir tavrın da esasen şüpheli olduğunu, Tanrı'nın hiç deneyim sunmaması için de nedenleri olabileceğini iddia ederler.⁵⁰⁵ Ayrıca şüpheli bakışı savunanlar insanların geçmiş tecrübelerinden, yaptıkları işlerdeki neden-sonuç zincirlerinden ve yansıttığı hislerinden çıkarım yapılabildiğini fakat yüce varlık hakkında bu tip sonuçlara varılamadığı için İlâhın gizliliği konusunda insanların Tanrı gibi değerlendirilemeyeceğini söylerler.⁵⁰⁶

Dummsday sonsuz bir varlık ile sonlu bir varlığın temasa geçmesi tehlikesinin gizliliğin sebeplerinden biri olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın dini deneyim sunmamasını insanların bu tür bir ilişkiyi kaldıramamalarına bağlar. Tanrı'nın gizlenmesinin insanın hakkıyla idrak edemeyeceği sebepleri olabilir. O, bunu somutlaştırmak için insanları profesyonel

⁵⁰³ Moser, 2004, s. 48.

⁵⁰⁴ Justin P. Mcbrayer ve Philip Swenson, "Scepticism about the argument from divine hiddenness", *Religious Studies* 48 (2), (2012), s. 143.

⁵⁰⁵ A.g.e., s. 144.

⁵⁰⁶ A.g.e., s. 145.

bir sporcuya, Tanrı'yı ise koça benzetir.⁵⁰⁷ Sporcuların iyi olabilmesi için antrenman yapmaları gerekir. Oysa koçlarının böyle bir şey yapmasına gerek yoktur. Oyuncular koçlarının çabalamadan hepsinden mükemmel oynadığını gördüklerinde ona karşı kıskançlık hatta daha derinden bir kötü his duyabilirler. Üstelik koç sporculara antrenman yaptırmadan harika oynama yeteneğini bahsedebiliyorken zorlu çalışmalar yaptırdığı için ona karşı kızgınlık veya kırgınlık hissedebilirler.⁵⁰⁸ İnsanın bu hissiyatı tehlikeli şeylere yol açabilir. Hristiyan teolojisine göre Tanrı ifşa olmayı denediği fakat kötü sonuçlara yol açtığı için gizlenmeyi seçmiştir. Öncelikle meleklerle doğrudan bir farkındalık sağlayarak ifşa olmuş ve buna rağmen bazı meleklerin kibirle karşılık verdiğini görmüştür. Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı maddi bir şekilde yaratıp epistemik mesafe koyarak onlar ile iletişime geçmiş fakat onlar da Tanrısal özelliklere sahip olma hevesleri yüzünden Tanrı'ya karşı gelmişlerdir. Tanrı bu yaşananlardan dolayı yaratılmış varlıklar ile kendisi arasındaki çok temaslı iletişimi tehlikeli görüp vahiy sistemli az temaslı bir bağ tasarlamıştır.⁵⁰⁹ Çünkü yaratılanlar her koşulda yaratıcıdan eksik olacakları için Tanrı, ontolojik farklılıktan doğacak sorunları sıfıra indirmek istemiştir.⁵¹⁰

Dumday ayrıca ontolojik olarak iki farklı varlığın iletişiminin niteliğine de değinmiştir. Schellenberg'in iddia ettiği gibi Tanrı'nın kendi varlığına dair insanlara dini bir deneyim sunması durumunda "sarhoşluk" ihtimaline de değinir. Söz konusu olan iki insan değildir. Varlıklardan biri insan diğeri insandan az daha mükemmel bir varlık da değildir. Sonsuz mükemmel olan bir varlık ile iletişim nasıl olabilir? Dumday bu tür bir

⁵⁰⁷ Travis Dumday, "Divine Hiddenness and Creaturely Resentment", *International Journal for Philosophy of Religion*, 72, (2012), s. 44.

⁵⁰⁸ A.g.e., s. 45.

⁵⁰⁹ A.g.e., s. 46.

⁵¹⁰ A.g.e., s. 47.

iletişimin sarhoşluk edecek güzellikte olabileceğinden bahseder.⁵¹¹ Çünkü bu iletişimdeki taraflardan birisi yüce, mükemmel ve minnet duyulan yaratıcıdır ve muhtemelen sunacağı deneyim çok güçlü olacaktır. Dumsday bu sebeple insanların Tanrı'nın kendisinden daha çok iletişimine değer vermesinden endişe eder.⁵¹² İnsanların bu tür bir tepki vermesi hem Tanrı'yı değersizleştirir hem de Tanrı ile gerçekten olumlu, anlamlı bir ilişki içinde olmasını engeller.⁵¹³ Tanrı ile iletişim insana ağır gelecekse ontolojik farka rağmen bağ nasıl kurulacaktır? Bunun cevabı "ikincil şahıs" deneyiminde gizlidir. İkincil şahıs deneyimi, deneyimin dolaylı elde edilmesidir.⁵¹⁴ King, Tanrı ve insan arasındaki iletişimin sadece Tanrı'nın varlığını bildirmeye yarayan bir araç olmadığını çok daha derin bir şeye tekabül ettiğini belirtir.⁵¹⁵ Bu kadar derin bir etkileşimi Tanrı aşkınlığından dolayı insan ile doğrudan yapmayacağı için mucizeler, kilise, İsa'nın bedenleşmesi ve ayinler yoluyla gerçekleştirir.⁵¹⁶ Tanrı ve insan arasında "birincil şahıs deneyimi" ontolojik farktan dolayı yaşanamayacağı için Tanrı bu araçlar yoluyla "ikincil şahıs deneyimi" yaşatarak gizliliği ve ifşayı dengede tutmaktadır.⁵¹⁷

⁵¹¹ Travis Dumsday, " Divine Hiddenness and The Opiate of The People ", *International Journal for Philosophy of Religion* 76 (2), (2014), s. 193.

⁵¹² A.g.e., s. 198.

⁵¹³ Aynı yer.

⁵¹⁴ Derek S. King, "Seeing the Face of Christ", *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 4 (1), (2020), s. 159.

⁵¹⁵ A.g.e., s. 152.

⁵¹⁶ A.g.e., s. 160.

⁵¹⁷ A.g.e., s. 159.

Tanrı ve insan iletişiminde farklı bir noktaya değinen filozoflardan birisi de Cuneo'dur. Onun dikkat çektiği nokta Schellenberg'in de takdirini kazanmıştır.⁵¹⁸ Cuneo, Schellenberg'in argümanının yanlış bir temel üzerine kurulduğunu söyler.⁵¹⁹ Schellenberg aslında mükemmel seven bir Tanrı üzerine argümanını inşa etmemekte "bilinçli bir ilişkiyi" şart koşarak Tanrı'nın sevgisini sorgulamaktadır.⁵²⁰ Fakat Tanrı'nın yarattıklarıyla kuracağı ilişki bilinç şartına mı tabi olmalıdır? Evet, insanların sosyal ilişkilerinde bilinç şartı olması daha iyi olabilir. Fakat aynı durum neden Tanrı için kabul edilmelidir?⁵²¹ Cuneo aslında her şeyi farklı olan iki varlığın iletişim kurma veya sevme biçimlerinin neden aynı değerlendirildiği hususunda bir eleştiri getirmiştir. Cuneo'ya göre, Tanrı bize iyiliğini gösterebilmek için bilinç şartını yerine getirmek zorunda değildir. İnsanların yakın ilişkilerini devam ettirebilmeleri için bilinçli farkındalıktan başka yolları yoktur.⁵²² Örneğin iki dosttan biri diğerinin kendisiyle iletişim kurmak için yaptığı hiçbir girişime dönüt vermezse aralarında bir ilişki oluşamaz. Oysa Tanrı insanlarla iletişim kurmak için başka yollara sahiptir. Tanrı'ya inanan insanlar birilerine iyilik veya kötülük yaptıklarında bunun Tanrı'ya karşı işlenmiş bir fiil olduğunu düşünürler. Ya da dünyadaki nimetler üzerinde tefekkür ettiklerinde Tanrı'yla bir bağ kurmuş olurlar.⁵²³ Tanrı doğrudan bir diyalog kurmasa bile ilişki içinde olmanın geniş,

⁵¹⁸ Schellenberg, 2013c, s. 265.

⁵¹⁹ Terence Cuneo, "Another Look at Divine Hiddenness", *Religious Studies* 49 (2), (2013), s. 158.

⁵²⁰ A.g.e., 159.

⁵²¹ Aynı Yer.

⁵²² A.g.e., s. 160.

⁵²³ A.g.e., s. 161.

samimi ve hoş yollarını insanlık için tasarlamıştır.⁵²⁴ Tanrı bu şekilde bir iletişim yolu oluşturarak insanlar arası iletişimde olmayan esneklikten ve çok boyutluluktan faydalanır.⁵²⁵ Başka bir açıdan bakılacak olursa insanların iletişimi için bilinç şartı gerekli olduğu düşünüldüğünde Tanrı-insan ilişkilerinin başka bir şekilde sağlanması gerekir.⁵²⁶ Tanrı'nın samimi bir iletişim için bilinç şartı dışında birçok kaynağı vardır. Üstelik onu tanımak için yeteri kadar çaba gösterilmediğinde bile iletişim kurmak için kaynaklarını kullanır.⁵²⁷ Cuneo aynı zamanda Schellenberg'in mükemmel sevgi kavramına da değinir. Bunu daha iyi anlatabilmek için bir hayırseveri düşünmemizi ister. Hayırsever sizi uzaktan izleyerek işlerinizi kolaylaştıracak hamleler yapar ayrıca soğuk kış günlerinde kapınıza erzak bırakır. Kapıyı çalıp kendisini size tanıtmadığı için bilinçli bir farkındalık oluşturmaz. Kendisi bir hayırsever olduğu için dost olmanız durumunda sizin kaldıramayacağınız sorumlukları paylaşmamak için kimliğini gizler.⁵²⁸ Cuneo böyle bir tabloda hayırseverin sevmediğini düşünmenin mantıklı olmayacağını ve İlâhî Gizlilik probleminde Tanrı'nın boşuna suçlandığını söyler.⁵²⁹ İlâhî Gizlilik probleminde Tanrı'nın sevgisinin bir insan ebeveynine veya başka bir ailevi sevgi biçimine benzemesi gerektiği konusunda ısrar edilmesini aşırı basit bir analogik düşünce olarak değerlendirir.⁵³⁰

⁵²⁴ Cuneo, 2013, s. 161.

⁵²⁵ A.g.e., s. 162.

⁵²⁶ Aynı yer.

⁵²⁷ Aynı yer.

⁵²⁸ A.g.e., s. 158.

⁵²⁹ A.g.e., s. 159.

⁵³⁰ A.g.e., s. 160.

Tüm bu görüşlerin yanında “iman” kavramına değinmek yerinde olur. Tanrı ve insanın ontolojik farkına bağılı olarak insanın Tanrı’nın kulu olduğu teizmde yaygın bir kabuldür. İnsan yaratıcısını fark etmek ve O’na iman etmekle yükümlüdür. İnsanlar arası ilişkilerde birinin diğetine iman etme gereğı yoktur. Bir kişi kendisini kasıtlı olarak gizlemesine rağmen varlığına inanılmasını istiyorsa diğere insanlar tarafından haksız olduğu gerekçesiyle suçlanabilir. Fakat Kierkegaard’a göre Tanrı için aynısı söylenemez. Tanrı kendisini ifşa etmeden de varlığını bildirecek yollar inşa etmiştir. İnsanların o yolları takip ederek “iman” etmesini ister. Yani Tanrı’nın gizliliğı sadece yaratan ve yaratılmış arasında olan bir durum olan imandan kaynaklanır. Kierkegaard’a göre iman etmek nesnel olarak belirsiz durumlar için geçerlidir. Tanrı da insanlar gibi ayan beyan bilinebilseydi zaten bunun adına iman denilmesi mantığa aykırı olurdu.⁵³¹ Evrendeki bu belirsizlik tutkuyu ve inancın niteliğini arttırma işlevine sahiptir.⁵³² İnsanlar arası iletişimde iman kavramı geçerli olmadığından İlâhî Gizlilik insanlar üzerinden benzetim kurularak oluşturulabilecek bir problem olmaktan çıkar.

Sonuç olarak, Tanrı’nın tanımlanma şekilleri İlâhî Gizlilik probleminin gidişatını değiştirebilir. Ortak bir tanım olarak Tanrı’nın aşkın olduğunu kabul edersek İlâhî Gizlilik problemini aşkın bir varlık ile insanın iletişimini ele almak gerekir. Tanrı’nın insandan çok farklı olduğunun ve insan için geçerli olan durumların Tanrı için geçerli olmayabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Tanrı’nın ve insanın sevgilerini yansıtmaya biçimleri birbirinden farklı olabilir. Tanrı- insan iletişiminin doğrudan olması

⁵³¹ Schellenberg, 1993, s. 157.

⁵³² Stephen C. Evans, "Can God be Hidden and Evident at the Same Time? Some Kierkegaardian Reflections", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 23 (3), (2006), s. 151.

halinde bu, insana çok ağır gelebilir ve kötü sonuçlar doğurabilir. Ayrıca bilinç şartı, Tanrı'nın iletişim kurma biçiminin tek yolu değildir; Tanrı'nın insanlardan farklı olarak kendisine has yöntemleri olabilir. Tanrı'yı tam olarak kavrayamadığımız için Tanrı'nın neden gizlendiği hakkında şüpheli bir tutum daha makul sayılabilir. Yine, Tanrı ve insan bağında iman faktörünün de diğer varlıklar arası ilişkilerde bulunmadığı için İlâhî Gizlilik sorusunda önemli bir nokta olduğu göz önünde tutulmalıdır.



2.1.4. Ultimizm Teklifine Yapılan Bazı Eleştiriler

Schellenberg'in ortaya attığı Ultimizm/yenilikçi din anlayışı felsefe tarihinde çok karşılaşılmamış olduğu ve felsefeye yeni bir teklif getirdiği için meslektaşları tarafından ilgi görmüştür. Bu kısımda din felsefesi alanında uzman kişilerin Ultimizm hakkındaki görüşleri incelenecektir. Schellenberg'in sunduğu evrimsel din anlayışına getirilen eleştirilerin yanında Ultimizm'in alternatiflerinin ne olabileceği konusunda da fikir beyan eden düşünürlerin görüşlerine kısaca değinilecektir.

Schellenberg'in hocası ve aynı zamanda meslektaşı olan Terence Penelhum öğrencisinin yeni din anlayışı keşfi için çok memnundur. Şüpheli dinin yaratılmasının, felsefi düşüncenin dini hayata en önemli katkısı olduğunu ve bu oluşumun başlangıcında var olunmasının insanlık için bir ayrıcalık olduğunu belirtir.⁵³³ Ona göre, Ultimizm'e sonraki nesillerde eklenecek her olumlu gelişimin zeminini hazırladığımız için çok şanslı kabul edilmeliyiz. Bununla birlikte Penelhum, Schellenberg'in şüphesini kendi içerisinde tutarsız bulur. Penelhum'a göre, Schellenberg teizmi reddettiği için argümanının genelinde bir sapmaya yol açmıştır. Ona göre Schellenberg teizmi reddetmek yerine şüpheli yaklaşıyor fikirsel gerilim meydana gelmeyecekti.⁵³⁴ Çünkü Schellenberg kaleme aldığı her metinde hiçbir dinin tamamen doğru olduğunu bilemeyeceğimizi vurgularken, teizmi bu kadar keskin biçimde eleştirmesi çelişkili görünmektedir. Bu itiraza cevaben Schellenberg kendi teklif ettiği Ultimizm'in kabul edilmesi için sadece ateist olunmasını şart koşmadığını hatırlatarak agnostik veya septikliğin de yeterli olduğunu belirtir. Schellenberg teizmi reddetmesinin sebebini inanç ve aklın uzlaştırılması konusunda teizmin başarısızlığına bağlamakta, bu kadar açık seçik olan bir

⁵³³ Penelhum, 2013, s. 254.

⁵³⁴ A.g.e., s. 252.

durum için teizmi reddetmeyi argümanında bir kusur olarak görmediğini belirtmektedir.⁵³⁵

Eleştirilerin yanında Schellenberg'in Ultimizm anlayışında kusurlu bulduğu kısımları düzelterek yeni bir teklif sunan düşünür ise James Elliott'tur. Teklifinin ismi *IETSISM*'dir. *IETSISM* Ultimizm gibi aşkın şekilde bir mükemmellik içermez. O, kendi oluşturduğu *IETSISM*'in⁵³⁶ Ultimizm'den daha fonksiyonel bir seçenek olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre Ultimizm kadar mükemmel ve muallak olan bir şeyin kabul edilebilirliği *IETSISM*'in kabul edilebilirliğinden daha zordur. Schellenberg eserlerinde evrimsel şüpheci dinin nesnesinin mütevazı olması gerektiğini iddia eder. Bu mütevazılık, evrimsel süreçte esneklik ve kapsayıcılık özelliğine katkı sağlamaktadır. Schellenberg'e göre esneyebilme özelliği kişi hangi dine inanırsa inansın özlerinin aynı olması sebebiyle kişinin Ultimizm'i kabul etmesinin önünü açmaktadır.⁵³⁷ Elliott'a göre *IETSISM* üçlü aşkınlığın (Metafizik, Aksiyolojik, Soteriolojik) üçünü birden gerektirmediği için Ultimizm'den daha genel bir kitleye hitap etmektedir.⁵³⁸ Yani Ultimizm'e kıyasla daha esnek bir yapısı vardır. Dolayısıyla esnekliği savunan Schellenberg'in *IETSISM*'i benimsememesi için bir sebep yoktur. Elliot, üçlü aşkınlığı reddedip sadece Soteriolojik aşkınlığı kabul etmektedir. Soteriolojik aşkınlık kişide en yüksek refahı oluşturmaktadır. Ve dünyadaki en yüksek refah inanç/rıza gerçekleştiğinde meydana gelmektedir. Bu sebeple inanç/rıza oluşumu için Soteriolojik aşkınlık gereklidir.⁵³⁹ Bunun daha net anlaşılması için Ultimizm argümanında bazı öğeleri inceleyelim. Örneğin evrimsel

⁵³⁵ Schellenberg, 2013c, s. 282.

⁵³⁶ Hollanda'da kullanılan 'bir şeycilik' anlamına gelen terim.

⁵³⁷ Elliott, 2017, s. 103.

⁵³⁸ A.g.e., s. 105.

⁵³⁹ A.g.e., s. 106.

şüpheli dinin sadece Metafizik ve Aksiyolojik nihailiği barındırdığını, Soteriolojik nihailiği barındırmadığını varsayalım. Bu durum, bireylerin karakteristik olarak dine rıza gösterip göstermediği hakkında bir bilgiyi barındırmadığı için değer olarak bir şey ifade etmemektedir.⁵⁴⁰ Yani kişi bir imanı edindiğinde refah düzeyinde bir değişiklik olmadan bu imanı anlayamayacağı için diğer aşkınlık türlerinin olması kişide bir etkiye sebep olmayacaktır, bu sebeple yalnızca Soteriolojik aşkınlık yeterlidir. Elliott'a göre Schellenberg'in oluşturmaya çalıştığı Goldilock⁵⁴¹ tarzı din versiyonunu en iyi *IETSISM* sağlamaktadır.⁵⁴²

Üç aşkınlık türünün gerekli olmadığını söyleyen filozoflardan birisi de Jeanine Diller'dir. O Schellenberg'i her dinin üç aşkınlığı aynı anda barındırdığı iddiası sebebiyle eleştirmektedir.⁵⁴³ Çünkü bazı din anlayışları Tanrı için sadece Aksiyolojik ve Soteriolojik aşkınlığı kabul ederken metafizik aşkınlığı dışlamaktadır. Örneğin Yunan dini yapısı Tanrıları itibariyle sınırlıdır ve Tanrılarına sunulan ibadet şekilleri sınırsız bir Tanrı'yı gerekli kılmamaktadır.⁵⁴⁴ Ya da deistlere bakıldığında onlar Tanrı'nın evrendeki refah veya iyiliğe katkı sağlamadığını düşündükleri için Aksiyolojik ve Soteriolojik bileşenleri Tanrı hakkında fazladan, aşırı bir yorum olarak düşünmektedirler. Bu örneklerde görüldüğü gibi üçlü aşkınlığın bir arada bulunmadığı durumlar mümkündür. Ultimizm, din felsefesinin odağına getirilmesi halinde bu durumları ve çoğu inancı

⁵⁴⁰ Elliott, 2017, s. 106.

⁵⁴¹ Ne çok komplike ne de çok basit olan kavramları ifade etmek için kullanılan folklorik bir kavram.

⁵⁴² Elliott, 2017, s. 109.

⁵⁴³ Diller, 2013, s. 225.

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 227.

dışlayacağı için ilgi kapsamının genişletilmesi yerine daraltılmasına sebep olacaktır.⁵⁴⁵

Bu, hem kapsayıcı evrimsel din anlayışı hem Din Felsefesi için büyük bir sorundur. Diller yine de Ultimizm fikrini çoğulcu dini yaşama sahip olanlar için bir kolaylık olarak görmektedir. O, Ultimizm'in daha iyi ve nihai olabilmesi için yeni argümanını şu şekilde ortaya koymaktadır:

UUU ↔ (Metafizik Nihailik/Ultimizm (Mu) & Aksiyolojik Nihailik/Ultimizm (Au) & Soteriolojik Nihailik/Ultimizm (Su) öğelerinin üçü birden var olduğu için sınırlıdır.

Sınırsız bir dini öneri gereklidir.

Öyleyse yeni öneri şu şekilde olmalıdır:

UUU ↔ (Metafizik Nihailik (Mu) veya Aksiyolojik Nihailik (Au) veya Soteriolojik Nihailik.⁵⁴⁶

Böyle bir değişiklik herhangi bir inanç için Ultimizm öğelerinden *sadece birine bağlı* olmayı gerektirir. Örneğin Mu'nun çıkarılması dini olmayan materyalizm ile uyumlu olmaktadır. Ya da kozmik karamsarlık olarak adlandırılan sadece Mu'in kabul edilip Au ve Su hakkında yorum yapamadığımız inanç alanları hakkında bu yeni öneri oldukça işlevseldir.⁵⁴⁷ Schellenberg, Diller'i kendisini sadece dini bir alanda değerlendirdiği için Diller'in yanıldığını söylemektedir. Schellenberg, kurduğu argümanı din felsefesinin din kısmında değil felsefe kısmında temellendirdiğini belirtir. Ultimizm'in şeylerin doğasını açıklayabilmesinden ötürü bir din türü olarak kabul edilebileceğini savunur.⁵⁴⁸ Böylece Diller'in her dinde üçlü aşkınlık yok itirazına karşılık Ultimizm'e felsefi bir bakışla bakması gerektiğini söylemektedir.

⁵⁴⁵ Diller, 2013, s. 228.

⁵⁴⁶ A.g.e., s. 230.

⁵⁴⁷ Aynı Yer.

⁵⁴⁸ Schellenberg, 2013c, s. 276.

Andrew Chignell Ultimizm'e kişisel güvenlik ihtiyacı açısından bakmaktadır. O Ultimizm'i güven duygusunu dışarıda bıraktığı için eleştirmektedir. İbadet kavramını güven ile ilişkilendiren Chignell'e göre ibadet eden kişiler daha huzurlu hissetmektedirler. Ultimizm ise ibadet edilecek bir kişisellik barındırmamaktadır. Teizmde ibadet edilerek memnun edilen Tanrı fikri Ultimizm'de olmadığı için düşünür Ultimizm'i eksik kabul etmektedir. O, din felsefesinde ayinsel yönelim olarak tarif edilen ibadet kavramının içsel bir güvene yol açtığını ve Ultimizm'in kendisine ibadet edilecek bir kişisellik barındırmadığı için dini bir teklif sayılamayacağını belirtmektedir.⁵⁴⁹

Argümana gelen farklı eleştirilerden birisi de Morrison'a aittir. Morrison Ultimizm'in rasyonel olarak gerekli olmadığını düşünür.⁵⁵⁰ Schellenberg'in Ultimizm'in pragmatikliğine değindiği bir nokta üzerinden eleştirisini sürdürmektedir. Morrison'un eleştirdiği nokta Schellenberg'in aşağıdaki satırlarıdır:

(1) Hepimizin yürekten insan iyiliğine adanmış olması gerekir. Ancak (2) böyle bir bağlılık, insan iyiliğinin gerçekleşeceğine olan inancı içerir (buna ahlaki inanç diyebiliriz). Sonuç olarak (3) ahlaki inanç rasyonel olarak gereklidir. Fakat (4) insan iyiliği ancak iyiliğin gerçekleşmesini sağlayabilecek aşkın bir gerçeklik varsa gerçekleşecektir. Bu yüzden (5) böyle bir gerçekliğin olduğuna inanç, (bunu aşkın inanç olarak adlandıralım) aynı zamanda mantıksal olarak da gereklidir. Şimdi (6) birisinin tüm kalbiyle kendisini insan iyiliğine adadığını düşündüğümüzde aşkın inancın rasyonel versiyonu, iyiliğin yanındaki gerçekliği sadece aşkın değil aynı zamanda tamamen nihai ve kurtarıcı olarak düşünüldüğü

⁵⁴⁹ Andrew Chignell, "Prolegomena To Any Future Non-Doxastic Religion", *Religious Studies* 49, (2013), s. 200.

⁵⁵⁰ Wes Morrison, "Is faith in the Ultimate Rationally Required? Taking Issue With Some Arguments In The Will to Imagine", *Religious Studies* 49, (2013), s. 214.

versiyonudur. Bu yüzden (7) bahsi geçen aşkın gerçekliğin bu türden olduğuna inanç (ki buna nihai teklifsel inanç denir) da mantıksal olarak gereklidir.⁵⁵¹

Yukarıda görüldüğü gibi Schellenberg nihai iyiliğin gerçekleşmesini akli bir zorunluluk olarak kabul eder. İnsanların çabalarının nihai iyiliği gerçekleştirmede eksik kaldığını vurgulayarak bu iyiliğin gerçekleşmesinin ancak insan üstü bir aşkınlıkla sağlanacağını vurgular. Bu sebeple bu aşkın enerjinin Ultimizm olduğu sonucuna varmaktadır. Eserinde Schellenberg insan yararı/iyiliği ile kastettiğinin “mükemmel adaletin ve herkes için potansiyelin yerine getirilmesi” olduğunu belirterek aslında Ultimizm’in neden gerekli olduğu sorusunun cevabını vermektedir.⁵⁵² Yani Schellenberg nihai iyiliği kabul eder ve bunun ortaya çıkış sebebini Tanrı değil Ultimizm olarak yorumlar. Dolayısıyla nihai iyilik anlayışına getirilen her yorum aslında Ultimizm’e getirilmiş bir yorum olmaktadır. Morrison’un yorumuna göre öncelikle insan olarak bizim herkes için iyilik yapma zorunluluğumuzun varsayılması bir hatadır. Ona göre kişilerin daha fazla refah içerisinde yaşaması için toplumun tamamının yaptığı katkılar neden rasyonel bir zorunluluk olarak kabul edilmesi gerek sorusu cevapsız kalmaktadır. Bizi ultimistik inanca götürecek ahlaki inancın zihinsel bağlantıyı gerekli kıldığı tezi yanlıştır. Bu sebeple argüman hatalıdır.⁵⁵³ Ayrıca bu dünyada iyilikten nasibini alamamış veya yoksullukla ölüp giden birçok insan varken bu kişilere “nihai iyilik” ne zaman uğrayacaktır? Ultimizm kişisel iyilik çabalarımızı taçlandırarak bir aşkınlıkla iyiliği tadamayanlar için ölüm sonrası hayatı gerektirmektedir ki bu çok belirsiz bir durumdur.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Schellenberg, 2009, ss. 194-195.

⁵⁵² A.g.e., s. 195.

⁵⁵³ Morrison, 2013, s. 215.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 216.

Schellenberg bu eleştiriye cevap olarak yaşamı üzüntü içinde kısa kesilen insanlarda Ultimizm'in kurtarıcı (*Salvific*) vasfının yerine getirilebilmesi için zihinsel ebediliği ya da bir tür ahiret hayatını kabul ettiğini belirtmektedir.⁵⁵⁵ Fakat Morrison'a göre beynin ölümü gerçekleştiğinde bilincin de yok olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Yok olan bir bilinç üzerinde nihai iyilik uygulanamaz. Schellenberg'in şüpheli din önermesinde bu tür boşlukların bulunması argümanını zayıflatmaktadır.⁵⁵⁶ Schellenberg Morrison'un ahiret tespitini doğru bulmaktadır. Fakat evrimsel sürecin bu kadar başındayken zihinsel sonsuzluğa dair birçok olasılığın tarafımızca şimdilik bilinmemesi ve bu konuda net konuşulmaması gereklidir.⁵⁵⁷ Beynin nasıl bilinç ürettiği daha bilinmezken ahiret yokmuş gibi gösterilerek Ultimizm zayıflatılmamalıdır.⁵⁵⁸

Ultimizm anlayışına bir diğer yorum da Thomas M. Crisp'ten gelmektedir. Onun yaklaşımı Schellenberg'i kendi iddiasıyla çürütmeye çalışır gibi görünmektedir. Şüphelilik konusunda Schellenberg'in tarafı yaklaştığını belirten düşünür onu tutarsızlıkla suçlamaktadır. Çünkü zihin denilen şey Schellenberg'e göre sürekli bir gelişim halindedir. Ortaya atılan argümanlar ise sürekli gelişim halinde olan zihinden çıkmaktadır. O evrimsel sürecin çok başında olduğumuzu kabul eden Schellenberg'e şu soruyu sormaktadır: Dini bir karar vermektен gelişimin erken bir döneminde bulunduğu için kaçınılması gerekiyorsa felsefi bir bakış ortaya atılırken neden bilişsel yeteneklere güvenilmesi gerekir?⁵⁵⁹ Yani eğer zihinsel olarak geleceğe kıyasla daha geride olan

⁵⁵⁵ Schellenberg, 2009, s. 32.

⁵⁵⁶ Morrison, 2013, s. 218.

⁵⁵⁷ Schellenberg, 2013c, s. 283.

⁵⁵⁸ Aynı yer.

⁵⁵⁹ Thomas M. Crisp, " On Coercion, Love, and Horrors ", *Religious Studies*, 49, (2013), s. 172.

insandan bahsediliyorsa o insana dair her türlü düşünce ürününe karşı şüpheci yaklaşılması gerekmektedir. Crisp nihai iyilik ve Ultimizm felsefi bakış açılarına da agnostik kalınması gerektiğini iddia etmektedir.⁵⁶⁰

Görüldüğü gibi Ultimizm beraberinde tartışılması gereken birçok durumu ortaya çıkarmıştır. Hangi problemlerin Ultimizm teklifini zayıflattığı incelenmiştir. Ultimizm bu unsurlarla birlikte değerlendirildiğinde okuyucuyu daha doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

⁵⁶⁰ Crisp, 2013, s. 173.

SONUÇ

İlâhî gizlilik problemi Tanrı'nın sıfatları hakkında geniş ufuklar açan, tanrılığın tam olarak nasıl bir şey olduğu ve neleri gerektirdiği konusunda farklı bakış açıları sunan çok yönlü bir tartışma alanıdır. Bu çalışmada, Schellenberg'in İlâhî Gizlilik argümanını ve bu argümana yapılan eleştirileri detaylı olarak inceledik. Argüman, ismi sebebiyle ilk olarak somut bir Tanrı tasavvurunu çağırırsa da temelde Tanrı'nın varlığının ispatı ile ilgili mantıksal bir çelişkinin olduğu iddiasına dayanmaktadır. Argüman akıl sahibi kişilerin herhangi bir ön yargıları olmamalarına rağmen niçin Tanrı ile bağ kuramadıklarına odaklanmış ve inançsızlığı son tahlilde Tanrı ile ilişkilendirmiştir. Schellenberg'in iman noktasında tespit ettiği bu sorun bizlere inançsızlık konusunda fark edilmesi gereken bazı bakış açıları sunmuştur. Teizm genel olarak Tanrı arayışına çıkan her hakiki niyetli insanın nihayetinde imana kavuştuğu kabulünden yola çıktığı için, Tanrı'nın gizliliği fazla gözler önünde olan bir felsefi problem olmamıştır. Fakat Schellenberg'in de iddia ettiği gibi akıllı, çabalayan, halis niyetli olup da iman edememiş makul inançsızların varlığı bir gerçektir.

Argümanın merkezinde Tanrı'nın sevgisi vardır. Tanrı'nın sevgisini bir sıfat değil öz olarak kabul ettiği anlaşılan düşünürü göre, Tanrı iletişim kurmuyorsa, sevmiyordur. Seven bir Tanrı yoksa, Tanrı da yoktur. Durum Schellenberg'in açısından sevgisizliği ifade etse de Tanrı'nın gizliliği etki ettiği her şey ile birlikte değerlendirilirse teolojik olarak daha doğru yorumlanır. Schellenberg'in açıklamalarından anlaşılacağı üzere o, Tanrı'nın fiilleri hakkında fazlaca duygusal yaklaşmıştır. Tanrı'nın kulu ile doğrudan iletişim kurmaması her zaman Tanrı'nın kulunu sevmediği anlamına gelmez. Tanrı'nın, neden yarattıklarıyla doğrudan bir ilişki kurmadığı üzerine odaklanmak, İlâhî Gizlilik probleminin çözümlenmesi açısından önemli bir noktadır. Schellenberg'in anne-çocuk ilişkisini Tanrı-insan ilişkisine benzeterek argümanını savunması ilk bakışta mantıklı gibi görünebilir. Bu örnek okuyucunun Tanrı-insan ilişkisini kıyas edebilmesi için özellikle

seçilmiştir. Bu benzetme, İlâhî Gizlilik problemini akli bir sorgulamanın yanında vicdani bir boyuta da taşımıştır. Schellenberg'in yaptığı kıyas iki farklı varlığın iletişim halinde olmasını gerektirir. Ontolojik olarak tamamen farklı olan iki varlığın aynı düzlemde iştirak etmeleri mümkün değildir. Düşünürün sınırsız ve sınırlı iki varlığın iletişimini insanlar arası iletişim gibi tasavvur etmesinin hatalı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Eğer Schellenberg'in iddia ettiği gibi Tanrı ile insan arasında anne-çocuk iletişimi türünden bir bağ kurulursa, İlâhî Gizlilik problemi çözüle bile bir ilahlık problemi ortaya çıkacaktır. Schellenberg'in bu benzetmesinde etkili olan faktör, içinde bulunduğu Hristiyanlık dinini baz almasından kaynaklanmış olabilir. Hristiyanlıktaki Tanrı algısı Baba-Oğul-Kutsal Ruh üzerinde şekillenmiştir. Özellikle hulûl anlayışı, Tanrı'nın sevgisi ve merhametini gösterme şekli olarak kabul edildiğinden gizlenen bir Tanrı'nın sevgisi ve merhameti sorun olabilir. Hristiyanlıkta bir zamanlar, zamanın ve mekânın içinde olabilen Tanrı'nın diğer zamanlarda varlığının delillerini bile açıkça sunmaması ateistler tarafından eleştiriye gerçekten de açık bir noktadır. Fakat böyle bir durumda İlâhî Gizlilik genel olarak teizme yöneltilebilecek bir eleştiri olmaktan çıkıp özellikle hulûl anlayışını benimseyen dinleri hedef alacaktır. Ayrıca Schellenberg'in hulûl anlayışını İlâhî Gizlilik problemi için pozitif bir delil olarak öne sürmemesi ya da fark etmemesi dikkat çekici bir detaydır.

Schellenberg'in İlâhî Gizlilik argümanına itiraz edenler açısından ilâhî ifşanın akli kullanma ve arzuları yönetme açısından pragmatik olarak olumsuz durumu ifade eder. Nitekim ilâhî gizliliğin özgür iradeyi güçlendiren bir etken oluşu ahlaki fiilleri bireyin kendi tercihleriyle seçmesine sebep olur. Bu durum iyiliklerin ve kötülüklerin birbirinden net olarak ayrılması için gereklidir. Bu, dünya hayatındaki fiillerimizi etkilediği gibi ahiret hayatındaki konumumuzu da belirler. İlâhî gizliliğin bu anlamda aynı zamanda Tanrı'nın adaletinin de doğru tecellisi için elzem bir durum olduğu görülmüştür.

Özgür irade aynı zamanda İlâhî Gizlilik problemi açısından iman noktasında da vazgeçilmez bir unsurdur. Schellenberg imanın oluşumu için özgür iradenin değil dışsal bir etkinin gerekli olduğunu vurguladığı için *hidayet* kavramından bahsetmemiz gerekir. Onun iddia ettiği gibi gerçekten de hidayet, Tanrı kaynaklı bir nimetse İlâhî gizliliğin mevcudiyeti karşısında insanoğlunun ek bir desteğe ihtiyacı olduğu haklı bir tespittir. Çünkü böyle bir durumda kişinin imanında tek etkili rol Tanrı'dadır. Tanrı'nın kişilere herhangi bir işaret sunmadan iman beklemesi çelişkili olur. Fakat şuna da değinmek gerekir ki Tanrı'nın, varlığına dair işaretleri Schellenberg'in tercihlerine göre göndermemesi Tanrı'nın yok olduğu anlamına gelmez. Bunun doğru değerlendirilmesi için Tanrı'nın varlığına dair delillerini neden doğrudan sunmadığı ile ilgili bütüncül bir bakış açısı gerekir. Tanrı'nın varlığını doğrudan sunması halinde *imtihan/sınanma* olgusu anlamını yitirecektir. İmtihan bu dünyaya gönderiliş amaçlarımızdan birisidir. İlâhî Gizlilik bu dünyada bulunuşumuzun amacına hizmet etmektedir. Tanrı'nın varlığına şahit olma ve iyi insan olmanın gerekliliklerini yapmak imtihanımızın bir parçasıdır. Tanrı'nın ifşası halinde İlâhî ifşa bu dünyada ispat etmemiz gereken irade ve aklı iyi kullanma gücümüzü etkileyecektir. Bu sebeple İlâhî gizliliğin bir problemden ziyade zorunluluk olarak değerlendirilmesi daha doğru görünmektedir. İlâhî ifşanın özgür iradeyi etkilemediğini savunan Schellenberg'in bu konuda öne sürdüğü argümanlar açık bir şekilde zayıf kalmıştır.

Akıl sadece dünyadaki somut şeyler hakkında çıkarımda bulunmamız için verilmemiştir. Entelektüel bir sorgulama ruhumuzu beslediği gibi melekelerimizi de geliştirir. Dünyada entelektüel sorgulamayı yapabilecek tek tür oluşumuz üzerine düşünmek İlâhî gizliliğin sebebinin ne olduğuyla ilgili daha geniş ufuklar açabilir. Herhangi bir varlığın sebebi ya da bir fiilin doğruluğu ile ilgili her sorgulama ruhu iyiye götürür. İman sadece insanlar için, yani aklı ile görünenin arkasındaki görünmeyeni idrak edebilme yeteneğine sahip olan canlılar için konuşulabilecek bir olgudur. Kur'an'da sıkça

geçen mefhumlardan biri olan *nazar*, insanın akli ile duygusal idrakin ötesine geçmesini ifade eder. Tanrı'nın insanın çıkarım yapabilme yetisini kullanarak imanın değerini korumak istemesi İlâhî Gizlilik ile uyumlu görünmektedir. Ayrıca İnsanoğlunun zihin ve algı yapısı gün geçtikçe gelişmektedir. Mucize veya doğrudan iletişim gibi ilkel deliller imanın kalitesini düşürebilir. Varlıkların müsebbibine zihni bir varış insan olmanın değerini hakkıyla yerine getirmek için daha kıymetli bir yoldur. Bu yönden düşünüldüğünde İlâhî gizliliğin insani değerlerin korunmasına katkısı yadsınamaz. Üstelik Schellenberg'in üzerinde durduğu iman kavramının özellikle Tanrı gizliyi hakiki bir anlam ifade etmesi göz ardı edilemez.

Schellenberg'in teizme alternatif olarak sunduğu ultimizm anlayışının arka planında seven bir varlık olarak Tanrı'nın zati ve uygulamalarının bağdaşmadığı düşüncesi yer almaktadır. Schellenberg'in, zihnin evrimleştiğini ve mükemmel doğru gittiğini savunması teizm için Tanrı'nın akıl yoluyla bulunabileceğine destek veren bir yaklaşım olarak görülebilir. Hatta onun bu iddiası meslektaşları tarafından zihnin sonsuzluğu bağlamında ahiret inancının kabulü olarak da yorumlanmıştır. Ultimizm bu açıdan ahiret inancına ve Tanrı'nın bilinebilir oluşuna kapı aralamaktadır. Ayrıca teizmde kabul edilen Tanrı'nın her şeyin sebebi oluşu, kudreti, mükemmelliği ve Tanrı'ya inanmanın sunduğu duygusal tatmin gibi kavramların Ultimizm'deki karşılığı üçlü nihailiğe denktir. Schellenberg teizmi reddetmeye çalışırken bile varlıkların işleyişi hakkında yine bir inanç türüne ihtiyaç duymuştur. Ultimizm teklifinin kabul edilebilirliği halinde halen Tanrı'nın var, fakat gizli olabilme ihtimalinin varlığını sürdürebiliyor oluşu dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu anlamda Ultimizm tamamen teizmden kopmamış bir tür inanıştır, denilebilir.

İlâhî gizliliğin, bahsettiğimiz bu sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde, bir problem değil gerekli bir durum olduğu açıktır. İlâhî gizliliğin insanlara katkıları

düşünüldüğünde Schellenberg'in belirttiği olumsuz etkiler göze alınması gereken küçük olumsuzlar olmaktadır.

Tanrı'nın gizliliği din felsefesi gündemindeki birçok sorun ile yakından ilişkilidir. Bağlantılı bulunduğu konulara rağmen bu konuda yapılan çalışmalar yeterli değildir. Bu çalışma literatürün bu konudaki eksikliğine katkı sağlamaktadır. Bu tezde ele alınmayan ve alınan konular için tezim kendisinden sonraki çalışmalar için bir zemin sunar. Ayrıca İlahî Gizlilik problemi yeni araştırma konuları hakkında da fikir verebilir.



KAYNAKÇA

- Akgün, Tuncay. 2019. *Anlamayı Arayan İman Anselmus'un Din Felsefesi*. Ankara: İlâhiyât Yay.
- Aktı, Selahattin. 2018. «Kötülük Problemi Karşısında Tanrı'nın Adaletini Savunmada Augustinus Ve İrenaeus Örneği.» *IBANESS Konferans Serisi*. Tekirdağ. 446.
- Aquinas, St. , Thomas. 1947. *Summa Theologica*. Çeviren Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros.
- Aquinas, St. Thomas. 1981. «Whether God is Everywhere?» *Summa Theologica* içinde, yazar St. Thomas Aquinas.
- Aydın, Hasan. 2019. «Thomas Aquinas'da Nedensellik sorunu.» *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (27): 17-56.
- Babataev, Abdiraşit. 2017. «Richard Swinburne'ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı.» *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 (3): 11-20.
- Basinger, David. 1992. «Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?» *Religious Studies* 28 (1): 1-18.
- Başdemir, Hasan Yücel. 2003. «Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru.» *Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (3): 103-122.
- Blackburn, Adam Travis. 2015. «Challenging The 'Hidden' Assumption In J. L. Schellenberg's Hiddenness Argument: An Exploration Into The Nature Of Divine Love.» *The Degree of Master Thesis*. Toronto: Ryerson University.
- Brown, Hunter. 2013. «Incarnation and The Divine Hiddenness Debate.» *The Heythrop Journal* 252-260.
- Chignell , Andrew . 2013. «Prolegomena To Any Future Non-Doxastic Religion.» *Religious Studies* 49: 195–207.

- Crisp, Thomas M. 2013. «On Coercion, Love, and Horrors.» *Religious Studies* 49: 165–179.
- Cuneo, Terence. 2013. «Another Look at Divine Hiddenness.» *Religious Studies* 49 (2): 151-164.
- Di Ceglie, Roberto. 2020. «Divine Hiddenness and the Suffering Unbeliever Argument.» *European Journal for Philosophy of Religion* 12 (2): 211-235.
- Diller, Jeanine . 2013. «The Conceptual Focus Of Ultimism: An Object Of Religious Concern For The Nones And Somes.» *Religious Studies* 49 (2): 221 - 233.
- Drange, Theodore M. 1998. «Nonbelief vs. Lack of Evidence Two Atheological Argument.» *Philo* 1 (1): 105-114.
- Dummsday, Travis. 2013. «A Thomistic Response to the Problem of Divine Hiddenness.» *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (3): 365-367.
- _____. 2012. «Divine Hiddenness and Creaturely Resentment.» *International Journal for Philosophy of Religion* 72: 41-51.
- _____. 2014. «Divine Hiddenness and The Opiate of The People.» *International Journal for Philosophy of Religion* 76 (2): 193-207.
- _____. 2011. «Divine Hiddenness as Divine Mercy.» *Religious Studies* 183 - 198.
- Elliott, James. 2017. «The Power Of Humility In Sceptical Religion: Why Ietsism Is Preferable To J. L. Schellenberg’s Ultimism.» *Religious Studies* 53: 97–116.
- Erdem, Engin. 2014. «Doğal Yasa Teorisi Ve İbn Sînâ’nın ‘Sünnet(Ullah)’ Anlayışı.» *Diyanet İlmi Dergi* 50 (1): 51-66.
- Evans, Stephen C. 2006. «Can God be Hidden and Evident at the Same Time? Some Kierkegaardian Reflections.» *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 23 (3): 241-253.
- Fenwick, Peter. 1996. «The Neurophysiology of Religious Experience.» *Psychiatry and Religion* içinde, düzenleyen: Dinesh Bhugra, 167-177. London: Routledge.

- Garcia, Laura L. 2002. «St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness.»
Divine Hiddenness New Essays içinde, yazar Daniel Howard Snyder. New
York: Cambridge University Press .
- Hendricks, Perry, ve Kirk Lougheed. 2019. «Undermining the Axiological Solution to
Divine Hiddenness.» *International Journal for Philosophy of Religion* 86 (1): 3-
15.
- Hick, John. 1988. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan Press.
_____. 1989b. *An Interpretation of Religion*. London: Palgrave Macmillan.
_____. 1991. «An Irenaean Theodicy.» *John Hick's Theodicy* içinde, yazar C. Robert
Mesle, xix. New York: Palgrave Macmillan.
_____. 2010. *Evil and The God of Love*. 2nd Reissued with a new Preface. New
York: Palgrave Macmillan.
_____. 1973. *God and The Universe of Faiths*. London: Macmillan.
_____. 1989a. *Philosophy of Religion*. Second Edition. New Jersey: Prentice Hall.
_____. 1983. *The Second Christianity*. London: SCM Press.
- Inwagen, Peter Van. 2006. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
_____. 2002. «What Is the Problem of the Hiddenness of God?» *Divine Hiddenness:
New Essays* içinde, yazar Peter Van Inwagen, düzenleyen: Daniel Howard
Snyder ve Paul K. Moser, 24-33. New York: Cambridge University Press.
- Jorden, Jeff. 2012. «The Topography Of Divine Love.» *Faith and Philosophie* (29): 53-
69.
- Kahane, Guy. 2011. «Should We Want God to Exist?» *Philosophy and
Phenomenological Research* 674-696.
- Keller, James A. 1995. «The Hiddenness of God and the Problem of Evil.»
International Journal for Philosophy of Religion 37: 2-13.
- Kim, Robert Mc. 1990. «The Hiddenness Of God.» *Religious Studies* 141-161.

- King, Derek S. 2020. «Seeing the Face of Christ.» *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 4 (1): 149-169.
- Kraay , Klaas J., ve Chris Dragos. 2013. «On preferring God's non-existence.» *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2): 157-178.
- Linford, Daniel. 2019. «The Problems of Divine Hiddenness and Divine Inscrutability.» *Theism and Atheism: Opposing Viewpoints in Philosophy* içinde, yazar Graham Oppy ve Joseph W. Koterski, 539-561. Farmington Hills : MacMillan Reference.
- Lougheed, Kirk. 2018. «On the Axiology of a Hidden God.» *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (4): 79-95.
- _____. 2017. «The Axiological Solution to Divine Hiddenness.» *Ratio* 31 (3): 331-341.
- Lovering , Robert P. 2004. «Divine Hiddenness and Inculpable Ignorance.» *International Journal for Philosophy of Religion* 56: 89–107.
- Macquarrie, John. 1982, 2009. *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. 2nd Edition. SCM Press, 12 June.
- Maden, Şükrü, ve Mustafa Yiğitoğlu. 2018. «Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası.» *AUID* 419-446.
- Maitzen, Stephen. 2006. «Divine Hiddenness and the Demographics of Theism.» *Religious Studies* 42 (2): 171-191.
- Manafov, Rafiz. 2006. «John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise Doktora Tezi.» İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Marsh, Jason. 2008. «Do the demographics of theistic belief disconfirm theism? A reply to Maitzen.» *Religious Studies* (Cambridge University Press) 44 (4): 465–471.
- Mcbrayer, Justin P., ve Philip Swenson. 2012. «Scepticism about the argument from divine hiddenness.» *Religious Studies* 2 (48): 129-150.

- Millet, Robert L. 2001. «The Soteriological Problem of Evil.» *Religious Educator* 73-82.
- Mitchell, Basil. 2000. *Morality: Religious & Secular*. New York: Oxford University Press.
- Moon, Andrew. 2018. *Blog of the The American Philosophical Association (APA)*. 21 June. Erişildi: 05 11, 2020. <https://blog.apaonline.org/2018/06/21/recently-published-book-spotlight-the-hiddenness-argument/>.
- Morris, Thomas V. 1992. *Making Sense Of It All: Pascal And The Meaning Of Life*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- _____. 1988. «The Hidden God.» *Philosophical Topics* (University of Arkansas Press) 16 (2): 5-21.
- Morrison, Wes. 2013. «Is faith in the Ultimate Rationally Required? Taking Issue With Some Arguments In The Will to Imagine.» *Religious Studies* 49: 209-220.
- Moser, Paul. 2004. «Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism.» *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* 42-48.
- _____. 2002. «Cognitive Idolatry & Divine Hiding.» *Divine Hiddenness: New Essays* içinde, yazan Howard Snyder ve Paul K. Moser, 120-148. Cambridge University Press.
- Nemoianu, V. Martin. 2015. «Pascal on Divine Hiddenness.» *International Philosophical Quarterly* 55 (3): 325-343.
- O'Connell, Jake H. 2013. «Divine Hiddenness: Would More Miracles Solve The Problem?» *Heythrop Journal* 54 (2): 261–267.
- Pascal, Blaise. 1670. *Pensees*. Çeviren A. J. Krailsheimer . Cilt revised edition. New York: Penguin.
- Penelhum, Terence. 2013. «Religion After Atheism.» *Religious Studies* 249 - 255.

- Peterson, Michael. 2013. «Dini Dil.» *Din Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çeviren Rahim Acar, 541. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rea, Michael C. 2011. «Divine Hiddenness, Divine Silence.» *Philosophy of Religion an Anthology* içinde, yazar Louis P. Pojman ve Micheal C. Rea, 266-275. Stamford: Wadsworth/Cenage.
- Roszak, Piotr, ve Tomasz Huzarek. 2019. «Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World.» *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 79 (3): 739—749.
- Sanders, John . 1995. *What about Those Who Have Never Heard?* Downers Grove, Illinois, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Schellenberg, J. L. 2016a. «Divine Hiddenness and Human Philosophy.» *Hidden Divinity and Religious Belief New Perspectives* içinde, düzenleyen: Eleonore Stump ve Adam Green , 13-32. Cambridge University Press.
- _____. 2016b. «God For All Time : From Theism To Ultimism.» *Alternative Concepts Of God: Essays On The Metaphysics Of The Divine* içinde, yazar Yujin Nagasawa ve Andrei A Buckareff, 164-178. New York: Oxford University Press.
- _____. 2005. *Prolegomena To A Philosophy of Religion*. New York: Cornell University Press.
- _____. 2013c. «Replies To My Colleagues.» *Religious Studies* 257–285.
- _____. 2015. *The Hiddenness Argument*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2009. *The Will to Imagine: A Justification Of Skeptical Religion*. New York: Cornell University Press.
- _____. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification Of Religious Skepticism*. New York: Cornell University Press.

- _____. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. New York: Cornell University Press.
- _____. 2017. «Divine Hiddenness: Part 1(Recent Work on the Hiddenness Argument).» *Philosophy Compass* 1-13.
- _____. 2014. «İlâhî Gaybubet Ateizmi Haklı Çıkarır.» *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar* içinde, yazar Michael L. PETERSON ve Raymond J. VANARRAGON, çeviren Cenan Kuvancı, 48,49. Ankara: Elis.
- _____. 2013a. «My Stance In Philosophy Of Religion.» *Religious Studies* 49 (2): 143 - 150.
- _____. 2013b. *Evolutionary Religion*. London: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard . 1998. *Providence and the Problem of Evil*. New York: Clarendon Press .
- _____. 2005 . *Faith and Reason*. Second edition. New York: Clarendon Press.
- _____. 1989. *Responsibility and Atonement*. New York: Clarendon Press.
- _____. 1986. *The Evolution of the Soul*. New York: Clarendon Press, Oxford.
- _____. 2004. *The Existence of God*. Second Edition. New York: Clarendon Press, Oxford.
- Taber, Tyler. 2017. «Divine Hiddenness and the Problem of Evil.» *Evil and a Selection Of Its Theological Problems* içinde, düzenleyen: Benjamin Arbour ve John R. Gilhooly, 14-30. Cambridge Scholars Publishing.
- Trakakis, Nick. 2007. «An Epistemically Distant God? A Critique of John Hick's Response To The Problem of Divine Hiddenness.» *The Heythrop Journal* 48 (2): 214–226.
- Tück, Jan Heiner. 2018. *A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Türkben, Yaşar. 2018. *İlâhî Gizlilik*. Ankara: Elis.

Üzüm, İlyas. 2006. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 31. İstanbul: TDV
İslâm Araştırmaları Merkezi.



ÖZET

İlâhî gizlilik, yaygın olarak kabul edilen Tanrı'nın açık olduğu iddiasına karşı Tanrı'nın gizli, sessiz, yok olduğunu söyler. J.L. Schellenberg İlâhî Gizlilik problemini " Divine Hiddennes and Human Reason" eseriyle gündeme getirmiştir. Argüman temelde Tanrı'nın varlığına dair delillerin yetersiz olduğunu savunur. Tanrı'nın sunması gerekenden daha az delil sunması teizm ile çelişkili görünen bazı sorunlara yol açar. Schellenberg, Tanrı'yı önyargısız olarak arayan akıllı insanların, Tanrı'nın suçluluğu nedeniyle inanmadıklarını iddia eder. Bu iddia Tanrı'nın kusurlu olduğu sonucuna götürür. Schellenberg mükemmel varlık teolojisinden yola çıkarak Tanrı'nın yokluğuna ulaşır. Mükemmel seven Tanrı'nın varlığı halinde makul inançsızlığın olmaması gerektiğini iddia eder. Bu çalışma İlâhî gizliliğin teizm için bir kusur olmadığını ortaya koyar. Bütüncül bakıldığında İlâhî gizliliğin Tanrı'nın sevgisi, kudreti, adaleti gibi sıfatlarını olumlu yönde etkilemesi mümkündür. Bu tezde İlâhî gizliliğin Tanrı ve varlık ilişkisi için ne ifade ettiği eleştiriler ile birlikte ortaya konulmaktadır. İlâhî gizliliğin, imanın aklî bir zeminde teşekkülüne katkısı farklı açılardan ele alınmaktadır. Ayrıca Schellenberg'in önerisi Ultimizm'deki gayrişahsi Tanrı fikrinin İlâhî Gizlilik sorununa bir çözüm olup olamayacağı ayrıntılı olarak incelenmektedir.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF DIVINE HIDDENNESS/SILENCE

in J. L. SCHELLENBERG IN TERMS OF REASON AND FAITH

Divine hiddenness says that God is hidden, silent, absent, instead of the widely accepted claim that God is apparent. J.L. Schellenberg brought up the problem of Divine Hiddenness in his book "Divine Hiddenness and Human Reason." The argument basically argues that the evidence for the existence of God is insufficient. God gives less evidence than he should, giving rise to some problems that seem contradictory to theism. Schellenberg claims that intelligent people who seek God without prejudice do not believe because of God's culpability. This claim leads to the conclusion that God is imperfect. Schellenberg arrives at the non-existence of God, starting from the theology of the perfect being. He argues that there should be no reasonable unbelief in the presence of a Perfectly loving God. This study reveals that Divine Hiddenness is not a flaw for theism. When viewed holistically, Divine Hiddenness may affect God's attributes such as love, power, and justice positively rather than negatively. In this thesis, what divine hiddenness means for the relationship between God and existence is revealed with the criticisms. The contribution of divine hiddenness to faith formation on a rational ground is discussed from different perspectives. In addition, Schellenberg's proposal is examined in detail whether the idea of impersonal God in Ultimism can solve the problem of Divine Hiddenness.