

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

THOMAS AQUINAS'TA TELEOLOJİK KANIT

Yüksek Lisans Tezi

İlknur OĞUZ

Ankara - 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

THOMAS AQUINAS'TA TELEOLOJİK KANIT

Yüksek Lisans Tezi

İlknur OĞUZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara - 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

İLKNUR OĞUZ

THOMAS AQUINAS'TA TELEOLOJİK KANIT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Doç. Dr. Engin ERDEM



Tez Sınavı Tarihi: 07. 01. 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

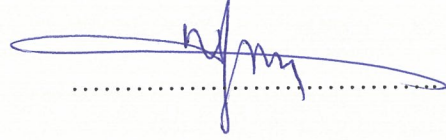
Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.1.4./2020)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....İknur Ö.Ö.112

İmzası



ÖNSÖZ

İnsan var olan bir gerçeklik içine doğar ve zihinsel yetileri belirli bir düzeye geldiğinde varlığı ve varlığın kaynağını sorgulamaya başlar. Düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konmuş argümanlar bu sorgulamaların sistematik hale gelmesinin bir sonucudur. Kendisindeki amaçsallığın bilincinde olan insan, doğadaki varlıkların hareket ve değişimlerindeki amaçsallığı fark etmekte gecikmemiştir.

Doğadaki amaçsallığın sadece bir algı olduğu ileri sürülse de doğada teleolojinin varlığı açıktır. Doğada gözlemlenen teleolojiden hareketle Tanrı'nın varlığı ve hatta Tanrı'nın bazı nitelikleri hakkında yapılan çıkarımlar, felsefe tarihinde argümantatif bir şekilde ortaya konmuştur. Doğal teoloji olarak görülen bu argümanlar *a posteriori* kategoride ele alınır ve teistik geleneklerde teleolojik kanıt olarak bilinir.

Teleolojik kanıt, din-bilim çatışmasının güncelliği nedeniyle önemini ve çekiciliğini korumaktadır. Bu nedenle çalışmada, Aquinas'ın teleolojik kanıtının sistematik olarak incelenmesi ve kanıtın güncel değerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışma, giriş ve sonuç bölümleri dışında iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, teleolojik kanıt doğal teoloji kapsamında görüldüğü için Aquinas'ın doğal teoloji anlayışı ve doğadaki nedensellik ile ilgili görüşleri açıklanmış, Aquinas'ın doğal teoloji anlayışını yansıtan ve “Beş Yol” olarak bilinen argümanların metinlerine yer verilmiştir. Ayrıca Aquinas'ın teoloji anlayışının fideist ve fideist olmayan boyutları ele alınarak felsefi teolojiye yaklaşımları genel olarak yansıtılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Aquinas'ta teleolojik kanıtın temel zeminini doğadaki teleoloji oluşturduğu için Thomas Aquinas'ta teleolojik kanıtı anlamak ve

teleolojik kanıtın modern versiyonları içinde Aquinas'ın Beşinci Yol'unun nerede durduğunu görebilmek için teleoloji kavramının analizi yapılmış, teleolojik kanıtın yapısal sınıflamasına ve modern versiyonlarına yer verilmiştir. Bu alt yapı oluşturulduktan sonra Thomas Aquinas'ın teleolojik kanıtı, öncüller ve sonuç formunda sunulup, argümanın öncüllerinin doğruluk koşulları ve argümana yöneltilen itirazlar tartışılarak kanıt, geçerlilik ve sağlamlık açısından değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde ise Aquinas'ın teleolojik kanıtı, akılsız doğal varlıklarda gözlenen teleolojinin rastlantısallıkla açıklanamayacağını ileri sürdüğü için Aquinas'ın rastlantı hakkındaki görüşleri ve daha sonra buna bir cevap olarak nihai/gaye neden anlayışı incelenmiştir. Bu bağlamda rastlantının gerçekliğinin ontolojik mi yoksa epistemolojik mi olduğu sorgulanmış, rastlantı ve amaçsallık arasındaki ilişki irdelenmiş, rastlantının nedensellikteki konumu ele alınmıştır. Aquinas'ın, nihai/gaye neden anlayışı kapsamında da nihai nedenin farklı anlamlarına -değişimin/hareketin amacı, değişim sürecinin sona erdiği nokta ve değişim süreci sonunda ulaşılan “iyi”- ontolojisinde nasıl yer verdiği, doğal nihai nedensellikte Tanrı'nın nihai nedenselliği arasında nasıl bir ayrım yaptığı irdelenmiştir. Bu kısımda, kanıtın inâyet kavramıyla ilişkisi nedeniyle Aquinas'ın inâyet doktrini, teleoloji anlayışıyla birlikte özet bir şekilde ele alınmıştır. İnâyet doktrini çerçevesinde ve inâyetin teleolojiyle ilişkisi bağlamında iyilik, iyilik - var olma ilişkisi ve iyilik - mükemmellik ilişkisi incelenmiştir. Son olarak da çağdaş tartışmalar ışığında değerlendirildiğinde Aquinas'ın teleolojik kanıtı bugüne ne söyleyebilir, sorusuna cevap aranmıştır.

Kanıt, Aquinas üzerinden çalışıldığı için temel kaynaklar olarak Aquinas'ın, *Summa Theologiae*, *Summa Contra Gentiles*, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, *Questiones Disputatae de Veritate*, *Commentaries on Aristotle's Physics*, *Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, *De Principiis Naturae* adlı eserleri kullanılmıştır. Genel

ereve oluşturulurken ya da eleştirel yaklaşımlar sunulurken konuyla ilgili ikincil kaynaklar referans alınmıştır.

Eleřtirel ve analitik dūřınmenin önemi ve yöntemiyle ilgili katkılarıyla dūřınce dūnyamdaki büyük revizyonlara öncülük eden çok deęerli danıřman hocam, Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e samimi rehberlięi için teřekkürlerimi sunuyorum. Yüksek lisans ders döneminde bilgi ve yorumlarını bizlerle paylařan tüm bölüm hocalarıma da teřekkür ediyorum. Aileme ve arkadaşlarıma da çalıřma sürecindeki destek ve anlayıřları için teřekkür ediyorum.



KISALTMALAR

İng. çev. : İngilizce'ye çeviren

çev. : Çeviren

c. : Cilt

ed. : Editör

s. : Sayfa

ss. : Sayfa sayıları

Yay. : Yayınları

ST. : *Summa Theologiae*

SCG. : *Summa Contra Gentiles*

ST 1. : *Summa Theologiae*'nin birinci bölümü

ST 1-2. : *Summa Theologiae*'nin birinci bölümünün ikinci kısmı

ST 2-1. : *Summa Theologiae*'nin ikinci bölümünün birinci kısmı

B. : Book

Q. : Question

A. : Article

L. : Lecture

C. : Chapter

vd. : Ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	İ
KISALTMALAR.....	İV
İÇİNDEKİLER.....	V
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM	18
1. TELEOLOJİ VE TELEOLOJİK KANIT	18
1.1. Teleoloji	18
1.2. Teleolojik Kanıtın Yapısal Sınıflaması ve Kanıtın Modern Versiyonları	29
1.3. Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt.....	36
1.3.1. Öncüller ve Sonuç.....	36
1.3.2. Kanıtın Geçerliliği ve Sağlamlığı	39
II. BÖLÜM.....	55
2. AQUINAS VE TELEOLOJİK KANITIN TEMEL DİNAMİKLERİ	55
2.1. Rastlantı ve Amaçsallık.....	55
2.2. Amaçsallık, Nihai/Gaye Neden ve İnâyet	72
2.3. Beşinci Yol ve Çağdaş Tartışmalar	97
SONUÇ	116
KAYNAKÇA.....	123
ÖZET	132
ABSTRACT	133

GİRİŞ

THOMAS AQUINAS'IN DOĞAL TEOLOJİ ANLAYIŞI

Teoloji terimi, Yunanca *theos*/Tanrı ve *logos*/kelime sözcüklerinin birleşiminden oluşur ve Tanrı hakkında planlı bir şekilde ortaya konan yazılı ya da sözlü ifadelerin bütününe kapsar. Özellikle batı literatüründe teoloji, kaynağı açısından doğal teoloji ve vahiy kaynaklı teoloji olarak ikiye ayrılır.¹ Doğal teolojinin çıkış noktası, akıl ve duyu verileri yoluyla Tanrı'nın var olduğunu gösterebilme, bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrayabilme isteğidir. Doğal teoloji, etkiden nedene, varlıktan Tanrı'ya ulaşma amacıyla dış dünyanın gözleminin analizi ile oluşturulan argümantasyonu temel alan felsefi bir teolojidir.² En genel anlamda ise doğal teoloji, vahiy gibi aşkın bir bilgi kaynağından yararlanmaksızın evren ve Tanrı arasındaki ilişkinin varlığının ve niteliğinin sistematik olarak belirlenmesidir.

Doğal teoloji, sadece vahyedilmiş önermelerle yapılacak haklılaştırmanın olduğu vahiy kaynaklı teolojiyle karşılaştırıldığında, bilim odaklı modern kültür çağında, daha güçlü bir ikna ediciliğe sahip görünmektedir. Doğal teoloji, vahiyden bağımsız olarak oluşturduğu mantıksal argümanlara sahiptir ve çeşitli dinlerin bulunduğu bir dünyada, herhangi bir dine endeksli olmayan evrensel haklılaştırma yöntemlerini kullandığı için, belirli bir vahye olan güveni haklılaştırma konusunda da önemli katkı sağlayabilir.³

Doğal teolojide, Tanrı'nın varlığına dair ortaya konan argümanlar, akıl yürütmenin referans noktasına göre, *a priori* ve *a posteriori* olarak adlandırılan iki temel kategoriye ayrılır. Kanıtlama nedenden hareketle yapılıyorsa argüman *a priori*,

¹ Herman Philipse, *God in the Age of Science: A Critique of Religious Reason*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 18; Charles Taliaferro ve Elsa J. Marty, *Dictionary of Philosophy of Religion*, Bloomsbury Academic & Professional, New York 2010, s. 225.

² John C. Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding*, Templeton Press, West Conshohocken 2006, s. 5; Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 3; Lydia Schumacher, "Aquinas's Five Ways: A Pastoral Interpretation", *Theology*, c. 119, no. 1, 2016, s. 27.

³ Philipse, *a.g.e.*, ss. 30- 31.

etkiden hareketle yapılıyorsa *a posteriori* niteliktedir. *A priori* kategorisindeki ontolojik argüman, Tanrı kavramının analizi yoluyla Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini ileri sürerken, *a posteriori* kategorisindeki kozmolojik ve teleolojik argümanlar evrenden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceği iddiasındadır. Kozmolojik argümanda gerekçelendirmenin temeli evrenin varlığına, teleolojik argümanda ise evrenin niteliklerine dayanmaktadır. Evrenin nitelikleri bağlamında evrendeki düzeni ve varlıklardaki amaçsallığı açıklama çabası düşünce tarihinde canlılığını koruyan tartışmalardan biridir. Tartışmanın odak noktasını ise düzen ve amaçsallığın yapısına ve nedenine dair sorular oluşturmaktadır. Bu bağlamda “Düzen ve amaçsallık rastlantısal bir şekilde gerçekleşebilir mi? Rastlantısallık söz konusu değilse gözlemlenen bu düzen ve amaçsallık, düzenin ve yönelimin nedeni olan bir varlığa delil olabilir mi? Bunun da ötesinde bu varlık Tanrı olabilir mi?” soruları, teleolojik kanıtın temel sorularıdır.

Teleolojik argümanının ilk izleri Anaxagoras'ta görülür. Ona göre evrendeki uyum ve düzenin nedeni rastlantı değil kozmik bir aklın planı olabilir. Anaxagoras gibi Platon da doğanın yapısı ve düzeninin rastlantısal ya da mekanistik olmadığı görüşündedir.⁴ Platon'un varlığın nedeni hakkındaki düşüncelerinin merkezinde de Anaxagoras'ın işaret ettiği akıl vardır. Platon'un evrene bakışı teleolojiktir ve ona göre evrendeki düzenin kaynağı ancak bir akıl olabilir.⁵ Platon dışsal bir teleoloji anlayışını benimserken öğrencisi Aristoteles, teleolojiyi varlıklarda içkin bir şey olarak görür. Aristoteles'e göre dünya amaca yöneltilmiş bir tabiata sahiptir.⁶ Aristoteles'in teleoloji görüşü, Stoacıların fizik anlayışına inâyet kavramıyla yansımıştır. Cicero'nun görüşleri ise sadece tanrı ya da tanrıların varlığına değil onların sıfatlarına dair çıkarımlara götürebilecek teleolojik argümanların habercisi sayılabilecek niteliktedir. Daha sonraları

⁴ John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 32.

⁵ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2013, 97c-d, s. 101.

⁶ Michael Ruse, “The Argument from Design: A Brief History”, *Debating Design: From Darwin to DNA*, ed. William A. Dembski ve Michael Ruse, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 15.

Yunan fizikçi Galen, Tanrı'nın evrendeki eserlerinin detaylı gözlemiyle Tanrı'nın amacının ne olduğunu bilinebileceğini ileri sürerek Cicero'dan bir adım daha ileri gitmiştir.⁷ Aquinas da kendinden önceki bu düşünürler gibi doğadaki teleolojiyi Tanrı'nın varlığının bir işareti olarak görür. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Aquinas'ın teleolojik kanıtında, doğadaki teleolojiden hareketle akıl ve inâyet sahibi bir varlığa/Tanrı'ya ulaşılmaktadır. Kanıt, doğal teolojinin argümanlarından olduğu için kanıtın detaylı incelemesine geçmeden önce Aquinas'ın doğal teoloji anlayışını özet bir şekilde yansıtmak, kanıtın alt yapısını görmeyi ve kanıtı daha doğru değerlendirmeyi sağlayacaktır.

Aquinas, doğal teolojinin tanımının gerektirdiği gibi doğal teolojisindeki argümanlarında ne öncüllerde ne de sonuçta ilahi otoriteye başvurmamıştır.⁸ Aquinas, öncülleri vahye dayanmayan bir akıl yürütmenin varlığına inansa da vahyedilmiş prensipleri temel alan bir akıl yürütmenin varlığına da inanmaktadır. Ona göre teoloji ve felsefe aynı sonuca farklı yöntemleri kullanarak ulaşabilir. Buna ek olarak felsefe, hem Tanrı hakkındaki bazı doğrulara ulaşmaya hem de vahyedilmiş doğruların sistematik olarak düzenlenmesine imkân sağlar.⁹ Aquinas her ne kadar teoloji ve felsefenin sonuçta birleşeceğini ileri sürse de Hristiyanlıkta iman konusu kabul edilen teslis, enkarnasyon, kurtuluş kavramları hakkında daha farklı düşünür.

Aquinas'a göre Tanrı hakkındaki doğrular ikiye ayrılır: Teslis gibi insan aklının sınırlarını aşan doğrular ve Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi aklın ulaşabileceği doğrular.¹⁰ Aquinas akli aşan ve sadece iman edilmesi gereken Hristiyanlığa mahsus doğrular olduğunu ileri sürmekle birlikte, teolojide felsefi argümantasyonu kullanır

⁷ Barrow, *a.g.e.*, ss. 42-44.

⁸ Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 6.

⁹ Paul O'Grady, "Philosophical Theology and Analytical Philosophy in Aquinas", ed. Rik Van Nieuwenhove ve Joseph Wawrykow, *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010, s. 418.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, İng. çev. Anton C. Pegis vd., University of Notre Dame Press, Indiana 1975, B. 1, C. 3.

çünkü ona göre akıl ve iman birbiriyle çelişmez, her ikisi de insana Tanrı tarafından verilmiştir. Aklın doğruları ile imanın doğrularının çelişmesi, ikisinden birinin yanlış olmasını gerektir fakat Tanrı'nın insana yanlış bir şey vermesi düşünülemez.¹¹ Burada, Hristiyan imanının akli aşan –teslis, enkarnasyon vb. - doğrularının da Tanrı tarafından verilmişse, aklın doğruları gibi rasyonel olması beklenir fakat akli aşan bu inançların rasyonel olduğu hangi kesinlikte söylenebilir ya da akli aşıyorsa bunu belirleyebilmenin yolu nedir? Bir şeyin rasyonalitesi ancak akıl yoluyla bilinebiliyorsa, Hristiyan imanının bu gerçeklerinin akli aşsa da en azından akılla çelişmemesi gerekir. Bu noktada Aquinas'ın fideist bir tutum benimsediği söylenebilir.

Aquinas, yukarıdaki ikilem nedeniyle teolojide akıl yoluyla ulaşılabilecek doğal bilgi ile vahyin sağladığı bilgiyi birbirinden ayırarak, imanı doğal bilgiden ayırır. Doğal bilgiyle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşılabilir fakat Hristiyan imanına dâhil olan teslisin bilgisine akılla ulaşmak imkânsızdır.¹² Bu nedenle Aquinas'a göre iman, doğal bilgiye artı bir şey olmalıdır.¹³ Dolayısıyla Aquinas, imanı (Hristiyan imanını) vahiyle desteklenmiş bilgi olarak görür. Bu durumda Tanrı'nın var olduğu inancını doğal bilgi olarak kabul edip, bu bilgiyi Hristiyan imanından ayırırsak, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtlama çabalarını delilcilik açısından anlamlı bulabiliriz.

Aquinas, Tanrı'nın varlığına olan inançta anlamayı önceler. Kenny'nin ifadesiyle “inanma ile anlama arasındaki ilişkide, inanmak anlamının ön koşulu değildir fakat anlamak, inanmanın ön koşulu gibi görünmektedir”.¹⁴ Dolayısıyla anlamayı takip eden bir inanç için delilin varlığı gerekli görünmektedir. Aquinas, Tanrı'nın varlığını

¹¹ Aquinas, SCG, B. 1, C. 7; John F Wippel, *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995, s. 29.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros, New York 1948, Q. 32, A. 1.

¹³ Aquinas, ST 1, Q. 12, A. 13.

¹⁴ Anthony Kenny, *What is Faith?*, Oxford University Press, Oxford 1992, ss. 63-67.

kanıtlamada doğal teoloji anlayışına uygun olarak Tanrı'nın etkilerinden nedene yani Tanrı'ya gitmiştir.

Aquinas'a göre etki (sonuç) nedene göre daha iyi bilindiğinden etkiden nedene ulaşmak daha makuldür. Etki varsa neden ondan önce var olmak zorundadır ama bir nedenin varlığı etkinin varlığını zorunlu kılmaz. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı bize kendiliğinden açık olmadığı sürece, Tanrı'nın etkilerinden Tanrı'nın varlığına gitmek gerekir çünkü etkilerinin bilgisi erişimimize açıktır.¹⁵ Nedenden etkiye gitmek ontolojik önceliği olandan, etkiden nedene gitmek epistemolojik önceliği olandan başlamaktır. Nedenden etkiye gidildiğinde nedene bağlı olarak etki hakkında bilgiye ulaşılırken, etkinin varlığından nedene gidilince sadece bir nedenin var olduğu sonucuna ulaşılır. Bu neden hakkındaki bilgiyi ise nedenin etkiyle ilişkisi belirleyecektir, bu tür bir bilgi zorunlu olarak doğru olmasına rağmen bilişsel olarak sınırlıdır.¹⁶ Diğer bir deyişle etkiden nedenin bilgisine gidildiğinde, etki varsa nedenin de var olduğu çıkarımı doğrudur fakat etki yoluyla nedenin mahiyetine dair bilginin tümüne ulaşmak mümkün olmayabilir.

Aquinas'ın doğal teoloji anlayışı eserlerine, sırayla Tanrı'nın varlığının ispatı; Tanrı'nın tabiatına dair çıkarımlar, her şeyin ilk prensip olan Tanrı'yla ve özel olarak da insanın Tanrı'yla ilişkisinin incelenmesi şeklinde yansımıştır.¹⁷ Tanrı'nın varlığının ispatı amacıyla Aquinas'ın beş ayrı argüman olarak formüle ettiği Beş Yol'u, *Summa Theologiae*'nin ilk bölümünde yer alır. Beş Yol'daki argümanların öncülleri, doğadaki nedenselliğin gözlemine dayanır. Bu nedenle Aquinas'ın nedensellik anlayışının genel çizgilerini ortaya koymak, argümanları anlamayı kolaylaştıracaktır.

¹⁵ Aquinas, *ST* 1, Q. 2, A. 2.

¹⁶ Joseph A. Buijs, "On Misrepresenting the Thomistic Five Ways", *Sophia*, no. 1, 2009, ss. 18-19.

¹⁷ Kretzmann, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, s. 25.

Aquinas, Aristoteles'in epistemoloji anlayışını benimser ve buna göre bir şeyin ilk açıklaması, onun hammaddesini bilmekle mümkün olabilir ki bu onun maddi nedenidir. O şeye dair ikinci açıklama, onun yapısını ve organize edici prensibini diğer bir deyişle onun formunu bilmeyi gerektirir bu da formal nedendir. Bir şeyin değişiminin ve durağanlığının ilk prensibini bilmek ise etkin nedeni bilmektir. Herhangi bir şeyin bilimsel açıklaması, onun amacını ya da fonksiyonunu da içermelidir, bu da gaye/nihai nedendir.¹⁸ İncelenen alana göre bilimsel bilgiyi elde etmede araştırılan nedenler de değişecektir. Örneğin incelediğiniz alan matematikse, bilimsel bilgiyi elde edebilmek için sadece formal nedeni, alanınız metafizikse formal neden ve nihai nedenle birlikte etkin nedeni bilmek gerekir. Doğa bilimlerindeki bilimsel bilgi ise dört nedeni de bilmeyi gerektirecektir.¹⁹

Aquinas'ın bu dört temel neden ve bu nedenlerin birbirleriyle ilişkileri hakkındaki görüşleri *De Principiis Naturae*'de sistematik bir şekilde yer almıştır. Buradaki bilgilerden hareketle Aquinas'ın nedensellik anlayışı aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Maddi neden ve formal neden, o varlığı oluşturan bileşenler olduğu için içsel nedenlerdir. Etkin neden ve nihai neden ise varlığın bileşenlerinden değildir.²⁰ Aquinas, bu dört temel nedene örnekleyici form kavramıyla birlikte örnekleyici nedeni de eklemiştir.²¹ Bu şekilde Aquinas, Platoncu çizgiye de yaklaşır. Örnekleyici form kavramıyla, varlıkların Tanrı'nın zihnindeki haline göndermede bulunmaktadır.

¹⁸ Peter S. Eardley ve Carl N. Still, *Aquinas: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Publishing PLC, London 2011, s. 12; Alasdair MacIntyre, *The Aquinas Lecture: First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990, s. 29.

¹⁹ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, İng. çev. Richard J. Blackwell vd., Routledge & Kegan Paul, London 1963, B. 1, L. 1, The Dominican House of Studies, <https://dhsprory.org/thomas/english/Physics.html> (08. 11. 2018).

²⁰ Thomas Aquinas, *De Principiis Naturae*, İng. çev. R. A. Kocourek, The Dominican House of Studies, C. 20, C. 32, <https://dhsprory.org/thomas/english/DePrincNaturae.html> (20. 10. 2018).

²¹ Thomas Aquinas, *The Disputed Questions on Truth*, İng. çev. Robert Mulligan, Henry Regnery Co., Chicago 1952, Q. 3, A. 1, The Dominican House of Studies, <https://dhsprory.org/thomas/english/QDdeVer.html> (15. 09. 2018).

Aquinas, nedenler içerisinde nihai nedene ayrı bir önem atfederek onu nedenlerin nedeni olarak kabul eder.²² Nihai neden, amaçla özdeş olduğu ve diğer nedenler de amaca ulaşabilmek için işlev gördüğünden nihai neden, tüm nedenlerdeki nedenselliğin nedenidir.²³

Aquinas nedenler arasındaki ilişkiyi bu şekilde verdikten sonra, potansiyel ve aktif durumları da birbirinden ayırarak potansiyel ya da aktif oluş ile potansiyel halden aktif hale geçişin nasıl olduğunu yine nedenler bağlamında inceler: Madde ve form, potansiyel haldedir. Bunların aktif duruma geçebilmesi için aktif olan bir şeye ihtiyaç vardır bu da etkin nedendir. Örneğin bronz potansiyel olarak heykel olabileceken kendisini heykel yapmaya neden olamaz. Heykelin formunun potansiyel halden aktif hale geçebilmesi için de bir etkin nedene ihtiyaç vardır. Dolayısıyla madde ve formun ötesinde, hareket eden bir prensip olmak zorundadır bu prensip, etkin nedendir.²⁴ Özellikle canlı varlıklar kendileri hareket ediyor ya da değişim gösteriyor gibi görünse de bir hareket ettiricinin etkisiyle hareket etmektedir. Örneğin yürüme eyleminde bacaklardaki hareket potansiyeli, bacak kaslarının kasılma ve gevşemesiyle aktif hale gelmekte; kasların kasılıp gevşeme potansiyeli, motor nöronların çalışmasıyla aktif hale gelmekte ve bu durum yürüme hareketindeki potansiyelden aktif hale geçiş süreçlerini ilk başlatan aktif nedene kadar gitmektedir.²⁵

Aquinas'a göre her etkin neden, doğal ya da iradi olarak bir amaca yönelir ama bu, her etkin nedenin amacın idrakinde olduğu anlamına gelmez. Hareketleri belirlenmemiş varlıklar, diğer bir deyişle iradeli varlıklar için amacı bilmek zorunludur. İradeli varlıklar amacı bilmediklerinde, bu amaca zıt bir şekilde de hareket edebileceklerinden, hareketlerini belirleyebilmeleri için amacı bilmeleri zorunludur.

²² Corey L Barnes, "Ordered to the Good: Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas", *Modern Theology*, c. 30, no. 4, October, 2014, s. 435.

²³ Aquinas, *De Principiis Naturae*, C. 28, C. 29.

²⁴ Aquinas, *a.g.e.*, C. 18.

²⁵ Edward Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2009, ss. 16 -18.

Fakat doğal varlıklarda hareketler belirlenmiştir. Bu nedenle amacı bilmeleri zorunlu değildir. Aslında amacı bilmeleri mümkün de değildir. Çünkü doğal bir varlıktan ziyade iradeli bir varlığa düşünmeyi atfetmek daha makuldür. İradeli varlıklar bazen bu amacın idrakinde olmayabilir ama diğer varlıklar için idrak hiç düşünülemez, onlardaki sadece doğal bir yönelimdir. Diğer bir deyişle doğal varlıklar için düşünmeden bir amaca yönelmek mümkündür ve bu yönelim bir şeye karşı duyulan doğal yönelimden başka bir şey değildir.²⁶ Bu doğal yönelim sadece içsel bir ilkenin değil, daha sonra da açıklanacağı üzere bir dış belirlenimin de sonucudur.

Aquinas, doğadaki nedenselliği Aristoteles'in çizgisinde ele alırken varlıklarda gözlemlenen amaçsallık konusunda farklı düşünür. Aristoteles'e göre doğal varlıklar, belirlenmiş bir amaca yönelik hareketin²⁷ içsel prensibine sahiptir. Aquinas buna katılmakla birlikte, Aristoteles'ten farklı olarak, doğanın dışsal olarak belirlenmiş amacına doğru hareket ettiğini düşünür. Diğer bir deyişle Aquinas'a göre amaca yönelik hareketin içsel ilkesi olmakla birlikte o amacı belirleyen aşkın bir varlık vardır. Bu yaklaşım aynı zamanda Aristotelesçi ve Platoncu doğa anlayışının bir sentezini yapan Skolastik yöntemi de yansıtır.²⁸ Sentezin sonucu olarak da doğa, varlıkları belirlenmiş amaçlarına hareket ettiren ve varlıkta içkin halde bulunan ilahi sanatın açığa çıkmasından başka bir şey değildir.²⁹ Buradan hareketle Aquinas'ın, Aristoteles'in nedensellik anlayışını temel almakla birlikte, doğadaki varlıklarda görülen amaçsallığı açıklama noktasında nedenselliğin metafizik yönünü güçlü bir şekilde vurgulayarak Aristoteles'ten farklılaştığı söylenebilir.

²⁶ Aquinas, *De Principiis Naturae*, C. 19; Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 2.

²⁷ Aquinas eserlerinde *hareket* kavramını *değişim* anlamında da kullanmaktadır, bu nedenle çalışmada bundan sonra *hareket* sözcüğünün geçtiği yerlerde ayrıca belirtilmese de *değişim* anlamı da dikkate alınmalıdır.

²⁸ Corey L. Barnes, "Natural Final Causality and Providence in Aquinas", *New Blackfriars*, no. 1057, 2014, ss. 349-350.

²⁹ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 14.

Aquinas'ın nedensellik hakkındaki bu açıklamalarından sonra diyebiliriz ki neden işlevi görececek bir amacın neliği, etkin neden - amaç ilişkisi ve amaçsallığın düşünme yetisini gerektirip gerektirmediği Aquinas için varlıklardaki değişimi/hareketi açıklamak açısından önemlidir. Aquinas'ın nedensellik anlayışı hakkında bu şekilde genel bir fikir edindikten sonra onun doğal teoloji anlayışını yansıtan ve literatürde Beş Yol olarak bilinen argümanların metinlerine ve bu argümanlarda etkileri olan düşünürlerin ilgili görüşlerini tartışmaya geçebiliriz.

Beş Yol, Aquinas'ın eserlerinde dağınık halde bulunan Tanrı'nın varlığına dair argümanların bir özeti niteliğindedir. Aquinas'ın argümanları tamamen orijinal olmayıp başta Aristoteles olmak üzere, İbn Sîna, İbn Rüşd ve John Damascene (Yahyâ ed – Dimeşkî) gibi düşünürlerin izlerini taşımaktadır.³⁰ Bazı nüanslar olsa da Aquinas felsefi anlamda en çok Aristoteles'ten etkilenmiştir ve Aristoteles'in felsefi düşüncelerini teolojiye uyarlamıştır. Boethius ve Augustinus, Aquinas'a yeni Platonculuk düşüncesiyle birlikte etki eden diğer düşünürlerdir. Hatta Aquinas'ın Aristoteles'i takip etmekle birlikte Platon'u daha çok benimsediği de ileri sürülmüştür.³¹ Bu bağlamda Aquinas'ın Tanrı kelimesine yüklediği anlam da etkilendiği düşünürlerin Tanrı kavramlarıyla benzerlikler göstermektedir. Örneğin Parmenidesci “Bir”; Platonik “iyi idesi”; Aristotelesci “hareket etmeyen hareket ettirici” ve yeni Platoncu “her şeyin kendisinden kaynaklandığı ilk prensip olan Tanrı” kavramlarıyla çok benzerdir.³²

³⁰ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 26; Anthony Kenny, *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, ss. 63-65; Rudi A. Te Velde, “Natural Reason in the Summa Contra Gentiles”, *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 124.

³¹ Muhammed Tarakçı, “Aquinaslı Thomas”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, c. 1, İstanbul 2003, s. 510.

³² Vivian OP. Boland, *St Thomas Aquinas*, Bloomsbury Publishing Plc, London 2014, ss. 23-28; Rudi A. Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Routledge, Farnham 2017, s. 10.

Aquinas'ın argümanlarında diğer düşünürlerin etkilerinin³³ açıkça görüldüğü bir örnek, Beşinci Yol'daki teleolojik kanıtın *Summa Contra Gentiles*'de yer alan versiyonudur. Aquinas burada, İbn Rüşd ve John Damascene'in argümanlarını referans aldığını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün argümanı inâyet ve ihtira delilidir, delilin inâyet bölümü Aquinas'ın argümanı ile daha ilişkili olduğu için sadece bu bölüm ele alınacaktır. İbn Rüşd, inâyet delilinde insan merkezli bir yaklaşım sergiler: Dünyadaki varlıklar, insan yaşamına uygun şekilde niyet ve irade sahibi bir varlık tarafından yaratılmıştır çünkü güneş, ay, gece, gündüz ve mevsimler rastlantısal olarak bu uyumu gösteremez. Aynı şekilde dünya üzerindeki insan dışındaki varlıklar ve dünyada gerçekleşen doğa olayları da insan yaşamıyla uyumludur. İbn Rüşd'e göre bunları bilmek varlıkların faydalarını bilmektir ve bu bilgi Tanrı'yı bilmeye götüren bir yoldur.³⁴

John Damascene'in argümanında ise su ve ateş, hava ve toprak gibi zıt tabiatlı unsurların ayrılmaz bir birlik oluşturarak dünyayı meydana getirdiği gözleminden hareketle, bu unsurları daima bir arada tutan, her şeye gücü yeten bir varlık olduğu çıkarımına gidilmiştir. John Damascene, evrendeki hareketli ve sabit varlıkların düzeninin, bu varlıkların hareketinin sürekli bir akış halinde oluşunun, evrenin varlığını sürdürmesini ve yönetimini sağlayan yasalarla olduğunu ve bu yasaların her varlığın tabiatına yerleştirildiğini, bunların da Tanrı'nın varlığını gerektirdiğini savunmuştur. John Damascene'e göre Tanrı, varlıkları yaratmıştır ve onları varlıkta tutmaktadır. Tüm bunların rastlantısal olarak gerçekleşmediği açıktır.³⁵ İbn Rüşd ve John Damascene, evrendeki düzenin nedeninin rastlantısallık olamayacağına hemfikirdir. Buna ek olarak

³³ Jan Salamucha, "The Proof Ex Motu for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas' Arguments", *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, Palgrave Macmillan, London 1970, s. 178.

³⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ül-Mâkaal ve Kitabu'l-Keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955, s. 53.

³⁵ John Damascene, *De Fide Orthodoxa*, İng. çev. S. D. F. Salmond, B. 1, C. 3, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0675-0749,_Ioannes_Damascenus,_De_Fide_Orthodoxa,_EN.pdf (23.07.2018).

İbn Rüşd argümanında insan yaşamına uygunluğa dikkat çekerken, John Damascene evrendeki düzenin, varlıkların tabiatına yerleştirilen yasalarla gerçekleşmesine vurgu yapmıştır. Onun bu görüşü Aquinas'ın form anlayışıyla da uyumludur.

Aquinas, Beş Yolu'ndaki argümanlarda öncüllerini fizikten alsa da sonuçlarında Tanrı gibi metafizik bir kavrama ulaşmaktadır. Ancak bunun böyle oluşu Aquinas açısından bir eksiklik değildir. Çünkü burada eksiklik gibi görünen durum, insan aklının mükemmel olmayışından kaynaklanır. İnsan aklı hakikatle doğrudan ilişki kuramaz, insanın hakikatin bilgisine erişimi, duyuşsal algılarını rasyonel çıkarım işlemiyle bilgiye dönüştürmesiyle gerçekleşir. Aslında Aquinas için fizik ve metafizik birbiriyle iç içedir, insan bilgisinde metafizik, fiziğin ardından gelir ve metafizik fizikten daha evrenseldir. Metafiziğin bilgisine, fiziğin prensipleriyle çözümleme yapılması yoluyla erişilebilir. Bu çözümleme de algılanan bütünün, daha iyi bilinen basit prensiplerine ve nedenlerine indirgenmesiyle yapılır.³⁶ Aquinas, Aristoteles'in epistemoloji anlayışını takiben kendiliğinden açık ilk prensiplerden kıyas yoluyla dedüktif olarak elde edilmiş önermelerle metafiziğin bilgisine ulaşmaya çalışır.³⁷ Beş Yol'u oluşturan argümanların metinleri *Summa Theologiae*'da aşağıdaki şekilde yer alır:

İlk yol hareketle/değişimle ilgilidir: Dünyadaki bazı şeylerin hareket/değişim halinde oluşu duyularımıza açıktır ve bu kesindir. Hareket halinde olan her şey, bir başkası tarafından hareket ettirilir. Hareket etme potansiyeli olmayan hiçbir şey hareket edemez ve ancak aktif hale geçtiğinde hareket eder. Hareket, potansiyel halden aktif hale geçmektir. Fakat hiçbir şey, aktif durumdaki bir şey tarafından potansiyel halden aktif hale getirilmediği takdirde aktif hale gelemmez. Ateş gibi aktif olarak sıcak olan bir şey, potansiyel olarak sıcak olan odunu aktif olarak sıcak yapar ve böylece odun değişir/hareket eder. Aynı şeyin aynı yönden, hem aktif hem de potansiyel halde olması mümkün değildir bu sadece farklı açılardan mümkün olabilir. Aktif olarak sıcak olan bir şey aynı anda pasif olarak sıcak olamaz fakat aynı anda potansiyel olarak soğuk olabilir. Aynı şekilde, bir şeyin aynı anda hem hareket ettirilen hem de hareket ettiren olması imkânsızdır. O halde hareket eden her şey, bir başkası tarafından hareket ettirilmektedir. Bu hareket ettiren varlık da bir başkası

³⁶ Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, ss. 48-55.

³⁷ Hunter Brown, "Alvin Plantinga and Natural Theology", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 30, no. 1, 1991, s. 2.

tarafından hareket ettirilmektedir ve bu hareket ettiriciler dizisi sonsuza kadar gidemez, çünkü bu takdirde bir ilk hareket ettirici olmayacak ve bunun sonucunda diğer hareket ettiriciler de olmayacaktır. O halde hiç kimse tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşmak zorunludur ve bu Tanrı'dır.³⁸

Argümana göre, potansiyel halden aktif hale geçişle ortaya çıkan hareketi/değişimi sağlayan nedenler dizisi sonsuza kadar gidemez. Nedenler dizisinin var olabilmesi için bir ilk neden olmak zorundadır. Bu ilk neden, ilk hareket ettirici, Tanrı'dır.

İkinci yol etkin nedenin tabiatıyla ilgilidir: Duyu dünyasında etkin nedenlerin bir düzenini görürüz. Kendisinin etkin nedeni olabilecek bilinen hiçbir örnek yoktur çünkü bu, o şeyin kendisinden önce olması anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Etkin nedenler dizisinin sonsuza gitmesi mümkün değildir çünkü etkin nedenlerin sıralamasında ilk neden ara nedenlerin nedenidir, ara nedenler de nihai nedenin nedenidir. Nedeni ortadan kaldırmak etkiyi de ortadan kaldırır, etkin nedenler içinde bir ilk neden yoksa ne son neden ne de ara nedenler olmayacaktır. Fakat etkin nedenler dizisinde sonsuza gitmek mümkün olsaydı ilk etkin neden, nihai etki ve ara etkin nedenler olmayacaktı. O halde bir ilk etkin neden kabul etmek zorunludur ve bu Tanrı'dır.³⁹

İkinci yol'a göre, hiçbir şey kendisinden önce var olamayacağından, kendisinin etkin nedeni değildir. Neden yoksa etki de yoktur, öyleyse etkin nedenler dizisini başlatan bir ilk neden olmak zorundadır. Etkin nedenler dizisi de sonsuza dek gidemez. Bir ilk etkin neden vardır ve bu Tanrı'dır.

Üçüncü yol imkân ve zorunlulukla ilgilidir: Tabiatıta bazı şeylerin var olmasının mümkün, bazılarının ise mümkün olmadığını görüyoruz çünkü bunlar meydana getirilen ya da bozulabilen varlıklar olduğu için var olmaları ya da var olmamaları mümkündür. Belli bir zamanda var olmaması mümkün olan bir şeyin, daima var olması imkânsızdır. Her şeyin var olmaması mümkünse bir zamanlar var olan hiçbir şey olmazdı. Bu doğru olsaydı şu anda da var olan hiçbir şey olmazdı, çünkü var olmayan bir şey daima var olan bir şey yoluyla var olmaya başlar. Bu nedenle önceden var olan hiçbir şey yoksa herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olur ve dolayısıyla şu anda da var olan hiçbir şey olamaz, bu ise saçmadır. Bu nedenle tüm varlıkların var olması mümkün olmalı ve varlığı zorunlu bir varlık da olmalıdır. Her zorunlu varlığın zorunluluğu ya bir başkası tarafından nedenlenmiştir ya da nedenlenmemiştir. Fakat zorunluluğu bir başkası tarafından nedenlenen varlıklar dizisinin sonsuza gitmesi imkânsızdır. O halde kendi zorunluluğunu

³⁸ Aquinas, *ST* 1, Q. 2, A. 3.

³⁹ *A.g.e.*, Q. 2, A. 3.

bir başkasından değil kendisinden alan ve diğer varlıkların zorunluluğunun nedeni olan bir varlık öngörülmelidir. Bu varlık Tanrı'dır.⁴⁰

Üçüncü yol, kontenjan varlık ve zorunlu varlık ayrımını yapar. Tüm varlıkların nedeni olan zorunlu bir varlık vardır. Bir varlığın zorunluluğunu nedenleyen başka zorunlu varlıklar varsa zorunlu varlıkları nedenleyen nedenler dizinin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Kendi zorunluluğunun kaynağı ve diğer varlıkların zorunluluğunun nedeni olan bir varlık olmalıdır, bu da Tanrı'dır.

Burada kontenjan varlık ve zorunlu varlık ayrımından hareket eden Aquinas, varlıkta ezellilik olmasının varlığın Tanrı'yla ilişkisi noktasında sorun oluşturabileceğini, yaratmayı savunan bir teolog olarak sezmiştir. Dolayısıyla açıklama gereği duyarak bu durumun zorunlu varlıkların var olmalarının zorunluluğunu Tanrı'dan almadıkları anlamına gelmeyeceğini çünkü sonsuzluk özelliğine sahip yaratılmış bir tabiatın, Tanrı tarafından meydana getirildiğini ifade etme gereği duymuştur.⁴¹

Dördüncü yol varlıkların dereceleriyle ilgilidir: Varlıkların bazıları daha iyi, daha doğru, daha soyludur. “Az” ya da “çok” dereceleri, varlıkların buna maksimum düzeyde sahip olana benzerliğine göre varlıklara yüklenir örneğin bir şeye en sığa benzerliğine göre, daha sıcak denebilir buna göre en doğru, en iyi, en soylu sonuç olarak en mükemmel bir varlık vardır. Herhangi bir cinsin maksimumu/en üstünü, o cinsin her üyesinin nedenidir örneğin maksimum sıcaklığa sahip olan ateş, tüm sıcak şeylerin nedenidir. Öyleyse diğer tüm varlıkların varlık, iyilik ve diğer mükemmelliklerinin nedeni olan bir varlık olmalıdır ve bu da Tanrı'dır.⁴²

Dördüncü yol, varlıklardaki dereceleri dikkate alır. Dereceleme bir en üst değer in varlığıyla mümkün hale gelir. Varlıklardaki mükemmelliklerin nedeni olan, en mükemmel bir varlık var olmalıdır.

Beşinci yol dünyanın yönetimiyle ilgilidir: Doğal varlıklar gibi, akıl sahibi olmayan varlıkların bir amaç için hareket etiklerini görüyoruz ve bunun böyle olduğunu onların en

⁴⁰ Aquinas, *ST* 1, Q. 2, A. 3.

⁴¹ Aquinas, *On the Power of God*, İng. çev. English Dominican Fathers, Burns, Oates&Washbourne, London 1932-1934, Q. 5, A. 3, The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/QDdePotentia.html> (22. 08. 2018).

⁴² Aquinas, *ST* 1, Q. 2, A. 3.

iyi sonucu elde etmek için her zaman ya da neredeyse her zaman aynı şekilde hareket etmelerinden açıkça anlıyoruz. Bu varlıklar amaçlarına rastlantısal olarak değil bir tasarım yoluyla ulaşmaktadır. Akıldan yoksun olan her ne olursa olsun, hedefine okçu tarafından atılan bir ok gibi bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe bir amaç için hareket edemez. Bu nedenle doğal varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir varlık vardır ve biz buna Tanrı diyoruz.⁴³

Beşinci yola göre, akılsız doğal varlıkların daima ya da çoğunlukla aynı şekilde hareket ederek optimal bir sonuca ulaşmaları, bu hareketin rastlantısal olmadığını gösterir. Akılsız doğal varlıkların bu optimal sonuca ulaşmaları bir akıllı gerektirdiği için kendilerinin bunu yapabilmesi beklenemez. O halde akılsız doğal varlıkları yönlendiren akıllı bir varlık vardır.

Aquinas'ın doğal teoloji anlayışını yansıtan ve Beş Yol olarak bilinen bu argümanlardaki ortak nokta, doğal dünyada gözlemlenen etkilere ait nedenler zincirinin en sonunda bir ilk nedene dayandırılmasıdır. Diğer bir deyişle “Aquinas için evrendeki hayat, yan yana dizilmiş bir seri domino taşından oluşmuş gibidir ve ilk taşı deviren bir el olmak zorundadır”.⁴⁴ Doğada gözlemlenen ve argümanlardaki öncüllerde ifade edilen gerçekliğin, bu gerçekliğin dışında bir nedeni vardır.⁴⁵ Argümanlarda sırayla ilk hareket ettirici, ilk etkin neden, zorunlu varlık, tüm mükemmelliklerin kaynağı, tüm varlıkları yönlendiren akıllı bir varlık vardır sonucu elde edilmiştir. Argümanların sonucunda ulaşılan bu niteliklere sahip varlıkların, özdeş bir ilahi varlık olduğu çıkarımı yapılabilir mi?⁴⁶ Ya da bu sonuçların tek bir ilahi varlığın farklı nitelikleri olduğu düşünülebilir mi? Bu soruların irdelenmesi tez konusunun kapsamında olmadığından bu noktada

⁴³ Aquinas, *a.g.e.*, Q. 2, A. 3.

⁴⁴ Aaron Goetzinger, “A Primer on the Intelligent Design Movement with Applications to the Natural Knowledge of God and Apologetics”, *Colonial North Conference*, North Atlantic District 2016, s. 3.

⁴⁵ Buijs, *a.g.m.*, ss. 19-20.

⁴⁶ Garth L. Hallett, *A Middle Way to God*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 108.

konuyla ilgili literatürde Aquinas'ın Beş Yol'unu bir bütün halinde ele alan çalışmalara bakılabilir.⁴⁷

Sonuç olarak evrendeki düzenin ve amaçsallığın kaynağı Tanrı ise Tanrı'nın var olduğunun da gösterilmesi zorunludur, çünkü gerçekliği olmayan bir varlığa dayandırılan kaynaklık iddiası çok anlamlı değildir. Böyle bir durumda düzen ve amaçsallığın kaynağı sadece sembolik bir değere sahip olur. Gerçekliği olan bir şey, gerçekliği olmayan bir şeyden daha üstündür. Daha alt düzeyde olanın daha üst düzeyde olana kaynaklık etmesi gibi evrendeki düzenin ve amaçsallığın da gerçekliği olmayan sembolik bir Tanrı'ya dayandırılması tutarsızdır.

Aquinas, eserlerinde de görüldüğü üzere teolojik çalışmalarında özellikle Tanrı'nın varlığına dair argümanlarında felsefenin yöntemini kullanmıştır. Bu yöntemi seçmesinde Aristoteles'in görüşlerinden çok etkilenmiş olması etkin olmakla birlikte, Hristiyan olmayanlara karşı kendi teolojisini rasyonel bir düzlemde savunma amacı da etkili olmuştur. Günümüz din felsefesi sorunları açısından değerlendirildiğinde ise din-bilim çatışmasının yoğun olarak tartışıldığı dikkate alınırsa doğal teoloji, tıpkı bilim gibi empirik verilerden yola çıktığı için bu anlamda çatışmadan en az etkilenecek teolojik savunma gibi görünmektedir.

Tam tersi bir bakış açısıyla, bilimsel gelişmelerin doğal teolojinin gücünü zayıflattığını örneğin doğal seçim teorisinin evrendeki tasarımı bir tasarımcıya ihtiyaç duymadan açıklayabileceğini ileri sürenler⁴⁸ olsa da bu teorinin doğal teolojiyle

⁴⁷ Beş Yol için bkz., Anthony Kenny, *Five Ways: Thomas Aquinas Vo*, Routledge, Florence 2003; Fergus Kerr, *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2009; Rik Van Nieuwenhove ve Joseph Wawrykow, *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010; Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*; Brian Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, Oxford University Press, New York 2014. Robert J. Fogelin, "A Reading of Aquinas's Five Ways", *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no. 4, October 1990, ss. 305-313; Joseph Owens, "Aquinas and the Five Ways", *The Monist*, c. 58, no. 1, January, 1974, ss. 16-35.

⁴⁸ Peter Van Inwagen, "The Compatibility of Darwinism and Design", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003, s. 361; Roy Jackson, *The God of Philosophy: An Introduction to Philosophy of Religion*, Routledge, London 2014, s. 46.

çatışmayacağını, hatta uyumlu olabileceğini düşünenler de olmuştur. En azından Aquinas'ın teleolojik kanıtındaki doğal teleolojiyle, doğal seçim teorisinin uyumu mümkün görünmektedir. Çünkü doğal seçim de teleolojiyi öngörmektedir. Evrim teorisindeki adaptasyon süreci, organizmanın içinde bulunduğu ortama en iyi şekilde uyum sağlaması amacına sahiptir.⁴⁹ Buna ek olarak Descartes'in hayvanların davranışlarının mekanistik bir açıklaması olabileceğine ilişkin görüşü, doğal teoloji açısından olumsuz bir düşünce gibi görülmüştür. Fakat hayvan davranışları hakkında böyle bir değerlendirme, doğal teolojinin teleolojik yaklaşımıyla bağdaşabilir çünkü mekanistik yapıdaki bir sistem de teleolojik olarak çalışabilir.⁵⁰

Bu çalışmanın konusu olarak Thomas Aquinas'ta teleolojik kanıtın seçilmesinde de din-bilim çatışmasının güncelliği nedeniyle, teleolojik kanıtın doğal teolojinin yöntemini kullandığı için önemini ve çekiciliğini koruyan bir kanıt olması etkili olmuştur. Teleolojik kanıt, evrenin gözlemine dayanan empirik öncüllerin rasyonel analiziyle, Tanrı'nın varlığına hatta bir adım daha ileri giderek Tanrı'nın bazı niteliklerine dair bilgi sunabilecek özelliktedir.⁵¹ Aquinas'ın Beşinci Yol'unda da akılsız doğal varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin gözleminden başka bir ifadeyle Tanrı'nın etkilerinden, bu hareketlerin nedeni olan akıl ve inâyet sahibi bir varlığa, Tanrı'ya gidilmiştir.

Ayrıca evrim teorisiyle birlikte tasarım argümanlarına getirilen eleştiriler Aquinas'ın teleolojik kanıtını tümüyle etkilemeyecektir. Çünkü evrim teorisi canlılara ilişkindir ama Aquinas'ın Beşinci Yol 'unda cansız varlıklar da kanıtın kapsamındadır.

Aquinas'ın teleolojik kanıtı, teleolojik kanıtlar içerisinde evrendeki uzamsal düzene

⁴⁹ Helen De Cruz and Johan De Smedt, *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*, MIT Press, Cambridge 2014, ss. 9-10; Michael W. Tkacz, "Thomistic Reflections on Teleology and Contemporary Biological Research" *New Blackfriars*, c. 94, no. 1054, 2013, s. 657.

⁵⁰ Kenny, *Five Ways: St Thomas Aquinas* Vo, s. 118; Margaret J. Osler, "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", *Osiris*, c. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions, 2001, s. 155.

⁵¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 168.

vurgu yapan kanıtlardan farklı olarak varlıkların hareketlerindeki/değişimlerindeki amaçsallığı⁵² ön plana çıkarmıştır. Bu yönüyle de kanıt düzen temelli tasarım argümanlarından farklı bir konumdadır. Bu sayılan nedenler, Aquinas'ın teleolojik kanıtının çalışmanın konusu olarak seçilmesindeki diğer etkenlerdir.



⁵² Peter Vardy, *God Matters*, Hymns Ancient & Modern Ltd, London 2013, s. 82.

I.BÖLÜM

1. TELEOLOJİ VE TELEOLOJİK KANIT

1.1. Teleoloji

Teleoloji kelimesinin kökü *telos*'a dayanır ve *telos*, hedefe yönlendirilmiş bir sürecin sonu ya da amacı, daha genel olarak da bir nesnenin iyisi ya da faydası anlamındadır. Örneğin, bir meyvenin *telos*'u onun olgunlaşması, ağacın ya da hayvanın *telos*'u ise büyümesi ve gelişmesidir.⁵³ Teleoloji, felsefi terminolojide varlıkların amaca yöneltilmiş olarak organize edilmesini ifade eder. Buna göre bir şeyin teleolojik açıklaması, onun amaç açısından açıklanması olacaktır.⁵⁴

Doğadaki teleoloji, varlıklardaki düzenin bir amacının olduğu ya da bazı iyilere hizmet ettiği düşüncesine dayanır ve tüm gerçek teleolojiler bir şekilde akılla ilişkilidir. Bir sistem, ancak ve ancak bir akıl tarafından belli amaçlara yönlendirildiyse teleolojiktir. Örneğin kalbin vücuttaki kanı pompalaması teleolojik bir işlevdir, fakat kalbin kanı pompalamayı amaçlaması mümkün değildir. Kalbin doğası bir akıl tarafından bu şekilde belirlendiği için kalp böyle işlemektedir.⁵⁵ Kalbin kanı pompalaması, vücut için faydalı ve dolayısıyla da iyi olacak dolaşımın sağlanması işlevini görmektedir ama akıl sahibi olmayan kalbin bu faydayı bilmesi beklenemez.

Doğada aslında bir amacı olmadığı halde çeşitli nedenlerin etkisiyle oluşmuş ve bir amaca sahip gibi görünen yapılara da rastlanabilir. Örneğin çöldeki köprü benzeri doğal bir oluşum, aslında köprü işlevi görsün diye oluşmamıştır. Buna göre, bir oluşum veya durumu teleolojik olarak niteleyebilmek için onun bir faydayı ya da genel olarak

⁵³ Taliaferro, *a.g.e.*, s. 225.

⁵⁴ A. Pablo Iannone, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge 2013, s. 211; Gary Rosenkrantz ve Joshua Hoffman, *Historical Dictionary of Metaphysics*, Scarecrow Press, Blue Ridge Summit 2010, s. 259.

⁵⁵ Mark Bedau, "Where's the Good in Teleology?", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 52, no. 4, 1992, s. 783.

bir iyiyi içermesi gerekir.⁵⁶ Görüldüğü gibi teleolojik bir düzenin temelinde elde edilmesi amaçlanan bir iyi ve o iyiye yönlendiren bir akıl vardır. Teleolojiyi açıklayan amaç, iyi ve fayda gibi kavramlar doğrudan akılla ilişkili olduğu için teleoloji bir akli gerektirir çıkarımı yapılabilir.

Aslında aynı mantıktan yani teleolojinin akli gerektirmesinden hareketle teleolojiyi sadece bilinçli organizmalara yüklemleyen Mayr, “teleolojik” olarak nitelenen süreçleri aşağıdaki gibi sınıflandırarak bu süreçlerin teleolojiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir:

Teleomatik Süreçler: Cansız tabiatın evrensel fizik yasalarıyla belirlenmiş etkiler oluşturmaktadır. Bu süreçleri belirleyen yasalar daha çok çekim yasası ve termodinamiğin ikinci yasasıdır. Cansız doğal varlıklar pasif bir şekilde dış güçlerin ki bunlar doğa yasalarıdır, düzenlemesiyle otomatik olarak bir sonuca ulaşır. Bu tip süreçlerde ulaşılan bir son nokta vardır fakat bu bir amaç değildir.⁵⁷ Dolayısıyla Mayr’a göre niçin sorusu teleomatik süreçler için uygun değildir. Mayr’ın teleomatik süreçleri doğa yasalarıyla açıklaması, peki bu yasalar niçin var ve kaynağı nedir sorularını cevaplamadığı sürece eksik bir açıklama olacaktır. Ayrıca doğa yasalarının, varlıkların özsel nitelikleriyle ilgili ve bu nitelikler arasındaki ilişkilerin matematiksel bir ifadesi olduğu düşünüldüğünde bu niteliklerin de teleomatik süreçlerde belirleyici bir rolü olacaktır, dolayısıyla varlıklarda bu nitelikler niçin var sorusu da Mayr’ın teleomatik süreçlere dair açıklamasında cevapsız kalacaktır.

Teleonomik Süreçler: Bu süreçlerde amaca yönelmişliği belirleyen, bir programın işleyişidir. Teleonomik süreçler hayvan davranışlarında ve hayvanların gelişim süreçlerinde görülür. Süreci yöneten program, yazılmış bir bilgisayar kodu gibi

⁵⁶ Bedau, a.g.m., ss. 786-787.

⁵⁷ Ernst Mayr, “The Multiple Meanings of ‘Teleological’”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 20, no. 1, 1998, s. 36; Ernst Mayr, “The Idea of Teleology”, *Journal of the History of Ideas*, c. 53, no. 1, January – March, 1992, s. 125.

düşünülebilir diğer bir deyişle bir tür direktifler kümesi, teleonomik süreçleri kontrol eder. Teleonomik süreçlerdeki programlar, doğal seçilimin bir sonucudur, maddi niteliklidir ve teleonomik sürecin başlamasından önce vardır. Bu programlar bir süreci kontrol edip onu bir amaca yönlendiren kodlanmış ya da önceden düzenlenmiş bilgi ile karakterize edilebilir. Programlar hem teleonomik süreçteki amacın planını hem de bu planın bilgisinin nasıl kullanılacağını içerir. Mayr, buna DNA'daki genetik kodu örnek olarak verir.⁵⁸ Teleonomik süreçlerin teistik açıklamasında bu programın Tanrı tarafından yazıldığı, modern teleonomi düşüncesinde ise programın tamamen natüralist bir açıklaması olduğu ileri sürülmektedir. Programın Tanrı tarafından yazıldığı açıklaması, programdaki kodlamanın yapılabilmesi için gerekli bilginin kaynağının da Tanrı olduğuna işaret ederken modern teleonomi, bu bilginin kaynağı hakkında herhangi bir açıklama sunmaktan uzaktır.

Adaptasyon Özellikleri: Bir organizmanın adaptasyonuna katkı sağlayan özellikler teleolojik olarak nitelenir. Bu özellikler Tanrı tarafından tasarlanmış olmaya delil olarak gösterilir, fakat Mayr'a göre adaptasyon, doğal seçim sürecinin *a posteriori* bir sonucudur, doğal seçilimin *a priori* bir amaca yönelmişliği değildir. Bu nedenle Mayr'a göre adaptasyon gösteren özellikler için teleolojik nitelemesi yanlıştır.⁵⁹ Bu durumda Mayr'ın, en azından organizmanın kendisindeki *a priori* amaca yönelmişliği açıklaması gerekir. Doğal seçim mekanizması, organizmanın hayatta kalmasına katkıda bulunan özellikler var olduğu için çalışır.

Amaçlı Davranış: İnsanların ve bazı omurgalı hayvanların davranışları böyledir. Örneğin alakargalar, sonbaharda ağaç tohumlarını daha sonra yemek için gömer ve kış sonunda yiyecekler tükendiğinde, tohumları gömdüğü yeri hatırlayarak onları çıkarır ve

⁵⁸ Mayr, "The Idea of Teleology", ss. 127-130; Mayr, "The Multiple Meanings of 'Teleological'", ss. 36-37.

⁵⁹ Mayr, "The Idea of Teleology", ss. 130-132; Mayr, "The Multiple Meanings of 'Teleological'", s. 37.

yer. Aynı şekilde aslanların avlanma stratejileri de buna bir örnektir.⁶⁰ Mayr, amaçlı davranışı sadece bilinçli öznelere atfediyorsa en azından örnek olarak verdiği alakargalar ve aslanları bilinçli canlılar kategorisine mi sokmaktadır?

Kozmik Teleoloji: Darwin öncesinde evrendeki değişimlerin, daha büyük bir mükemmelliğe ulaşma amaçlı olduğu kabul ediliyordu fakat bu teleoloji türü artık doğa yasaları ya da doğal seçilimle açıklanmaktadır dolayısıyla kozmik teleoloji yoktur.⁶¹ Mayr'ın bu düşüncesi de itiraza açıktır, evrende kozmik teleoloji yoksa evrenin ince ayarlanmışlığı başka nasıl açıklanabilir?

Teleomatik ve teleonomik süreçlere ilişkin maddelerde değinildiği gibi aslında doğa yasalarının kaynağı da açıklanmaya muhtaçtır ve doğal seçilim mekanizmasının teleolojik olduğu evrim taraftarlarının birçoğu tarafından kabul görmektedir. Mayr'ın böyle bir sınıflama yapmasının nedeni, doğada gerçek teleolojinin olmadığını düşünmesidir. Çünkü ona göre sadece gelecek hakkında plan yapabilen ve akıl sahibi olup düşünebilen özneler amaçlıdır, onlardaki değişim ya da hareketler için amaçlı denebilir, diğerleri ise yukarıdaki sınıflamanın içine girer. Fakat bu sınıflamanın arka planında, teleolojinin zihinle ilişkisi nedeniyle akılsız doğal varlıkların hareket ya da değişimlerini zihinle ilişkilendirmenin doğaya aşkın bir zihnin varlığı çıkarımına götürebileceği endişesi vardır.

Darwin öncesi dönemde, doğada belli bir hedefe doğru içsel bir yönelimin olduğu diğer bir deyişle doğada teleolojinin varlığı kabul görmektedir. Darwin'le birlikte özellikle canlı varlıklara ilişkin görüşler tamamen değişmiştir. Mayr'ın açıklamalarında da görüldüğü üzere canlı varlıklarda bir teleoloji olmadığı, önceleri teleoloji zannedilen şeyin aslında doğal seçilim sürecinin bir sonucu olduğu ileri

⁶⁰ Mayr, "The Multiple Meanings of 'Teleological'", s. 37.

⁶¹ Mayr, "The Idea of Teleology", ss. 133- 135; Mayr, "The Multiple Meanings of 'Teleological'", s. 38.

sürülmüştür. Peki, gerçekten canlı varlıklarda bir teleoloji yok mudur, canlı varlıklardaki teleolojiye en büyük itiraz evrimle birlikte geldiğine göre soruyu daha da özelleştirirsek doğal seçimde teleoloji var mıdır ve teleoloji bir akli gerektirir mi?

Organizmalara ilişkin teleolojik açıklamaya göre bir özellik ya da davranış, sisteme ait belirli bir durumun ya da özelliğin var olmasına ya da sürdürülmesine katkıda bulunmalıdır. Bu katkı, o özellik ya da davranışın var olma sebebidir. Organizmaların birçok özellikleri ve davranışları, örneğin insanın ayakları, kuşların kanatları, kalbin yapısı ve işlevi, teleolojik açıklamanın bu gereğini karşılamaktadır. Evrime göre bu özellikler ve işlevler, adaptasyonlar olarak kabul edilir. Adaptasyonlar doğal seçimle ortaya çıkan özelliklerdir. Doğal seçim teorisine göre, mutasyonlarla ve rekombinasyonlarla oluşan genetik çeşitlilik arasından hangi özellik popülasyonda ona sahip olanların nesillerini devam ettirme başarısına daha fazla katkıda bulunuyorsa o seçilir.⁶² Aslında evrimde biyologların ilgisini çeken de rastlantısal mutasyonlar değil, bu yasa benzeri bir karakteri olan doğal seçilimdir. Bir organizmanın diğer fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için öncelikle hayatta kalması gerekir. Herhangi bir biyolojik sistemin amacı, organlarının sahip olduğu yapıların fonksiyonunu ya da organizmanın genel iyiliğine olan adaptasyonları desteklemektir. Doğal seçimde, bu desteğin sağlandığı organizmalar hayatta kalmakta diğerleri elenmektedir, dolayısıyla doğal seçilimin temelinde organizmanın hayatta kalmasını sağlama amacı bulunmaktadır.⁶³ Dennett, evrimde birbiriyle ilişkili algoritmaların yer aldığını ifade eder,⁶⁴ bu da evrimde bir tür düzenin var olduğu anlamına gelir. Bu açıklamalar doğal seçimde teleoloji olduğunu gösterse de maddenin, akli gerektiren bu süreçleri nasıl gerçekleştirdiğini açıklamaktan uzaktır.

⁶² Francisco J. Ayala, "Evolution and Design: Teleological Explanations in Biology", *Revista Portuguesa De Filosofia*, c. 68, no. 1/2, 2012, ss. 39-40.

⁶³ James Dominic Rooney, "Evolutionary Biology and Classical Teleological Arguments for God's Existence", *The Heythrop Journal*, 2013, ss. 621- 622.

⁶⁴ Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Penguin Books, London 1996, s. 51.

Bir organizmanın neslini devam ettirme başarısını maksimize etmesi, o organizmanın en temel amacıdır ve bu amaç evrimsel süreçlerin de amacıdır, çünkü doğal seçim yoluyla belli bir çevreye en iyi uyum sağlayanlar seçilmektedir ve böylece o çevrede neslin sürdürülebilmesi sağlanmaktadır. Organizmada bir özelliğin ya da adaptasyonun sürdürülebilmesi için o özelliğin ya da adaptasyonun fayda sağlaması, en azından zararlı olmaması gerekir bu nedenle doğal seçimde, daha seyrek oluşan yararlı mutasyonlar bırakılıp sık oluşan zararlı mutasyonlar elenmektedir.⁶⁵ Burada organizmadaki bir özelliğin bile “fayda sağlamak” gibi bir amacı olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla organizmanın bütününün bir amacı olmasından önce, kendisinde bulunan bir özelliğin dahi amaçlı oluşu kendisinin de amaçlı olabileceği düşüncesini güçlendirmektedir, çünkü bütünün bir amacı olmaksızın onun sahip olduğu bir özelliğin amacı olması çok anlamlı olmayacaktır.

Organizma bütünündeki organların her birinin kendine özel fonksiyonu olduğu açıktır; göz görme, kulak duyma, dişler kesme ve öğütme, eller kavrama fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Organları meydana getiren hücreler de organların bu fonksiyonları yapabilecek bir yapıya sahip olacağı şekilde çoğalmakta ve koordine olmaktadır. Neden çok sayıda hücrel ve moleküler süreç, üstelik oldukça karmaşık bir yolla bir arada gerçekleşiyor sorusunun en makul cevabı amaçlılık olacaktır.⁶⁶

Görüldüğü üzere doğal seçim yaşam mücadelesi mantığına dayanır, bu nedenle ihtiyaç sahibi organizmaların beslenme, üreme vb. için mücadele eden teleolojik karakterini ön koşul olarak kabul eder. Ayrıca doğal seçim, kavramsal olarak değerlendirildiğinde sadece teleolojik bağlamda bir anlamı olacağı için de teleolojiktir,

⁶⁵ Gerald J. Krieger, “Transmogrifying Teleological Talk?”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 20, no. 1, 1998, ss. 17-18.

⁶⁶ Benjamin C. Jantzen, *An Introduction to Design Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 155.

çünkü bizim teleolojik bir eylemimiz olan seçme eylemine kıyasla anlamı anlaşılabilir ve seçim belli bir amaç çerçevesinde bir şeyi tercih etmektir.⁶⁷

Canlı varlıklarda teleolojinin varlığı kabul edilmediğinde bu varlıklarda gözlenen süreçlerin tam bir açıklaması da yapılamaz. Örneğin, bitkilerin farklı ortamlarda suya ulaşma amaçlı gösterdiği kök gelişimi teleolojik olarak açıklanmadığında, bitki köklerinin suya ulaşması sadece bitkinin gelişiminin /hareketinin bir sonucu gibi görülecek ve bu gelişimin açıklaması eksik kalacaktır, çünkü “neden gerçekleştiğini bilmediğimiz bir gelişim bununla sonuçlanmıştır” şeklinde bir açıklama görüldüğü üzere eksik bir açıklamadır.⁶⁸ Bu tür eksik açıklama için bir başka örnek de kalbin, vücuttaki fonksiyonunun ya da amacının kanı pompalamak olduğunu söylemeksizin kalp, göğüs boşluğunda yer alan, fizik ve kimya yasalarına göre kasılıp gevşeyen kırmızı doku kütesidir şeklinde açıklanmasıdır.⁶⁹

Canlıların ve canlı bünyesindeki yapıların fonksiyonlarının varlığı onlardaki teleolojinin bir göstergesidir. Bundan daha da önemlisi DNA ve taşıdığı genetik kodun teleolojik olduğu çok daha açıktır. Bu molekülün tanımında bilgi, veri, talimatlar, plan, yazılım, programlama gibi kavramlara referansta bulunulması bunun bir göstergesidir. Çünkü teleolojide kendisiyle fayda ve iyiye ulaşılan bir amaç vardır bu amaca hiçbir bilgi sahibi olmadan ve bu bilgiye uygun bir program takip edilmeden ulaşılabilmesi mümkün değildir. Bu kavramlardan her biri, DNA’nın kendisi dışında, gelişen bir organizmadaki bir organın gelişiminin, organizmanın bir davranışa eğiliminin sağlanması, organizmanın sahip olduğu herhangi bir özelliğin oluşturulması gibi bir amaca yönlendirildiğini göstermektedir. Buradaki teleoloji herhangi bir karmaşık yapıya

⁶⁷ F. J. K. Soontiens, “Evolution: Teleology or Chance?”, *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, c. 22, no. 1, 1991, s. 139.

⁶⁸ Antonio Moreno, “Finality and Intelligibility in Biological Evolution”, *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, January, 1990, c. 54, no. 1, ss. 6-8.

⁶⁹ Robert Arp, “Evolution and Two Popular Proposals for the Definition of Function”, *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, c. 38, no. 1, 2007, s. 20.

değil, sadece amaçsallığa vurgu yapmaktadır DNA çok basit bir molekül olsaydı yine aynı amaçsallık söz konusu olacaktı. Çünkü buradaki amaçsallık, her ne kadar DNA'nın yaptığı işlevi gerçekleştirebilmesi için karmaşık bir yapıya sahip olması gerekebilirse de DNA'nın yapısından ziyade ne yaptığıyla ilgilidir. Bunlara ek olarak teleoloji bağlamında nihai nedensellik olmaksızın, etkin nedensellik anlaşılamayacaktır. Bir nedensellik zincirinin neden diğer bir nedensellik zincirinden daha önemli olduğunu belirleyen nihai nedenselliktir. Örneğin kuşların gagalı ve kanatlı oluşunu belirleyen DNA'ları onların bazı futbol takımlarının sembolü oluşunun gerekçesi değildir. Kuş DNA'sındaki genetik bilgi, kuşların gagalı ve kanatlı oluşlarının belirlenmesi için yönlendirilmiştir.⁷⁰

Aynı durum cansız doğa için de söz konusudur, doğadaki su döngüsünde suyun yoğunlaşması – yağış – suyun deniz, göl ya da akarsularda toplanması – buharlaşması ve yeniden yoğunlaşmayla döngünün tekrar etmesi şeklinde olmaktadır. Bu süreçleri inceleyen bilim insanları, süreçteki her aşamanın diğeriyle ilişkili bir rolü olduğunu ortaya koymuşlardır. Su döngüsünde yoğunlaşmanın rolü, yağışın gerçekleşmesini sağlamaktır diğer bir deyişle yoğunlaşmanın amacı yağışın oluşturulmasıdır. Bu aşamaları, teleolojik bir açıklama kullanmadan, bir aşama diğeriyle sadece etkin nedenidir şeklinde açıklamak yeterli bir açıklama sunmayacaktır çünkü her aşama sonunda döngünün bir parçası olmayan etkiler de meydana gelebilir. Örneğin yoğunlaşmadan kaynaklanan havadaki nem, birçok insanda romatizmal ağrıları tetikleyebilmektedir; ama bu durum doğadaki su döngüsünün bir amacı değildir. Bu döngünün parçası olan aşamaların amaçlı oluşu döngünün de amaçlı olduğunu göstermektedir.⁷¹

Moleküler fizikte, kristallerin belli bir form alabileceği beklenebilir bir durumdur, fakat bu süreçlerin daimî olarak tekrarlanan bir şekilde gerçekleşip,

⁷⁰ Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, ss. 52-53.

⁷¹ A.g.e., ss. 54-55.

sonucunda bir şey üretmek için bir araya gelmesi amaçlılık dışında bir nedenle açıklanamaz.⁷² Hidrojen ve oksijen suyu, sodyum ve klor tuzu meydana getirmek için birleşir. Atom numarası büyük olan elementler radyoaktif olarak parçalanırlar ve bu durum da sonsuza dek sürmez, tıpkı kimyasal reaksiyonlarda olduğu gibi sabit/kararlı bir yapıya ulaşıldığında bir yerde durur.⁷³ Bu süreçleri ve reaksiyonları neyin durdurduğu sorusu, reaksiyonun ya da radyoaktif parçalanma sürecinin teleolojik bir açıklamasının olduğu ihtimalini akla getirmektedir.

Mikro düzeydeki teleolojik açıklama konusunda, Feynman ve Wheeler'ın çalışmaları aydınlatıcı niteliktedir. Feynman ve Wheeler'ın ileri sürdüğü, elektrik yüklü parçacıkların radyasyon reaksiyonlarıyla ilgili klasik elektrodinamik teorisinde bir parçacığın reaksiyonu, diğer parçacıkların geçmiş ve gelecekteki karşılıklı etkileşimleri üzerinden açıklanabilir. Buna göre bir parçacığın bugünkü hareketi, evrendeki diğer parçacıkların gelecekteki hareketlerine de bağlı olacaktır. Bu durum, parçacık düzeyinde hareketin teleolojik bir boyutu olduğunu göstermektedir. Modern parçacık fiziği, Feynman'ın teorisine dayanan hesaplamaları kullanmaktadır, dolayısıyla modern matematiksel fizikte teleolojik bakış açısı temel gibi görünmektedir.⁷⁴

Güneş sistemindeki bir astroid, bizim onun yörüngesini tahmin etmek için yapacağımız hesaplamaları yapmaksızın yörüngesini biliyor görünmektedir ve bu durum, akılsız doğal varlıkların amaca dair bir ön bilgiye sahip olduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca mikro düzeyden makro düzeye doğru, farklı amaçların varlığının yanı sıra doğanın nihai bir amacı da var gibi görünmektedir. Elementler bileşikleri oluşturur ve bileşikler organizmaların ihtiyaçlarını karşılar, daha alt düzeydeki

⁷² Jantzen, *a.g.e.*, s. 155.

⁷³ William A. Wallace, *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, The Catholic University of America Press, Washington 1996, s. 16.

⁷⁴ Barrow, *a.g.e.*, ss. 151-152.

organizmalar üst düzeydekiler için çeşitli faydalar sağlar.⁷⁵ Buradan hareketle doğada her tikel amacın entegre olduğu, evren sisteminin devamını sağlamak gibi daha büyük bir amacın var olduğu çıkarımı yapılabilir. Yukarıdaki örnekler, etkiler ve nedenler, araçlar ve sonuçlar, öznenin eylemi ve o eylemin sonucu arasında amaçsal bir ilişkinin olduğunu, evren ve içindekilere dair tam bir bilimsel açıklamanın yapılabilmesi için teleolojinin dikkate alınması gerektiğini gösterir.

Peki, bu varlıklar akıl sahibi olmadığına göre onlardaki amaçlılığı kendileri dışında akıllı bir özneye referansla açıklamazsak başka nasıl açıklayabiliriz? Evrim teorisini savunanların sorunun canlı varlıklarla ilgili bölümü için cevabı, evrimdeki doğal seçilimin bu süreçleri açıklayabileceğidir.⁷⁶

Akılsız doğal varlıklarda teleoloji olduğu gözlenirse de bir öznenin hareketinde sonuç ya da hedefe “bilinçli” olarak yönelmesiyle -bahçesindeki çimleri biçen adamın hareketinde olduğu gibi- akılsız doğal varlıklardaki teleolojiyi birbirinden ayırmak gerekir. Teleolojik özellikli sistemler, doğal süreçlerin sonunda oluşan hareketlerdeki/değişimlerdeki teleoloji, içsel teleoloji ya da doğal teleoloji olarak nitelenebilir. Bu doğal teleoloji de zorunlu ve kontenjan olarak ikiye ayrılabilir. Çevresel dalgalanmalara rağmen değişim ya da hareketlerde önceden belirlenmiş bir sonuca ulaşıyorsa zorunlu doğal teleoloji söz konusudur ve tavukta yumurtanın gelişimi ya da insanda zigotun gelişimi, memelilerde vücut sıcaklığının düzenlenmesi bunun örnekleridir. Kontenjan doğal teleolojide ise sonuç, önceden spesifik olarak belirlenmemiştir, mümkün alternatifler içinden birinin seçilmesiyle meydana gelmektedir fakat teleolojinin varlığı için alternatiflerden birinin seçimi tamamen olasılıkçı olmamalıdır. Hangi alternatifin olacağı çevresel ya da tarihsel koşullara bağlı olabilir dolayısıyla bu spesifik sonuç genellikle tahmin edilebilir değildir. Kontenjan

⁷⁵ Wallace, *a.g.e.*, ss. 17- 18.

⁷⁶ Jantzen, *a.g.e.*, s. 157.

doğal teleoloji, olasılıkçı/olasılıksal ve deterministik olayların karışımı sonucunda gerçekleşir. Organizmaların birçok özelliği bu anlamda teleolojiktir.⁷⁷

Evrime göre, organizmadaki olasılıkçı/olasılıksal olayların kaynağı mutasyonlardır. Mutasyonlar kalıtsal materyaldeki rastlantısal değişimleridir. Mutasyonlar rastlantısaldır çünkü içinde gerçekleştiği organizmanın ihtiyaçlarından bağımsız olarak meydana gelir, hatta mutasyonların birçoğu organizma için zararlıdır. Bu nedenle popülasyondaki genetik değişimi sağlayan tek faktör mutasyonlar olursa bu değişim tamamen bozukluklar ve düzensizliklerle sonuçlanır. Fakat mutasyonların karşısında yönetici bir süreç –doğal seçim- işlemektedir ve bu süreç, düzen ve adaptasyonla sonuçlanmaktadır. Doğal seçim bu anlamda teleolojiktir fakat doğal seçimde, organizmaların spesifik türlerini ya da spesifik özelliklere sahip organizmaları üretmeye yönelme gibi bir teleoloji yoktur.⁷⁸ Böyle bir teleoloji yoksa bu nitelikteki organizmaların varlığını evrim teorisi açıklayamıyor ya da bu organizmalar tamamen rastlantısal olarak meydana geliyor demektir. Doğal seçim mekanizması, bu nitelikteki organizmalardan daha alt özellikteki organizmalarda işliyor ama bu noktaya gelince duruyorsa mekanizmayı durduran şey nedir?

Yukarıdaki tartışmalardan çıkarılacak sonuç, yeryüzündeki canlıların oluşumunun doğru açıklamasının evrim teorisi olduğu kabul edilse bile doğada teleolojinin varlığının açık olduğudur. Teleolojinin olmadığını ileri süren görüşler - mekanistik açıklamalar ya da doğal seçim gibi- aslında farklı adlandırmalar altında, gerçekliği inkâr edilemeyecek bu olgunun natüralist yaklaşımla açıklanması çabasıdır başka bir şey değildir. Buna ek olarak canlıların değişimlerindeki teleolojinin doğal

⁷⁷ Ayala, “Evolution and Design: Teleological Explanations in Biology”, ss. 41-43.

⁷⁸ Francisco J Ayala, “Teleological Explanations in Evolutionary Biology”, *Philosophy of Science*, c. 37, no. 1, 1970, s. 3, 10.

seçilimle açıklanması da yine amaca yönelmişliği evren içinden bir nedenle açıklama girişimidir.

1.2. Teleolojik Kanıtın Yapısal Sınıflaması ve Kanıtın Modern Versiyonları

Teleolojik kanıt, öncüllerini evrendeki düzen ya da amaçlılık üzerine kuran ve sonucunda bu düzen ya da amaçlılığın nedenine ulaşan argümanlarla temsil edilir. Teleolojik kanıt, duyular üzerinden tecrübe yoluyla edindiğimiz belirli gerçeklere dayandığı için *a posteriori* karakterdedir. Bu *a posteriori* argümanlar genelde tümevarımsal/endüktif yapıdadır.

Teleolojik kanıtta argümanların öncüllerinin dayandığı evrenin, görsel estetiği, sergilediği süreçlerdeki düzenlilik, parçaları arasındaki uyum, rasyonel bir yapıda oluşu, içerisinde yaşama imkân tanınması, ahlaki gelişim için gerekli koşulları sağlaması ve bilinç sahibi varlıkların yaşamına uygunluğu gibi evrene ilişkin tespitler insanların ortak tecrübesine konu olduğu için teleolojik kanıtın ikna gücü yüksektir.⁷⁹ Teleolojik kanıt, tasarım kanıtı ile yaygın bir şekilde aynı anlamda kullanılır oysa tasarım ve amaç farklı kavramlardır.⁸⁰ Fakat tasarım kanıtı da evrendeki amaçlı özelliklerin gözleminden hareket ettiği ve tasarım, zihindeki bir amacın gerçekleştirilebilmesi için ortaya konan planı ifade ettiğinden teleolojik kanıt olarak adlandırılmaktadır.⁸¹

Tasarım argümanları kişiye iki seçenek sunar: Evrenin bu yapısı tamamen natüralist bir şekilde açıklanabilir mi yoksa evren, amaçlı ve akıllı bir tasarımcı/Tanrı tarafından bu şekilde mi yaratılmıştır?⁸² Bu seçeneklerin değerlendirilebilmesi için

⁷⁹ Laura L. Garcia, “Teleological and Design Arguments”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaffero, Paul Draper ve Philip L. Quinn, Blackwell Publishing, Singapore 2010, s. 375.

⁸⁰ Thomas McPherson, *The Argument From Design*, The Macmillan Press, London 1972, s. 9.

⁸¹ Neil A. Manson, “Introduction”, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003, s. 1.

⁸² Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1997, ss. 97-98.

evrenin işleyişinin açıklanması gerekir, evrenin işleyişine dair sorgulama ve analizler tasarım argümanlarının öncüllerini dayandıracak bilgileri oluşturur.

Tasarım argümanlarında dikkat çeken iki kavram, düzen ve amaçtır. Evrende düzenden kaynaklanan tasarımı görmek, amaçla ilişkili tasarımı görmekten daha kolaydır çünkü amacı araştırmak daha fazla gözlem gerektirir.⁸³ Düzenle ilgili tasarımda varlıkların dizgesel bir düzeni söz konusu olup, uzamsal düzen ya da tekrarlanan ve tahmin edilebilen işlevsel süreçlerdeki zamansal düzen tasarımın karakterini belirlerken, amaçla ilgili tasarımda bir bütünü oluşturan parçaların bir amacı gerçekleştirecek şekilde bir araya getirilmesiyle tasarım gerçekleşir.⁸⁴

Bu kanıtla ilgili argümanların temelde varmak istediği yer Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olsa da argümanların sonunda genelde doğaüstü bir tasarımcıya ya da amaca yönlendiren doğaüstü bir varlığa ulaşılmaktadır. Bu varlığın Tanrı olduğunun gösterilmesi için ayrıca bir argümantasyona gidilmektedir. Argümanlar, bilimin gelişmesiyle birlikte çok daha ilgi çekici hale gelmiş ve özelleşmiştir.⁸⁵ Teleolojik kanıtın argümanlarının sonunda, doğaüstü bir tasarımcı ya da amaca yönlendiren doğaüstü bir varlığın sadece var olduğu sonucuna ulaşıyor gibi görünse de argümanlar bu varlığın ya da tasarımcının bazı niteliklerine ilişkin çıkarım yapmaya da imkân tanımaktadır ve bu nitelikler o varlığın teizmin Tanrı'sı oluşunu gerekçelendirmede kullanılabilir.

Teleolojik kanıtın ya da tasarım kanıtının en genel sınıflamasını –tüm tasarım argümanları bu kategorilerin içinde yer almamakla birlikte- sadece canlı varlıklardaki tasarımı konu edinen organizmik ve tüm evrendeki tasarımı ele alan kozmik tasarım argümanları oluşturur. Organizmik tasarım argümanları, organizmalarda gözlemlenen

⁸³ McPherson, *a.g.e.*, ss. 9- 11.

⁸⁴ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 94.

⁸⁵ Manson, *a.g.m.*, s. 2.

yapıların özelliklerinden hareket ederken kozmik tasarım argümanları, evrenin niteliklerinin evrendeki düzenliliğe; evrende yaşamın varlığına ve daha da önemlisi bilinç sahibi canlıların varlığına imkân tanıyan yapısına dikkat çeker.⁸⁶

Tasarım kanıtının modern versiyonlarını bu genel sınıflamanın altına yerleştirdiğimizde, organizmik (canlılardaki) tasarımın altına biyolojik tasarım argümanlarını koyabiliriz, bu argümanların sistematik şekilde formüle edilmiş klasik versiyonu Paley'in argümanıdır ve bu argüman, akıllı tasarım argümanlarına giriş niteliğindedir. Biyolojik tasarım argümanlarının modern versiyonlarını Dembski ve Behe'de örnekleri görülen akıllı tasarım argümanları oluşturmaktadır.

Paley, saat analogisiyle saatin tasarım ürünü oluşundan doğadaki düzen ve amaçlılığın da bir tasarım sonucu var olduğu çıkarımını yapar. Paley'in argümanı amaçla ilişkili tasarımın bir örneğidir; çünkü saati oluşturan parçalar bir amaç için bir araya getirilmiştir. Paley'e göre doğadaki tasarım, saatin tasarımından çok daha karmaşıktır ve doğanın kendi içinden bir nedenle açıklanamaz.⁸⁷ Aslında saatteki tasarım da saati oluşturan parçalardan biriyle açıklanamamaktadır. Paley, doğadaki tasarıma gözün görme amacına uygun işleyişe sahip olacak şekilde tasarlanmış oluşunu örnek gösterir ve detaylı bir şekilde gözün bu işleyişini ve yapısını anlatır. Gözün bir cismi görmesinde, gözün bu amaç için tasarlanmış olmasının yanı sıra ışığın ve burada geçerli optik yasalarının varlığı, görülecek cismin ışığı yansıtma özelliğinin bulunuşu da önem kazanmaktadır ve ayrıca bunlar da açıklama gerektirmektedir.

Akıllı tasarım argümanlarındaki temel kabul de evren ve içindeki organizmaların doğal süreçlerle açıklanamayacak kadar karmaşık yapılara sahip oluşu ve bu yapıların evrenin içinden bir nedenle açıklanamayacağıdır. Ateistik argümanlar, bunun tam tersi

⁸⁶ Elliot Sober, "The Design Argument", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003, s. 25.

⁸⁷ William Paley, *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy ve David Knight, Oxford University Press, New York 2006, ss. 7-8, 16.

bir şekilde evrenin kendi içinden bir nedenle açıklanabileceğini savunmaktadır. Eğer örneğin gözün, DNA molekülünün ya da insan beyninin doğal süreçlerin sonucu olduğu gösterilebilirse akıllı tasarımcıya ihtiyaç kalmayacaktır.⁸⁸ Ama organizmaları akıllı bir tasarımcı meydana getiriyorsa bu tasarımcı insanın çok ötesinde bir akla sahip olmalıdır. Bu tasarımcının Tanrı olarak düşünülmesinin nedeni de budur.⁸⁹

Akıllı tasarım argümanlarındaki diğer bir kabul, spesifik ve bilimsel şekilde belirlenmiş olguların doğal süreçlerle açıklanamayacağı ve rastlantısal şekilde gerçekleşme olasılıklarının aşırı derecede düşük olması nedeniyle bu olguların rastlantısallıkla da açıklanamayacağıdır. Behe'ye göre, indirgenemez karmaşıklıkta sistemleri sadece akıllı özneler inşa edebilir ve biyokimyasal sistemler kasıtlı akıllı tasarımla daha iyi açıklanabilir.⁹⁰

Akıllı tasarım argümanlarının amacı, evrenin rastlantı değil de bir tasarım sonucu meydana geldiğini bilimsel kanıtlarla ortaya koymaktır. Argümanlar dünya ve içindeki canlıların nedenine dair teoriler içerisinde evrimin tek başına bir açıklama oluşunun karşısında yer alır.⁹¹ Evrimin, canlıların tasarımı için Tanrı'nın kullandığı bir araç olarak görülüp evrimin de Tanrı'nın tasarımının bir parçası olabileceği ve evrimde belirli aşamalar Tanrı tarafından yönlendirildiği için evrimin sonunda amaçlanan noktaya ulaşılabilmesi ileri sürülse de ⁹² Behe'nin argümanına göre, hücresel yapıların bölümlerinin o yapı için özsel olduğu ve herhangi bir bölümün var olmayışının tüm yapıyı fonksiyonsuz kılacağını ifade eden indirgenemez karmaşıklık, evrim sonucu ortaya çıkmış olamaz; çünkü evrim teorisi canlı varlıkların, genetik mutasyonlar

⁸⁸ Timothy J. Crutcher, "Proving God: The Question of Transcendence and the Limits of Rationality", *The Heythrop Journal*, 2010, ss. 432- 433.

⁸⁹ Sober, a.g.m., ss. 41-47.

⁹⁰ Robert O'Connor, "The Design Inference", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003, s. 65; Akıllı tasarım argümanları hakkında bilgi için bkz. Metin Pay, *Tasarım ve Tanrı*, Şule Yay., İstanbul 2018.

⁹¹ Raymond J. Van Arragon, *Key Terms in Philosophy of Religion*, Continuum, London 2010, s. 54.

⁹² Peter Cole, *Access to Religion and Philosophy: Philosophy of Religion*, Hodder Education Group, London 2008, s. 51; Teleolojik delil ve evrim teorisi için bkz. Fatih Özgökman, *Tanrı ve Evrim*, Elis Yay., İstanbul 2013.

üzerinde gerçekleşen doğal seçim yoluyla yavaş bir şekilde, aşama aşama meydana geldiğini ileri sürer. Buna göre yeni organizmalar, kendilerinden öncekilerin sahip olmadığı özelliklerle doğabilir ve bunların içerisinde yaşamı destekleyen yeni özellikler yeni nesillere geçerken bu nitelikte olmayan özellikler yeni nesillere aktarılmaz. Böyle bir sürecin, indirgenemez karmaşıklıkta yapıları üretebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Örneğin evrim teorisine göre gözün tamamı bir kerede oluşmamaktadır. Yarım bir göz, görme fonksiyonunu yerine getiremeyecek ve canlının hayatta kalmasına bir katkısı olmayacaktır. Bu nedenle göz gibi organizmanın indirgenemez karmaşıklıkta yapılarının, akıllı tasarım ürünü olması daha olasıdır.⁹³

Dembski'nin argümanında ise bozuk paranın atılması sonucunda sürekli olarak aynı yüzünün gelmesi durumunun rastlantısal olamayacağı; çünkü bunun belirlenmiş bir düzenlilik olduğu ve tasarım sonucu gerçekleştiği çıkarımının yapılabileceği ifade edilir.⁹⁴ Dembski'nin bozuk para üzerinden örneklediği argüman, öncüller ve sonuç formunda aşağıdaki gibi ifade edilmiştir:

- 1.Öncül: O olayı gerçekleşmiştir.
- 2.Öncül: O olayı belirginleştirilmiştir.
- 3.Öncül: O olayı rastlantı sonucu olduysa gerçekleşme olasılığı düşüktür.
- 4.Öncül: Gerçekleşme olasılığı düşük, belirginleştirilmiş olaylar rastlantı sonucu oluşmaz.
- 5.Öncül: O olayı kurallılık sonucu değildir.
- 6.Öncül: O olayı ya kurallılık ya rastlantı ya da tasarım sonucudur.
- Sonuç: O olayı tasarım sonucudur.⁹⁵

Dembski'ye göre tasarım çıkarımında bulunabilmek için kontenjanlık, karmaşıklık ve belirleme şeklinde üç kriter dikkate alınmalıdır. Bu kriterlere göre bir olay, nesne ya da olgunun, zorunlulukla mı rastlantısal olarak mı yoksa tasarım sonucu

⁹³ Van Arragon, *a.g.e.*, s. 54.

⁹⁴ *A.g.e.*, s. 55.

⁹⁵ William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 48.

mu ortaya çıktığını belirleyebilmek için bu olay, nesne ya da olgu için kontenjan mı, karmaşık mı, belirli mi sorularını sormak gerekmektedir.⁹⁶ Bir şey tasarım sonucu ortaya çıktıysa bu, onun kasıtlı olarak akıllı bir tasarımcı tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Akıllı kelimesinin İngilizce karşılığı “intelligent” sözcüğünün kökü, *inter* ve *lego* Latince kelimelerine dayanır. Inter, arasında lego ise seçmek anlamına geldiği için akıllı tasarımcı, aynı zamanda seçme niteliğine de sahiptir bu da tasarımcının iradesi olduğunu gösterir.⁹⁷

Organizmik tasarım argümanları, organizmanın tasarımından hareket ederken kozmik tasarım argümanları, organizmanın var olabilmesi için gerekli bir tasarımı mercek altına alır. Diğer bir deyişle organizmik tasarım, organizmanın tasarımı iken kozmik tasarım organizma için tasarımıdır.

Swinburne’ün zamansal düzenle ilgili teleolojik argümanı, kozmik tasarıma örnek verilebilir. Swinburne, evrende görülen zamansal düzeni art arda bulunuş düzenliliği olarak niteler. Evrende görülen doğal olguların neredeyse tamamı, doğa yasalarına uygun olarak gerçekleşmektedir⁹⁸ ve evrenin işleyişindeki zamansal düzenlilik, doğa yasaları şeklinde matematiksel olarak ifade edilebilmektedir. Evrenin böylesine formüle edilebilecek bir düzenlilik göstermesi gerçekten dikkate değerdir çünkü evren, doğal bir süreç içerisinde kaotik bir işleyiş de sergileyebilir. Evrendeki ardışık zamansal düzenlilikler, fenomenal düzenlilikler ve bu düzenlilikleri açıklayan temel düzenlilikler olmak üzere iki türdür. Fenomenal düzenlilikler, bilimsel bir çaba gerektirmeksizin bilinebilecek, tecrübeye dayalı, insanların ve hayvanların yaşamlarını basitçe organize edebilmelerini sağlayan düzenliliklerdir. Bir bitkinin su ve ışık gibi basit büyüme şartları, insan ya da hayvanın çok uzun süre besinsiz ve susuz kalmasının

⁹⁶ William A. Dembski, “The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences”, *Science and Evidence for Design in the Universe*, ed. Michael J. Behe, William A. Dembski ve Stephen C. Meyer, Ignatius Press, San Francisco 2000, s. 31.

⁹⁷ Dembski, *a.g.m.*, s. 41.

⁹⁸ Richard Swinburne, *Is There a God?*, Oxford University Press, New York 1996, s. 49.

olumsuz sonuçlara yol açması, gece ve gündüz döngüsü bu düzenliliklerin birkaç örneğidir. Atomların moleküllerdeki mümkün kombinasyonlarına ilişkin kimya yasaları ve atomu oluşturan proton, nötron ve elektronlara ilişkin fizik yasaları ve bunları oluşturan parçacıklara ilişkin kuantum ve genel görelilik teorileriyle ifade edilebilecek düzenlilikler ise fenomenal düzenlilikleri açıklayan temel düzenliliklerdir. Swinburne'e göre, Tanrı evrendeki işleyişteki düzenliliğin nedeni değilse bu düzenliliklerin insanın anlayabileceği düzeydeki bir rasyonalitede kodlanabilme ihtimali yoktur. Doğa yasalarının işleyişi, Tanrı'nın varlığı lehine birikimsel argümanın bir parçasını oluşturur.⁹⁹

Modern bilimsel çalışmalar, Big Bang'le birlikte gerçekleşen, yaşamın varlığına izin verecek hassas, diğer bir deyişle ince ayarlanmış koşulların biraz farklı olması durumunda evrenin yaşadığımız evren olamayacağını göstermektedir.¹⁰⁰ Evrenin bu ince ayarlanmışlığı; fizik yasaları ve sabitelerinin, evrenin başlangıç koşullarının, kimyasal elementlerin nitelikleri gibi evrene dair daha detaylı özelliklerin ince ayarı olmak üzere dört temel kategoride incelenmektedir. Doğada, yerçekimi kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf nükleer kuvvet ve proton ve nötronlar arasındaki güçlü nükleer kuvvet olmak üzere dört temel kuvvet söz konusudur. Bu dört kuvvet evrendeki düzenin sağlanmasında en temel araçlardır. Fizik sabiteleri ise fizik yasalarıyla ilişkili birtakım sayılardır. Örneğin yerçekimi sabiti "g", iki kütle arasındaki çekim kuvvetinin şiddetini etkileyen bir sayıdır. Yerçekimi kuvveti gibi diğer temel kuvvetlerinde kendilerine özel sabiteleri vardır. Bu dört temel kuvvetin her birinin şiddeti farklıdır, örneğin güçlü nükleer kuvvet, yerçekimi kuvvetinden 10^{40} daha fazladır. Evrende akıllı yaşamın var olabilmesi için bu kuvvetlerin şiddetlerinin, dar bir aralıkta olması gerekir. Evrenin başlangıç koşullarının ince ayarı ise evrenin başlangıcındaki kütle-enerji dağılımıyla ilgilidir. Evrende akıllı canlıların var olabilmesi için bu dağılım değerinin,

⁹⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004, ss. 153-166.

¹⁰⁰ Swinburne, *Is There a God ?*, ss. 61- 62.

yine dar bir aralıkta olması gerekir. Buradaki hassas ayar, evren bir hedef tahtası kabul edilirse bu hedef tahtasında okla tek bir protona nişan alıp, onu vurmak için gerekecek hassaslıkla karşılaştırılamayacak kadar çoktur. Evrene dair detaylı özelliklerinin ince ayarına ise şu örnek verilebilir: Dünyanın çevresindeki görülür bölgede, ince bir dilimde yayılan elektromanyetik radyasyon, atmosfer ve suyun bu radyasyona karşı geçirgen olması nedeniyle emilmemektedir ve bu durum da yeryüzündeki yaşamın lehine bir durumdur.¹⁰¹ Sonuç olarak evrenin ince ayarlanmışlığı, ateistik açıklamalar ile karşılaştırıldığında teistik açıklama altında en yüksek ihtimaliyete sahiptir ve bütün bu ince ayarlar kozmik tasarımın birer göstergesidir.

Teleolojik kanıt ya da diğer kullanımıyla tasarım kanıtına, argümanlarda kullanılan haklılaştırma yöntemleri ya da argümanlarda ulaşılan sonuçların alternatifleri üzerinden çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirileri Aquinas'ın argümanı ile ilişkilendirerek vermek amacıyla ilgili tartışmalara, Aquinas'ın argümanının değerlendirilmesi bağlamında değinilecektir. Şimdi bu mülahazalar ışığında Aquinas'ın teleolojik kanıtla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

1.3. Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt

1.3.1. Öncüller ve Sonuç

Aquinas'ın teleolojik kanıtı eserlerinde farklı formlarda yer almıştır. Kanıt, *Summa Theologiae*'de “Beşinci Yol” olarak ifade edilir.

Beşinci yol dünyanın yönetimiyle ilgilidir: Doğal varlıklar gibi, akıl sahibi olmayan varlıkların bir amaç için hareket ettiklerini görüyoruz ve bunun böyle olduğunu onların en iyi sonucu elde etmek için her zaman ya da neredeyse her zaman aynı şekilde hareket etmelerinden açıkça anlıyoruz. Bu varlıklar amaçlarına, rastlantısal olarak değil bir tasarım yoluyla ulaşmaktadır. Akıldan yoksun olan her ne olursa olsun, hedefine okçu tarafından

¹⁰¹ Robin Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, 14. basım, İstanbul 2016, ss. 19-24.

atılan bir ok gibi bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe bir amaç için hareket edemez. Bu nedenle doğal varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir varlık vardır ve biz buna Tanrı diyoruz.¹⁰²

Beşinci Yol'daki başlangıç noktası, doğal varlıkların amaçlı hareketidir. Aquinas dış dünyadaki gözleme dayanan bir öncülle argümanı kurmaya başlar ve bu öncülü yine bir gözlemle gerekçelendirir: Doğal varlıklarda amaçsallık olduğu çıkarımına götüren şey, her zaman denebilecek sıklıkta gerçekleşen, en iyi sonucu elde etmeye yönelik ve bir düzenlilik sergileyen süreçlerdir. Buradaki akıldan yoksun doğal varlık, yapay bir varlığın aksine doğal şekilde varlığa gelmiştir ve formu yoluyla hareketinin ilkesine sahiptir. Bu ilke sayesinde, o varlık her ne ise ona ait hareketi sergiler. Diğer bir deyişle varlıklar, doğaları gereği bu şekilde hareket eder örneğin bitkiler, fotosentez için ışığın gerekli olduğunu bilmediği halde ışığa yönelir. Fakat akıldan yoksun varlıkların doğalarında, bir amaç için hareket beklenen bir durum değildir ve bunun daima ya da çoğunlukla oluşu rastlantısallığı da ortadan kaldıracığından Aquinas, akılsız doğal varlıkların hareketindeki amaçsallığı sağlayan akıllı bir varlık olduğu sonucuna ulaşır. Argümanın sonunda, bu akıllı varlık Tanrı olarak isimlendirilse de bu Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu Aquinas'ın eserlerinde daha sonra tartışılmıştır.

Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles*'inde John Damascene ve İbn Rüşd'e referansla verdiği argümanda amaçsallığa dair izler olsa da burada daha çok düzen kavramına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Beşinci Yol'dan farklı olarak, bu düzende yer alan zıt tabiatlı varlıklarda akılsız varlık ayrımına gidilmemiştir:

Zıt ve uyumsuz şeyler, her zaman ya da çoğunlukla, onların tümüyle ya da tek tek, belli bir amaca yönelimlerini sağlayan birisinin yönetimi olmaksızın, bir düzenin parçası olamazlar. Fakat bu dünyada zıt tabiatlı şeylerin bir düzen içinde bir araya geldiğini görüyoruz. Bu durum seyrek olarak ya da rastlantısal olmamakta hatta her zaman ya da çoğunlukla böyle

¹⁰² Aquinas, *ST* 1, Q. 2, A. 3.

olmaktadır. Öyleyse dünyanın, kendisinin inâyeti ile yönetildiği bir varlık vardır ve biz ona Tanrı diyoruz.¹⁰³

İbn Rüşd ve John Damascene argümanlarında,¹⁰⁴ evrendeki düzenin nedeninin rastlantısallık olamayacağına hemfikirdir. İbn Rüşd, insan yaşamına uygunluğa dikkat çekerken John Damascene, evrendeki düzenin varlıkların tabiatına yerleştirilen yasalarla gerçekleşmesine vurgu yapmıştır. Aquinas bu argümanda, İbn Rüşd ve John Damascene’i referans göstermesine rağmen onlardan farklı olarak insan yaşamına uygunluğa ve evrendeki düzeni sağlayan yasalara yer vermemiştir. Fakat argümanda varlıkların tek tek belirli bir sona yönelimlerini sağlayan birinin yönetiminden söz etmesi, bu yönetimin her varlığa yerleştirilen yasalar yoluyla olduğu çıkarımına götürebilir. Ayrıca John Damascene’in bu düşüncesi Aquinas’ın form¹⁰⁵ anlayışıyla da örtüşmektedir.

De Veritate’deki argüman ise oldukça geniş bir şekilde ifade edilerek, amaçsallık ve nihai neden temelinde oluşturulmuştur:

İnayet, şeylerin bir sona yönlendirilmesi ile ilgilidir... Maddi ve etkin nedenler sadece etkilerinin oluşmasını nedenleyebilir fakat bu nedenler, onlarda kendi kendilerine yönelimi sağlayacak, varlıklarını sürdürebilecek ve diğerlerine yardım edebilecek bir iyiliğin oluşması için yeterli değildir. Örneğin ateş, kendi başına diğer şeyler için yıkıcı olabilir, fakat ateş belli bir amaç için olursa iyi ve faydalı olur. Maddi ve etkin nedenlerden başka nedenlerin de var olduğunu kabul etmezsek, varlıklardaki iyiliği ve düzenliliği açıklayamayız. Buna ek olarak belirleyici bir nedeni olmayan şeyler, rastlantısal olarak oluşur. Eğer bir nihai neden yoksa yani sadece maddi ya da etkin nedenleri kabul edenlerin görüşleri doğruysa, varlıklardaki ahenk ve faydalılık rastlantısal olacaktır... Bunların rastlantısal olduğu açıklaması tabi ki saçmadır, bu (yani rastlantısal oluşumlar) sadece nadir durumlarda olabilir fakat tecrübeyle biliyoruz ki gerçekleşen bu şeyler, tabiattaki uyum ve faydalılık ya her zaman ya da çoğunlukla olmaktadır. Bu sadece rastlantının sonucu olamaz, niyet edilmiş, yönelinmiş bir amacın neticesinde olmalıdır. Bilgi ve akıl sahibi olmayan bir varlık doğrudan bir amaca yönelemez. Ancak başka birinin bilgisiyle onun için bir amaç hazırlanır ve o varlığı o amaca yönlendirirse bu mümkün olabilir. Sonuç olarak doğal varlıklar hiçbir bilgi sahibi olmadığı için, onları bir amaca yönlendiren önceden var

¹⁰³ Aquinas, *SCG*, B. 1, C. 13.

¹⁰⁴ İbn Rüşd ve John Damascene’in argümanlarına giriş bölümünde yer verilmiştir.

¹⁰⁵ Aquinas’ın form anlayışı kanıtın temel dinamiklerinin incelendiği kısımda açıklanmıştır.

olan bir akıl olmalıdır tıpkı oka belirli bir hareketi veren okçunun yönlendirmesiyle belirlenmiş hedefe giden ok gibi.¹⁰⁶

Argümanların tümünde ortak olan noktalar, doğal varlıkların hareketlerindeki amaçsallık, bu hareketlerin her zaman ya da çoğunlukla gerçekleşmesi ve rastlantının da nadir görülen bir durum olması nedeniyle rastlantının, amaçlı hareketlerin varlığını açıklayamayacağı ve doğal varlıkların yönetildiğidir. Beşinci Yol ve *De Veritate*'deki argümanlarda, yönlendiren/yöneten varlığın akıllı bir varlık oluşu ortak iken *Summa Contra Gentiles* ve *De Veritate*'deki argümanlarda, bu varlığın inâyet sahibi oluşu ortaktır.

Summa Theologiae'da yer alan Beşinci Yol, yukarıdaki kanıtları özetler nitelikte olduğu ve literatürde teleolojik kanıtlar içerisinde Aquinas'a referansla yer aldığı için bu çalışmada da temel argüman kabul edilecektir. Çok genel olarak değerlendirildiğinde argümanın iki öncül ve bir sonuçtan oluştuğu görülmektedir:

Öncül 1: Akılsız doğal varlıklar, daima ya da çoğunlukla en iyiyi elde etmek için aynı şekilde hareket eder.

Öncül 2: Akılsız varlıklar, bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe bir amaç için hareket edemez.

Sonuç: Doğal varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir varlık vardır ve biz buna Tanrı diyoruz.

1.3.2. Kanıtın Geçerliliği ve Sağlamlığı

Aquinas'ın teleolojik kanıtı, evrendeki doğal varlıkların hareketlerindeki amaçsallığın gözlemine dayandığı için *a posteriori* niteliktedir ve kanıtın bu özelliği nedeniyle doğal varlıkların varlığı, hareketi ve nedenselliğin varlığı bir ön

¹⁰⁶ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 5, A. 2.

gerekliliklerdir.¹⁰⁷ Argümanın aynı zamanda dedüktif bir yönü de vardır, öncüller doğruysa sonucun da bunu kesin bir şekilde takip etmesi gerekir. Ayrıca argüman, sonucunda Tanrı gibi metafizik bir varlığa ulaştığı için metafizik karakterlidir.¹⁰⁸ Argümanın sadece formu nedeniyle değil, akılsız doğal varlıkların onları yönlendiren bir akıl olmaksızın amaçlı hareket edemeyeceğini ileri sürmesi olasılık durumunu argümanın dışında tuttuğu için de diğer teleolojik argümanlardan farklı olarak dedüktif yapıda olduğu ileri sürülmüştür.¹⁰⁹ Fakat Swinburne, argümanın dedüktif yolla geçerli olamayacağı görüşündedir, çünkü Swinburne'e göre Aquinas'ın argümanı, zamansal düzenlilikten hareket eden bir argümandır ve bu zamansal düzenin nedeninin tek bir varlık olması çok sayıda varlık olması açıklamasından daha basit ve olası olsa da düzenin nedeninin çok sayıda varlık oluşu mantıksal açıdan tutarsız değildir.¹¹⁰ Gerçekten de Aquinas'ın argümanında düzenin nedeninin “tek bir varlık” olduğu sonucuna doğrudan gidilmemektedir; fakat Aquinas daha sonra Tanrı'nın tek oluşunu *Summa Theologiae*'nin ilk bölümünün 11. sorusunda gerekçelendirmektedir. Bununla birlikte sadece argümana dayanarak düzeni sağlayan bu varlığın, teizmin Tanrı'sı olup olmadığının belirlenmesinin imkânı hâlâ sorgulanabilir.

Beşinci Yol'un üzerine bina edildiği zemin, Aristoteles'in modifiye edilmiş teleoloji anlayışıdır. Aristoteles'e göre teleoloji, doğal varlıkların hareketlerinde/değişimlerinde içkindir. Aquinas, Aristoteles'in bu düşüncesini teolojik bir bakışla yorumlar ve doğal varlıklarda içkin olan teleolojiye ek olarak doğal varlıkları bir amaca yönlendiren ilahi aklın gerekliliğine vurgu yapar. Bu nedenle Aristoteles'in düşüncesinden farklı olarak Beşinci Yol'da, doğal varlıklarda içkin olmakla birlikte

¹⁰⁷ Richard E. Creel, *Philosophy of Religion: The Basics*, John Wiley & Sons, Somerset 2013, ss. 101-103.

¹⁰⁸ Jantzen, *a.g.e.*, ss. 53-57.

¹⁰⁹ Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 197.

¹¹⁰ Swinburne, *The Existence of God*, s. 155.

kaynağı dışarıda olan bir teleoloji anlayışı vardır.¹¹¹ Aristoteles, amaca yönlendirmede varlıkların tabiatını yeterli gördüğü için bu yönlendirmede Tanrı'ya yer vermemiştir. Aquinas bu teleolojinin, varlıklara form yoluyla Tanrı tarafından verildiğinin düşünür. Bu teleoloji anlayışına Skolastik teleolojik realizm denebilir ve Platoncu ve Aristotelesci anlayışların arasında bir konumda yer alır.¹¹² Ayrıca Aquinas, doğada insanın algısından bağımsız bir şekilde teleolojinin var olduğunu düşündüğü için de onun teleoloji anlayışı realisttir. Görüldüğü üzere, Beşinci Yol, doğada teleolojinin gerçek anlamda var olduğu kabulüne dayanır.

Oysa doğal teolojiyi reddeden Kant'a göre, insan dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bilemez, dünya hakkındaki bilgileri sadece algısının ürünüdür. Bu nedenle doğada gözlendiği ileri sürülen teleoloji de gerçek olmayıp sadece bir algı olacaktır. Ayrıca Tanrı fenomen dünyasına ait olmadığı için Tanrı hakkındaki bilgiye de evrenden hareketle ulaşılamaz.¹¹³ Kant, evrenin formundan ve evrendeki varlıkların birbirleriyle olan ilişkileri ve karşılıklı etki - tepkilerinden hareketle evrenden tümüyle ayrı bir nedenin varlığını çıkarsamanın, tamamen teorik aklın bir yargısı olduğunu düşünür ve böyle bir durumda bu neden asla tecrübenin konusu olamaz. Sadece tecrübî alanda geçerliliği olan nedensellik prensibi, bu alanın dışında işe yaramaz ve hatta anlamsızdır.¹¹⁴ Fakat evrende bilimsel bilgiyi mümkün kılan bir rasyonalitenin varlığı görülmektedir ve bu rasyonalite insan aklının bir kurgusu değildir.¹¹⁵ Evrendeki rasyonalitenin neden ve nasıl var olduğunun da bir şekilde açıklanması gerekir. Ayrıca insan dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bilemiyorsa ve dünya hakkındaki bilgisi sadece

¹¹¹ Edward Feser, "Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way", *Nova et Vetera (English Edition)*, c. 11, no. 3, Summer, 2013, s. 708.

¹¹² Feser, a.g.m., ss. 709-724.

¹¹³ Herman Philipse, *God in the Age of Science?: A Critique of Religious Reason*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 43, 46.

¹¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York 1999, A636 / B664, s. 586.

¹¹⁵ Michael Hayes, "Aquinas's Fifth Way and Possibility of Science", *Value Inquiry Book Series*, c. 289, Feb., 2016, s. 215.

algısına dayanıyorsa bu bilgi, algısı ölçüsünde subjektif olur ve rasyonelliğin gerektirdiği, genel geçerliliği olabilecek bilimsel bilgilere hiçbir zaman ulaşamaz. Bu durumda da insanlığın tarih boyunca yaptığı bilimsel keşifler, tamamen güvenilmez bir konuma gelir. Bunun daha da ötesinde, dünya hakkındaki gerçeklikler sadece algı kabul edilip gerçekliği reddedilirse dünyadaki pek çok şeyin, hatta belki de dünyanın kendisinin bile varlığından şüphe edilebilir.

Argümanın sağlam olup olmadığını görmek için öncelikle öncüllerin doğruluk değerlerini belirlemek gerekir. Bu amaçla argüman detaylı olarak incelendiğinde argümanın birinci öncül ve onun alt sonucu açısından belirsiz olduğu görülmektedir. Belirsizlik, farklı ortam ve şartlarda varlıkların hareketlerinin değişmesinden kaynaklanmaktadır.

1.Öncül: Doğal varlıklar daima ya da çoğunlukla en iyi olana ulaşmak için aynı şekilde hareket eder. (Doğal varlıklar, belli bir ortamda ve belli koşullarda sürekli olarak aynı sonucu ya da durumu elde etmeye yönelir.)

1.Alt sonuç: Akılsız doğal varlıklar en iyiye ulaşmak için amaca yönelir. (Doğal varlıkların her biri, bazı tikel amaçları elde etmek için hareket eder.)

Parantez içindeki ifadeler argümanın bu şekilde de anlaşılabilceğini göstermektedir. Akılsız varlıklar, her varlık için farklı olmak üzere bireysel olarak aynı şekilde hareket eder. Bunu, kendilerine uygun durumlarına göre en iyi olana ulaşmak için yaparlar. Her varlığın bulunduğu ortamın koşullarına göre hareketi de farklı olacaktır. Örneğin yerçekimsiz ortamdaki cismin hareketiyle yerçekimli ortamdaki aynı cismin hareketi farklı olacaktır. Öncülde başka belirsizlikler de söz konusudur, örneğin varlıklar iyi için hareket ediyorsa o varlık için neyin iyi olduğu ve düzenli yönelimlerin belirli bir akli

gerektirdiği, bu belirli aklın amacı bilinmeden nasıl bilinebilir? ¹¹⁶ Aquinas'ın düşünceleri çerçevesinde bu sorular şöyle cevaplanabilir: Düzenli yönelimlerle, bu varlıklar ya da varlıkların oluşturduğu bütün için faydalı, arzu edilebilir ve iyi bir şey meydana geliyorsa ya da hedefleniyorsa yönelen varlıklar akılsız olduğu için bu sonuçların elde edileceği yönelimlerin onlar tarafından yapılabilmesi mümkün değildir. Bu imkânsızlık nedeniyle yönelimler bir akli gerektirir dolayısıyla bu aklın amacını bilmekle böyle bir aklın gerekliliği arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Sadece yönlendirmenin, amacını bilmediğiniz akla mı yoksa başka bir akla mı ait olduğu sorusu sorulabilir fakat her durumda böyle bir yönlendirmenin akli gerektirdiği açıktır. Bir varlığın “iyi” için hareketinde, o varlığın ve varlığın içinde bulunduğu bütünün doğasını ve ihtiyaçlarını en iyi şekilde bilen, akıllı ve iyi bir varlık tarafından o varlık için neyin iyi olduğunun bilinmesinin önünde de bir engel yoktur.

Birinci öncüldeki diğer bir belirsizlik, öncül canlı varlıklar bağlamında düşünülürse Aquinas'ın en iyi sonuçla, organizmanın hayatta kalmasını mı daha üstün bir sonucu/amacı mı kastettiğinin açık olmayışdır. ¹¹⁷ Aquinas burada aslında daha üstün bir amaç öngörür, en son amaç Tanrı'dır ama bu amaca ulaşabilmenin yolu öncelikle varlıkların hayatta kalması ve nesillerinin devamı gibi bu ara amaçların gerçekleştirilmesinden geçmektedir.

Birinci öncüldeki, doğal varlıkların farklı koşullarda hareketlerinin değişmesinden kaynaklanan belirsizlik nasıl çözülebilir? Öncül, doğaya ilişkin bilinen empirik gerçekleri ifade etmektedir. Bu doğal varlıkların hayvanlar ve bitkiler olduğu kabul edilirse her zaman ya da neredeyse her zaman amaca yönelik hareket ettikleri ve optimal sonucu elde ettikleri savunulabilir. Varlıklarını koruma, gelişimlerini ve nesillerini sürdürmeye yönelik hareket etmektedirler. Koşullar değişse de bu canlıların

¹¹⁶ Jantzen, *a.g.e.*, s. 57.

¹¹⁷ Davis, *a.g.e.*, s. 98.

varlıklarını koruma ve nesillerini sürdürmeye yönelik hareketleri devam etmektedir. Bunlar biyolojinin iyi bilinen gerçekleridir. En azından bu gözlemin istatistiksel olarak doğru olduğu savunulabilir.¹¹⁸ Argümandaki doğal varlıkları sadece canlılarla sınırlamazsak, ki Aquinas böyle bir sınır çizmemiştir, bu durumda akılsız ama cansız doğal varlıkların daima ya da çoğunlukla aynı şekilde hareket etmesini, düşen bir cisim yerçekimi etkisiyle aşağı doğru hareket etmekteyken, gezegenler yörüngelerinde hareket etmektedir şeklinde örnekleyebiliriz. Bu varlıklar aslında bulundukları ortamın koşullarına uyar, örneğin yerçekiminin olmadığı uzayda cisim aşağı doğru hareket etmeyecektir. Başka bir ifadeyle, bir varlık belirli koşullarda sürekli olarak aynı şekilde hareket eder fakat koşullar değiştiğinde hareket de değişecektir. Bulundukları ortamdaki koşullara uygun hareketleri, o ortamdaki en iyi sonucu elde etmelerini sağlayacaktır.¹¹⁹ Çağdaş tartışmalar başlığı altında açıklanacağı üzere doğa yasalarının, varlıkların özsel özellikleri arasındaki ilişkiler olduğu kabul edilirse, o koşulları belirleyen o ortamda bulunan varlıkların özsel özellikleri olacaktır. Sonuç olarak yine her varlık, kendisine formu yoluyla belirlenen hareketi yapıyor olacaktır.

Buradan hareketle doğadaki koşullarla ilişkili bir yasaya uyuyor gibi gerçekleşen doğal süreçlerin düzenliliklerinden söz edilebilir ve bu gözlenen gerçeklik açıklanmaya muhtaçtır¹²⁰ ve bu açıklama rastlantısallık olamaz çünkü rastlantısal olarak gerçekleşen bir süreç düzenlilik göstermez.¹²¹ Görüldüğü üzere doğada varlığı açık olan akıl ile anlaşılabilir bir düzen söz konusudur. İçinde yaşadığımız dünya, nedensel düzenlilikler ve doğa yasalarıyla yönetilir. Karşılaştığımız birçok olay için bilimsel açıklamalar getirebiliriz. Henüz ifade edilmeyen açıklamalar ise prensipte mümkündür. Evrenin düzenli ve akıl ile anlaşılabilir oluşu, evrene dair gerçeklerin felsefi akıl yürütme ya da

¹¹⁸ Paul Weingartner, *God's Existence. Can It Be Proven?: A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, De Gruyter, Boston 2013, s. 98.

¹¹⁹ Jantzen, *a.g.e.*, s. 53.

¹²⁰ J. J. MacIntosh, *The Arguments of Aquinas: A Philosophical View*, Routledge, London 2017, s. 96.

¹²¹ Ralph McInerny, *A First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989, s. 84.

bilimsel araştırmaıyla bilinebilmesine imkân tanır.¹²² Natüralistlerin ileri sürdüğü gibi evrendeki bu düzen, akılsız doğal varlıkların ortaya koyduğu rastlantısal süreçlerle gerçekleşiyorsa neden ve nasıl insan aklının keşfedebildiği rasyonel bağıntılar olarak ifade edilebilmektedir. Buradan yapılacak çıkarım, akılsız doğal varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin rasyonalitesinin bir akli gerektirdiğidir.

Darwin'ın evrim teorisinin akılsız canlı varlıkların akıllı hareketlerini/değişimlerini natüralist bir şekilde açıkladığı tezinin, yaygın olarak kabul gördüğü düşünülürse evrim teorisi, Aquinas'ın argümanı için güçlü bir itiraz oluşturmaz mı sorusu sorulabilir.¹²³ Bu düzenli süreçlerin canlı varlıklardaki işleyişinin bir akli gerektirdiği iddiasının, doğal seçim teorisiyle birlikte sorgulanır hale geldiği doğrudur bununla birlikte Aquinas'ın Beşinci Yol'u açısından bu teori güçlü bir itiraz sayılmaz.¹²⁴ Doğal seçim teorisinin kendisi de canlı varlıkların çevrelerine uyum sağlamak için hareket ettiğini/değişim gösterdiğini ima eder. Teorinin, varlıkların böyle bir uyum amacıyla hareket etmediğini sadece zayıf olanların elendiğini ifade ettiği ileri sürülmektedir.¹²⁵ Bu açıklama, hayatta kalan canlıların neden çevrelerine uyum sağlayacak şekilde gelişim gösterdiğini açıklamamaktadır. Canlı varlıklar, başlangıçtan itibaren tüm gelişimleri tamamlanmış bir şekilde dünyada bulunsalardı içlerinden zayıf olanların elendiği ve varlıkların gelişimlerinde çevrelerine uyum sağlama gibi bir amacın olmadığı savunulabilirdi. Ayrıca bu varlıkların amaçlanmış bir şekilde çevreyle uyumlu gelişimleri yoksa, hiçbirisi çevreyle uyumlu bir gelişim göstermeyebilirdi ve bu durumda da dünyada canlı varlıklar olmazdı. Bunlara ek olarak evrim teorisi, canlı varlıkların kökenini cansız varlıklara dayandırmaktadır. Bu durumda cansız varlıkların

¹²² Hayes, a.g.m., s. 215.

¹²³ Davis, a.g.e., s. 98.

¹²⁴ Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 204.

¹²⁵ Mark Wynn, *God and Goodness: A Natural Theological Perspective*, Routledge, London 1999, s. 14.

var oldukları bir ön kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse cansız varlıkların varoluşları da açıklanmaya muhtaçtır.

Evrin teorisine göre canlı varlıkların oluşumu için gerekli başlangıç koşullarını büyük patlamanın oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu durumda neden böyle bir patlama oldu, neden tam da evrim için gerekli koşullar oluştu da başka koşullar oluşmadı gibi cevaplanması gereken birçok soru ortaya çıkacaktır.¹²⁶ Aquinas'ın argümanında açık şekilde ifade edilmese de inâyet doktrininde açıklandığı üzere varlıkları yaratma, inâyetin, iyiye yönlendirme planının bir parçasıdır. Buna göre evrim teorisinin açıklama getirmediği cansız varlıkların var oluşlarını Aquinas'ın argümanı gizli bir şekilde içermektedir. Görüldüğü üzere teleolojik argümana alternatif görülen evrim teorisi eleştirel pek çok soruyu cevapsız bırakmaktadır.

Aquinas'ın Beşinci Yol'u doğadaki nedensel güçler ve yasalardan hareketle evrenin yönetimine dayandırılan bir kanıttır. Evrendeki düzen, elektromanyetik alanlar, sicim teorileri ve bunlar gibi evrenin gerçeklerine dair temel özelliklerle açıklanmaya çalışılabilir fakat bu eksik bir açıklama olacaktır, çünkü bu temel özelliklerin kendileri de açıklama gerektirmektedir. Doğal varlıkların en iyiyi elde etmeye yönelmeleri hem tasarım argümanı taraftarları hem de eleştirenleri tarafından insan merkezli yorumlanmıştır. Evrendeki doğal varlıklar ve hatta evrenin kendisi insan için en iyi olanın elde edilmesinde fonksiyon görmektedir. Eğer insan evrenin kendisi için var edildiği evrendeki en üst nitelikteki varlıksa evren ve içindekilerin insanın hayatına hizmet edecek şekilde akıllı bir tasarımcı tarafından yaratıldığı düşünülebilir. Beşinci Yol bu insan merkezli yaklaşımdan biraz farklıdır, Aquinas'ın genel düşünce yapısı değerlendirildiğinde insan merkezli yaklaşımı benimsediği savunulabilirse de Aquinas bu argümanda, doğal varlıkların daima insan için en iyisi olacak şekilde hareket ettikleri gibi bir tez ileri sürmez. Argümanın ilk öncülü doğal varlıklarda içkin olan nihai/gaye

¹²⁶ Reçber, *a.g.e.*, ss. 171-173.

nedenselliği ifade eder. Nihai nedensellik bilim çevrelerinde yanlış anlaşıldığı için çok kabul görmemektedir; fakat evren akılla anlaşılabiliriyorsa evrende nihai nedensellik vardır. Evrende nihai nedenselliğin varlığının inkârı evrenin akılla anlaşılmasını getirecektir. Çağdaş anlayış, etkin nedenselliği kabul etse de nihai nedenselliği yeterli bir açıklama için gerekli görmemektedir. Fakat nihai nedensellik etkin nedenselliği tamamlar, etkin nedensellik var olduğu sürece nedenler daima etkilerine doğru yönlendirilecektir. Örneğin sıcaklık ve ateş arasındaki ilişkide ateş sıcaklığın etkin nedenidir ve engellenmediği sürece daima bu sonuç ortaya çıkacaktır. Ateş neden soğuğa değil de sığağa neden olmaktadır, bu sorunun cevabı, her doğal öznenin engellenmediği sürece kendileri için belirlenmiş etkilere doğaları gereği yönlendirilmiş olduğudur.¹²⁷ Aquinas’a göre her varlık ne ise o olmaya ait davranış türünü tekrarlar¹²⁸, örneğin elma ağacı herhangi bir sorun olmadığı sürece elma meyvesi verir, gezegenler yörüngelerini takip eder, yüksekten kopan kaya parçası yuvarlanır. Bu durum sadece istatistiksel olarak böyle değildir, varlıklar doğaları gereği bu şekilde hareket eder.¹²⁹ Burada daha da önemli bir nokta, Aquinas’ın herhangi bir nedensel düzenliliğin bir açıklama gerektirmesinden hareket etmiş olmasıdır. Buna göre A’nın düzenli şekilde B’nin etkin nedeni olarak B’nin ortaya çıkışına neden olması, B’nin ortaya çıkışının, A’nın nihai nedeni olmasını gerektirir. A, B’nin meydana getirilmesi için yönlendirilmediyse neden B değil de C / D / E /... / Z ya da hiçbir şey meydana gelmiyor sorusu cevaplanamaz.¹³⁰

Aquinas’ın da argümanında ifade ettiği gibi varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin sonucunda ulaşılan bir son/amaç vardır. Bu sonun/amacın ya varlığın kendisi ya da başka varlıkların faydası için olduğu görülmektedir. Örneğin

¹²⁷ Hayes, a.g.m., ss. 216-218.

¹²⁸ Brian Davies, *Thomas Aquinas: A Very Brief History*, SPCK, London 2017, s. 29.

¹²⁹ William Newton, “A Case of Mistaken Identity: Aquinas’s Fifth Way and Arguments of Intelligent Design”, *New Blackfriars*, no. 1059, 2014, s. 572.

¹³⁰ Feser, a.g.e., s. 71.

bir meyve fidanının gelişiminin sonunda fidan ağaç haline gelir ve insanların, hayvanların beslenmesinde, kendisinin üremesinde faydalı olacak meyveler verir. Bitkilerin ışığa yönelmeleriyle bitkinin gelişimi için gerekli olan fotosentez yapılabilir. Denizdeki dalga hareketleriyle denizde yaşayan canlıların ihtiyacı olan oksijenlenme sağlanır. Burada birkaç örneği verilen doğadaki akılsız varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin teleolojik olduğunu ve tikel amaçlarla birlikte genel bir amaç da olabileceğini düşünmek daha makul görünmektedir.

Argümanın ikinci öncülü, doğal varlıklarda görülen teleolojinin açıklanmasıyla ilgilidir. Aquinas'a göre doğal varlıklardaki teleoloji üç şekilde açıklanabilir. Aquinas teleolojiyi açıklarken Dembski'nin rastlantı, zorunluluk ve tasarım¹³¹ olarak ifade ettiği üç açıklama türüne başvurur ama Dembski'nin tasarım olarak nitelediği açıklama türünü yönelim olarak ifade eder. Rastlantı, olay öncesindeki nedenler zincirine bağlıdır, bu ön nedenler ise tekrar rastlantıyla açıklanamaz, geriye dönük bir kısır döngü oluşur. Görüldüğü üzere rastlantı, arızı olmayan nedensellik çizgilerinin arızı şekilde kesişmesinden başka bir şey değildir. Fakat buradaki nihai neden, bu arızı olmayan nedensellik çizgilerine ait olacaktır.¹³² Zorunluluk seçeneğinde ise Aquinas'a göre nihâi neden olmaksızın maddi ve etkin nedenler bir sonuca ulaşabilir ama bu sonucun iyi ya da faydalı olacağı kesin olarak söylenemez.¹³³ Ayrıca ona göre hiçbir özne yöneleceği bir amaç olmaksızın harekete başlamayacaktır. Buna göre etkin nedenlerin nedenselliğinin gerçekleşebilmesi için nihai nedenin varlığı gerekli görünmektedir.¹³⁴ Diğer bir deyişle nihai neden, etkin nedenlerin nedenselliğinin de nedenidir.

Aquinas'a göre varlıkların düzenli hareketlerinin rastlantısallıkla açıklanmasının mümkün olmayışının başka bir nedeni de rastlantısal bir şekilde akılsız varlıkların

¹³¹ Dembski, a.g.m., s. 17.

¹³² Feser, a.g.m., ss. 726- 727.

¹³³ Paul O'Grady, *Aquinas's Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London 2014, s. 118.

¹³⁴ John F. Wippel, "The Five Ways", *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 188.

kendileri ya da evren için iyi olan bir sonuca ulaşamayacak olmasıdır.¹³⁵ Ayrıca rastlantı, nadiren gerçekleşen bir durum olduğu için hareketlerin devamlılığını da açıklayamayacaktır.¹³⁶

Etkin nedenlerin akılsız doğal varlıkların hareketlerini açıklamada yeterli olduğu düşüncesine göre, etkin nedenler etkilerini zorunlu kılmaktadır ve nihai nedene gerek yoktur. Bu zorunlu kılma üzerinde düşünüldüğünde, zorunlu kılmanın nasıl gerçekleştiği konusunda iki alternatif söz konusu olacaktır: Zorunlu kılma neden ve etki açısından ya içseldir ya da dışsaldır. Dış kaynaklı bir zorunlu kılmanın nedeni Tanrı ise bu durumda Tanrı'nın bunu nasıl sağladığı sorusu ortaya çıkacaktır. Tanrı, bir etkiyi etkin neden olarak nedenler şeklinde bir cevap sorunu çözmez, ama o etkinin Tanrı'da bir son/amaç olarak bulunması etkiyi nedenler diye düşünüldüğünde, Tanrı nihai neden konumunda olacaktır. Bu durumda da etkin nedenlerin etkilerini zorunlu kılması, dışsal bir nedene bağlandığında bu neden nihai neden (Tanrı) olup, etkin nedenlerin akılsız doğal varlıkların hareketlerini açıklamada yeterli olduğu tezi geçersizdir. Böyle bir açıklamada Tanrı'yı etkin nedenlerin nedenselliğinin nedeni olarak göstermek, Beşinci Yol'a etkin nedenlerin yeterliliği yoluyla yapılan ateist bir itiraz için oldukça sorunlu görünmektedir.¹³⁷ Sorunu çözme adına, nihai açıklama olarak Tanrı'ya başvurmak yerine doğa yasaları bir açıklama olarak kabul edilebilir¹³⁸ fakat doğa yasalarının niçin var olduğu sorusu da açıklamaya muhtaç olacaktır. Bu durumda etkin nedenlerin etkilerini zorunlu kılması dış bir kaynağa referansla açıklanamaz, tek açıklama içsel olan bir şeye başvurarak yapılabilir ve bu içsel şey, Aquinas'ın da kabul ettiği yönelimdir.¹³⁹ Burada bir ayrıntıya dikkat çekmek yerinde olur. Aquinas, bu yönelimi

¹³⁵ Wippel, a.g.m., s. 189; Jimmy H. Davis ve Harry L. Poe, *Chance or Dance: An Evaluation of Design*, Templeton Press, West Conshohocken 2008, s. 32.

¹³⁶ Feser, a.g.m., ss. 726- 727.

¹³⁷ A.g.m., ss. 726- 727.

¹³⁸ Robin Collins, "The Teleological Argument", *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan ve Paul Moser, Routledge, London 2004, s. 132.

¹³⁹ Feser, a.g.m., ss. 727-728.

içsel kabul etmekle birlikte, akılsız varlıklarda böyle bir yönelimi varlığa formu yoluyla veren varlığın Tanrı olduğu sonucuna gitmektedir.¹⁴⁰ Çünkü Aquinas’a göre yönelim, amacın özne üzerindeki etkisinin bilincinde olan birisi olmadığı takdirde akli olarak açıklanamaz. Bu nedenle Aquinas, akılsız varlıkların akıl ve bilgi sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe bir amaca yönelemeyeceğini savunur. Bir özne bir amaç tarafından etkilenmediği sürece, belli bir şekilde hareket etmez. Bilinçsiz özneler kendi amaçlarını açıkça bilemezler. Bir amacın özneyi etkilemesi akıllı bir varlık tarafından o özneye konulmuş bir eğilimle/içsel yönelimle olabilir.¹⁴¹

Argümanda akılsız doğal varlıkların yönlendirilmesiyle ilgili olarak yönelimin akıllı varlık tarafından akılsız varlığa geçici olarak mı verildiği yoksa onun varlığının bir parçası olup daimî olarak mı var sorusu sorulabilir. Aquinas’ın okçu örneğine göre bu yönelim geçicidir. Oysa Aquinas’ın ikinci alternatifi, yani yönelimin varlıkların içine daimî olarak yerleştirildiği düşüncesini savunduğu açıktır. Çünkü bu yönelim, akılsız varlığın tabiatını oluşturan özelliklerden biri olarak ona verilmiştir. Bir varlığın bir harekete eğilimi, onun formunu takip eder. Dolayısıyla varlığa formu veren sebep, aynı zamanda onun amacına eğilimini de ona verendir. Ancak Aquinas bu yönelimin yine de Tanrı’nın iradesiyle daimî olacağını düşünür, yönelimin devam etmesi için sadece formun verilmiş olmasını yeterli görmez. Aquinas’ın buraya kadar olan gerekçelendirmesi geçerli olsa bile Beşinci Yol hakkında hala şu soru sorulabilir: Yönlendiren akıllı varlık tek midir?¹⁴²

Gerçekten de Aquinas’ın Beşinci Yol’u, yönlendiren varlığın bir varlık mı yoksa birden fazla mı olduğu konusunda açık değildir. Fakat argümanında en azından evrenin

¹⁴⁰ Mary Christine Ugobi-Onyemere, *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2015, s. 86.

¹⁴¹ Wippel, a.g.m., s. 189.

¹⁴² Wippel, a.g.m., s. 190; Alexander W. Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum, New York 2007, s. 72.

akıllı ve bilinçli bir yöneticisinin var olduğu sonunca ulaşılabilir.¹⁴³ Bununla birlikte yönetici sayısı belirsiz olduğundan, yönlendiren varlık sayısı birden fazla ise yönlendirmenin ortaklaşa mı yapıldığı ya da her yöneticinin ayrı ayrı mı yönlendirdiği soruları kaçınılmaz olacaktır. Bu yöneticilerin hepsi, tüm varlıkları yönetebilecek yetkinliği sağlayan ve tamamen aynı niteliklere sahipse birden fazla yönetici olması gereksiz olacaktır. Yöneticiler, biri diğerinin yapamadığı yönlendirmeyi yapabilecek şekilde farklı niteliklere sahipse bu durum yöneticilerin yetilerinde eksiklik olduğu anlamına gelecektir. Buradan da bu yöneticilerin her açıdan en üst yetkinlikteki teizmin mükemmel Tanrı'sı gibi olmaları mümkün değildir çıkarımı yapılabilir.¹⁴⁴ Yönlendirilen varlıkların tikel amaçları olmakla birlikte en üst iyi gibi ortak bir amaçları da olabileceği düşünüldüğünde, ortak bir amaca yönlendirmenin mükemmel tek bir yönetici tarafından yapılması daha makul görünmektedir. Öyleyse Aquinas'ın argümanındaki yönlendiren varlığın teizmin Tanrı'sı olması daha açıklayıcı olacaktır.

Argümanda belirsizlikten kaynaklanabilecek başka bir itiraz da varlıkların ayrı ayrı tikel amaçları mı olduğu yoksa ortak bir amacın mı var olduğudur. Tüm amaçların birleştiği ortak bir amaç olmasa bile varlıkların tikel amaçlarının varlığı söz konusudur. Bu nedenle farklı varlıklar ve amaçları arasındaki uyumu sağlayıp evrenin bütününe ortak bir amaca yönlendiren bir akla, ortak bir amaç olmadığında ihtiyaç yokmuş gibi görünse de tikel amaçlar hala var olduğu için onlara yönlendirecek bir akıl olmak zorundadır.¹⁴⁵ Buraya kadar yapılan değerlendirmeler sonucunda birinci ve ikinci öncülün bazı belirsizlikler içerdiği görülmektedir, bu durumda da öncüllerin her koşulda doğru olduğunu söyleyebilmek için bu belirsizliklerin giderilmesi gerekmektedir. Argümanın sağlamlığı için belirsizliklerin olmadığı yeni öncüllerle argüman revize edilmelidir.

¹⁴³ Yujin Nagasawa, *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, Routledge, London 2011, s. 69.

¹⁴⁴ Reçber, a.g.e., s. 175.

¹⁴⁵ Feser, a.g.m., s. 736.

Öncüllerdeki belirsizlikler dışında argümanla ilgili çeşitli itirazlar söz konusudur. Bunlardan biri, evren ve içindekilerin işleyişinin evrenin içinden bir nedenle açıklanıp açıklanamayacağıyla ilgilidir. Evren ve onun bu düzenli işleyişinin nedeni akıllı bir varlıksa, hatta evrendeki gözlemlerimizin sonucu olarak onun her şeyi bilen olması gerekliyse ve bu nedenle bu akıllı varlık en azından evrenin tüm bilgisine sahip olmalıysa, evrenin sebebi olan böyle bir akıl, evrenin içinden olabilir mi sorusu kaçınılmaz olacaktır. Fiziksel bir sistemin içindeki bir gözlemci sistemin tüm durumlarını ayırt edemez, dolayısıyla sistem hakkındaki bilgisi tam olamaz. Bu sistemin evren olduğu düşünüldüğünde, evrenin tüm bilgisine sahip olan aklın da evrenin dışında olması gerekir.¹⁴⁶

Argümanla ilgili diğer bir itiraz, argümanın boşlukların Tanrısı hipotezini doğrular nitelikte olduğudur. Fakat Aquinas'a göre evren, Tanrı'nın başlangıçta daha sonra doldurmak üzere boşlukları ve ihmalleri içerecek şekilde yarattığı bir yapıda değildir, bu nedenle Tanrı, evrende açıklama getiremediğimiz boşlukları dolduracağımız bir boşlukların tanrısı değildir. Bu görüş, Tanrı'nın tüm evrenin yaratıcısı olmasıyla çelişir.¹⁴⁷ Bununla birlikte evrende, insan olmanın getirdiği sınırlılıkla bilimsel açıklama getiremediğimiz boşluklar her zaman olacaktır. Dolayısıyla bilimsel açıklamanın yanı sıra metafiziksel bir açıklamaya da ihtiyaç duyabiliriz. Örneğin, cisimler neden yere düşer sorusu bilimsel olarak yerçekimi yasasıyla açıklanabilirken, niçin böyle bir yasa var sorusu bizi metafizik alanına götürecektir.¹⁴⁸

Teleolojik argümanla ilgili en önemli eleştirilerden biri, daha önce değinildiği üzere evrimin argümanı geçersiz kıldığıdır. Aquinas'ın argümanı sadece canlılara ilişkin

¹⁴⁶ Weingartner, *God's Existence. Can It Be Proven?: A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, ss. 45- 46.

¹⁴⁷ Michael W. Tkacz, "Thomas Aquinas vs. The Intelligent Designers: What Is God's Finger Doing in My Pre-Biotic Soup?", *Intelligent Design: Science or Religion?* ed. Robert M. Baird ve Stuart E. Rosebaum, Amherst, Prometheus Books, New York 2007, s. 275.

¹⁴⁸ Hayes, a.g.m., ss. 223-226.

olmadığı için evrimin getirdiği açıklamanın yeterli olduğu iddiası, bu argümanın gücünü zayıflatmaz, cansız doğal varlıklar da belirli bir düzene göre hareket etmektedir. Bu nedenle de hareketleri tahmin edilebilir cansız doğal varlıkların bu özelliği, bilime zemin oluşturmaktadır. Eğer bu hareketler akılla anlaşılabilir olmasaydı empirik gözlem yoluyla evrene dair herhangi bir keşif söz konusu olamazdı. Bu nedenle evrendeki düzenli süreçlerin nedeninin evrenin kendisi olduğunu söylemek, bu süreçlerin nedenini açıklamak anlamına gelmeyecektir. Ayrıca evrimle ilgili bilimsel çalışmalar dahi evrende akılla anlaşılabilir bir düzenlilik olmasının bilime imkân tanınmasıyla gerçekleşebilmektedir. Çünkü bir şeyler bir neden olmaksızın meydana gelebiliyorsa, evrene ya da içindeki herhangi bir şeye dair bilimsel bilgi edinimi imkânsız görünmektedir. Burada çok sayıda evren hipoteziyle bir itiraz gelebilir, çok sayıda evren içinde, varlıkların hareketlerinin düzenli ve anlaşılabilir olduğu bir evren hayal edilebilir. Peki, bunun nedeni nedir? Bu sorunun cevabını bilim düzleminde arayamayız çünkü bu soru, aslında bilimin imkânının nedenini sorgulamak anlamına gelmektedir. Evrene bilimin gözüyle bakmak, etkilerin nedenleri olduğunu ve bunların birçoğunun insanlar tarafından fark edilebilir olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Özetle, evrende bir düzen vardır ve bu düzenin nedeni evrenin kendisi değil Tanrı'dır.¹⁴⁹ “Tanrı, boşlukların tanrısı değil aksine evrende boşluk olmayışının açıklamasıdır.”¹⁵⁰

Nihai/gaye nedenle ile ilgili olarak da argüman eleştirilmektedir. Bir şeyin henüz var olmadığı halde bir etki oluşturabilmesi sorgulanmaktadır: Meşe ağacının meşe palamudunun nihai nedeni olması gibi, bir şey henüz var olmadan nasıl bir etki üretebilir? Bunun mümkün olabileceği şu örnekle açıklanabilir: Bir mimarın henüz var olmayan bir binayı yapabilmesi, o binanın planının mimarın zihninde önceden var

¹⁴⁹ A.g.m., ss. 223-226.

¹⁵⁰ A.g.m., s. 226.

olmasıyla mümkündür. Evin mimarın zihnindeki hali nihai neden, evin yapım sürecindeki eylemler ise evin etkin nedenleridir.¹⁵¹

Son olarak, doğadaki teleolojiyi kabul etmek için, varlıklara bir amaç belirleyerek doğadaki sistemleri yaratmış bir Tanrı'nın varlığını önceden kabul etmenin gerektiği, aksi takdirde doğada teleolojinin varlığını kabul etmenin bir zorunluluk olmadığı ileri sürülebilir.¹⁵² Argümana tersten bakıldığında yani “bilinç ve akıl sahibi bir varlık var ve bu varlık, evreni ve içindekileri bir amaca yönlendirilmiş olarak yaratmış” diye düşünülebilir. Fakat argüman öncüllerini doğada gözlemlenen teleolojiye dayandırmaktadır, akılsız doğal varlıklarda gözlemlenen bu teleolojinin bir akli gerektirdiği çıkarımından sonra Tanrı'nın varlığına gidilmektedir. İtirazda ifade edildiği gibi Tanrı'nın varlığı bir ön kabul değildir, aksine doğada gözlemlenen bir gerçeklik olan ve teleolojik olduğu görülen hareketlere/değişimlere getirilen bir açıklamadır. Çünkü “rastlantı, insan zihninin bir kurgusu ve varlıkların tabiatının getirdiği bir zorunluluk” şeklindeki açıklamalar, tahmin edilebilir nitelikteki ve bir varlığa ya da toplamda varlıkların oluşturduğu bütüne fayda sağlayan bu hareketleri/değişimleri açıklayamaz.

¹⁵¹ Feser, a.g.m., ss. 733- 734.

¹⁵² Życiński, Józef, *God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism*, Catholic University of America Press, New York 2006, s. 103.

II. BÖLÜM

2. AQUINAS VE TELEOLOJİK KANITIN TEMEL DİNAMİKLERİ

2.1. Rastlantı ve Amaçsallık

Aquinas'ın teleolojik kanıtının ilk öncülü, akılsız doğal varlıkların hareketlerinin gözlemine dayanır. Hareketler her zaman ya da çoğunlukla aynı şekilde gerçekleşmektedir ve optimal bir sonuç elde edilmektedir. Bu durum rastlantısallıkla açıklanamaz, öyleyse hareketler amaçlı olmalıdır. Bu durumda rastlantının ne olduğu ve rastlantı ile amaçsallık arasında bir ilişki olup olmadığı, eğer varsa bu ilişkinin nasıl olduğu bilinmelidir. Bu bağlamda “Rastlantı nedir? Rastlantı sınırlı bir varlık olarak bilgisizliğimizin sonucunda başvurduğumuz bir açıklama yöntemi midir yoksa rastlantının aslında bir gerçekliği var mıdır? Diğer bir deyişle rastlantının gerçekliği epistemolojik midir yoksa ontolojik bir gerçekliği var mıdır? Aquinas'ın nedensellik anlayışı çerçevesinde rastlantı kendi başına bir neden midir? Rastlantının özne, form ve maddeyle ilişkisi nedir? Rastlantısal durumlarda nedenle etki arasındaki ilişki nasıldır? Rastlantı ve amaç arasında bir ilişki var mıdır?” sorularının cevapları, argümanın temel dinamiklerinden olan rastlantı ve amaçsallığa bir açıklama sunacaktır.

Rastlantı, bir amacın olmadığı, bir planın bulunmadığı ya da herhangi bir örüntünün takip edilmediği eylemleri ve durumları açıklamak için kullanılan bir kavramdır.¹⁵³ Rastlantı öznel olarak tanımlandığında, öznenin bilgisine referansla geleceğe ilişkin tahminin diğer bir deyişle belirlemenin yapılamayışını ifade eder. Rastlantının nesnel tanımında ise öznenin bilgisi referans alınmaz.¹⁵⁴ Rastlantının öznel tanımını dikkate alırsak, gerçekleşme sebebini bilemediğimiz ya da neden ve sonuç

¹⁵³ Thomas Jay Oord, *The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence*, InterVarsity Press, Downers Grove 2015, s. 28.

¹⁵⁴ Daniel, E. Little, “Philosophy of the Social Sciences”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1999, s. 705.

arasında özsel bir ilişki kuramadığımız durumları rastlantı olarak nitelememiz uygun görünmektedir. Bununla birlikte sınırlı bir varlık olarak nedenlerinin bilgisine erişim sağlayamadığımızdan, bu niteleme gerçekte rastlantı olmayan şeyler için aslında yanlış bir niteleme olabilir ve söz konusu durum gerçekte rastlantı olmayabilir. Var olduğunu bilmediğimiz bir şey için yoktur, diyemeyeceğimiz gibi rastlantısal bir durumun da nedenini bilmediğimiz ve neden olmaya uygun tüm ihtimalleri tüketemediğimiz için bir nedeni yoktur da diyemeyiz. Peki, rastlantı sadece nedenselliğe dair epistemolojik yetersizliğin sonucu olmayıp rastlantının nesnel bir gerçekliği olabilir mi?

Rastlantıya dair bu sorgulamayı örnekleme açısından belli bir kuralla oluşturulmuş; fakat örüntüsünün kuralını bilmediğimiz ve kuralın çıkarımını yapamadığımız bir sayı dizisini düşünelim. Bu diziyle gerçekten rastlantısal olan bir dizi arasında fark var mıdır? Dizideki örüntünün kuralına erişim sağlayamamamız, dizinin sonraki sayılarını tahmin etmemizi imkânsız kılar. Bu da bizi dizinin rastlantısal olarak oluşturulduğu düşüncesine götürür; fakat kurala erişim prensipte mümkün olduğu halde biz ulaşamıyorsak dizi rastlantısal değildir. Dizideki örüntüye dair hiçbir kural yoksa dizi gerçekten rastlantısal olarak oluşturulmuştur. Matematiksel sistemlerde düzen ve tahmin edilebilirlik kuralların varlığından kaynaklanır, rastlantısallık ve tahmin edilemezlik ise kuralların yokluğu nedeniyledir.¹⁵⁵ Diğer bir tür rastlantısallıkta ise diziye dair bir kural¹⁵⁶ olmakla birlikte rastlantısallığın kaynağı, kuralın olmayışı değil, sonsuz epistemolojik kesinliğe ve sonsuz güce sahip olamayışımızdır. Bu rastlantısallık, kaos olarak adlandırılır ve ilkinden tamamen farklıdır.¹⁵⁷ Bir başka rastlantısallık türünde ise rastlantısallık, sisteme dışarıdan girer. Diğer bir deyişle sayısız miktardaki öznenin, eylemleriyle sistemi sürekli olarak etkilemesi bu dış kaynaklı rastlantısallığı meydana getirir. Bu dış etki süreci, rastlantısal (stochastic)

¹⁵⁵ Anastasios A. Tsonis, *Randomicity: Rules and Randomness in the Realm of the Infinite*, Imperial College Press, Singapore 2008, s. 55-57.

¹⁵⁶ Bu dizinin nasıl oluşturulabileceği için bkz., Tsonis, *a.g.e.*, ss. 59-63.

¹⁵⁷ *A.g.e.*, ss. 64- 65.

olarak nitelenir. Sistem dış etkilere maruz kaldığında sistemin davranışı değişir. Kaos olarak adlandırılan rastlantısallık ve dış kaynaklı rastlantısallık türlerinde rastlantısallık sonsuz bilginin, sonsuz gücün yokluğunda ya da sonsuz sayıda öznenin karşılıklı etkileşiminde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla rastlantısallığın arka planında bir sonsuzluk nosyonu gizlidir denilebilir.¹⁵⁸ Buradaki rastlantısallık türlerinden ilk ve son yani hiçbir kuralın olmadığı rastlantısallık ile dış kaynaklı rastlantısallık nesnel rastlantısallık gibi görünmektedir çünkü bu örneklerde öznenin bilgisini referans alma yoktur.

Laplace da aynı mantıkla, sonsuz bilginin ve sonsuz gücün olduğu bir akıl için rastlantının varlığının pek mümkün olamayacağını ifade eder. Laplace'a göre şimdiki olaylar kendilerinden önceki olaylarla nedensellik bağıyla bağlıdır. Bu, yeter neden ilkesi olarak bilinen prensibin gereğidir. Evrenin şimdiki durumu, önceki durumunun etkisi ve sonraki durumunun da nedenidir. Evrendeki tüm verilerin analizini yapabilecek yetkinlikte bir akıl için, hiçbir şey belirsiz ve bilinemez olmayacaktır.¹⁵⁹ Bu durumda sonsuz bilgi ve sonsuz güç sahibi bir varlık için rastlantının var olmayışı, katı bir determinizmin kabulü anlamına gelir mi? Bu varlık, evreni ve hayatı tüm yönleriyle önceden belirlemiş ve sonrasında sisteme hiçbir şekilde müdahale etmiyor olabilir mi? Bu soruların cevapları, amaçsallık ve nihai/gaye neden başlığı altında teleoloji ve inâyet ilişkisi açıklanırken ele alınacaktır.

Newton fiziğinin kazandırdığı bakış açısı, evrenin işleyişinin çeşitli yasalara uygun olarak gerçekleştiğini varsayar. Kuantum teorisiyle bu bakış açısı tamamen değişir, belirsizlik, dolayısıyla rastlantısallık gerçekliğin bir parçası olabilir.¹⁶⁰ Bu da varlık hakkında kesin değil olasılıkçı bilgiye sahip olunabileceği anlamına gelir.

¹⁵⁸ Tsonis, *a.g.e.*, ss. 66- 67.

¹⁵⁹ Pierre Simon Marquis de Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, İng. çev. Frederick Wilson, John Wiley & Sons, London 1902, ss. 3- 4.

¹⁶⁰ John C. Polkinghorne, *Quantum Theory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2002, s. xi.

Dolayısıyla Aristoteles'ten bu yana gelen nedensel açıklama, kuantum düzeyinde geçerliliğini yitirir. Bununla birlikte kuantum teorisi nedenselliği tamamen de dışlamaz, ancak kuantum teorisine göre geçmişteki nedensellik geleceği tümüyle belirleyemez.¹⁶¹ Kuantum teorisinin bu açılımları, rastlantının sadece epistemolojik değil ontolojik gerçekliği de olabilir mi sorusunu güçlendirmiştir. Rastlantının ontolojik gerçekliğinin olabileceğine ilişkin argümanlardan biri, kuantum düzeyindeki belirsizliğin çok daha büyük ölçeklerdeki bir belirsizliğe neden olabileceğini ileri sürer. Buna göre kuantum belirsizliği, kaotik sistemlerde başlangıç koşullarındaki belirsizliği besler ve bu belirsizlik ardışık bir şekilde hızla büyüyebilir. Bir başka argümana göre, birbirinden bağımsız ve kendileri deterministik de olabilen çok sayıda olayın kesişimi, bileşik bir etki oluşturabilir ve bu rastlantısallıkla uyumlu olabilir. Argümanlar, evrende var olduğu ileri sürülen rastlantının kaynağı hakkında bir şey söylememekle birlikte, ontolojik rastlantısallık bilimsel olarak kanıtlanamadığı için bu argümanlar, konuyla ilgili dikkate alacağımız tek kaynak durumunda olacaktır. Rastlantının imkânına dair ileri sürülen bu argümanlara rağmen evrendeki düzen ve tahmin edilebilirlik, rastlantının ontolojik gerçekliği hakkındaki şüpheyi canlı tutmaktadır.¹⁶² Bu durumda “Aquinas’ın rastlantı ve amaçsallık konusundaki düşünceleri, rastlantının ontolojik gerçekliğinin imkânına dair neler söyleyebilir?” sorusu önem kazanacaktır.

Aquinas’ın rastlantıya dair görüşleri Aristoteles’in izlerini takip eder, bu nedenle Aquinas’ın rastlantı ve amaçsallık hakkındaki görüşlerini Aristoteles’in *Fizik* ve *Metafizik*’ine yaptığı yorumları da dikkate alarak anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Aristoteles, doğada gözlemlenen oluşumları gerçekleşme sıklığına göre olağan ve olağan olmayan oluşumlar olarak ikiye ayırmış ve olağan olmayan oluşumları rastlantısal olarak nitelemiştir. Bazı şeyler her zaman aynı şekilde oluşur, bazı şeyler de

¹⁶¹ Oord, *a.g.e.*, ss. 35- 36.

¹⁶² James Bradley, “Randomness and God’s Nature”, *Perspectives on Science and Christian Faith*, c. 64, no. 2, 2012, ss. 75-89.

çoğunlukla aynı şekilde oluşur. Bunlar olağandır, bu iki durum dışındaki oluşumlar ise olağan değil, nadirdir.¹⁶³ Aristoteles'e göre, her zaman ve çoğunlukla gerçekleşen olağan oluşumların rastlantısal olduğu söylenemez. Örneğin insan elinin beş parmaklı olması olağan bir durumdur fakat bazen ki bu nadirdir, bir el altı parmaklı olabilir. Aristoteles bu tür nadir durumların varlığından hareketle rastlantının var olduğunu düşünür.¹⁶⁴ Sonuç olarak Aristoteles'e göre, doğal olarak nedenlenen etkiler her zaman ya da düzenli olarak meydana gelirken, rastlantısal etkiler seyrek ve düzensiz olarak meydana gelmektedir.

Aquinas, oluşumun gerçekleşme sıklığı dikkate alınarak yapılan bu ayrımı eksik bulur. Çünkü belirlenmemiş bazı durumların varlığı da söz konusudur, örneğin hareket potansiyeli açısından belirlenmemiş bir varlık, arzu potansiyeli açısından da belirlenmemişse, varlıkta hiçbir hareket gerçekleşmeyecektir. Belirlenmemiş olan bir şey potansiyel haldedir fakat potansiyellik hareketin prensibi değildir. Gerçekleşmemiş bir hareketin daima ya da çoğunlukla olmasından da söz edilemez. Aristoteles bu potansiyel hali dikkate almamıştır. Aquinas, Aristoteles'in eksik bıraktığını düşündüğü ayrımı İbn Sîna'nın görüşüyle tamamlar. İbn Sîna'ya göre belirlenmemiş durumlarda da tıpkı nadir görülen durumlarda olduğu gibi rastlantısallık olabilir.¹⁶⁵ Aquinas'ın bu itirazı, rastlantı konusunda çok anlamlı görünmemektedir. Çünkü gerçekleşmemiş bir şeyin rastlantısal olup olmadığını belirlemenin de bir önemi olmayacaktır. Aquinas her ne kadar burada itiraz etse de daha sonra Aristoteles'e yaptığı yorumlar dışında kalan eserlerinde, kendisinin de rastlantıyı olağan olmayan oluşumlarla ilgili bulduğu görülmektedir. Aristoteles'in rastlantının nedensellik bağlatısı konusundaki

¹⁶³ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 8; John Dudley, *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, State University of New York Press, New York 2012, s. 21.

¹⁶⁴ Aquinas, *a.g.e.*, B. 2, L. 8.

¹⁶⁵ *A.g.e.*, B. 2, L. 8.

düşünceleri de Aquinas'ı derinden etkilemiştir. Bununla birlikte aralarında nüanslar da yok değildir.

Aristoteles, rastlantının nedensellikte bağlantısını açıklarken nedenlerde özsel ve arızı ayırımını kullanır. Aristoteles iki özsel neden kabul eder, tabiat ve akıl. Akıllı etkin neden gibi tabiatı ise dört nedenden biri gibi düşünür. Arızı bir neden dört nedenin içinde değildir; çünkü arıziliğin kendi başına bir varlığı yoktur. Arızı bir nedenin rastlantısal bir neden olabilmesi için olağan olmaması, yani nadir olması ama aynı zamanda da anlamlı olması gerekir, diğer bir deyişle ortada bir amaç olmalıdır. Her ne kadar arızı nedenin, rastlantısal olması için bir şekilde bir amacının olması gerekliyse de rastlantının kendinde bir amacı yoktur; çünkü rastlantı özsel bir neden değildir.¹⁶⁶ Rastlantı doğada, bir şekilde doğanın amacı dışında gerçekleşen olaylarda söz konusudur. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi elin altı parmaklı oluşu doğanın amacı dışındaki bir oluşumdur. Aynı şekilde bir taşın yüksekte düşerken birisine çarpması da doğanın amacı dışındadır.¹⁶⁷ Buradaki amaç, doğal varlığın doğal olarak sahip olduğu bir amaçtır; rastlantıda her ne kadar bir sonuca ulaşılsa da bu sonuç, doğal amaçla elde edilmesi planlanan sonuç değildir.

Aquinas da Aristoteles gibi rastlantı ve amaca ulaşamamanın ilişkili olduğunu düşünür. Aquinas rastlantıyı, nedenlerin çakışması ve engellenmesi ile açıklar. Evrende çok sayıda ve çeşitte tikel neden vardır ve bu nedenlerden bir tanesi ara sıra diğer bir nedenle çakışabilir veya engellenebilir. İki ya da daha fazla nedenin aynı zamana denk gelmesiyle bazı rastlantısal olayların gerçekleşmesi mümkündür; çünkü bu nedenlerin çakışmasıyla amaçlanmamış bir sonuç ortaya çıkar. Aquinas, varlıkların amaçlarından bağımsız meydana gelen şeyler olması gerçeğinden hareketle, rastlantısal oluşumları

¹⁶⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s. 55-59; Dudley, *a.g.e.*, ss. 28-34.

¹⁶⁷ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2. L. 10.

mümkün görür.¹⁶⁸ Görüldüğü üzere Aquinas da rastlantıyı, doğal varlıkların amacı dışında gerçekleşen durumlarla sınırlar.

Aristoteles, doğanın tümünün ya da doğayı oluşturan parçaların bir amaç için var olduğunu düşündüğü¹⁶⁹ için, ona göre rastlantısal gerçekleşen şeyler doğanın amacı dışındadır ve rastlantısal oluşumdaki amaç, özsel nedenlerle değil arızı olarak gerçekleşmiştir.¹⁷⁰ Aristoteles'in rastlantısal gerçekleşen şeylerde arızı bir amacı öngörmesi, rastlantıda arızı nihai neden vardır çıkarımına götürebilir. Çünkü amaç nihai nedense, arızı olarak gerçekleşen bir amaç için arızı nihai neden denebilir. Öyleyse rastlantının her zaman ya da çoğunlukla gerçekleşmeyen, diğer bir deyişle nadir olarak gerçekleşen şeylerde arızı anlamda bir nedeni vardır.¹⁷¹ Aquinas için de bir nedenin her zaman zorunlu olarak sonuç doğuracağı doğru değildir. Bazı nedenler zorunlu olarak değil ama çoğunlukla sonuç doğurur ve azınlıkla da sonuç doğurmaz. Amaçlanan sonucun ortaya çıkmadığı bu durumlar, bazı engelleyici nedenler yüzünden olur. Çoğu durumda etki gösteren bir nedenin eylemini engelleyen bir başka neden, bazen bu nedenle arızı olarak çakışır, bu iki nedenin çakışmasının arızı olduğu sürece bir nedeni de yoktur. Bu çakışmanın sonuçları, önceden var olan ve zorunlu olarak sonuç doğuran bir nedene yüklenemez.¹⁷² Dolayısıyla rastlantının özsel bir nedeni olmayıp arızı anlamda bir nedeni vardır. Aquinas'a göre kontenjan/arızı nedenler zorunlu/özel nedenlerden, az da olsa bazı durumlarda sonuçlarını oluşturmada başarısız olmakla farklılaşır ve bu durum rastlantıdır. Buradan nadir olan şeyler için rastlantısallık söz konusudur sonucuna varılabilir.¹⁷³ Sonuç olarak rastlantı, beklenmeyen bir etkinin oluşması durumu ve arızı nedenlerle gerçekleşen bir amaç olduğu için, Aquinas'ın

¹⁶⁸ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 74.

¹⁶⁹ Catarina C. M. de M. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007, s. 21.

¹⁷⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 71-73.

¹⁷¹ *A.g.e.*, s. 73.

¹⁷² Aquinas, *ST* 1, Q. 115, A. 6.

¹⁷³ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 74.

arızilik konusundaki görüşleri, arızı nedenin ve rastlantının doğası hakkında da açıklayıcı olacaktır. Aquinas'ın arızilik hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, arızı nedenlerin çakışmasının sonuçları, önceden var olan ve zorunlu olarak sonuç doğuran bir nedene yüklenemez, düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Bu neden ilk neden ise ve diğer tüm nedenlerin de ilk nedenden bağımsız olamayacağı kabul edildiğinde, nedenlerin çakışması ve bu çakışmanın sonuçları da ilk nedenden bağımsız olmayacaktır.

Aquinas, Aristoteles'in *Metafizik*'ini yorumlarken arıziliğin iki anlamını verir. İlk anlamı olarak arızilik, bir şeye iliştirilen ve ona ait olduğu düşünülen fakat zorunlu olarak ya da çoğunlukla değil nadiren olan herhangi bir şeydir. Örneğin birisi fidan dikmek için çukur kazarken bir hazine bulsa, bu arızı bir durumdur. Arızı olaylar, fidan dikerken hazine bulma durumunda olduğu gibi birbirini zorunlu olarak takip etmeyen ve sıklıkla meydana gelmeyen olaylardır.¹⁷⁴ Her fidan diken hazine bulmayacağı gibi, tek bir kişi de her fidan dikişinde hazine bulmayacaktır. Örnekten de anlaşılacağı üzere neden ve sonuç arasındaki ilişki arızidir.

Bir şey belirli bir özneye aitse o şey, zaman ve mekân açısından belirlenmiştir. Eğer bir şey bir varlığa, o varlığın kendi doğası nedeniyle ait değilse onun için arızidir ve bir dış nedenden kaynaklanır.¹⁷⁵ Yaz mevsiminde yağmurun bol oluşu arızidir; çünkü yazın yağmurun bolluğu yazın doğasına ait değildir. Ağır bir cismin havada yükselmesi, cismin bulunduğu yer aynı kaldığı sürece arızidir ve cisim bir dış sebepten dolayı yükselmiştir. Arızilik durumunda kontenjan/arızı bir nedenin, belirlenmemiş bir nedenin yani rastlantısal bir nedenin olduğu akla gelir. Bu rastlantısal neden bir dış nedendir, örneğin birisi bir şehre, o şehre gitme amacı olmaksızın gitmişse, oraya gitmek için bir

¹⁷⁴ Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, İng. çev. John P. Rowan, H. Regnery Co., Chicago 1961, B. 5, L. 22, The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/Metaphysics.htm> (21. 07. 2018).

¹⁷⁵ Aristotle, *Metaphysics*, İng. çev. W. D. Ross, The Internet Classics Archive, Part 30, <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.5.v.html> (27. 07. 2018).

dış neden tarafından zorlanmış olabilir. Örneğin o kişi deniz yolculuğu sırasında çıkan bir fırtına nedeniyle o şehre gitmek zorunda kalmış olabilir ya da iradesi dışında o şehre götürülmüş olabilir. Açık olduğu üzere bu durumlar arızidir ve farklı nedenler yoluyla ortaya çıkmıştır.¹⁷⁶

İkinci anlamı olarak arızilik, bir şeye sürekli olarak ait olan ama onun özünde olmayan şeydir. Örneğin üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması gerçekte üçgene ait bir şeydir; fakat bu onun özüne ait değildir bununla birlikte bir üçgenin üç açısının toplamı, her zaman iki dik açının toplamına eşittir. Bu tür arızilikte sonsuz ihtimal vardır fakat ilk anlamdaki arızilik, nadiren gerçekleşen durumlarla ilgi olduğundan her zaman olma özelliği yoktur ve sonsuz ihtimali de içinde barındırmaz.¹⁷⁷ Aquinas'ın bu arızilik tanımlarından ilki, rastlantısallıktaki arızilik ile her ikisinin de nadiren gerçekleşmesi ve zorunluluğun söz konusu olmayışı noktasında ortaktır. Aquinas arıziliğin iki anlamını verdikten sonra, arızilik ve tikel nedenler arasındaki ilişkiyi de ele alır. Aquinas rastlantıyı tikel nedenlerin çakışması ya da engellenmesiyle ortaya çıkan bir durum olarak gördüğünden, onun tikel nedenler hakkındaki düşünceleri rastlantıyı açıklamada katkı sağlayacaktır.

Aquinas'a göre, tüm kontenjan olayları sadece tikel nedenlere atfedersek, birçok şey arızı olarak gerçekleşmiş olur, bunun nedenleri ise: 1. Biri diğerinin nedenselliğinin etkisi altında olmayan iki nedenin kesişmesi, örneğin benim hırsızla karşılama amacım olmaksızın hırsızın bana saldırması. 2. Öznedeki bir eksiklik nedeniyle, öznenin amacına ulaşamaması, örneğin bitkinliği yüzünden birisinin yolda yürürken düşmesi. 3. Maddenin yatkın olmayışı, örneğin varlıklardaki deforme olmuş bölümlerin bulunması. Aquinas, arızilik ve tikel nedenler arasındaki bağa dikkat çekmekle birlikte birçok şeyin, tikel nedenlere referansla arızı gibi görünmesine rağmen, ortak evrensel nedene

¹⁷⁶ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, B. 5, L. 22.

¹⁷⁷ A.g.e., B. 5, L. 22.

referansla arızı olmadığını da belirtir. Bir neden etkisini her zaman değil ama çoğunlukla oluşturduğunda, sadece birkaç durumda başarısız olmuş demektir bu durumlar arızidir. Fakat bu kontenjan olayların kaynağı daha yüksek bir nedene, ilahi nedene kadar götürüldüğünde, O'nun etki alanının dışında bir şey bulmak imkânsız olacaktır çünkü O'nun nedenselliği, varlıklar varlık kategorisinde olduğu sürece tüm varlıklara ulaşacaktır. O'nun nedensel aktivitesi, maddenin yatkın olmayışıyla da engellenemez; çünkü maddenin kendisi ve yatkınlığı ilahi nedenin etki alanının dışında değildir. İlahi neden, sadece varlıkları hareket ettiren ve değiştiren değil onların var oluşlarını da sağlayandır.¹⁷⁸ Bu durumda kontenjanlık ve maddenin yatkınlığındaki farklılık ve eksiklik, Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dâhilindedir. Özetle, Aquinas nedenselliği zorunlu ve kontenjan olarak iki kategoride ele alır. Zorunlu nedenin etkilerinin gerçekleşmeme şansı yoktur, kontenjan nedenlerin etkileriye gerçekleşebilir ya da gerçekleşmeyebilir. Burada Aquinas'ın Tanrı'yı zorunlu neden olarak görmesi, zorunlu nedenselliğin doğasının metafizik zorunluluk olduğunu düşündürmektedir.

En üst neden/uzak neden, zorunlu olmasına rağmen yakın /ikincil neden kontenjansa, yakın nedenine bağlı olarak etki de kontenjan olabilir.¹⁷⁹ Kontenjan ya da zorunlu bir hareketin/değişimin bağlı olduğu iki şey vardır: Özne ve nesne. Bir hareketin bir öznenen kaynaklanması ve nesnenin onu kabul edişi zorunlu ise o hareket zorunludur. Hareketin nesnesi kontenjan ise öznesi zorunlu olsa da hareket kontenjan olabilir; çünkü kontenjan nesnenin etkiyi kabul edişi kusurlu olabilir. Buna göre özne Tanrı, nesne varlıklar olduğunda nesne kontenjan olduğu için Tanrı'nın varlıklar üzerindeki herhangi bir etkisinin kontenjan olmasının imkânı ortaya çıkmaktadır. Fakat nesne kontenjan olmasına rağmen, özne Tanrı olduğu için hareketin kontenjan oluşu yine de Tanrı'nın iradesine bağlıdır şeklinde düşünmenin önünde bir engel yoktur;

¹⁷⁸ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, B. 6, L. 3.

¹⁷⁹ Aquinas, *ST* 1, Q. 14, A. 3; Michael J. Dodds, *Unlocking Divine Action*, Catholic University of America Press, Washington 2012, s. 33.

çünkü hareketin nesnesinin kontenjan oluşu, hareketin zorunlu olarak kontenjan olması anlamına gelmez. Hem nesne hem de özne kontenjan olduğunda ise ya öznedeki ya da nesnedeki kusurdan dolayı hareket kontenjan olabilir.¹⁸⁰ Kontenjan etkinin gerçekleşmemesi, aslında kontenjan nedenin engellenmesi durumunda söz konusudur, aksi takdirde kontenjan etkinin de zorunlu etki gibi gerçekleşmesi beklenir.¹⁸¹ Kontenjan olayın bir başka ortaya çıkma şekli ise birden fazla nedenin kesişmesidir. Örneğin bir şeyler satmak için pazara giden birinin orada borçlusu ile karşılaşması durumunda, borçlunun ve alacaklının pazarda bulunma nedenleri kesişmiştir.¹⁸² Burada kontenjan olayın rastlantıyla benzerliği dikkat çekmektedir çünkü her ikisi de nedenlerin kesişmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Kontenjan olaylar alt nedenler yoluyla gerçekleştiğine göre, rastlantı da alt nedenlerle ilişkili bir şey olmalıdır.

Gerçekten de Aquinas, rastlantının alt nedenle ilgili olduğunu düşünür, ona göre rastlantı, alt bir nedenin amacının dışına çıkılmasıdır. Bununla birlikte bu durum daha üst bir neden tarafından nedenlenmiş olabilir.¹⁸³ Diğer bir deyişle tüm tikel nedenler evrensel neden tarafından içerildiği için, herhangi bir etki evrensel nedenin kapsamı dışına çıkamaz. Bir etki, tikel bir nedenin etki alanı dışına çıktığında o tikel nedene referansla rastlantısallık gerçekleşmiş olur; fakat evrensel nedeni baz aldığımızda, onun kapsamı dışında hiçbir etki olamayacağından o etki öngörülmüş olacaktır. Bu dünyada gerçekleşen bazı şeyler rastlantısal olarak meydana geliyor gibi görünebilir, bunlar alt nedenlerine referansla rastlantısal olabilir fakat daha üst bir nedene göre rastlantısal olmayacaktır. Bu nedenle pazarda karşılaşan iki hizmetçinin karşılaşması, onlar açısından rastlantı gibi görülmesine rağmen onları birbirlerinden habersiz şekilde fakat bir yerde buluşmalarını amaçlayarak pazara gönderen efendilerinin tamamen

¹⁸⁰ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 99.

¹⁸¹ Aquinas, *SCG*, B. 1, C. 67.

¹⁸² Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 74.

¹⁸³ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 10.

öngörüsünde olacaktır.¹⁸⁴ Buradan hareketle de bu rastlantısal görünen karşılaşmada yakın nedenlerine değil, uzak nedene referansla bir amaç olduğu söylenebilir.

Alt varlıkların katmanında, ilk nedenin kontrolü altında olmayan hiçbir etkin neden olamaz. Herhangi bir etkinin, yakın nedeni altında gerçekleştiği düşünüldüğünde her etkinin oluşması zorunlu değildir, nedenlerine referansla etkilerin bazıları kontenjan bazıları da zorunludur. Yakın nedenler, zorunluluk ya da kontenjanlık yasası koyamaz fakat yüksek bir neden tarafından konmuş bu yasayı kullanır. Her şeyin zorunluluğu ya da kontenjanlığı yüksek nedene bağlıdır, bu neden de varlığın var olma nedenidir.¹⁸⁵ Aquinas'a göre bu yüksek neden Tanrı'dır ve O'na referansla hiçbir şey rastlantısal olamaz.¹⁸⁶ Varlıkların Tanrı'yla ilişkisi, yakın nedenleriyle ya da alt nedenlerle ilişkisinden önce gelir dolayısıyla Tanrı varlık ilişkisinin rastlantısal olması, yakın neden varlık ilişkisinin de özsel olması mümkün değildir. Bunun tersi mümkün olabilir, rastlantı yoluyla olduğunu gördüğümüz şeyler, Tanrı tarafından önceden bilinir ve takdir edilir. Diğer bir deyişle varlıkların ilk nedenle aralarındaki ilişki rastlantısal değildir.¹⁸⁷ O zaman Tanrı tarafından bilinen ve irade edilen bir şey için ontolojik anlamda rastlantısaldır denebilir mi? Aquinas rastlantıyı, nadiren gerçekleşme, nedenlerin kesişmesi ya da nedenin engellenmesiyle amaca ulaşamaması durumlarıyla açıkladığı için, varlıkların Tanrı'yla ilişkisi rastlantısal olmamakla birlikte, Tanrı'nın bu kontenjan durumların gerçekleşmesini irade etmesi, ontolojik rastlantısallığa imkân oluşturuyor gibi görünmektedir.

Aquinas'ın rastlantı ve idealar konusundaki düşünceleri ise varlığın var oluşunun gerçekleşmesinde rastlantının söz konusu olup olmadığıyla ilgilidir. Var olma da Aristoteles'in ifadesiyle özsel anlamda değişim olduğundan, konu açısından dikkate

¹⁸⁴ Aquinas, *ST* 1, Q. 22, A. 2; Q. 116, A. 1; Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 92.

¹⁸⁵ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, B. 6, L. 3.

¹⁸⁶ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 92.

¹⁸⁷ Aquinas, *Questiones Disputate de Veritate*, Q. 3, A. 2.

değer niteliktedir. Aquinas'a göre varlıkların rastlantı yoluyla var olduğunu söyleyenler, ideaların varlığını kabul edemez. Tanrı'dan kaynaklanan her şeyin, Tanrı'nın iradesiyle değil doğasının zorunluluğuyla gerçekleştiğini söyleyenler de ideaları kabul edemez. Çünkü doğasının zorunluluğuyla hareket eden varlıklar, bir amaç belirleyemez. Bir amaç için hareket eden fakat bu amacı kendisi belirlemeyen varlıklar, ondan daha üst bir varlık tarafından belirlenmiş olan bir amaca sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'nın doğasının zorunluluğuyla hareket etmesi durumunda, Tanrı'dan da üst bir neden söz konusu olacaktır. Oysa bu imkânsızdır, çünkü O varlıkların ilk nedenidir.¹⁸⁸

Herhangi bir maddeden belirli bir form meydana getiren bir sanatçı için bir örnekleyicinin varlığı gereklidir. Bu, ya sanatçının kendisine bakarak formu şekillendirebileceği bir dış model ya da sanatçının zihninde tasavvur edilen bir iç modeldir. Doğal varlıkların da belirli formlara sahip olduğu açıktır. Bu formların belirlenimleri de kendilerinin ilk prensipleri olan ilahi bilgelikten kaynaklanmaktadır. Her türlü varlığın formu, ilahi bilgide mevcuttur ve bunlar idea olarak adlandırılır.¹⁸⁹ Örnekleyici form ya da idea bir anlamda amacın doğasına sahiptir. Aquinas ilahi ideaların Tanrı'nın dışında olduğunu düşünmez, onlar ancak ilahi zihinde olabilir çünkü Tanrı'nın kendisi dışında bir şey uğruna hareket ettiğini söylemek ya da kendisini aktif kılan şeyi, kendisi dışında bir kaynaktan aldığını söylemek mantıksız olacaktır.¹⁹⁰

Örnekleyici form, yaratma ile doğrudan ilişkilidir, varlıklar varlık düzlemine çıkmadan önce, formları ilahi zihinde örnekleyici form halinde bulunmaktadır. Evrenin formu, bu örnekleyici form esas alınarak Tanrı tarafından irade edilmiştir. İrade, amacın varlığının göstergesidir ve rastlantıda, kendinde bir amaç olmadığından öznenin iradesi dışında kalan şeyler için rastlantısal denebilir. Dolayısıyla evrenin formu, rastlantı değildir. Evrenin formu, evreni oluşturan parçaların ayrımını ve düzenini içerir o halde

¹⁸⁸ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 3, A. 1.

¹⁸⁹ Aquinas, *ST 1*, Q. 44, A. 3.

¹⁹⁰ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 3, A. 1.

evrendeki türlerin ayrımı da rastlantısal değildir. Varlık madde ve formdan oluşur ve form, maddedeki çok sayıdaki olasılıktan bir tanesini belirleyerek o varlık için belirleyici olmuş olur. Türlerin farklılığı formdan, aynı türün bireyleri arasındaki farklılık ise maddeden kaynaklanır. Rastlantı sadece maddeyle ilişkilendirilebilir. Bu nedenle türlerin farklılığı rastlantı sonucu olamaz, fakat türlerin bireylerinin farklılığı rastlantısal olabilir.¹⁹¹ Aquinas'ın burada aynı türün bireyleri arasındaki farklılığın, türün formunun maddeye uygulanmasıyla maddedeki eksiklik ve farklılıklardan kaynaklandığını ve bu nedenle rastlantısal olabileceğini düşünmesi, formun, maddedeki çok sayıda olasılıktan birini belirlediği teziyle tutarlı olsa da evrenin formu, evreni oluşturan parçaların ayrımını içerir teziyle tutarsız görünmektedir. Çünkü buradan türlerin bireylerinin, evreni oluşturan parçalardan sayılmadığı çıkarımı yapılabilir ki bu doğru değildir. Aquinas, varlıklarda türlerin ayrımının rastlantı sonucu olmadığını ifade ettikten sonra bu ayrımın, neden maddenin yatkınlığından/doğasından kaynaklanmadığını açıklar.

Doğal varlıkların formlarının sebebi maddenin yatkınlığı değildir, tam tersi maddenin yatkınlığının sebebi formdur. Varlıklar, formları nedeniyle türlere ayrılır ve form, belirleyicilik açısından maddeye öncelikli olduğundan ayrımın ilk sebebi, maddenin yatkınlığındaki çeşitlilik değildir. Bir etki, maddenin doğasını ve bir öznenin yönelimini takip ediyorsa, ilk sebep olarak maddenin doğası sonucunda oluşmamıştır. Birincil sebebinin madde olduğunu gözlemlediğimiz etkiler, ilgili öznenin yöneliminin dışındadır. Doğal varlıklarda görülen doğal bozukluklar buna örnektir. Özne, kendi formuna göre kendi benzerini üretirken bazen bunu yapmakta başarısız olur. Ortaya çıkan bozukluk rastlantısalıdır ve bu, maddeden kaynaklanır.¹⁹² Görüldüğü üzere Aquinas'a göre madde, varlıklarda türlerin bireylerinde rastlantısal ayrımlara neden olabilmektedir fakat türlerin ayrımı formdan kaynaklandığı için rastlantısal değildir.

¹⁹¹ Aquinas, SCG, B. 2, C. 39.

¹⁹² A.g.e., B. 2, C. 40.

Akıllı ve iradeli bir öznenin meydana getirdiği herhangi bir şeyin formu, o özne tarafından amaçlanmış ve irade edilmiştir. Aquinas, yaratma doktrinini kabul eder ve buna göre varlıkları iradesiyle meydana getiren Tanrı'dır. Tanrı, iradeli ve akıllı bir öznedir. Amacını gerçekleştirmede hiçbir güç zafiyetine uğramaz, O'nun gücü sınırsızdır. Bu nedenle bunu zorunlu olarak şu takip eder; varlıkların formu, bu niteliklere sahip Tanrı tarafından amaçlanmış ve irade edilmişse, varlıkların formu rastlantı sonucu değildir.¹⁹³ Oysa Darwinci açıklama varoluşu, evrimsel süreçle birlikte varlık düzlemindeki maddi ve etkin nedenlere indirger. Aquinas'ın varoluş için getirdiği açıklamaya göre, canlıların maddenin özelliklerine indirgenemez nitelikte formları vardır ve bu form, akıl ve irade sahibi bir yaratıcı tarafından amaçlanmıştır. Bu da Aquinas için var oluşta, formal ve nihai nedenlerin temel olduğu anlamına gelmektedir.¹⁹⁴ Daha önce görüldüğü üzere madde rastlantısallığın kaynağıdır. Aquinas'ın mantığı çerçevesinde, türlerin bireyleri arasındaki ayırmda, maddenin yatkinlığındaki farklılık nedeniyle oluşan rastlantısal ayrımların evrim teorisindeki benzer şekilde gerçekleştiği iddia edilebilirse de türlerin ayırımında evrim teorisiyle bir benzerlik kesinlikle söz konusu olmayacaktır

Aquinas'ın ontolojisinde, doğal kötülük olarak görünen oluşumlar da rastlantıyla ilişkilidir, çünkü kötülüğün kendinde bir nedeni yoktur, rastlantısal bir nedeni vardır. Bir etkinin oluşabilmesi için dört temel neden de işlev gördüğünden, kötü olarak nitelenebilecek bir etki meydana geldiğinde bu kötülük, etkin nedenin gücündeki bir eksiklikten ileri geliyorsa, kötülük etkin nedenle ilişkilidir. Etki maddi nedenin uygun olmayan yatkinlığı tarafından nedenlenmişse, kötülük maddi nedenle ilişkilidir. Formal nedende etkiye yansıyan bir kötülük ilişkisi yoktur. Sadece oluşan etkinin formu, diğer bir formun yokluğunda gerçekleşmiş demektir. Örneğin yumurtanın formu, civciv

¹⁹³ Aquinas, SCG, B. 2, C. 39.

¹⁹⁴ Robert C. Koons ve Logan Paul Gage, "St. Thomas Aquinas on Intelligent Design", *Proceedings of the ACPA*, c. 85, 2012, s. 92.

meydana geldiğinde yok olacaktır. Etkiye uygun olan amaç, uygun olmayan başka bir amaç tarafından engellendiğinde de nihai nedenle ilgili kötülük ortaya çıkacaktır.¹⁹⁵ Uygun amacın başka bir amaç tarafından engellenmesi, Aquinas'ın ontolojisinde, nedenlerin çakışması ya da bir nedenin diğer bir nedeni engellemesi şeklinde verilen rastlantısallık tanımına uyduğu için nihai nedenle ilişkili kötülük, rastlantısal gerçekleşen bir şey olacaktır. Burada diğer nedenlerle ilişkili olarak gerçekleşen kötü etkinin rastlantısal olup olmadığı sorgulanabilir.

Aquinas, etkin nedenle ilişkili kötülüğün öznenin amacının dışında olmakla birlikte, öznedeki güç eksikliğinin öznde bulunuş sıklığına göre rastlantısal olup olmayışının değişeceğini düşünür. Öznedeki güç eksikliği, her zaman ya da çoğunlukla olan bir durumsa, bu tür bir öznenin zorunlu olarak bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Fakat bu eksiklik öznde nadiren oluyorsa, o zaman etkin nedenle ilişkili kötülük için rastlantısal denilebilir.¹⁹⁶ Görüldüğü üzere etkin neden - kötülük ilişkisinde, rastlantının nadiren gerçekleşme niteliği dikkate alınıyor demektir. Formal nedenle ilişkili olan bir rastlantısallık vardır denemez, hatta kötülüğün oluşu bile şüphelidir. Çünkü burada, önceki formun yok olması belki kötülük olarak değerlendirilebilir fakat bu, etkide gerçekleşen bir kötülük anlamına gelmemektedir. Maddeyle ilişkili olarak da maddenin formu almadaki yatkınlığı iyi değilse, etkide kötülük ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak Aquinas, rastlantının varlığını kabul eder. Aquinas'ın ontolojisinde rastlantı, nadir olarak gerçekleşen bir durumdur ve ikincil/alt nedenler amaca ulaşmada başarısız olduğunda ortaya çıkar. Bu nedenle rastlantıda, neden ve etki arasındaki bağ arızidir. Nedenle etki arasındaki bağ zorunlu olursa, amaca ulaşmada başarısızlık da söz konusu olmaz. Buna göre bir oluşumun rastlantı sayılabilmesi için, nedenlerinin bilinmeyişi tek başına yeterli değildir. Buna ek olarak, rastlantısal olduğu düşünülen

¹⁹⁵ Aquinas, SCG, B. 3, C. 10, C. 14.

¹⁹⁶ A.g.e., B. 3, C. 6.

oluşumda nedenselliğin arızı olması gerekir. Bu durumda Aquinas için rastlantının hem epistemolojik hem de ontolojik boyutu var gibi görünmektedir: Aquinas'a göre rastlantının ontolojik boyutu vardır; çünkü rastlantı, ikincil/alt nedenlerin amaca ulaşmada başarısız olması durumunda oluşmaktadır. Bu durum Tanrı'nın bilgisinin dışında olmamakla birlikte, insanın bilgisi dâhilinde olmadığı için rastlantı epistemolojik bir boyut da kazanmaktadır.

Akılsız doğal varlıkların hareketleri/değişimleri her zaman ya da çoğunlukla aynı şekilde gerçekleşmektedir ve optimal bir sonuç elde edilmektedir. Doğal varlıkların bu hareketleri/değişimleri rastlantısal olaylarda olduğu gibi nadiren gerçekleşen durumlardan değildir. Elde edilen optimal sonuç, arızı nedenlerin çakışması ya da bir nedenin diğerini engellemesi durumunda ortaya çıkan bir sonuç da değildir. Dolayısıyla Beşinci Yol'da, doğal varlıkların hareketlerindeki nedensellikte açıklayıcı kavram, rastlantı değil yönelimdir ve normal şartlarda, rastlantı içinde yönelimden yönelim de rastlantıdan hiçbir şey barındırmaz. Diğer bir deyişle Aquinas'a göre rastlantı ve amaçsallık birbirlerini dışlayan kavramlardır. Bununla birlikte bir yönelimle başlayan hareket, nedenlerin kesişmesi ya da amaca götürecek nedenin engellenmesi sonucunda amacına ulaşmadığında, Aristoteles'in de öngördüğü gibi, arızı şekilde bir amaçtan söz edilebilir. Fakat bu amaç, hareketi başlatan bir amaç olmaktan daha çok, hareketin sonunda elde edilen bir sonuç ya da hareketin son bulduğu durum gibi görünmektedir. Bu nedenle de bu arızı amacın, hareket eden/değişen öznenin amacı olduğu söylenemez.

Beşinci Yol, varlıkların nasıl var olduklarıyla doğrudan ilişkili değildir, zaten var olan doğal varlıkların amaca yönlendirilmesiyle ilgilidir ve yönelimde rastlantısallığın olmadığını savunur. Ancak Aquinas'a göre varlıkların varlığa gelişleri konusunda da rastlantısallık söz konusu değildir.

2.2. Amaçsallık, Nihai/Gaye Neden ve İnâyet

Aristoteles'e göre doğal değişim, uzamsal ise hareket; özsel ise meydana gelme ya da yok olma; niceliksel ise artma ya da azalma; niteliksel ise iyileşme ya da bozulmadır.¹⁹⁷ Varlıktaki doğal değişim, dört temel nedenin toplamdaki bir sonucu olmakla birlikte nihai neden/gaye neden, değişimin asıl gerekçesini oluşturmaktadır. Bu anlamda nihai neden, değişime dair niçin sorusunun cevabıdır. Niçin sorusunun cevabı da aslında bir amacın ifadesidir. Dolayısıyla nihai neden bir anlamda amaçla özdeşleştirilebilir. Örneğin yürüyüş yapmanın amacı sağlıklı olmaksa, özneyi yürüyüş için harekete geçiren neden sağlıklı olma isteği olacaktır.¹⁹⁸

Nihai neden, amaç anlamına gelmekle birlikte değişim/hareket sürecinin sona erdiği noktayı da ifade eder. Örneğin bir bitkinin büyüme sürecinde bitkinin tam olarak olgunlaşmasını tamamladığı nokta, büyüme sürecinin sonudur. Doğal varlıklar, değişimin ve aktif oluşun olduğu gibi sabitlik ve dengenin de içsel kaynağına sahiptir. Bu denge doğal değişim sürecini sonlandırdığında bu son, sürecin sonu ve o doğal varlığın nihai nedenidir. Doğal değişim sürecinin sonunda bir iyiye ya da mükemmelliğe ulaşıyorsa bu iyi ya da mükemmellik de nihai nedenin diğer bir anlamıdır. Bu her iki anlamdaki nihai nedene, bir niyet ve yönelim yüklendiğinde ise nihai neden amaç niteliği de kazanır. Ayrıca bir şeyin bu anlamda amaç olabilmesi için faydalılık, uygunluk gibi akılla ilişkilendirilebilecek bir değere de sahip olması gerekir.¹⁹⁹ Doğadaki tüm nihai nedensellikleri amaç eksenli tasavvur edip, aralarındaki ayırtırma yeterli şekilde yapılmadığında, doğadaki amaçsallıkla ilgili bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Doğal değişimlerin amaç anlamındaki nihai nedensellik ile ilişkili olduğu kabul edildiğinde doğal öznelere, ulaşmayı amaç edindikleri şeyi önceden biliyor ve böylece doğanın bir amaç için hareket ettiği tezini kesin bir şekilde gerçekleştiriyor gibi

¹⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 95.

¹⁹⁸ A.g.e., ss. 30-35.

¹⁹⁹ Scott R. Sehon, "Goal-Directed Action and Teleological Explanation", *Causation and Explanation*, ed. Joseph Keim Campbell, vd., MIT Press, New York 2007, s. 160.

görünmektedir. Oysa her doğal öznenin bilinçli olarak neyi amaçladığının farkında olduğunu söylemek için doğadaki düzende yeterince delil olup olmadığı sorgulanabilir. Ayrıca nihai nedeni, değişim sürecinin sonu ya da sürecin sonunda ulaşılabilecek iyi veya mükemmellik olarak kabul etmenin getireceği problemler de vardır. Örneğin, doğanın yöneleceği iyi ya da mükemmel olan nihai bir hedef var mıdır; bu hedefe ulaşmak için doğal öznelere organize eden bir akıl var mıdır?²⁰⁰ Bu sorular doğadaki nihai nedenselliğin gizem perdesini aralayacaktır. Bu nedenle Aquinas'ın ontolojisinde nihai nedenin işleyişinin yapısını ortaya koymak, temel bir adım gibi görünmektedir. Aquinas'ın doğadaki amaçsallık ve nihai neden hakkındaki görüşleri, bu sorular çerçevesinde ele alındığında ise konu teleoloji ve inâyet alanına da kayacaktır.

Nihai neden, değişimin/hareketin amacını; değişim sürecinin sona erdiği noktayı, değişim süreci sonunda ulaşılan “iyi”yi ifade eden bir kavram olduğundan, nihai neden ve amaçsallığı Aquinas'ın değişimin/hareketin doğası hakkındaki görüşleriyle birlikte incelemek uygun olacaktır. Aquinas'a göre doğal varlıkların hareketleri zorunlu, rastlantısal ya da yönelimli olarak gerçekleşebilir. Aquinas, ontolojik anlamdaki rastlantının varlığını kabul ederek, her hareketin doğal zorunlulukla gerçekleşmesi seçeneğini baştan elemektedir. Çünkü doğada rastlantının varlığı mümkünse, her hareket zorunlulukla gerçekleşir denemez. Geriye hareketin, rastlantısal ya da yönelimle gerçekleşmesi kalmaktadır.

Daha önce de açıklandığı üzere Aquinas'a göre rastlantı, diğer nedenlerin çakışması ya da bir nedenin engellenmesiyle oluştuğu için aslında olağan olmayan bir durumdur. Bu nedenle nadiren gerçekleşen rastlantı, doğal varlıkların neredeyse her zaman aynı şekilde gerçekleşen hareketini açıklayamaz. Aquinas, düzenli olarak tekrarlanan bu hareketlerin sonucunda optimal bir etkinin elde edildiği gözleminden, hareketlerin amaçlı olduğu çıkarımını yapar. Görüldüğü üzere Aquinas'ın bu çıkarımı

²⁰⁰ Wallace, *a.g.e.*, ss. 16-18.

rastlantının tanımına ve doğal varlıkların hareketlerinin düzenliliğinin gözlemine dayanmaktadır. Aquinas bu konuda materyalist indirgemeci yaklaşımın, doğal varlıkların hareketinin nedenini doğal zorunluluğa indirgemesini de kabul etmediği için, öncelikle, hareketin bir yönelim sonucu gerçekleştiğini gerekçelendirme yoluna gitmiştir. Bu, aynı zamanda hareketin niçin gerçekleştiğinin de açıklaması olacaktır.

Aquinas'ın ontolojisinde varlıktaki değişimin/hareketin başlangıcını ve tekrarını açıklayan kavram, varlıkta içkin halde bulunan yönelimdir. Aquinas öznenin hareketi ve amacı arasında zorunlu bir ilişki görür. İlişki zorunludur çünkü Aquinas'a göre özne, bir amaca yönelmedikçe hareket etmez. Bu nedenle hareketin başlaması için belirlenmiş bir amacın varlığı gereklidir. Herhangi bir amaç belirlenmediyse, öznenin alternatifler içinde hangi amaç için hareket edeceği belli olmadığından, özne hareket etmeyecektir. Buradaki amaç, aslında belirlenmiş bir etkidir. Öznenin belirli bir etki meydana getirebilmesi için olası birçok etki içinde bir tanesinin -ki bu da amacın doğasına sahiptir- kesin olarak öznenin hareketi sonucunda gerçekleşeceği belirlenmiş olmalıdır.²⁰¹ Burada, özne amaçsız hareket edemez mi sorusu akla gelebilir. Aquinas'a göre hareketin amaçsız olması, rastlantısal ya da doğal zorunluluk sonucu olması anlamına gelecektir. Ontolojik anlamda rastlantının varlığı kabul edildiğinde nadir de olsa rastlantı varsa, en azından tüm hareketlerin zorunluluğun sonucu olması düşünülemez. Üstelik, hareket zorunlu olarak gerçekleşse bile hareketin sonucunda belirli bir etki meydana gelecektir. Aquinas, rastlantının bir nedeninin engellenmesi ya da nedenlerin çakışması durumunda gerçekleştiğini düşündüğü için, rastlantısal hareket aslında amaçlı bir hareketin engellenmesi ya da amaçlı hareketlerin çakışması anlamına gelmektedir. Bu da rastlantının öncesinde bir amacın var olduğunu gösterir. Ek olarak Aquinas'ın rastlantıyla ilgili açıklamalarından rastlantısal hareketle, amaçlı başlayan bir hareketin amacından farklı bir şekilde sonuçlanmasını kastettiği anlaşılmaktadır.

²⁰¹ Aquinas, *ST* 1-2, Q. 1, A. 2.

Dolayısıyla rastlantısal hareketin sonucunda da belirli bir etki meydana getirilmiş olacaktır. Buna göre amaç, aslında belirli bir etki anlamına gelmektedir. Bu durumda da her öznenin hareketinin bir amacı mı yoksa bir etkisi mi vardır sorusu akla gelecektir.

Aquinas'ın her öznenin bir amaç için hareket ettiği tezinin temelinde, canlı varlıklarda öznenin bilinçli bir varlık olduğu ya da özneyi belli bir şekilde harekete iten bir dürtünün var olduğu ön kabulü bulunmaktadır. Cansız varlıklarda ise hareketi başlatan bir nedenin gerekliliğinin öngörüldüğü söylenebilir; çünkü belirlenmemiş olan bir şey potansiyel haldedir fakat potansiyellik hareketin prensibi değildir. Aquinas bu tezini öncelikle hareketin var olduğu gözleminden yola çıkarak gerekçelendirir: Hareketin başlaması için amaç gerekliyse, belirlenmiş bir amaç olmaksızın her zaman ya da çoğunlukla gerçekleşen bir hareket de olmayacaktır.²⁰² Böylece amaç, öznenin hareketinin meydana getirdiği etkinin, diğer bir deyişle öznenin niçin hareket ettiğinin açıklaması olacaktır.²⁰³

Aquinas her öznenin bir amaç için hareket edişini, hareketin sonsuza yönelmesinin imkânsızlığı ile de gerekçelendirir. Buna göre, öznenin hareketinin bir nihai amacı vardır. Bu amacın ötesinde bir amaç daha olsa ve sonsuza ilerleyecek şekilde onun da ötesinde bir amaç olsa, hareketin belirli bir amacı olmayacak ve hareket, bu amaca ulaşmak için yapılan bir eylem ise hareket hiçbir zaman başlayamayacaktır. Nihai amaç aslında öznenin aradığı şeydir ve hareket bu arayış süresince devam eder fakat buna ulaşıldığında daha ileri bir amaç için arzu duyulmaz. Her öznenin hareketinde, öznenin nihai amaçtan daha ileri bir amaç aramamasının nedeni, hareketin sonsuza yönelecek olmasıdır. Sonsuzluğa ilerlemek imkânsız olduğu için de özne hareket etmeye başlamayacaktır. Çünkü hiçbir özne, ulaşılması mümkün

²⁰² Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 8.

²⁰³ Wippel, a.g.m., s. 188.

olmayan bir amaç için hareket etmez.²⁰⁴ Aquinas'ın bu gerekçelendirmesi akıllı öznelere için geçerli olmakla birlikte, akılsız öznelere için kullanıldığında akılsız öznelere ulaşılması mümkün olmayan bir amaç için hareket etmeyişi, yukarıda da değinildiği üzere akılsız varlıkları amaca yönlendiren akıllı bir varlık olmaksızın pek mümkün görünmemektedir. Akılsız öznenin, bir amacının olduğunun bilincinde olması bile beklenemezken, bir amacın ulaşılmasının mümkün olup olmadığının değerlendirmesini yapması hiç beklenemez.

Gerçekten de Aquinas, bir varlığın bir amaç nedeniyle iki şekilde hareket ettiğini ifade ederken akılsız öznelere yönlendiren bir aklın gerekliliğine açıkça işaret etmiştir: Özne, kendi amacını belirleyebilir, ki tüm akıllı öznelerde bu böyledir ya da öznenin amacı başka bir özne tarafından belirlenir. Örneğin okun belirlenmiş bir hedefe uçuşu böyledir, bu hedef okçu tarafından belirlenmiştir. Benzer şekilde doğanın belli bir amaç için işlevi, doğanın amacını önceden hazırlamış ve onu o amaca yöneltmiş bir aklı gerektirir. Bu nedenle doğadaki her doğal işlev aklın işidir denebilir.²⁰⁵

Aquinas'ın, öznenin hareketi-amaç ilişkisine dair diğer bir akıl yürütmesi yine sonsuza giden hareketle ilgili olup, bu defa hareketin sonunda üretilmiş bir şeyin varlığını dikkate alır. Öznenin hareketlerinin sonsuza doğru ilerlediğini varsayarsak, bu hareketlerin sonucu olarak üretilmiş bir şey vardır ya da yoktur. Üretilmiş bir şey varsa, bu şeyin varlığı, sonsuz sayıdaki hareketten sonra meydana gelecektir. Sonsuz sayıda hareketin varlığını gerektiren bir şey varlığa gelemeyiz; çünkü sonsuza ilerlemek mümkün değildir. Varlığa gelmesi imkânsız olan şeyin üretilmesi de imkânsızdır.²⁰⁶ Üretilmiş şeylerin varlığı, hareketin sonsuza ilerlemediğini gösterir öyleyse özne bir amaç için hareket eder.

²⁰⁴ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 2.

²⁰⁵ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 3, A. 1; Aquinas, *ST* 1-2, Q. 13, A. 2.

²⁰⁶ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 2.

Aquinas hareketin bir amaca yönelik oluşunu, akıllı ve akılsız öznelere hareketleri arasında bir ayrım yaparak da açıklar: Her özne için onun hareketinin prensibi ya onun doğası ya da onun aklıdır. Akıllı öznelere bir son için hareket etmelerinde sorun yoktur, çünkü onlar hareket yoluyla ulaştıkları şeyleri, akıl sahibi oldukları için önceden düşünebilmektedirler ve onların hareketleri bu ön değerlendirmeden kaynaklanmaktadır. Bu da aklın, hareketin prensibi olduğu anlamına gelmektedir. İnsan dışındaki doğal varlıklarda ise tıpkı insanın hareketleriyle ulaşılan sonucun tam benzerinin, onu önceden tasavvur eden akılda var olması gibi, doğal varlığın hareketiyle ulaşılan sonuç, doğal varlıkta önceden bulunur. Diğer bir deyişle hareket eden özne, belli bir son için belirlenmiştir. Bir son için belirlenmiş olmak, diğer sonlar için belirlenmemiş olmayı gerektirir. Diğer bir deyişle sıcak olmak, soğuk olmamayı gerektirir. Ateş, ateş olmak için, zeytin, zeytin olmak için belirlenmiştir. Bu nedenle, prensibi olarak doğasıyla hareket eden özne, belirli bir amaca daha çok hareketi yoluyla yönlendirilmişken, aklıyla hareket eden özne, kendisinin prensibi olarak o harekete yönlendirilmiştir. Bu da akılsız varlıklarda hareketin, akıllı varlıklarda prensibin yönlendirildiği anlamına gelmektedir.²⁰⁷

Aquinas bu konuyla ilgili bir başka argümanında ise Aristoteles gibi hatanın varlığından hareketle, öznenin hareketinin amaçlı oluşunu gerekçelendirir. Aristoteles'e göre insanın fail olduğu olayda ya da insan tasarımı olan bir şeyde hata olması, o olay ya da şeyin bir amaç için var olduğunu gösterir. Çünkü böyle bir amaç olmasa, onun hakkında değerlendirme gereği duyulmayacağı için, hatanın varlığına ilişkin bir değerlendirme de söz konusu olmaz. Aynı durum doğal olaylar ve varlıklar için de geçerlidir.²⁰⁸ Aquinas'a göre de amaca yönelik hareketin olmadığı bir yerde, hatanın varlığını sorgulamak anlamlı olmaz. Yine hata bir öznenin amacı ile ilgili değilse, bu

²⁰⁷ Aquinas, SCG, B. 3, C. 2; Stephen L Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2015, s. 35.

²⁰⁸ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 14.

hatanın o özneye atfedilmeyişi de öznenin amaçlı hareket ettiğini gösterir. Örneğin şifanın gerçekleşmemesi hatası, bir mimara ya da öğretmene değil de doktora yüklenir.²⁰⁹ Aynı durum cansız doğa için de geçerlidir, yağmurun yağmasının yüksek olasılıkla beklendiği bir durumda yağışın olmaması, yerkabuğunun jeolojik hareketleriyle değil yeryüzündeki su döngüsüyle ilişkilendirilir. Bu da yağışın, su döngüsündeki amaçlardan biri olduğunu göstermektedir.

Aquinas akılsız doğal öznelere amaçlı hareket edişini, onların hareketlerinin bir iyiye yönelik oluşuyla da açıklar. Aquinas’a göre, öznenin hareketinden kaynaklanan ama yöneliminden bağımsız olan bir şey rastlantısalıdır. Fakat doğanın işleyişinin ya daima ya da çoğunlukla bir “iyi” için gerçekleştiği gözlenmektedir. Bu nedenle bitki dünyasında yapraklar meyveyi koruyacak şekilde, hayvanlarda da vücudun organları, hayvanın korunabileceği şekilde düzenlenmiştir. Eğer bu durumlar doğal öznelere yöneliminin dışında ortaya çıkıyorsa rastlantısal oluyor demektir. Fakat bu imkânsızdır; çünkü rastlantısal olan şeyler her zaman ya da çoğunlukla değil nadiren meydana gelir. Bu nedenle doğal öznenin iyi olana hareketi rastlantısal değil yönelimlidir, bu yönelim akıllı öznelere daha da açık şekildedir. Öyleyse her özne eylemde bulunduğu anda, iyiye yönelir.²¹⁰ Akıllı öznelere yöneliminin iyiye olup olmadığı sorgulanabilir. Bu öznelere yöneliminin iyi olması ahlaki kötülüğün olmamasını gerektirir, ahlaki kötülük varsa buradaki iyinin, evrensel değil göreceli bir iyilik olduğu söylenebilir. Ya da Aquinas’ın ifade ettiği gibi kötülük gibi görünen şeyler, başka bir iyiliğin gerçekleşmesiyle sonuçlanmaktadır.

Aquinas yukarıdaki argümanlarda, belirlenmiş bir amaç olmaksızın hareketin başlamasının söz konusu olmamasını; hareketin sonsuza gidişinin imkânsızlığını, neden ve etkinin benzerliğini; hatanın varlığının bir amacın varlığını göstermesini ve doğanın

²⁰⁹ Aquinas, SCG, B. 3, C. 2.

²¹⁰ A.g.e., B. 3, C. 3.

işleyişinin daima ya da çoğunlukla “iyi”ye yönelik oluşunu temel alarak, her öznenin bir amaç için hareket edişini gerekçelendirir. Aquinas doğal öznelere amaca yönelimin nasıl gerçekleştiği konusunu ise form, arzu, amaç kavramları ve bu kavramların birbirleriyle ilişkileri üzerinden ele alır.

Aquinas’ın ontolojisinde varlıktaki hareketin ve yönelimin açıklanmasında form, merkezi bir konumdadır. Form, hareket eden doğal varlıkların hareketinin prensibidir ve form ile amaç arasında uygunluk ilişkisi vardır. Form, hareketin prensibi olmakla birlikte asıl hareket ettirici değildir. Aquinas’a göre asıl hareket ettirici, hareketin takip edeceği formu yaratan/üreten ve verendir. Hareket eden varlıklardan bazılarının eylemlerinin ya da fonksiyonlarının prensibi kendi içinde, bazılarının ise kendi dışındadır. Bu ilkenin dışarıda olduğu durumda, varlık eyleme hiçbir katkıda bulunmaz, örneğin okçu tarafından hedefe atılan okun hareketinin ilkesi kendi dışındadır. Kendilerini hareket ettiremeyen doğal varlıkların hareketleri, oktan farklı olarak, kendi içlerindeki bir ilkenin sonucudur ve o ilke formdur.²¹¹ Bu nedenle doğal varlıklar formlarıyla uyumlu olarak hareket eder ve formlarına uygun amaçlara yönelir. Diğer bir deyişle bir varlığın bir harekete eğilimi, onun formunu takip eder.²¹² Örneğin ateş, formu nedeniyle yükselme eğilimine sahiptir.

Form, hareketin ilkesinin olmasının yanı sıra bir varlığın doğasını da belirler. Her şey formuyla ne ise o olduğundan, bir şeyin mükemmel olabilmesi için, ona ait olan her şeyin kendisinden kaynaklanacağı ve kendisini takip edeceği bir forma sahip olması zorunludur. Form, bilgiden pay alan varlıklarda bilgi sahibi olmayan varlıklara göre daha mükemmel durumdadır.²¹³ Aynı zamanda form, bir varlığın kendisiyle bilgilendirildiği şeydir. Örneğin insanın ruhu onun formudur, heykelin şekli bronzun

²¹¹ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 24, A. 1; Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, B. 2, L. 1.

²¹² Aquinas, *ST 1*, Q. 5, A. 5.

²¹³ Aquinas, *ST 1*, Q. 80, A. 1; *ST 1*, Q. 5, A. 5; Lawrence Dewan, *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Marquette University Press, Milwaukee 2007, ss. 16- 17.

formudur. Form, madde ve formdan oluşan bir bütünün parçası olmasına rağmen onun, sanki bu bütüne üst bir söylemle, bütünün formu olduğunun söylenmesi doğrudur. Platoncu anlayışta form, idea gibi görünmesine rağmen Aquinas bu anlamdaki formu, idea olarak adlandırmaz çünkü idea sözcüğü, formu o şeyden ayrı düşünmeye işaret eder. Diğer bir anlam olarak da form, bir varlığın kendisine göre bilgilendirildiği şeydir. Bu da kendisinin taklidinin yapılarak bir varlığın üretildiği örnekleyici formdur. Örnekleyici form için ise Aquinas, genellikle idea kelimesinin kullanıldığını ifade eder çünkü bir varlığın ideası, o varlığın taklit ettiği formdur.²¹⁴ Burada formun ilk anlamı, madde ve formdan oluşan bütünün bir parçası olarak varlıkta içkin olan bir şeydir. İkinci anlamdaki form -örnekleyici form- ise varlığın dışında olup, varlık henüz meydana gelmeden de vardır ve ilahi zihindedir.

Herhangi bir şeyin üretiminde, o şey, belirli, kesin bir form alabilsin diye bir örnekleyicinin varlığı zorunludur. Örneğin bir sanatçı, maddedeki belirli bir formu kendinden önce var olan bir örnekleyici neden yoluyla üretir. Örnekleyici ya dışsal olarak gözlemlenir ya da içsel olarak zihinde tasarlanır. İlahi bilgelik, varlıkların çeşitliliğini de içeren evrenin düzenini planladığı için, formların bu belirlenişi, ilk prensip olarak ilahi bilgeliğe ait olmalıdır. Bu nedenle idealar olarak adlandırdığımız, diğer bir deyişle ilahi zihindeki örnekleyici formlar olan her şeyin tipi, ilahi bilgelikte mevcuttur.²¹⁵

Bir varlık her ne ise onun o olmasını sağlayan form, doğal formdur ve varlıkta içkindir. Bir de algılanan form vardır, bu form, algılayan varlığın dışındaki bir şeyde var olan formdur. Her varlık, öncelikle doğal formunu takip eden bir yönelime sahiptir. Akıl sahibi olmayan doğal varlıklarda olduğu gibi, insanda da aynı yönelim söz konusudur.

²¹⁴ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 3, A. 1.

²¹⁵ Aquinas, *ST 1*, Q. 44, A. 3; Gregory T Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas As Exemplar Causes*, Catholic University of America Press, Baltimore 2011, ss. 19- 20.

İnsanın ruhu, onun doğal formudur ve akla uygun olarak hareket etmeye yönelim, onun doğal yönelimidir.²¹⁶

Sonuç olarak Aquinas'ın form anlayışı, Aristoteles'in ve Platon'un görüşlerinin bir sentezi niteliğindedir denebilir. Aquinas, formu varlıkta içkin olan bir şey olarak görürken Aristoteles'e, örnekleyici form konusunda da Platon'a yaklaşır. Bir varlık diğer varlıktan daha mükemmel olmadığı sürece, formları arasında da bir fark olmayacaktır. Bu nedenle de formların çeşitliliği, farklı mükemmellik derecelerini gerektirir. Her şey aktif olduğu sürece hareket eder ve her varlık formu yoluyla aktif olur, bir şeyin işlevi için formunu takip etmesi zorunludur. Bu nedenle farklı formlar varsa, bunlar farklı işlevlere sahip olmalıdır. Her şey kendi hareketiyle uygun sonuna ulaştığından, nihai son hepsinde ortak olmakla birlikte, her varlık için çeşitli uygun sonlar vardır. Formların çeşitliliği nedeniyle, maddenin varlıklarla ilişkisi de farklı olacaktır. Aslında bir varlık diğerinden daha mükemmel olduğu için formları farklılaşmaktadır.²¹⁷ Görüldüğü üzere form ve yönelim arasında güçlü bir ilişki söz konusudur. Form, varlığın yöneliminde bir araç konumundadır. Form bir araçsa form aracılığıyla varlığın yöneldiği şeyin yani amacın nedensellikteki yeri nedir?

Doğal felsefede, teleolojik nedensellikte bir varlığın amacı, onun değişimini/hareketini açıklamak ya da tahmin etmek için kullanılır. Taşın yerin merkezine hareket etme eğilimi olduğunu bildiğinizde, onun bırakıldığında niçin yuvarlandığını anlarsınız ya da tavşanın kendini koruma içgüdüsünü bildiğinizde, tilkiden kaçacağını tahmin edersiniz. Buna göre doğadaki teleolojinin en az üç özelliği vardır: Birincisi, bir neden olarak iş gören bir amaç olma özelliği, örneğin tavşanın tilkiden kaçmasının “nedeni”, onun varlığını sürdürme içgüdüsüdür. Diğer bir özellik, akıllı bir özne olmayan varlıkların da teleolojiden etkileniyor oluşudur; bu varlıklar

²¹⁶ Aquinas, *ST* 1-2, Q. 94, A. 3.

²¹⁷ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 97.

akıllı öznelerdeki gibi herhangi bir çıkarımda bulunmadan bu amaçlara sahip olur (çünkü bilinçli değildirler). İnsan yapımı nesnelerdeki amaçlılığı anlamak kolaydır: Sandalye oturmak için, kalem yazmak için yapılmıştır. Fakat taşın yerin merkezine yuvarlanmasıdaki amacı, yani akılsız doğal varlıkların amaçlarının olmasını anlamak biraz zordur. Üçüncü özellik ise teleolojik nedenin, tüm nedenselliğin temeli olduğudur.²¹⁸ Etkin nedeni temel neden gören çağdaş anlayışın bunu kabul etmesi problemlidir.

Aquinas, amacı nihâi neden olarak kabul eder. Aquinas'ın ontolojisinde amacın nedensellikteki yeri ve diğer temel nedenlerle ilişkisi özetle şöyledir: Amaç, gerçekleşme sırasında en son sırada yer aldığı halde, nedensellikte daima ilk sırada yer alır çünkü amaç, öznenin yöneliminde/niyetinde ilk sıradadır.²¹⁹ Amaç, öznenin eylemiyle aktif hale gelebilir, bu da amaç ve etkin neden arasında doğrudan karşılıklı bir ilişki olduğunu gösterir. Ortada bir amaç varsa, etkin neden işlev görecektir ve amaç da etkin neden yoluyla aktif olacaktır. Amaç-etkin neden ilişkisinde de görüldüğü üzere diğer nedenler, amacın aktive edilmesi işlevini yapar, böylece amaç, diğer nedenlerin nedenselliklerinin nedeni olur. Amaç, etkin neden olan şeyin nedeni değildir fakat etkin nedenin etkin neden olmasının nedenidir. Örneğin sağlık, bir kişinin doktor olmasının nedeni değildir, fakat doktorun, hastada sağlığa ulaşma adına doktorluk mesleğini icra ederek etkin neden olmasının nedenidir. Benzer şekilde amaç, maddi neden ve formal nedenin nedenselliğinin de nedenidir. Etkin nedenin hareketi, maddenin formu kabul etmesini sağlar ve form maddede var olur. Madde amaç için formu kabul eder ve form da maddeyi amaç yoluyla mükemmelleştirir. Bu nedenle amaç/nihâi neden, etkin neden yoluyla maddi neden ve formal nedenin nedenselliğinin nedenidir. Dolayısıyla amaç,

²¹⁸ John Hawthorne, *What Would Teleological Causation Be?* 1, Oxford University Press, Oxford 2006, ss. 265-267.

²¹⁹ Aquinas, *ST 2-1*, Q. 1, A. 1.

nedenlerin nedenidir.²²⁰ Aquinas'a göre amaç ve diğer nedenler arasındaki bu ilişki amacın/nihai nedenin, ilk neden olduğunu gösterir. Biri diğerine nedensellik zinciri ile bağlı birçok neden içinde ilk neden yok olduğunda, diğer nedenler de zorunlu olarak yok olur. Aquinas bu gerekçeyle de amacı diğer nedenlerin nedeni olarak kabul eder.²²¹

Aquinas dört temel neden arasında nihâi neden olarak gördüğü amacı, çeşitli açılardan sınıflandırır. Öncelikle meydana getirme sürecinin amacı ve meydana getirilen şeyin amacı şeklinde temel bir ayrım yapar. Örneğin bıçağın formu meydana getirme sürecinin amacı, kesme işlevi ise bıçağın yani meydana getirilen şeyin amacıdır.²²² Aquinas'ın amaca dair diğer bir sınıflaması ise parça ve bütün ayrımına dayanır. Herhangi bir bütünün bir amacı olduğu gibi, onu oluşturan parçaların da amaçları vardır. Örneğin insan vücudu bütününde yer alan göz, görmek içindir. Bir bütünün içindeki daha az değerli parçalar daha değerli olanlar için, tüm parçalar ise bütün için vardır. Dünya bütünü dikkate alındığında, insan dışındaki varlıklar insan için, insan da dâhil tüm varlıklar dünyanın bütünü için var olmuştur.²²³ Aquinas, hareketin bütünüünün sonlandığı amacı ve bazı ara noktalardaki amaçları da birbirinden ayırır. Bu ara noktalarda, hareketin bir bölümü sona erip ardından başka bir bölümü başlar.²²⁴ Aquinas birden fazla öznenin amaçları arasında, ara amaç nihai amaç ayrımı yapar,²²⁵ ilk özne ile nihai amaç arasında ara amaçlar vardır, bunlar ara öznelerin amaçlarıdır.²²⁶ Örneğin bir proje yöneticisi, projenin bütünüünün tamamlanması nihai amacına sahiptir. Projenin farklı aşamalarından sorumlu alttaki her yönetici için kendi aşamasının tamamlanması, projenin bütünüüne kıyasla bir ara amaçtır. Projedeki alt yöneticiler ara özneler, projenin bütünüünden sorumlu yönetici de ilk öznedir. Buradaki amaç

²²⁰ Aquinas, *De Principiis Naturae*, C. 28-32; Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, B. 5, L. 3.

²²¹ Aquinas, *ST 2-1*, Q. 1, A. 2.

²²² Aquinas, *De Principiis Naturae*, C. 35.

²²³ Aquinas, *ST 1*, Q. 65, A. 2.

²²⁴ Aquinas, *ST 2-1*, Q. 12, A. 2.

²²⁵ *A.g.e.*, Q. 17, A. 2.

²²⁶ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, B. 5, L. 2.

sınıflamalarında, daha çok amacın niceliksel yönü dikkate alınmıştır. Niteliksel olarak bakıldığında ise Aquinas amacı, en genel şekilde “iyi” olarak niteler.

Aquinas’a göre, bir öznenin amaca ulaşabilmesi için, o amaçla uyumlu bir doğasının olması, o amaca duyulan bir arzusunun olması ve o amaca doğru bir hareketinin olması ön koşuldur.²²⁷ Kısaca varlığın doğası, arzusu ve hareketinin, amaçla uyumlu olması gereklidir. Aquinas, öznenin amaca yönelimindeki bu ön koşullardan biri olan arzu kavramını, varlığın moduna göre üç bölümde inceler: Cansız varlıklar ve bitkilerde doğal arzu, hayvanlarda duyusal arzu ve insanda irade olarak adlandırılan rasyonel arzu. Buna göre bir varlık amaca iki şekilde yönelir: 1.Varlık, kendi kendine bir amaca yönelir ki bu insandır, 2. Bir başkası tarafından bir amaca yöneltir. Rasyonel varlıklar, kendileri bir amaca yönelebilirler, çünkü eylemleri üzerinde özgür iradeleri yoluyla hâkimiyetleri vardır. Akılsız doğal varlıklar, doğal ya da duyusal arzu yoluyla bir amaca yönelir ve bir amacın doğasının nasıl olduğunu bilmediklerinden, kendilerini bir amaca yönlendiremez sadece bir başkası tarafından yönlendirilebilir. Bu varlıklar - cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar- amacın bilgisine sahip değildir ama hayvanlar, diğerlerinden farklı olarak amacı algılayabilir. Cansız doğal varlıkların ve bitkilerin yönelimleri, doğal arzu yoluyla gerçekleşen doğal yönelimdir. Hayvanlarda, cansız doğal varlıklar ve bitkilerden farklı olarak algı bulunduğu ve duyusal arzu da algıyı takip ettiği için duyusal arzu yoluyla yönelim gerçekleşir.²²⁸

Hayvandaki duyusal arzu ve insandaki rasyonel arzuda var olan algı ve idrak, doğal arzuda yoktur. Akıl, duyusal ve rasyonel arzudan kaynaklanan hareketlere algı ve idrak gücü yoluyla komuta eder. Cansız varlıkların ve bitkilerin hareketleri ise doğal arzu sonucudur ve aklın komutası altında değildir.²²⁹ Aquinas burada duyusal arzuya, rasyonel arzuya yakın bir konum vererek, hayvanların hareketlerinin de aklın buyruğu

²²⁷ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 27, A. 2.

²²⁸ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 1, A. 2; Aquinas, *ST* 1, Q. 59, A. 1; Aquinas, *ST* 1, Q. 18, A. 1.

²²⁹ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 17, A. 8.

ile olduğunu söylemesine rağmen başka bir yerde, duyuşal arzudan kaynaklanan hareketlerin aklın buyruğu olmadığı imasında bulunur. Buna göre hayvanlar doğal içgüdüyle hareket eder, bir şeyin kendileri için uygun olup olmadığını algılayınca doğal bir şekilde duyuşal arzuyla onun peşinden gider ya da ondan kaçır.²³⁰ Tutarsız görünen iki ifadenenin, Aquinas'ın, Tanrı'nın varlıkları onlara verdiği form yoluyla yönlendirdiğı, dolayısıyla bu yönelimin Tanrı'nın aklını gerektirdiğı tezi doğru kabul edildiğinde, birleştirilebilmesi mümkündür. Burada Aquinas'ın, hayvanın duyuşal arzuyla hareketinin, insandaki aklın buyruğu sonucunda oluşan hareket gibi olmadığını, fakat hayvanın hareketlerinin, onun dışında bir varlık tarafından yönlendirildiğini kastettiğini düşünmek makul olacaktır.

Aquinas'a göre öznenin amaca yöneliminde, arzu ile amacın bilgisi arasında da bir ilişki vardır. Öznenin kendisinde bulunan bir arzuyla amaca yönelimi, varlığın moduna göre istemli ya da doğal olarak gerçekleşir. İrade, rasyonel arzunun adıdır ve hayvanlarda bulunmaz. Fakat istem, iradeden türetilmiş bir kavram olmakla birlikte, benzerlik yoluyla iradeden pay alan varlıklarda da bulunabilir. İstemli yönelimde, amaca dair bilginin öznde olması gerekir. İstemli yönelim bilgiyi gerektirdiğinden, hayvanlar bir tür bilgi yoluyla amaçlı hareket ettikleri sürece, istemli yönelim onlar için de söz konusudur. Amacın bilgisi iki türdür: Mükemmel bilgi ve mükemmel olmayan bilgi. Amacın mükemmel bilgisi, sadece amaç olan şeyin algısını içermey, amacın doğasını bilmek anlamına da gelir ve amaç-araç ilişkisini bilmeyi de içeyir. Ayrıca mükemmel bilgi, amacın ve iynin bilinmesiyle birlikte amacın ve iynin evrensel biçiminin de bilinmesini içeyir. Bu tür bilgi sadece rasyonel varlıklara aittir. Mükemmel olmayan bilgi ise sadece amacın algısını içeyir. Bu da amacın ve iynin tikeldeki halinin bilinmesidir. Duyuları ve doğal tahmin güçleri sayesinde, mükemmel olmayan bu bilgi hayvanlarda da vardır. Amaca dair mükemmel bilgi, mükemmel iradeye neden olur.

²³⁰ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 17, A. 2.

Rasyonel özne amacı kavrar, amacın ve amaca götürecek araçların üzerinde, amacı elde etmek için hareket etmek ya da etmemek noktasında düşünür. Mükemmel olmayan bilgi, mükemmel olmayan iradeye yol açar. Hayvanlar amacı algılar fakat üzerinde düşünemez, arzu güçleri özgür bir şekilde kendilerine hükmedemez ve o amaca yani algıladıkları şeye, doğal içgüdülerine uygun şekilde hareket ettirilir.²³¹ Hayvanlardaki bu bilgi duyusal bilgidir, duyusal bilgiye sahip olmayan varlıklar ise amaca yönelim için bilgisiz bir doğal arzuya sahiptir.²³²

Doğal arzuyla amaca yönelimde zorunluluk söz konusudur, duyusal arzu da ise algıdan sonra zorunluluk oluşur. Rasyonel arzuda, algıdan sonra da mutlak zorunluluk yoktur.²³³ Amaç/Nihai neden, varlıklarda çift yönlü bir zorunluluk meydana getirir. Birinci şekilde, öznedeki yönelimin öncelikli olduğu nedenden kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu durumda zorunluluk hem özneden hem de amaçtan kaynaklanır ve bu hem doğal hem de iradeli hareketler için böyledir. Doğal varlıklarda özne, amacı formunun içinde barındırır. Böylece doğal varlık, formunun gücüyle uyumlu bir şekilde amacına zorunlu olarak yönelir. Örneğin ağır bir cisim, ağırlığına uygun şekilde yerin merkezine yönelir. Bu durum, testerenin, testere fonksiyonu göreceksa demirden yapılmasının zorunlu oluşu gibidir. İradeli varlıklarda ise amaca yönelim zorunluluğu, mutlak değil koşullara bağlıdır, amaca şu ya da bu şekilde değil, birçok yolla ulaşılabilir.²³⁴ Sonuç olarak bir varlığın yönelimi, onun varlık moduna göre onda bulunur. Doğal arzuyla doğal yönelim doğal varlıkta, duyusal arzuyla yönelim duyusal varlıkta ve rasyonel arzuyla yönelim, rasyonel varlıkta onun prensibi olarak bulunur.²³⁵

²³¹ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 6, A. 2; Aquinas, *ST* 2-1, Q. 11, A. 2.

²³² Aquinas *ST* 1, Q. 6, A. 1; *ST* 2-1, Q. 12, A. 5.

²³³ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 25, A. 1; Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, B. 2, L. 9.

²³⁴ Aquinas, *SCG*, B. 2, C. 30.

²³⁵ Aquinas, *ST* 1, Q. 87, A. 4.

Aquinas bu bağlamda arzu-algı ilişkisini de ele alır. Doğal arzuda algı söz konusu değilken duyusal arzu ve rasyonel arzu, algılanan bir formu takip eder.²³⁶ Amacın arzulanabilirliğinin fayda ya da haz gibi bir nedeni vardır. Doğal arzuda, bir şeyin arzulanabilirliğinin nedenini algılama söz konusu değildir. Doğal arzunun eğilimi tek bir şeye olduğu için, herhangi bir şeyin arzulanır olup olmadığına dair bir ayırım yapmak için gereken algı burada yoktur. Aquinas'ın buradaki gerekçelendirmesi yeterli görünmemektedir; çünkü eğilim tek bir şeye olmasaydı ve alternatifler olsaydı algı yoksa alternatiflerin arzulanır olup olmadığının ayırımı yine yapılamazdı. Aquinas daha sonra algının, varlığın doğasına doğal arzuyu veren varlıkta olmak zorunda olduğunu belirterek, gerekçelendirmedeki bu boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Duyusal arzu ve rasyonel arzuda ise varlığın kendisinde algı söz konusudur.²³⁷

Burada doğal arzu ve diğerleri arasındaki fark, doğal arzuya sahip varlıklarda algının olmayışıdır. Duyusal arzu ve rasyonel arzu, algılanan bir formu takip ediyorsa “Doğal form ve algılanan form farklı şeyler midir? Arzunun formu takip edişinde formun, doğal ya da algılanan form oluşu nasıl bir fark oluşturmaktadır?” soruları akla gelmektedir. Aquinas'ın düşünceleri çerçevesinde bu soruların muhtemel cevapları şöyle olabilir: Doğal form, her varlığın sahip olduğu ve varlığa doğasını veren formdur. Algılanan form, o forma sahip varlığın doğal formu olmakla birlikte, duyusal arzu ve rasyonel arzuya sahip varlıkların bir başka varlığın doğal formunu algılaması böyle bir isimlendirmeyi ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle algı yeteneği olan varlığın, diğer varlığın formunu algılayışı anlatılmak istenmiştir. Bu durumda duyusal ve rasyonel arzu sahibi varlıkların algıladıkları form, doğal formun epistemolojik boyutu gibi görünmektedir.

²³⁶ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 8, A. 1; Aquinas, *ST* 1, Q. 59, A. 1.

²³⁷ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 25, A. 1.

Algılanan formun bir başka anlamı da o varlığın, doğal formunun dışındaki bir formun etkisinde kalmasıyla, örneğin ısıtılan bir taşın sıcak oluşu ya da bir taştan heykel yapılması durumunda, ortaya çıkan formdur.²³⁸ Bu anlamdaki algılanan formun, doğal arzu sahibi varlıkla ilişkili olduğu ve aslında herhangi bir algı sonucu olmayıp, dışarıdan bir müdahalenin var olduğu görülmektedir.

Aquinas'a göre varlık, doğal formuyla bir amacın doğasına sahip olan genel anlamdaki iyiye yönelirken, herhangi bir şeyin içindeki özel anlamdaki iyiye, algılanan forma uyarak yönelir. Diğer bir deyişle doğal arzu genel iyiye, duyuşsal ve rasyonel arzu da algılanan özel bir iyiye yönelir.²³⁹

Aquinas'ın nihai neden hakkındaki görüşlerinin incelenmesi sonucunda onun nihai nedenin her üç anlamına da –değişimin/hareketin amacı, değişim sürecinin sona erdiği nokta ve değişim süreci sonunda ulaşılan “iyi”– ontolojisinde yer verdiği görülmektedir. Aquinas'a göre her şeyin son amacı Tanrı'dır, ilk hareket ettiriciyle son amaç olan İyi/Tanrı arasındaki amaçlar ise ara amaçlardır. Doğal nihai neden, bu ara amaçların gerçekleşmesini açıklayarak, doğal süreçlerdeki nedensellik zincirini açıklama görevini görür.²⁴⁰ Aquinas, Tanrı'nın nihai neden oluşu ile doğal nihai nedenselliği birbirinden ayırır. Doğal nihai neden, iyi kavramı ve kapsamındaki var olma ve mükemmellik kavramlarının gerçeklik düzlemindeki yansıtıcılarını ifade eder. Tanrı ise var oluşa, mükemmelliğe ve en yüksek iyiye kaynaklık ederek nihai neden olmaktadır.

Aquinas'ın nihai neden anlayışı hem doğal nedensellik hem de varlıkları yönlendirici prensip ve varlıklar hakkındaki nihai açıklama olan ilahi iyiliği bir araya getirebilmek için, Platon'un ve Aristoteles'in bu konulardaki anlayışlarını

²³⁸ Gabrielle De Anna, “Aquinas on Sensible Forms and Semimaterialism”, *The Review of Metaphysics*, c. 54, no.1, September, 2000, s. 44.

²³⁹ Aquinas, *ST 2-1*, Q. 8, A. 1; *ST 2-1*, Q. 9, A. 1.

²⁴⁰ Aquinas, *ST 1*, Q. 6, A. 3, Q. 5, A. 4; Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 5, A. 2.

birleştirmiştir. Birazdan görüleceği üzere, Tanrı'nın varlıkları iyiye yönlendirme planı olan inâyet, Aquinas'ın nihai neden anlayışıyla desteklenmekle kalmaz aynı zamanda onu en temel düzeyde şekillendirir.²⁴¹

Aquinas'ın ontolojisinde inâyet, teleolojiyle doğrudan ilişkili bir kavramdır çünkü inâyet, Aquinas'ın tanımıyla, varlıkların bir amaca özellikle de nihai amaca yönlendirilmesinin ilahi zihindeki halidir. Diğer bir deyişle inâyet, varlıklardaki teleolojik düzeni sağlayan ilahi plandır.²⁴² Aquinas'ın inâyeti, işlevi açısından nihai nedenle yakın anlamda kullandığı görülmektedir ve bu bağlamda formal neden de inâyetle ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, Aquinas bir varlığın amaçlı hareket ettiğini söylerken bu amaç/nihai neden, aslında bir iyidir ve varlığın bu “iyi” ye form yoluyla yönlendirilmesi planı da inâyettir.²⁴³

Aquinas'a göre doğal varlıkların iyiye yönlendirilmesi, ilk hareket ettirici tarafından olmaktadır. İyiye yönelim, içkin bir prensip olduğu için varlıklar kendileri iyiye yöneliyor gibi görünür; fakat Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olan bir amaca yönlendirme söz konusudur. Bununla birlikte Aquinas'a göre burada ince bir ayrım vardır. Her ne kadar amacı belirleyen ve o amaca yönlendiren Tanrı olsa da varlıkların içlerinde herhangi bir yönelim prensibi olmadan iyiye yönlendirilmesi, varlıkların iyiye yönlendirilmesi değil, iyiye götürülmesi anlamına gelir. Oysa varlıklar iyiye yönlendirilmektedir. Varlıkları yönlendiren Tanrı olduğu için varlıkların yönlendirildiği nihai iyi de Tanrı tarafından amaçlanmış ve irade edilmiş bir şey olmalıdır.²⁴⁴ Burada, Descartes'ın itirazında olduğu gibi Tanrı'nın amacının ne olduğunu bilebilir miyiz sorusu sorulabilir. Gerçekten de Descartes'ın ifade ettiği gibi insan sınırlı bir varlıktır ve onun, Tanrı gibi insan aklının kuşatamayacağı bir varlığın, evrenle ilişkisinin

²⁴¹ Barnes, “Natural Final Causality and Providence in Aquinas”, s. 353, 358, 361.

²⁴² Paul Weingartner, *Nature's Teleological Order and God's Providence: Are They Compatible with Chance, Free Will, and Evil?*, De Gruyter, Boston 2014, s. 2.

²⁴³ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 5, A. 2.

²⁴⁴ Aquinas, *a.g.e.*, Q. 22, A. 1.

nedenlerini ya da amaçlarını da kuşatamayacağı²⁴⁵ düşüncesi kabul edilebilir görünmektedir. Descartes'ın bu düşüncesinde dikkat çeken nokta, Tanrı'nın bir amacı olamayacağı değil insanın buna erişim sağlayamayacağıdır.²⁴⁶ Fakat Aquinas amacı, ilke olarak “iyi” ile belirlediği ve Tanrı'dan üst bir iyi de mümkün olmadığı için Aquinas'ın Tanrı'yı nihai son olarak düşündüğü çıkarımı yapılabilir. Doğadaki teleolojik düzenin temelinde de varlıkların kendi iyilerine ulaşma amacının bulunduğu gözlenmektedir. Aquinas, amaç olan iyinin Tanrı'da sonlanmasını, insanın nihai amacının Tanrı oluşuyla açıklar. Çünkü doğadaki diğer tüm varlıklar, kendi iyilerini elde ederek, insanın “iyi” sine ulaşmasına aracılık etmektedir. Böylece ardışık bir şekilde tüm varlıkların nihai iyisi Tanrı'da sonlanacaktır.²⁴⁷ Burada Aquinas'ın düşüncelerinin, modern felsefi terminolojideki güçlü antropik ilkeyle örtüştüğü görülmektedir bu ilkeye göre de evren ve içindeki her şey, insanın varlığıyla uyumlu ve adeta insan için vardır. Peki, Tanrı neden en üst iyidir? Yaratıcı ve ilk neden olduğu diğer bir deyişle varlığın kaynağı olduğu için mi? Aquinas iyi kavramını mükemmellikle de açıklar öyleyse Tanrı en mükemmel varlık olduğu için mi en iyi varlıktır? Aquinas'ın “iyi” anlayışı var olmayı ve mükemmelliği gerektirdiği için bu soruların cevabı olumlu olacaktır.²⁴⁸ Görüldüğü üzere Aquinas'ın ontolojisinde doğadaki teleolojinin merkezinde, iyi kavramı vardır. Aquinas, “her özne bir iyi için hareket eder” tezini savunur ve bunu aşağıdaki argümanlarla gerekçelendirir.

1. Bir öznenin kesin bir şekilde yöneldiği şey onun için uygun olmalıdır, çünkü onunla herhangi bir anlaşma yolu olmaksızın özne o şeye yönelmeyecektir. Bir şey için uygun olan da o şey için iyidir.

²⁴⁵ Rene Descartes. *Meditasyonlar, Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., İstanbul 2017, s. 78.

²⁴⁶ Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford University Press, New York 2008, s. 62.

²⁴⁷ Aquinas, *ST* 2-1, Q. 1, A. 8.

²⁴⁸ Aquinas'ın bu sorularla ilgili Tanrı tasavvuru için bkz. Aquinas, *SCG*, B. 1, C. 22, C. 28, C. 29, C. 37, C. 38, C. 39, C. 40, C. 41.

2. İyi, arzu için doyum sağlar ve arzuyu sonlandırır çünkü iyi her şeyin arzu ettiği. Bu nedenle her eylem (olayların gelişimi) ve hareket (güdü), bir iyi uğrunadır.²⁴⁹

Aquinas'ın ikinci maddedeki gerekçelendirmesi eleştiriye açıktır, burada arzu ve iyiliğin derecesi örtüşüyorsa doyumdan bahsedilebilir, aksi takdirde her iyi her arzuyu doyurmayabilir.

3. Her hareket/değişim var oluşa yönelmiştir, bu ya türün ya da bireyin korunması için ya da bir şeyin elde edilmesi içindir. Varoluşun asıl mahiyeti iyidir dolayısıyla her şey var olmayı arzular.²⁵⁰

Bu maddedeki gerekçelendirmede, daha önce de değinildiği üzere var olmanın iyi oluşu sorgulanabilir. Henüz var olmamış bir şeyin var olmayı arzulaması da bu maddenin içine giriyorsa, bir şey var olmadan var olmayı nasıl arzuluyor sorusuyla birlikte mutlak anlamda var olmayı istemek yerine, var olanın varlığını sürdürme isteğinden söz etmek daha anlamlı görünmektedir.

4. Her eylem bir mükemmellik uğrunadır. Mükemmel olan iyidir, o halde her hareket bir iyi uğrunadır.²⁵¹

Her eylemin bir mükemmellik uğruna oluşu, özellikle akıllı öznelerin eylemleri söz konusu olduğunda çok savunulabilir görünmemektedir. Bu öznelerin gerçekleştirdikleri kötü eylemlerin mükemmellik adına yapılmasından söz edilemez.

5. Her özne, fiil halinde olduğu sürece hareket eder ve fiil halindeyken kendisi gibi bir şey üretmeye yönelir. Her hareket temel karakteri içerisinde iyi bir şeye sahiptir.²⁵²

Her öznenin fiilinin kendisi gibi bir şey üretmeye yönelmesi de eleştiriye açıktır. Örneğin insan ya da hayvanın önemli amaçlarından biri neslin devamı olsa da fiilleri sadece üremeye sınırlanamaz.

6. Akıllı özne bir amaç için hareket eder ve bu amacı kendi belirler ama akılsız varlıklar bu amacı belirleyemezler, çünkü amacın anlamını bilmezler onlar daha çok bir başka varlık tarafından onlar adına belirlenmiş bir amaca doğru hareket ettirilirler. Akıllı varlık kendisi için bir amaç belirlemeyi, ancak iynin rasyonel karakterini dikkate alarak yapar ve aklın bir

²⁴⁹ Aquinas, SCG, B. 3, C. 3.

²⁵⁰ A.g.e., B. 3, C. 3.

²⁵¹ A.g.e., B. 3, C. 3.

²⁵² A.g.e., B. 3, C. 3.

nesnesi olarak sadece “iyi” yoluyla motive olur. Akılsız doğal varlık da amaç iyi olmadıkça bir amaç için hareket etmez ve ettirilmez. Doğal özne amaca arzu yoluyla yönelir.²⁵³

Bu madde, ahlaki kötülüklerin varlığı dikkate alındığında, akıllı öznelerin amaçlarını iyiyi dikkate alarak belirlemeleri noktasında sorunlu görünmektedir. Ya bu durumdaki iyi, kötülüğü yapan kişinin çıkarına hizmet etmesi nedeniyle göreceli bir iyi olacaktır ya da objektif bir iyilik söz konusu olmayacaktır.

7. Kötüden sakınmanın genel sebebi, iyiyi aramaktır. Her şeyin kötüden kaçtığı bilinir aslında akıllı varlıklar bir şeyden kaçıyorlarsa onun kötü olduğunun farkına vardıkları içindir. Tüm doğal özneler her bir birey için kötü olan çürümeye/bozulmaya tüm güçleriyle direnir. Bu nedenle her şey bir iyi için hareket eder.

8. Öznenin hareketinden kaynaklanan ama yöneliminden bağımsız olan şey rastlantısal olarak gerçekleşmiştir. Fakat doğanın işleyişinde olan her ne varsa ya daima ya da çoğunlukla bir iyi içindir. Örneğin bitkilerde yapraklar meyveyi koruyacak şekilde, hayvanlarda da vücudun organları hayvanın korunabileceği şekilde düzenlenmiştir. Eğer bu durum doğal öznenin yöneliminin dışında ortaya çıkıyorsa rastlantısal demektir. Fakat bu imkânsızdır, çünkü rastlantısal olan şeyler her zaman ya da çoğunlukla değil nadiren meydana gelir. Bu nedenle doğal özne iyi olana yönelir.

9. Hareket eden her özne hareketin sonuna, hareket ettirici ya da özne tarafından getirilir. Öyleyse hareket ettirici ve hareket ettirilen özne aynı şeye yönelmiş olmalıdır. Hareket eden özne, hareketi yoluyla potansiyel halden aktif hale geçtiği için harekete yönelerek mükemmele ve iyiye yönelmiştir.²⁵⁴

Her hareketin/değişimin iyi olup olmadığı sorgulanabilir; ama Aquinas dünyayı bütün bir sistem olarak değerlendirdiği için bu sistem içerisindeki bir varlığın hareketi/değişimi o varlık için bazen kötü olsa da sistemin bütünü için iyi olabilmektedir.

Argümanlardan Aquinas’ın iyiyi, arzu edilebilirlik²⁵⁵ ile açıkladığı çıkarımı yapılabilir. Arzu edilebilen, yönelen özne için uygun olandır. Arzu edilebilir olan bir şey, uygunluğun yanı sıra var olma dolayısıyla aktif olma ve mükemmellik niteliklerine de sahiptir.²⁵⁶ Burada arzu-iyilik ilişkisi sorgulanabilir. Her arzu edilen iyi midir ya da

²⁵³ Aquinas, *a.g.e.*, B. 3, C. 3.

²⁵⁴ *A.g.e.*, B. 3, C. 3.

²⁵⁵ Dennis Bonnette, *Aquinas’ Proofs for God’s Existence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, s. 161.

²⁵⁶ Aquinas, *ST* 1, Q. 5, A. 1; Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 21, A. 1.

her iyi arzu edilir mi? İyi olan her şey arzu edilebilirdir, fakat iyi olan arzu edilebilirlik niteliğine sahip olsa da iyi, her zaman arzulanmayabilir ayrıca her arzu edilen iyi olmayabilir. Yukarıda da eleştirildiği üzere özellikle rasyonel öznel söz konusu olduğunda, aslında iyi olmadığı halde arzu edilen şeyler bulunabilir. Arzu edilmekle, arzu edilebilir olmanın farkı bu noktada önemlidir. Ayrıca Aquinas, iyyinin arzu için doyum sağladığını ve arzuyu sonlandırdığını ileri sürer ama bu doyumun, elde edilen iyiliğin derecesiyle orantılı olarak dereceleri olabilir, dolayısıyla iyiliğin derecesi arzusun talebini karşılamadığında, elde edilen şey iyi olsa da arzu için doyum sağlamamış olabilir. Bu noktada elde edilecek iyyinin, diğer bir deyişle amacın önceden bilinmesi, ne derecede bir iyiliğe ulaşılacağına da bilinmesi anlamına geleceğinden belki böyle bir durumda elde edilecek iyi, arzu için doyum sağlayıp onu sonlandırabilir çünkü arzu, o derecede bir iyiliği hedeflemiş olacaktır.

Herhangi bir varlığın iyiye yöneliminde başlangıç noktası, o iyyinin o varlık için uygun oluşudur. Bu anlamda her varlık kendisi için uygun bir iyiye yöneldiğinden, doğal öznenin yöneldiği iyi, belirli bir iyiyle sınırlı değildir. Diğer bir deyişle her varlığın yöneldiği iyi farklı olabilir. Bununla birlikte iyi terimi, genel anlamda tek bir iyiyle sınırlıdır bu da var olma eylemidir. Aquinas'a göre var olma kendi başına bir iyidir²⁵⁷ ve varlığa gelmiş olan her şey, varlığının sürekliliğini arzu eder.²⁵⁸

Aquinas'a göre iyi, var olmayı da içerdiği için varlığı olmayan bir şeyin iyi olması da imkânsızdır.²⁵⁹ Gerçekten de varlığa gelmemiş bir şeyin iyi olup olmadığını değerlendirmek mümkün görünmemektedir; çünkü var olmadığı için niteliklerinin ne olduğu da bilinemez. Bir şeyin var oluşu onun iyilik durumunu değerlendirme imkânı sağlasa da sadece var olmanın iyiliği hala sorgulanabilir: Var olmak kendinde bir iyi midir, yoksa var olanın iyi niteliklere sahip oluşu mu o varlığın var olmasını iyi kılar?

²⁵⁷ Aquinas, *ST* 1, Q. 20, A. 2.

²⁵⁸ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 22, A. 1.

²⁵⁹ Aquinas, *a.g.e.*, Q. 21, A. 2.

İyi nitelikli olanın var olması iyi iken, kötü nitelikli olanın var olması iyi görünmemektedir. Örneğin sağlığın var olması iyi, hastalığın var olması iyi değildir. Buna göre var olmanın kendinde bir iyi olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir ve var olmanın, pozitif ya da negatif bir değer yerine nötr bir değere sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁰ Ayrıca henüz var olmamış bir şeyin, var olma sevilen ve hoşlanılan bir durum olduğu için buna yönelmesi ve hatta var olmayan bir şeyin doğal arzuya sahip olması, problemlili görünmektedir. O halde var oluşun bu özelliklerini bilen ve var etmeyi irade eden, bir yönlendiren varlığın (Tanrı) olduğu ön kabulüyle böyle bir yönelimin varlığı ileri sürülebilir.

Aquinas'a göre bir varlık "var olması" bakımından iyiye, varlığı kendinden olmadığı için iyiliği de kendinden değildir. Daha açık bir ifadeyle, varlığı Tanrı'nın varlığına dayananın, var oluşu nedeniyle iyiliği de Tanrı'nın iyiliğine dayanır.²⁶¹ Ama bu çıkarım, var olmanın kendinde bir iyi olduğu kabul edildiğinde geçerlidir. Yukarıda ifade edildiği üzere var olmak nötr bir değer taşıyorsa, bir varlık sırf var olduğu için iyi olmayacak dolayısıyla Tanrı'nın var etmesine dayanan bir iyiliğe de sahip olmayacaktır. Fakat Aquinas, var olmanın değeri hakkındaki bu genel değerlendirmeden farklı olarak, var olmayı bir aktif olma durumu olarak gördüğünden, var oluşu kendinde iyi kabul eder.²⁶² Fakat Aquinas bu düşünceyle çelişir bir şekilde, bir şeyin ilkel aktifliğine göre var olduğunu ama o şeyin tamamlanmış aktifliğine göre iyi olduğunu ifade eder²⁶³ ve bu ifade de aslında o şeyin sadece var olması nedeniyle iyi olmadığı anlamına gelmektedir.

Madde ve formdan oluşan bir varlığın, var olması da iyiliğinin mükemmelliğine ulaşması da form yoluyla gerçekleşir. Bu anlamda varlıkta iki tür formal iyilik söz

²⁶⁰ Oliver A. Johnson, "God and St. Anselm." *The Journal of Religion*, c. 45, no. 4, 1965, s. 329.

²⁶¹ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 20.

²⁶² Aquinas, *ST* 1, Q. 4, A. 1.

²⁶³ *A.g.e.*, Q. 5, A. 1.

konusudur. Örnekleyici form, yaratılmamış iyiliğin, varlıkta içkin olan form ise yaratılmış iyiliğin kaynağıdır.²⁶⁴

Tanrı'da basit ve bütün halde var olan mükemmel iyilik, yaratılmışlarda ancak varlıkların çokluğu yoluyla ve çeşitlenmiş bir halde var olabilir. Varlıklar, türlerini belirleyen farklı formlara sahip olma yoluyla çeşitlenir/farklılaşır. Bu nedenle varlıklardaki formların çeşitliliğinin sebebi, bu mükemmel iyiliğe ulaşma amacıdır. Mükemmellikteki derecelenme, varlıkların formlarının da farklı olduğunu gösterir. Mükemmellik sıralamasında bitkiler, cansız varlıkların üstündedir onların üstünde de hayvanlar vardır, hayvanların üstünde ise akıllı varlıklar bulunur.²⁶⁵

Görüldüğü üzere Aquinas'a göre iyilik ve mükemmellik birbirinden çok uzak kavramlar değildir. Doğal varlıklardaki iyiye yönelim, aynı zamanda varlığın kendi mükemmelliğine yönelmesi anlamına gelir. Bir varlık kendindeki potansiyeli gerçekleştirmeye yöneldiğinde, kendi mükemmelliğine yönelmiş olur, bir şey mükemmel olduğu ölçüde iyi olduğundan bu şekilde iyiye de yönelmiş olur.²⁶⁶

Daha açık ifade edilirse, evrenin bütünü, tüm yaratılmışlarca oluşturulmuştur. Bütündeki her bir parça, gözün görme eylemi için var olması gibi öncelikle kendi uygun eylemi için vardır. Duyuların akıl, akciğerlerin kalp için var olması gibi bütündeki daha önemsiz parçalar kendilerinden daha önemli parçalar için vardır. Son olarak da maddenin form için var oluşu gibi, tüm parçalar bütünün mükemmelliği için vardır. Evren bütününde insan dışındaki varlıklar insan için ve insan dâhil her yaratılmış evrenin bütününe mükemmelliği için var olmuştur. Evrenin bütünü de parçalarıyla birlikte amaç olarak Tanrı'ya yönelmiştir/yöneltirilmiştir. Sonuç olarak tüm varlıklar, anlama ve bilme yeteneğinden yoksun olanlar bile dolaylı da olsa nihai amaç olarak

²⁶⁴ Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, Q. 21, A. 4.

²⁶⁵ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 97; Aquinas, *ST* 1, Q. 20, A. 2.

²⁶⁶ *A.g.e.*, B. 3, C. 24.

Tanrı'ya yönelmiştir.²⁶⁷ Aquinas burada varlıklarda bir hiyerarşi öngörür ve bunun tepe noktasında insan vardır. Diğer varlıklar insan için vardır ve insanın nihai amacı da Tanrı'dır. Bu durumda diğer varlıkların nihai amaç olarak Tanrı'ya yöneltilmeleri, insanı dolayımlayan bir yöneltme gibi görünmektedir. Peki, tüm varlıkları kapsayan böyle bir yönlendirme neden vardır? İlahi iyiliğin varlıklar yoluyla gösterilmesine ihtiyaç var mıdır? Bir adım daha ileri gidersek Tanrı'nın buna ihtiyacı var mıdır?

Varlıkların ilahi iyiliğe yöneltilmesi planı (inâyet), ilahi zihindeki rasyonel bir plan olmakla birlikte, gerçekleşmesi ilahi iradeye dayanmaktadır. Bunun nedeni ise Tanrı tarafından irade edildiği sürece bir şeyin var ya da iyi olabilmesidir. Buna göre, varlıklardaki iyiye yönlendirmenin nedeni Tanrı'nın iradesidir. Tanrı, her şeyin kaynağı olduğu için ilahi iyiliğin de kaynağıdır. İlahi iyiliğin yaratılmışlar yoluyla gösterilmesine ihtiyaç yoktur, çünkü ilahi iyilik, yaratılmışlar olmaksızın da mükemmeldir. Bu sadece Tanrı'nın varlıklara bir lütfudur.²⁶⁸

Sonuç olarak varlıklar, Tanrı'nın inâyetiyle Tanrı'nın amaçladığı nihai sonlarına yani ilahi iyiliğe yönlendirilir. Bu, hem varlıkların formlarının gereği olan eylemlerini yapmaları hem de var olmalarıyla gerçekleşir. Var olmaları eylemde bulunabilmeleri için zaten bir ön gerekliliktir.²⁶⁹ Buna göre Tanrı, varlıklara varlık vererek ve onlara kendi eylemlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak formlarını ve güçlerini vererek onları uygun sonlarına yönlendirir.²⁷⁰ Aquinas'a göre evrendeki tüm varlıklar aynı amaç için, en üst iyiye ulaşmak için hareket eder. Aquinas, evreni bir sistem olarak düşünür. Her varlığın bu sistem içinde bir rolü vardır ve o varlığın amaca yönlendirilmesi de bu rolüyle uygun olarak diğerlerinden farklı şekilde gerçekleşir. Evrendeki her varlık, bütünün ortak iyisine kendi doğal eylemlerine uygun olarak yönelir. Tanrı'nın varlıklara

²⁶⁷ Aquinas, *ST* 1, Q. 65, A. 2; Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 25.

²⁶⁸ Aquinas, *SCG*, B. 3, C. 97.

²⁶⁹ *A.g.e.*, B. 3, C. 65.

²⁷⁰ Simon Oliver, "Aquinas and Aristotle's Teleology." *Nova et Vetera (English Edition)*, c. 11, no. 3, Summer, 2013, s. 865.

formları yoluyla özsel niteliklerini ve güçlerini vermesi ve aynı zamanda bunları koruması, varlıkların da bu güçleri ve nitelikleri sayesinde eylemde bulunması, Tanrı'nın ve eylemde bulunan varlığın bu eylemdeki eşzamanlı failliğini açıklar.

2.3. Beşinci Yol ve Çağdaş Tartışmalar

Aquinas'ın Beşinci Yol'unda akıl sahibi olmayan doğal varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin yönlendirildiği çıkarımı, bu doğal varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin tekrarlanan düzenliliklerine dayanmaktadır. Bu doğal varlıkların hareketlerinin/değişimlerinin ilkesi, formlarıdır. Bir varlık formu sayesinde o varlık her ne ise ona ait hareketi/değişimi sergiler. Bu bağlamda Aquinas'ın form anlayışı, doğal türler kavramıyla ilişkilendirilebilir. Aquinas, aralarında bazı farklar olsa da Aristoteles'in form anlayışını benimsemiştir. Doğal türler konusunda, doğal tür özcülüğü olarak bilinen ve Aristoteles'e atfedilen özel bir yaklaşım bulunduğu için form ile doğal türler arasındaki ilişki, Aristoteles'in görüşleri üzerinden incelenecektir.

Doğal türler doktrini, her bir varlık için bir varlığın bir sınıfa ait oluşunu belirleyen kimlik kriteri koşulunu sağlayan en az bir sınıf olduğunu ileri süren doktrindir.²⁷¹ Bu kriter o varlığın gerçek özüyle ilgilidir. Öz, bir varlığın bütüncül ve en temel özelliği olup o varlıkla ilişkilendirilen diğer tüm özellikleri açıklayıcı olan, bir şeyi o şey yapan özelliktir. Bu özellik, Aristoteles'in ifadesiyle özsel formdur. Bir varlıkta bu şekilde tek bir form vardır ve çağdaş felsefede bu form, doğal tür özü olarak adlandırılır ve bu öz, o varlığın sahip olduğu diğer özelliklere zemin oluşturmakla birlikte o özelliklere indirgenemez.²⁷² Doğal türlere giren varlıkların hareketleri/değişimleri -örneğin canlı varlıkların büyüme ve gelişimleri- düzenlilik

²⁷¹ B. A. Brody, "Natural Kinds and Real Essences", *The Journal of Philosophy*, c. 64, no. 14, 1967, s. 440.

²⁷² Travis Dumsday, "Using Natural-Kind Essentialism to Defend Dispositionalism", *Erkenntnis*, c. 78, no. 4, August, 2013, s. 875.

göstermektedir diğer bir deyişle yaygın ve çoğunlukla olmaktadır. Yaygın ve çoğunlukla olan şeyler doğaldır, doğal türlerin doğal olarak nitelenmesi de buradan gelmektedir.²⁷³

Varlıklardaki gerçek özlerin, doğal tür olmada belirleyici olabilmesi için ne gibi özellikleri olmalıdır sorusu, bir özün gerçek olabilmesi için ne tür özellikleri olmalıdır sorusuyla eşdeğer görünmektedir. Doğal tür olmayı belirleyen varlıktaki gerçek özlerin, bilime imkân tanınması, diğer bir deyişle bu özsel niteliklerin bilimsel araştırmanın yapılabilmesini mümkün kılması gerekir. Örneğin altının bazı özellikleri ya da atom numarasının 79 oluşu, bir bitkinin genetik yapısı, bu varlıkların davranışları/değişimleri hakkında teorik genellemeler yapılabilmesini sağlıyorsa, bu nitelikler bilimsel araştırmaya imkân tanır. Ayrıca bu özsel nitelikler, o türün diğer bireyleri hakkında ve geleceğe yönelik tahminde bulunulmasını sağlamalıdır. Örneğin altının günün birinde suya dönüşmeyeceği ya da meşe ağacının domates vermeyeceği bu yolla bilinebilmelidir. Bu özellikler bilindiğinde, örneğin bir şeyin bakır olduğu ya da çınar ağacı olduğu dolayısıyla o şeyin ne olduğu anlaşılabilmelidir.²⁷⁴

Doğal türlerin özellikleri o türe ait varlıkların davranışlarını tahmin imkânı tanısı da her davranışı tahmin edilebilir varlığı, sırf bu özelliği nedeniyle doğal tür olarak kabul etmek doğru değildir. Örneğin belli koşullar altında suyun, aslanın, elma ağacının, polis memurunun, bir arabanın nasıl hareket edeceği/değişim göstereceği tahmin edilebilir. Fakat bunların hepsi doğal tür olmadığından bir doğal türe ait olmayı sağlayan özelliklerin, sadece davranışların tahmin edilebilirliğini sağlaması yeterli değildir. Bu özelliklere dair diğer bir kriter de bu özelliklerin, bir varlığa herhangi bir

²⁷³ Guy Robinson, "Nature and Natural Kinds", *Philosophy*, c. 82, no. 4, 2007, ss. 620-621.

²⁷⁴ T. E. Wilkerson, "Natural Kinds", *Philosophy*, c. 63, no. 243, January, 1988, ss. 29- 30.

mümkün dünyada yüklenilebilmesi ya da o varlığın maruz kalacağı herhangi bir mümkün değişimde özelliklerin varlığını devam ettirebilmesidir.²⁷⁵

Doğal türler hakkında çok fazla felsefî tartışma olmakla birlikte sık olarak vurgulanan, doğal türlerin özlerinin ontolojik bir statüsü olduğudur.²⁷⁶ Aristoteles'e göre, doğal türler formlara karşılık geldiği için sınıflandırmanın kaynağı ontolojiktir. Aristoteles, sınıflandırmada özcü yaklaşımı temsil eder, bu yaklaşıma göre özler varlığın tamamen içkin, gerçek ve maddi tabiatı tarafından belirlenir. Bu da doğal türlerin fizik, kimya ve biyolojinin kategorilerini içermesini gerektirir.²⁷⁷ Aristoteles gibi Aquinas da tüm doğal varlıkların kendilerine has tabiatının ve nedensel güçlerinin olduğunu kabul eder fakat varlıkta içkin olan özü belirleyenin, varlığın maddi tabiatı değil varlığın o tabiatını belirleyen Tanrı olduğunu düşünür.

Bir varlığın bu nedensel güçlerinin, potansiyelinin ve eğilimlerinin toplamı, yatkınlıklar olarak ifade edilebilir ve yatkınlıklar doğal tür özlerine bağlıdır.²⁷⁸ Özsel olduğu öne sürülen bu özellikler, tipik bir şekilde o varlığın mikro yapısını ortaya koyar.²⁷⁹ Bu mikro yapılar, bir varlığın, kesin ve belirlenmiş bir şekilde özellikli hareket, davranış, fonksiyon gibi potansiyellerini ya da doğal güçlerini ifade eden ve o türe ait bir varlığın yasa benzeri hareket tarzının zeminini oluşturan nedensel yapılardır. Doğal türlerdeki özler, maddi özler olduğu için bir doğal türe ait olmak için gerekli özelliklerde bir zorunluluk söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle bir şey, her ne zaman var olursa olsun aynı türün bireyi oluyorsa o şey, o doğal türe aittir denebilir.²⁸⁰ Her ne kadar varlıkların özsel özellikleri, varlıkların bulunduğu koşullara bağlı olarak çeşitli

²⁷⁵ J. van Brakel, "Natural Kinds and Manifest Forms of Life", *Dialectica*, c. 46, no. ¾, 1992, ss. 253-255.

²⁷⁶ Jody Hey, *Genes, Categories, and Species: The Evolutionary and Cognitive Cause of the Species Problem*, Oxford University Press, Cary 2001, s. 88.

²⁷⁷ P. D. Magnus, "Taxonomy, Ontology, and Natural Kinds", *Synthese*, c. 195, no. 4, s.1430.

²⁷⁸ Dumsday, a.g.m., ss. 870-875.

²⁷⁹ D. H. Mellor, "Natural Kinds", *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 28, no. 4, December, 1977, s. 299.

²⁸⁰ Nino Cocchiarella, "On the Logic of Natural Kinds", *Philosophy of Science*, c. 43, no. 2, June, 1976, ss. 203-204.

şekillerde etki ya da tepkide bulunabilme eğilimlerini ve kapasitelerini belirlese de herhangi bir doğal türün ayırıcı özsel özellikleri, o türün üyelerinin çevresi, yerleşim alanı ya da tarihinden bağımsız olmalıdır.²⁸¹ Buna göre evrim taraftarları, hiçbir zaman doğal türlerin varlığını kabul etmeyecektir. Evrim teorisindeki adaptasyon, canlının bulunduğu çevresi, yerleşim alanı, daha teknik bir ifadeyle habitatıyla doğrudan ilişkilidir. Ayrıca bir organizmanın, zaman içerisinde gösterdiği evrim nedeniyle aynı türün bireyi olmaya devam etmesi mümkün olmayacaktır.

Organizmaların doğal türlerden sayılması, evrim teorisiyle birlikte sorunlu hale gelse de kimyasal elementler ve bileşiklerin aşağıdaki ölçütlere göre çok kesin bir şekilde doğal tür kabul edilebileceği görülmektedir: Elementler ve bunların çeşitli bileşikleri arasındaki farkların tümü gerçek ve mutlaklıdır. Her farklılık kendisini çok çeşitli şekillerde ortaya koyar ve ayrımlar subjektif değildir. Kimyasal türlerde birinden diğerine kademeli bir geçiş kesinlikle söz konusu olmadığından, bunlar kategorik olarak da birbirlerinden ayrıdır. Kısacası kimyasal elementler ve onların çeşitli bileşikleri arasındaki ayrımlar doğanın ayrımlarıdır. Kimyasal türler, her ne kadar dışsal farklılıklara sahip olsalar örneğin görünüşleri, yerleri değişse de kimyasal türler arasındaki ayrımlar bütünüyle özsel ayrımlara dayanır. Kimyasal düzeyde evrenin insan bilgisinden bağımsız objektif bir gerçekliği vardır ve kimya bilimlerinin amacı bu objektif gerçekliği keşfetmek ve tarif etmektir. Atom düzeyinde ya da atom altı düzeyde aynı doğal türe ait olan varlıklar daima aynı şekillerde hareket eder; çünkü bunların özsel özellikleri ve yapıları bu varlıklar için temeldir. Örneğin elektronlar aynı özsel özelliklere sahiptir ve bu özellikler hiçbir şekilde kaybolmaz ve değişmez. Aynı durum

²⁸¹ Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*, Routledge, London 2002, s. 14, 51.

bakır atomları için de geçerlidir. Bu atomların hepsi, aynı nükleer ve elektronik yapıya sahiptir.²⁸²

Doğal türler konusunda özcü yaklaşımı benimseyenler, doğa yasalarını doğal türlerin özleriyle ilgili bulur. Bu nedenle doğa yasalarını anlamak, doğal türlerin özlerini anlamakla mümkün olur. Özcülüğe göre varlıkların özsel özellikleri, onların diğer varlıklarla olan nedensel ilişkilerinden bağımsızdır. Bu nedenle herhangi bir şeyin özsel özelliğini tarif edebilmek için o varlığı, etki eden dışsal kuvvetlerden soyutlamak ve bu kuvvetlerin yokluğunda o varlığın nasıl olacağı ya da hareket edeceğini söylemek gerekir.²⁸³ Bir varlığın özsel niteliklerini belirleyebilmek için onu, etki eden dışsal kuvvetlerden soyutlamak gerektiğini ileri sürmek, varlıklar güçlerine doğa yasaları yoluyla mı sahip olur yoksa bu güçlerin ilişkileri mi doğa yasalarını oluşturur sorusunu beraberinde getirir.

Özcülüğe göre bu özler arasındaki ilişki, doğa yasaları olarak görülebilir, buna göre yukarıdaki sorunun cevabı varlıkların özsel güçlerinin ilişkilerinin, doğa yasalarını oluşturacağı olacaktır. Yine bu yaklaşıma göre özler arasındaki ilişki zorunludur ve bu zorunluluk metafizikselidir. Zorunluluğun metafiziksel oluşu, ilgili özlerin var olduğu tüm mümkün dünyalarda aynı yasaların var olması anlamına gelir. Özsel eğilimsel özellikler de tüm mümkün dünyalarda aynı eğilimsel karaktere sahiptir ve bu durum onların gerçek özler olduğunu gösterir.²⁸⁴

Doğa yasalarıyla ilgili olarak farklı görüşler ortaya konmuştur. Doğa yasaları bağlamında Aristoteles ve Aquinas, evrenin amaçlılık ve düzenlilik içeren bir yapıya sahip olduğunu, Descartes ve Newton ise mekanistik bir yapısı olduğunu ileri sürmüştür. Bu düşüncelerden hareketle doğa yasalarının, Tanrı'nın iradesinden

²⁸² Ellis, *a.g.e.*, ss. 26- 27.

²⁸³ *A.g.e.*, s. 82, 101.

²⁸⁴ Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*, Oxford University Press, New York 2010, ss. 43- 44.

kaynaklandığı kabul edilmiştir. Doğa yasalarının sadece bir kurallılıktan ibaret olduğunu ifade eden Hume'un görüşü ise sadece betimleyici bir yaklaşım sunmaktadır. Oysa neden başka yasaların değil de bu yasaların var olduğu ya da hiçbir yasanın var olmadığı sorusuna bu betimleyici yaklaşım cevap olamaz. Doğaya dair bilimsel gözlemler, doğal varlıklar arasında çeşitli bağlantılar olduğunu söylemektedir, örneğin negatif yüklü parçacıklar birbirlerini iter. Farklı bir mümkün dünyada negatif yüklü parçacıkların birbirini itmediği aksine çektiği ileri sürülebilir. Böyle bir durum hayal edilebilir ama tasavvur edilemez Bir özelliğin tanımı, onun nedensellikteki durumunu da belirliyorsa negatif yüklü oluş, diğer negatif yüklü parçacığı itmekle doğrudan ilişkilidir. Bu durum dikdörtgenin dört kenarlı oluşu gibidir, üç kenarlı dikdörtgen tasavvur edemeyeceğimiz gibi, birbirini çeken negatif yüklü parçacıkları da tasavvur edemeyiz. Dolayısıyla bir özelliğin tanımı aynı kaldığı sürece, onun nedensellikteki durumunun değişmeyeceği düşünülür.²⁸⁵

Bir varlığın özsel nitelikleri, onun yatkınlıklarını da belirlediği için doğa yasaları yatkınlıklarla da ilgilidir. Yatkınlıklar en basit şekilde örnekler yoluyla açıklanabilir, kırılganlık ya da çözünme birer yatkınlıktır. Uygun sergilenme şartları olduğunda yatkınlıklar aktive olur ve sergilenir. Örneğin tuz, suyun içinde çözünür su, tuzun çözünme yatkınlığını sergileyeceği uygun şartlardan biridir. Tuzun çözünme yatkınlığının sergilenme şartı hiçbir zaman gerçekleşmese de tuzun çözünme yatkınlığı vardır. Yatkınlık bir tür fiziksel (doğal) zorunluluktur, sergilenme şartları oluştuğunda ve bir şekilde engellenmediğinde yatkınlık zorunlu olarak sergilenir.²⁸⁶ Aquinas da engellenmediği ya da maddeden kaynaklanan bir sorun olmadığı sürece, bu yatkınlığın zorunlu olarak sergileneceğini ileri sürer çünkü yatkınlıkların nedeni formdur, bir varlığın bir harekete eğilimi onun formunu takip eder.

²⁸⁵ Ben Page, "Dispositionalist Deity: How God Creates Laws and Why Theists Should Care", *Zygon*, c. 50, no. 1, March, 2015, s. 114, 117.

²⁸⁶ A.g.m., s. 119.

Tanrı evreni yarattığında, varlıkları, uygun koşullar gerçekleştiğinde belirli şekillerde hareket etmeye yatkın özelliklerle yaratmıştır. Doğa yasalarını meydana getiren şey de bu özelliklere sahip varlıkların indirgenemez güçleridir. Bu bakış açısının teizm açısından katkısı, Tanrı ve yaratılmış bir varlığın eş zamanlı failliğini açıklamasıdır. Aquinas'ın düşüncesiyle çok benzer olan bu düşünceye göre doğal bir etki, doğrudan hem Tanrı hem de yaratılmış varlık tarafından meydana getirilmektedir. İkincil failler etkiye gerçek nedensel katkılar yapabilmekte ve bir anlamda kendi içsel özellikleri yoluyla etkinin karakterini belirleyebilmektedir. Fakat ikincil failere bu özellikleri ve dolayısıyla gücü veren ve koruyan Tanrı olduğu için, o etkide Tanrı'nın da failliği söz konusudur. Herhangi bir varlık neden daima aynı hareketi yapar sorusu, doğa bir makine gibi tasavvur edildiğinde yani mekanistik yaklaşımda varlıklarda içkin olmayan yasalar yoluyla açıklanacaktır, fakat Aristoteles ve Aquinas'taki gibi bir doğa tasavvuruna göre bu sorunun cevabı, varlıklarda varlık tipine uygun olan içsel yönelimdir.²⁸⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Aquinas'ın natüralistlerden farklı olarak bu yönelimin Tanrı'nın yönlendirmesiyle gerçekleştiğini düşünmesidir.

Doğa yasaları bağlamında, kütle çekimi, nükleer ve elektromanyetik kuvvetler neden var, elektronlar, protonlar ve nötronların sahip oldukları kütleleri ve yükleri neden var, neden parçacıklar ve aralarındaki kuvvetler var, fotonlar ve ışık hızı neden var soruları evrenin yapısı ve işleyişine dair önemli sorulardır. Evrene dair en şaşırtıcı şeylerden biri de evrendeki fiziksel süreçlerin matematiksel denklemlerle çok güzel bir şekilde modellenebilmesidir. Makro ölçekteki süreçlere dair denklemler daha basit şekilde elde edilebilir. Mikro ölçekteki parçacıklar ve kuvvetler de aynı şekilde matematiksel denklemlere uyar. Temel kuvvetlerin temel parçacıklar üzerindeki etkilerinin, bir dalga ya da özdeğer kısmi diferansiyel denklemiyle ifade edilebilmesinin

²⁸⁷ A.g.m., s. 120, 122, 127.

tasavvur edilebilir hiçbir nedeni yoktur.²⁸⁸ İlginç bir şekilde evrende çok fazla şey var olmakla birlikte bu şeyler mikro düzeyde aynı şekilde hareket etmektedir. Dünyadan en uzaktaki galaksileri de yine aynı doğa yasaları yönetmektedir. Mekânda olduğu gibi zamanda da aynı doğa yasaları hüküm sürmekte ve zaman çizgisindeki en erken olayları da yine bugünkü yasalar yönetmektedir. Dolayısıyla zaman ve mekândaki her obje mikro düzeyde, tıpkı vücudumuzu oluşturan elektron ve protonlarda olduğu gibi aynı güçlere ve bu güçleri sergileyebilmek için aynı yatkınlıklara sahiptir. Bunun böyle oluşunun hiçbir nedeni yoksa, bu durum inanılmaz derecede sıra dışı bir rastlantı olacaktır.²⁸⁹

Bilim, her varlığın mikro düzeyde aynı güçlere ve yatkınlıklara neden sahip olduğunu açıklayamamaktadır. Newton'un üç hareket yasası ve kütle çekim yasasının doğa yasalarının temeli olduğu varsayıldığında, bu, her atom, her elektron ve evrendeki diğer her objenin bir diğerini aralarındaki uzaklığın karesiyle değişecek şekilde bir güçle çektiği anlamına gelecektir. Fakat Newton'un yasaları doğa yasalarının temeli değildir. Çünkü sadece çok yoğun olmayan ya da çok hızlı hareket etmeyen cisimler için bu yasalar geçerlidir. Bunun gerisinde genel görelilik ve kuantum teorileri vardır hatta bu teorilerin gerisinde de büyük birleşik teori olabilir. Evrendeki varlıklar, spesifik bir şekilde birbirleriyle aynı şekilde hareket eden üyelerin oluşturduğu türlere de ayrılır. Her elektron, aynı elektriksel güçle bir diğer elektronu iter. Daha büyük ölçekte de bu görülür örneğin bir meşe ağacı diğer meşe ağaçları gibi, bir aslan da diğer aslanlar gibi hareket eder. Peki, bu neden böyle olmaktadır? Varlıkların gösterdiği hareket ve değişimler, onların özsel nitelikleri yoluyla açıklanabilir. Düşen bir taşın neden düştüğünün en temel açıklaması, Newton yasalarında ya da bu yasaları açıklayan daha temel yasalarda kodlandığı gibi taşın ve yerin sahip olduğu güçler ve yatkınlıklarla

²⁸⁸ Granville Sewell, *In the Beginning and Other essays on Intelligent Design*, Discovery Institute Press, Seattle 2010, ss. 34- 35.

²⁸⁹ Swinburne, *Is There a God?*, s. 49.

yapılabilir. Bakırın ısıtıldığında genleşmesi de yine bakır parçasının sahip olduğu güçler ve yatkınlıklarla açıklanabilir. Aynı koşullar altında bu güçler ve yatkınlıkların sergilenmesi de değişmez.²⁹⁰ Aquinas’a göre de bir varlık, her ne ise o varlık için formu yoluyla belirlenmiş olan hareket türünü tekrarlar. Örneğin, ağır bir cisim ağırlığına uygun şekilde yerin merkezine yönelir. Dolayısıyla her varlığın kendine özgü hareketi, onda içkin halde bulunan güçleri ve yatkınlıkları ile gerçekleşir fakat formu yoluyla varlığa bu güçleri ve yatkınlıkları veren Tanrı’dır.

Tanrı’nın evreni amaçlı bir şekilde yaratıp, sonra da onu ilahi amacın gerçekleşmeyeceği tamamen rastlantısal bir sürece terk edeceğini düşünmek pek makul görünmemektedir. Fakat Tanrı’nın akıllı yaşamın kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği koşulları sağlayan temel doğa yasalarını var etmesi, evrimin temel malzemesi olan mutasyonların da bu yasalarla uyumlu şekilde gerçekleşmesi düşünülebilir. Evrimci biyologların tümü bu uyumu kabul eder. Mutasyonların yasalarla uyumlu oluşu, onların tamamen rastlantısal olmamalarını en azından olasılıksal olarak tahmin edilebilir şekilde gerçekleşebileceği sonucunu getirir, biyologların fikir ayrılığı buradadır.²⁹¹

Swinburne de aynı mantıktan hareket ederek evrim teorisinin, canlıların varlığı için bir açıklama olsa da nihai açıklama olamayacağını düşünür çünkü teori, neden başka yasalar değil de evrimin gerçekleşmesi için gerekli bu yasalar var sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Teizmin bu soruya cevabı ise bu yasaların kaynağının Tanrı oluşudur. Ayrıca evrim teorisi, evrimin başlangıç koşulu olan kimyasal bileşenlerin olduğu karışımın varlığını da açıklayamamaktadır. Big Bang’e, 15 milyar yıl öncesine kadar gidildiğinde, evrenin şu andaki gibi bir evren olabilmesi için gerekli hassas koşulların gerçekleştiği bu ince ayarlanmışlığın farklı olması durumunda, yeryüzünde yaşamın olamayacağı gerçeğini modern bilimsel çalışmalar vurgulamaktadır. Bu

²⁹⁰ Swinburne, *Is There a God?*, s. 42, 49, 50.

²⁹¹ Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*, Lion Hudson, Oxford 2009, ss. 34- 35.

düşünceye alternatif olarak evrenin bir başlangıcının olmadığı ileri sürülebilir; fakat evrenin bugünkü doğa yasaları olacaksa evrenin ezeli olup olmamasından bağımsız olarak doğa yasalarının sabiteleri yine dar bir aralıkta yer alır.²⁹²

Yukarıdaki bilgiler ışığında, doğadaki zamansal düzenliliğin kaynağını araştırma amacıyla doğa yasaları ve rastlantı arasında bir bağlantı olup olmadığı sorgulanabilir. Yasaları doğal türlerle ilişkili görürsek, doğa yasalarında rastlantıya yer olamaz. Hatta doğal tür özleri arasındaki ilişkiler zorunluysa ve de özcülerin ileri sürdüğü gibi bu zorunluluk metafizikse, daha önce de ifade edildiği gibi, doğa yasalarında rastlantısallık değil metafiziksel zorunluluk söz konusu olacaktır. Buna ek olarak doğa yasalarının evrenin ince ayarlanmışlığıyla da ilgili olduğu düşünüldüğünde, fizik ve kimya yasalarındaki sabitelerin çok yüksek hassaslıkta değerlere sahip oluşu, bu yasalarda rastlantısallığın olmasını ihtimal dışı bırakmaktadır.

Doğal tür özlerinin Aquinas'taki karşılığı olarak formların, doğal varlıklardaki zamansal düzenlilikle çok yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Aquinas'ın ifadesiyle, neredeyse her zaman denebilecek şekilde gerçekleşen ve alt yapısında aşırı hassas ayarlanmışlığın olduğu bu düzenin nedeninin, akıldan yoksun varlıklar olduğunu söylemek, düzenin nedeninin rastlantısallık ya da doğal zorunluluk olduğu anlamına gelecektir. Fakat bu kadar hassas ve rasyonaliteye uygun ve hatta insan aklının kavrayıp matematiksel bağıntılar olarak ifade edebileceği bir düzenliliğin rastlantısallıkla açıklanması mümkün görünmemektedir. Düzenliliği doğal zorunlulukla açıklamak ise neden böyle bir doğal zorunluluk var ve bu kadar ince ayarlanmış bir düzeni akıl sahibi olmayan, bilgi üretemeyen maddi bir doğa nasıl açıklar sorularını beraberinde getirecektir. Buraya kadarki tartışmalar Aquinas'ın ontolojisindeki formun, cansız doğal varlıklar düzlemdeki açılımının, doğa yasaları oluşu olasılığını güçlendirmektedir. Buna göre evrendeki zamansal düzenliliğin nedensellik çizgisini, doğa yasaları – form – Tanrı

²⁹² Swinburne, *Is There a God?*, ss. 60-62.

olarak ifade etmek makul görünmektedir. Açıklanması gereken diğer konu ise canlı varlıklar düzlemindeki nedensellik çizgisidir. Organizma ve form arasında benzer bir ilişki kurulabilir mi sorusuyla birlikte, en tanıdık organizmadan, insandan başlandığında Aquinas'ın Aristoteles'i takiben insanın ruhunu onun formu olarak kabul ettiği görülecektir.

Modern tartışmalara bakıldığında Aquinas'ın “bir varlığın kendisiyle bilgilendirildiği şey” şeklindeki form tanımı, Polkinghorne'un DNA'yı bilgi taşıyan model/örnek olarak adlandırmasını çağrıştırmaktadır. Aquinas örnekleyici formu ise bir varlığın kendisine göre bilgilendirildiği şey olarak tanımladığı için bir varlıkta içkin olan form, örnekleyici form yoluyla bilgilendirildiği için “bilgi taşıyıcı/yüklenici” konumunda olacaktır.

Polkinghorne da Aristoteles ve Aquinas gibi ruhu insanın formu, DNA'yı diğer canlılardaki bilgi taşıyıcı model/form olarak görür.²⁹³ DNA, bilgi taşıyıcı olması nedeniyle form olarak kabul edilirse ve insanın da formu, ruhu ise ruh ve DNA arasında bir ilişki kurulabilir mi? Ruh DNA ile ilişkilendirmek, ruh-beden ilişkisine düalist bakış açısından problemlili olmakla birlikte, canlı bedeninde DNA'yı formla ilişkilendirmek makul görünmektedir. İnsanda bir bedeni o beden yapan form, DNA olsa da ruhu bundan ayrı tutmak gerekir, aksi takdirde zihni beyne indirgeyen temellendirilmeye muhtaç bir düşüncenin dışına çıkmak pek mümkün olmayacaktır. Ayrıca tek yumurta ikizlerinin aynı DNA'ya sahip olmalarına rağmen farklı kişiler oluşu, ruhun DNA ile özdeş görülemeyeceğinin en açık göstergesidir. Aquinas'ın ruh hakkındaki görüşleri bu çalışmanın kapsamına girmediği için insanın formu, ruh ve DNA ilişkisi tartışmasına burada girilmeyecek ve tartışma DNA'nın bilgi taşıyıcı olması üzerinden devam edecektir.

²⁹³ John C. Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth*, Yale University Press, New Haven 2011, s. 105; Polkinghorne, *Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion*, Yale University Press, New Haven 2005, s. 156.

DNA, canlı hücrenin çekirdeğini oluşturan moleküllerden biridir. Genetik bilginin hücre çekirdeği tarafından taşındığı bilinmekle birlikte, 1944 yılında Oswald Avery ve ekibi tarafından yapılan bir deneyle genetik bilginin, hücre çekirdeğinin bileşenlerinden DNA tarafından taşındığı gösterilmiştir. Deneyde, iki farklı bakteri tipi alınmış, bakterilerden biri ısıyla öldürüldükten sonra bu ölü hücreler canlı olan diğer bakteri tipinin bulunduğu kaba konmuş, birkaç gün içinde canlı olan bakteri tipi hücrelerinden bazılarının, ölmüş olan bakteri tipi hücrelerini yeniden ürettiği gözlemlenmiştir. Bu gözlem, genetik bilginin ölü bakteri tipi hücrelerinden diğer bakteri tipine geçtiğini göstermektedir. Bu aşamadan sonra hücre çekirdeğini oluşturan protein, RNA, lipid, karbonhidrat ve DNA'dan hangisinin bilgi taşıyıcı olduğunu bulabilmek için, bu bileşenlerin her birini etkisiz hale getirecek enzimler yoluyla bileşenler tek tek elimine edilerek denenmiş ve sonunda bilgi taşıyıcının DNA olduğu belirlenmiştir.²⁹⁴ Peki, DNA'nın taşıdığı bu bilgi DNA'da nasıl saklanmakta ve organizma için nasıl kullanılmaktadır?

Genetik bilgiyi taşıyan DNA'nın yapısında bulunan adenin(A), timin(T), guanin(G), sitozin(C) -A, T, G, C- nükleotidlerinin kullanıldığı kodlama sistemiyle genetik bilgi kodlanmaktadır ve DNA değişmeksizin kendini defalarca kopyalayabilmektedir. DNA'daki bu genetik bilginin, canlıların yapıtaşları olan proteinlere aktarılması ise RNA yardımıyla olmaktadır.²⁹⁵ DNA'ya dair çok öz bir şekilde anlatılan bu olaylar rastlantısal olarak gerçekleşebilir mi? Buradaki olayların diziliminde fonksiyonel açıdan önemli adımların olması ve A, T, G, C nükleotidlerinin fonksiyonel açıdan belirlenmiş diziliminin olması bunların rastlantısal olamayacağı görüşünü güçlendirmektedir. Başka bir ifadeyle DNA, dijital ya da alfabetik karakterler gibi, fonksiyonu olan kimyasalların belirlenmiş dizilimlerini, fonksiyonel olarak belirlenmiş bilgiyi içermektedir. Canlı bir hücre yapımı için gerekli bu belirlenmiş

²⁹⁴ Jenny Chen, *DNA and RNA*, Cavendish Square Publishing LLC, New York 2016, ss. 28- 29.

²⁹⁵ *A.g.e.*, ss. 81- 82.

bilginin miktarının çok büyük oluşu da bu durumun rastlantısal olamayacağını gösterir.²⁹⁶

DNA'daki bilginin organizma için nasıl kullanıldığı, insan bedeni örneği üzerinden aşağıdaki gibi açıklanabilir: Döllenmeyle oluşan zigotta hem anneden hem de babadan gelen DNA bulunur. Bu DNA, o insanın bedenini oluşturacak genetik bilginin tümünü içerir. Zigotun insan bedeni olmaya doğru gelişimi, hücre bölünmesiyle gerçekleşir ve her hücre, bölünmeden önce DNA'sını kopyalar, böylece her yeni hücre aynı DNA'ya dolayısıyla organizmanın tüm genlerine sahip olur. Bu DNA'daki tüm genlerin çok küçük bir bölümü, herhangi bir tip hücre için aktive olur. Örneğin gözü oluşturmak için gelişecek hücreler, göz hücrelerinin gelişimini programlayan genleri kullanır. Akılsız doğal varlıklarda, akıllı bir varlığın yönlendirmesi yoksa hücrelerin hangi organa ait olacaklarını nasıl bildikleri sorusu kaçınılmaz olacaktır. Görüldüğü gibi hücre tıpkı bir fabrika gibi çalışmaktadır ve DNA, bu fabrikanın çalışması için gerekli bilgiyi taşımaktadır. DNA, bu bilgiyle protein moleküllerinin yapısını, düzenini ve görevlerini belirler. Proteinlerin şekli, boyutları ve görevleri çok farklıdır, örneğin bazı proteinler kasların yapı taşları olurken bazıları da tırnakları oluşturur. Bazı proteinler hormonların sentezinde ya da sindirimdeki kimyasal reaksiyonlar için katalizör görevi görür, bazıları ise kandaki oksijeni taşır. Bir hücre hangi proteinlerin ne gibi bir görevi olacağını nasıl bilmektedir? DNA, her seferinde her protein molekülü için gerekli belirlenmiş programı işletir ve “gen” olarak adlandırılan bu program, protein molekülünün türünü ve miktarını belirler. Her DNA molekülü çok sayıda gen içerir. DNA'nın proteinler için hazırladığı program, tüm canlı varlıklardaki proteinleri belirlemek için kullanılır.²⁹⁷ Böylece DNA, bir varlık her ne ise onu o yapacak genetik bilgiyi taşır ve bu niteliğiyle DNA, Aquinas'ın canlı varlıklardaki form tanımına çok

²⁹⁶ Stephen C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*, Harper Collins e-books, 2009, ss. 163- 164.

²⁹⁷ Chris R. Calladine, Horace R. Drew, Ben F. Luisi and Andrew Travers, *Understanding DNA: The Molecule and How It Works*, Elsevier Science & Technology, Saint Louis 2004, ss. 10- 11.

yaklaşır. DNA gibi bir yapının bir nedeni olması gerektiği gibi, Aquinas, varlıkta içkin olan formun bir nedeni olması gerektiğini ve bunun örnekleyici form olduğunu düşünür. Örnekleyici form da Tanrı'nın zihniyle ilişkili olduğu için DNA da Tanrı'yla ilişkilendirilebilir. DNA hakkındaki bu bilgiler, organizmanın genetik kodunun bulunduğu yapı ve işleyişi hakkında açıklama sunmaktadır fakat bir organizmada DNA'nın taşıdığı bilginin kökenine dair herhangi bir ipucu vermemektedir. Bu noktada Aquinas'ın yaptığı gibi metafizik bir açıklamaya başvurmak çözüm olabilir.

Modern biyoloji araştırmaları hücrenin zengin içerikli bilgiye sahip olduğunu ve en küçük biyolojik fonksiyonlar için bile bu bilginin gerekli olduğunu göstermiştir. Evrende hayatın başlangıcı açıklanmak isteniyorsa, öncelikle bu bilginin kökeni açıklanmalıdır. DNA'da dikkat çeken bilginin miktarı ve niteliğidir. DNA, oldukça büyük ve ölçülebilir miktarda bilgi taşıma kapasitesine sahiptir. DNA'da taşınan bu biyolojik bilgi hem karmaşıktır hem de fonksiyonu açısından belirlenmiştir. Peki, bu bilginin kaynağı nedir?²⁹⁸

DNA'daki bilginin kaynağı hakkında araştırma yapabilmek için, öncelikle genel anlamda bilginin karakteri nedir sorusuyla başlamak uygun olur. Bilgi maddenin bir özelliği değildir, bu nedenle bilginin kökeni maddi süreçlerle açıklanamaz. Verilen bilgide bilgi ve irade çok yakın ilişkilidir, bilgi daima bilgiyi veren öznenin iradesine dayanır. Her bilgi iletiminde, bilgiyi verenin zihninde alıcıya dair bir amaç vardır. Amaçlanan sonuca ulaşmak için verici, alıcının istenen amacı gerçekleştirebilmesi için gerekli eylemleri bu bilginin içinde açıklar.²⁹⁹ DNA'nın içeriği de sonuçta bir "bilgi" olduğundan, genel anlamdaki bilgiye dair bilgi - özne ilişkisini onda da aramak makul olacaktır.

²⁹⁸ Meyer, *a.g.e.*, s. 259.

²⁹⁹ Werner Gitt, *In the Beginning was Information*, New Leaf Publishing Group, Green Forest, AR 2006, s. 47, 48, 75.

DNA'daki bilginin kaynağı hakkındaki iyi bir araştırma, bu bilginin yeter nedenini belirlemeyi gerektirir. Akıllı tasarım, bu bilginin mümkün bilimsel açıklamalarından biri olabilir. Çünkü akıllı tasarımda, bilinçli ve akıllı bir özne ya da kişinin belirli bir sonucu oluşturmak için amaçlı bir seçimi söz konusudur ve bu özne yukarıda verilen bilgi - özne ilişkisindeki kriterleri sağlar. Kişisel tecrübeden ve diğer zihinlerin de bunu yapabildiği gözleminden hareketle zihnin, belirlenmiş bilgiyi üretebileceği sonucuna ulaşılabilir. Yine aynı biçimli tekrarlanan tecrübeler, akıllı ve bilinçli öznelerin, fonksiyonu açısından belirlenmiş, dijital olarak kodlanabilen zengin bilgi içerikli sistemleri üretebileceğini göstermektedir.³⁰⁰ Bu çıkarım analogiye de dayansa, bu kadar üst nitelikteki bir bilginin kaynağının madde olduğunu düşünmek çok makul görünmemektedir. Üstelik de bu bilgi kodlandıysa, bilginin kökeninin madde olması hiç düşünülemez. Maddenin herhangi bir kod üretebilmesi mümkün değildir; çünkü maddede bir kodu oluşturabilmek için gerekli düşünme, bilinç, yaratıcılık ve irade yoktur.³⁰¹ Bu düşünce karşısında, bilgisayar programlarının kod üretebildiği ileri sürülebilir fakat unutulmamalıdır ki bu programların ardında o kodun algoritmasını belirleyen bir zihin vardır.

Buradan hareketle akıllı tasarım, DNA'daki bu sayılan niteliklere sahip bilginin yeter nedenidir. Ama akıllı tasarımın sadece yeter neden olması değil, bilinen tek neden olması daha güçlü bir argüman olacaktır. Yeter neden olabilecek başka açıklamaların olmaması mümkün müdür? Örneğin rastlantısallık, zorunluluk bu bilginin yeter nedeni olabilir mi? Zorunluluk seçeneği doğa yasaları olarak düşünülürse, doğa yasaları, düzenliliği ve kurallılığı açıklasa da DNA'daki karmaşık, zengin bilgi içeriğini açıklayamaz. Üstelik doğa yasalarının kökeni de doğal tür özleriyle doğa yasaları ilişkisi kısmında açıklandığı üzere, evrenin içinden bir nedenle açıklanamaz. Rastlantıda da yine evrenin/maddenin kendisinden kaynaklanan ve olasılıkçı kaynaklarındaki

³⁰⁰ Meyer, *a.g.e.*, s. 261.

³⁰¹ Gitt, *a.g.e.*, s. 65.

sınırlılıklardan ileri gelen bir açıklama yetersizliği söz konusu olacaktır. Daha açık ifade edilecek olursa rastlantısal olaylarla bağlantılı doğal seçilimin, yeni bilgi üretimini açıklaması beklenemez.³⁰² Bunlara ek olarak 20 ile 80 dakika arası gibi kısa bir sürede gerçekleşen hücre bölünmesindeki kopyalamada, 10.000 kitaba eşdeğer bir bilgi hacmi doğru olarak kopyalanabilmektedir.³⁰³ Bu durumun rastlantısal ya da bilinçsiz maddenin doğal zorunluluğuyla olduğunu düşünmek çok makul görünmemektedir.

Hayatın kökenine dair deneysel araştırmalar, çok büyük miktarlardaki belirlenmiş bilginin, “yönlendirilmemiş” kimyasal süreçler tarafından üretilmeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle DNA gibi, canlılara dair bilgiyi taşıyan bir yapının varlığı, fiziksel ya da kimyasal kaynakların ötesinde bir bilgi kaynağının varlığı ihtimalini güçlendirmektedir. Bu düşünce, hayatın kökenine dair yapılan bir deneyin analiziyle desteklenebilir: Hayatın başlaması için gerekli, evrenin başlangıç koşullarına ilişkin simülasyonun yapıldığı deneylerde kimyagerler, oluşturdukları kimyasal karışımı orta dalga boylu ultraviyole ışığına maruz bırakır; çünkü kısa dalga boylu ultraviyole ışığın, üretmeye çalıştıkları aminoasitlere zarar vereceğini bilir. Bu da araştırmacıların, simülasyon deneylerinde doğal olarak gerçekleşecek süreçte zararlı olabilecek koşullara müdahale ettiği anlamına gelir ve müdahalenin arka planında bilinçli, akıllı, irade eden ve bilgi sahibi bir zihin – kimyagerlerin zihni – vardır.³⁰⁴ DNA’nın özelliklerinin akıllı bir tasarımcının varlığını gerektirmesi gibi, Aquinas da formların belirlenimlerinin kaynağının ilahi bilgelik ve Tanrı’nın iradesi olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda DNA ve form, en azından akıllı, bilgi ve irade sahibi bir varlığa işaret etmeleri noktasında ortaktır. DNA’daki bilginin kökeni nedir sorusuna dair araştırmalar açıkça akıllı tasarım argümanlarını desteklese de bilim çevrelerinde evrim teorisinin yaygın kabul görüşü nedeniyle akıllı tasarım düşüncesi karşısında bu teori, hâlâ bir itiraz olarak

³⁰² Meyer, *a.g.e.*, ss. 260-262.

³⁰³ Gitt, *a.g.e.*, s. 90.

³⁰⁴ Meyer, *a.g.e.*, ss. 263-265.

durmaktadır. Darwin'in evrim teorisinin evrendeki organizmaların kökenine dair yeterli bir açıklama olmadığı organizmalarda doğal türler tartışmasıyla da gösterilebilir.

Aristoteles'e göre bir şeyin türünü belirleyen onun özsel özellikleridir ve bu özellikler bir varlık bir türe aitse o varlığın zorunlu olarak sahip olması gereken özelliklerdir.³⁰⁵ Doğal türler, daima türün olgun üyesinin özelliklerine referansla tanımlanır ve burada bir şeyin olgun hali, Aristoteles'in ifade ettiği gibi o şeyin amacı olan formu gibi görünmektedir.³⁰⁶ Aquinas'a göre de bir şeyin en olgun hali, onun aynı zamanda en mükemmel halidir ve amacın içinde barındırdığı kavramlardan biri de mükemmelliktir. Türlerin ayrımını belirleyen formlar olduğu için bu ayırmda asla rastlantısallık yoktur.

Arızı olmayan bu özellikler, türün tüm üyelerinde var olmalıdır; ama evrim morfolojik (canlının şekli) çeşitliliği destekler ve benzer şekilde genetik çeşitliliği de destekler. Evrime göre hangi özelliği ele alırsanız alın geriye, ilk ataya doğru gidildiğinde o özelliğe sahip olunmadığını görürsünüz çünkü evrimle birlikte o özellik sonradan ortaya çıkmıştır ama doğal tür anlayışında özelliklerin varlığı süreklidir. Özellikler atalardan nesillere devretmek zorundadır, evrim bunu kabul etmez.³⁰⁷

Darwin, her türün evrimleşmeyen bir özsel tipi temsil ettiğini ifade eden görüşün karşısında yer alır.³⁰⁸ Darwin'in teorisi türlerin özsel ve değişmeyen tabiatları olamayacağını ima eder. Aristoteles'ten beri birçok biyolog, her türün değişmeyen bir tabiatı ya da formu olduğunu ve bu formların tasarımcının zihninde önceden var olan bir planı yansıttığını düşünmektedir.³⁰⁹ Örneğin Linnaeus'a göre her tip, yaratmanın bir

³⁰⁵ Gareth B. Matthews, "Aristotelian Essentialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 50, Supplement, Autumn, 1990, s. 257.

³⁰⁶ John Cooper, "Aristotle on Natural Teleology", *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, ed. M. Schofield ve M. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 200.

³⁰⁷ Michael Ruse, "Biological Species: Natural Kinds, Individuals, or What?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 38, no. 2, June, 1987, s. 229.

³⁰⁸ Hey, *a.g.e.*, s. 28.

³⁰⁹ Meyer, *a.g.e.*, s. 36.

örneğidir, organizma türleri Tanrı tarafından yaratılmıştır, birbirlerinden ayrıdır ve değişmez. Oysa Darwin'e göre, organizmalar evrim geçirdiği için organizmaların ayrı türleri olamaz. Darwin'in evrim görüşü biyologlar arasında benimsenmiş olmasına rağmen, türlere ilişkin görüşü çok kabul görmemiştir. Türleri belirleyen özellikler üzerinde bir anlaşma sağlanamasa bile organizmaların ayrı türlerin üyeleri olduğu konusunda görüş birliği vardır.³¹⁰ Fakat hem Darwin'in teorisini kabul edip hem de doğal türler hakkındaki görüşlerini kabul etmemek tutarsızlık gibi görünmektedir. Evrime göre türlerin değişmeyen özel özelliklerinin olması mümkün değilse, evrimi kabul eden bir anlayışın organizmaları türlere ayırma kriteri ne olacaktır?

Darwin, türlerin zamanla değişebileceğini ileri sürdüğü için Darwin'in evrim teorisini benimseyenlere göre türler arasındaki sınıflamayı sağlayan farklar, değişmeyen formları yansıtmamaktadır. Aksine, organizmaların bir süreliğine sahip olabilecekleri özelliklerdeki farkları ifade eder. Bu düşünce de aslında Darwin'in teorisini güçlendirir çünkü bir türden diğer bir türe dönüşüm gerçekleşebiliyorsa kimyasal maddelerden hücrelere, diğer bir deyişle cansız maddeden organizmalara dönüşüm mümkün olabilir.³¹¹ Aslında bu durum teorinin tersten okunuşudur; çünkü Darwin'in böyle bir dönüşümü mümkün görmesinin sonucu olarak, bir türden diğer türe dönüşüm bile denilemeyecek şekilde, organizmaların, geçici olarak sahip olduğu özelliklere göre bir sınıflaması yapılıyor gibi görünmektedir.

Biyolojik bilginin kökenine dair ortaya konan bu tartışmalardan sonra, biyolojik bilginin kökeni nedir sorusunun iyi bir açıklaması ne olabilir? Bir açıklamayı en iyi açıklama yapan şey nedir? Duruma uyan birden fazla nedensel açıklama varsa bu mümkün nedensel hipotezler, karşılaştırmalı değerlendirme ve eleme yöntemleri kullanılarak en iyi açıklama bulunmaya çalışılır. Mümkün nedenler içerisinde hangi

³¹⁰ Hey, *a.g.e.*, s. 29.

³¹¹ Meyer, *a.g.e.*, s. 36.

nedenin en iyi açıklamayı sunacağını belirlemenin kriterlerinden biri, nedensel yeterliliktir. Buna göre en iyi açıklama, açıklanması gereken o etkiyi meydana getirebilecek güce sahip olan nedeni tanımlayabilmelidir. Örneğin mevcut kül tabakasını, volkanik bir patlama depremden daha iyi açıklar çünkü bu patlamaların kül tabakaları oluşturduğu gözlemlendiği halde, depremlerin böyle bir etkisi görülmemiştir. En iyi açıklamanın diğer kriteri ise verilen açıklamanın, o etkinin bilinen tek açıklaması olmasıdır. Akıllı tasarım, biyolojik bilginin, yeter nedeni ve bilinen tek nedeni ise biyolojik bilgi için en iyi açıklama olacaktır.³¹² Yukarıdaki tartışmaların sonucunda akıllı tasarımın biyolojik bilgi için yeter neden olduğu görülmektedir, alternatif yeter nedenlerin doğal zorunluluk ve rastlantısallık olduğu düşünüldüğünde her ikisinin de biyolojik bilginin kaynağı olamayacağı söylenebilir, bu durumda akıllı tasarım yeter neden olmanın yanı sıra bilinen tek neden de olacaktır. Dolayısıyla biyolojik bilginin en iyi açıklaması, akıllı tasarım gibi görünmektedir. Bu bilgi, organizmanın en küçük birimi hücrede hatta hücre çekirdeğindeki DNA’da yer aldığına göre, evrendeki ilk organizmanın var olduğu andan itibaren vardır. Biyolojik bilginin kaynağı akıl, amaç ve irade sahibi bir varlıksa bu varlığın dünyadaki tek olasılığı insan olacaktır; fakat DNA’nın insanda da olduğu dikkate alınırsa DNA’daki bu bilginin kaynağı insan olamaz. Öyleyse bu bilginin kaynağının, evren dışında, akıl, amaç, irade sahibi bir varlık olması oldukça makul ve savunulabilir bir açıklama olarak durmaktadır. DNA’daki bilgiye ilişkin yapılacak ileri araştırmalar, bu açıklamadaki tartışmalı olabilecek noktalara açıklık getirecektir.

³¹² Meyer, *a.g.e.*, ss. 131-134, 141.

SONUÇ

Doğal teoloji, evrenin gözleminden yola çıkarak Tanrı - evren ilişkisini ortaya koyarken, bilim çağının güvendiği empirik bilgiyi kullanmaktadır. Tanrı - evren ilişkisinin gösteriminde öncelikle Tanrı'nın varlığı kanıtlanmalı, daha sonra da Tanrı'nın nitelikleri çıkarsanmalıdır. Çünkü var olmayan bir Tanrı'nın, evrenle ilişkisi olamayacağı ve nitelikleri bilinmeyen bir Tanrı'nın evrenle nasıl bir ilişkisi olacağının bilinmeyeceği açıktır.

Doğal teoloji kapsamındaki teleolojik kanıt, Tanrı'nın varlığının gösteriminin yanı sıra Tanrı'nın bazı niteliklerine dair çıkarımda bulunmaya da imkân tanır. Teleolojik kanıt, tasarım kanıtıyla aynı anlamda kullanılmaktadır ve tasarım kanıtının argümanlarının modern versiyonları, öncüllerini, fizik, kimya, biyoloji, matematik gibi bilim disiplinlerinin spesifik bilgilerine dayandırmaktadır. Günümüz din felsefesi sorunlarından biri de din-bilim çatışmasıdır, bu nedenle bilimden yararlanan bir teleolojik savunma, çatışmanın dışında kalacağı gibi kabul edilebilirliği de daha yüksek olacaktır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Aquinas'ın teleolojik kanıtı, Orta Çağ'da geliştirilmiş bir argüman olmakla birlikte argümanın temel dinamikleri, modern tasarım argümanlarıyla ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Argümanın bu özelliğinden hareketle çalışmanın sonunda, Aquinas'ın teleolojik kanıtının modern tasarım argümanlarını kapsayıcı bir şekilde yeniden formüle edilmesi amaçlanmıştır.

Aquinas'ın teleolojik kanıtında, akıl sahibi olmayan doğal varlıkların hareketlerinde/değişimlerinde gözlemlenen düzenlilikten, bu hareketlerin/değişimlerin amaçlı olduğu çıkarımına gidilir. Diğer bir deyişle Aquinas, doğadaki teleolojiden hareket etmektedir. Doğadaki teleolojinin varlığı, var olduğu kabul edildiğinde de bu teleolojinin nedeni/kaynağı, tartışma konusudur. Varlığı konusundaki şüpheler, doğadaki teleolojiyi sadece bir algı ya da insan zihninin bir kurgusu ilan ederken,

teleolojinin kaynağı da evrene/maddeye hapsedilir. Aquinas, amaçlı hareketin varlıklardaki içsel ilkesini kabul etmekle birlikte, bu ilkeyi verenin aşkın bir varlık olduğunu düşünür.

Doğal varlıklarda görülen süreçlerdeki düzenliliğin nihai açıklamasının Tanrı olduğunu kabul etmeyen natüralist anlayışlar, rastlantısallığın ya da doğal zorunluluk denilebilecek kurallılığın, düzenliliği açıkladığını ileri sürmektedir. Rastlantısallık ve kurallılık olarak kategorize edilen bu yaklaşımlar, canlı varlıklarda evrim teorisindeki doğal seçim mekanizmasının, cansız doğada ise doğa yasalarının mekanistik bir şekilde doğal varlıkların hareketlerindeki/değişimlerindeki düzenliliğin nedeni olduğunu savunur. Her iki yaklaşımın da cevaplayamadığı sorular vardır. Doğal seçimde, spesifik özelliklere sahip organizmaları üretmeye yönelme gibi bir teleolojinin olmadığı kabul edilmektedir. Öyleyse bu organizmaların varlığı evrimle nasıl açıklanabilir, açıklanamıyorsa varlıkları tamamen rastlantı sonucu mudur? Ayrıca doğal seçim mekanizmasının işleyebilmesi, organizmanın hayatta kalmasına katkıda bulunacak özelliklerin önceden onda bulunuyor olmasına bağlıdır. Bu özellikler doğal seçimden önce organizmada varsa, o organizmanın hareketlerindeki/değişimlerindeki düzenlilikler, doğal seçime değil başka bir nedene yüklenmelidir. Doğal seçim göz ardı edildiğinde, evrim teorisine göre organizmanın değişiminde etkili tek faktör, tamamen rastlantısal olan mutasyonlar olacaktır. Ama sadece mutasyonların etkili olduğu durumda, mutasyonların neredeyse hepsi zararlı olduğundan, sonuç organizma için faydalı, iyi bir sonuç olamaz. Bu durumda doğal seçim mekanizması, hayatta kalmaya destek veren özellikleri nereden bulacak sorusu kaçınılmazdır. Ayrıca evrim, organizmada basitten karmaşığa giden ve eklenilerek devam eden bir değişim sürecini öngörür. Oysa Behe'nin savunduğu indirgenemez karmaşıklık, biyokimyasal sistemlerde sistemdeki bir parçanın eksikliğinin, sistemin bütünü fonksiyonsuz kılacağını ifade eder.

Cansız doğal varlıkların hareketlerindeki/değişimlerindeki düzenliliklerin natüralist açıklaması ise bu düzenliliklerin nedeninin, doğa yasalarının mekanistik işleyişi olduğudur. Fakat neden başka yasalar değil de özellikle bu yasaların var olduğu ve doğa yasalarının kaynağının ne olduğu soruları bu noktada önem taşımaktadır.

Peki, Aquinas'ın teleolojik argümanı, doğal varlıklarda gözlenen bu düzenlilik sergileyen süreçlerin nihai açıklamasının ne olacağı konusunda, nasıl bir açılım sağlayabilir? Aquinas'ın düşünceleri incelendiğinde, doğal varlıkların formları yoluyla amaca yöneldiği görülmektedir. Aquinas'a göre doğal form, bir varlığın kendisiyle bilgilendirildiği, örnekleyici form ise bir varlığın kendisine göre bilgilendirildiği şeydir. Dolayısıyla bir varlıkta içkin olan doğal form, örnekleyici form yoluyla bilgilendirildiği için bilgi taşıyıcı durumundadır ve DNA'nın da bilgi taşıyıcı özelliği nedeniyle DNA, canlı varlıkların formu gibi görülebilir. Ayrıca Aquinas'ın doğal form olarak adlandırdığı ve bir varlık her ne ise onun o oluşunu belirleyen formun fonksiyonunu, canlı varlıklarda bugün DNA olarak ifade edilen molekülün yerine getirdiği bilinmektedir.

Cansız varlıklardaki formun karşılığının ise doğal türler doktrinindeki varlıkların özsel niteliklerini belirleyen doğal tür özleri olduğu ve bunların da doğa yasalarını belirlediği düşünülebilir. Doğa yasalarını belirleyen şey, bu özsel nitelikler arasındaki ilişkiler ise bu konuda rastlantısallık olamaz. Doğa yasalarıyla ilgili sabitelerin dar bir aralıkta yer alıp, rastlantısallıkla açıklanamayacak derecede hassas değerlere sahip olduğu bilinmektedir. Niçin böyle hassas değerler var sorusu, niçin varlıklar bu özsel niteliklere sahip sorusuna götürür ve bu da evrenin içinden bir nedenle açıklanamaz.

DNA, son derece zengin ve karmaşık bir bilgi içeriğine sahiptir. DNA'daki bu bilgi, çeşitli fonksiyonlar için belirlenmiştir ve Dembski'ye göre fonksiyonel açıdan belirlenmiş, karmaşık yapılar rastlantısallıkla açıklanamaz. Sonuç olarak Aquinas'a göre

hem canlı hem de cansız doğal varlıklarda bu belirlenmiş fonksiyonları yerine getirecek bilgiyi taşıyan formdur ve formun işlevinin rastlantısal olması düşünülemez. Doğal varlıklardaki yönelimi sağlayan form, sayılan nedenlerden dolayı akıllı tasarımcının bir tasarımı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla doğal varlıklardaki yönelim, bir tasarıma işaret etmektedir.

Canlı varlıklardaki tasarım biyolojik/organizmik tasarım, cansız varlıklardaki tasarım da evreni dikkate alan kozmik tasarım argümanlarının içinde değerlendirilirse Aquinas'ın argümanı, cansız varlıkların yönlendirilmesi kısmında Swinburne'ün zamansal düzen argümanına ve canlı varlıkların yönlendirilmesiyle ilgili olarak da akıllı tasarım argümanlarına yaklaşmaktadır. Ayrıca argüman, Aquinas'ın doğal teolojisi dikkate alındığında, antropik ilkeyi dikkate alan kozmik tasarım argümanlarından ince ayarlanmışlık argümanı ile de benzerlik göstermektedir. Çünkü Aquinas'a göre evrenin de bir formu vardır, bu form Tanrı tarafından belirlenmiştir, rastlantısal değildir ve evrendeki varlıklar insanı tepe noktasına koyan bir hiyerarşi sergiler.

Çağdaş tartışmalar ışığında Thomas Aquinas'ın teleolojik kanıtı, argümanın Beşinci Yol olarak bilinen metni ve Aquinas'ın genel düşünce çerçevesi dikkate alınarak değerlendirildiğinde argüman aşağıdaki gibi yeniden formüle edilebilir:

Akıl sahibi olmayan canlı ve cansız doğal varlıkların hareketleri/değişimleri, çoğunlukla aynı şekilde ve bilime imkân tanıyan bir düzenlilikte gerçekleşmektedir. Cansız doğal varlıkların sahip olduğu özsel nitelikler ve bu özsel nitelikler arasındaki ilişkiler, doğa yasaları olarak kodlanabilecek bir düzenliliği sağlayacak, fonksiyonu açısından belirlenmiş bilgiyi içermektedir. Bu bilgi rastlantısallıkla açıklanamayacak derecede hassas bir aralıkta yer alan sabiteleri de kapsar. Aynı şekilde akıl sahibi olmayan canlı doğal varlıklarda da DNA, bu düzenlilik için gerekli olan belirlenmiş olayları (örneğin bir organizmanın yapım sürecini) yöneten karmaşık ve fonksiyonu

açısından belirlenmiş bilgiyi taşır. (Burada DNA'nın insanda da var olduğu ve insanın akıl sahibi olduğu dikkate alınırsa insanın organları, organların dokuları vb. akıl sahibi olmayan canlı doğal varlıklar kapsamında olacaktır.) Bu bilgi akılla doğrudan ilişkilidir; çünkü gerçekleşme olasılığı düşük, fonksiyonu açısından belirlenmiş, karmaşık olaylar rastlantı sonucu oluşmaz. Bilgi, akıl sahibi olmayan canlı ya da cansız doğal varlıklarda maddi bir taşıyıcıda bulunsa da bilginin kendisi maddi değildir, maddi olmayan bir şeyin kaynağı da maddi olamaz. Dünyada maddi olmayan tek bilgi kaynağı insan zihnidir fakat DNA'nın insanda da bulunduğu düşünüldüğünde bu bilginin kaynağının en azından dünya dışından olması gerekir. Bu bilgiyi verenin, maddi olmayan ve akıllı bir özne olduğu varsayılabilir. Bilginin verilmesinin bir amacı ya da amaçları vardır: Bilgi fiziksel, kimyasal, biyolojik süreçlerdeki düzenlilikleri oluşturmak ve yönlendirmek için kullanılabilir. Belirlenmiş olayların bilgisi ile irade arasında da yakın bir ilişki vardır; çünkü belirleme iradeyi gerektirir. Öyleyse akıl sahibi olmayan canlı ve cansız doğal varlıklardaki bu süreçleri yöneten, akıl ve irade sahibi, maddi olmayan ve dünya dışında bir varlık vardır.

Argümanın sonunda ulaşılan varlığın nitelikleri, teizmin Tanrı'sının niteliklerinden bazılarıyla örtüşse de hâlâ bu varlığın Teizmin Tanrı'sı olup olmadığı sorgulanabilir. Fakat en azından bu niteliklere sahip, dünya dışında bir varlığın olması teizmin Tanrı'sının varlığı lehine bir destek olacaktır. Yine argümandan hareketle bu varlığın tek mi yoksa birden fazla mı olduğu da eleştiriye açıktır, sayıları birden fazla olduğunda, aynı bilgiye sahip ve aynı bilgiyi verme konusunda anlaşma sağlamış olmaları gerekir; çünkü cansız varlıklardaki düzenliliği sağlayan bilgide hassas ayarlanmışlık nedeniyle farklılık olmaması beklenir. Bu durumda da “varlıkları zorunlu olmadıkça çoğaltmamak gerekir” ilkesi gereği, aynı bilgiyi verecek birden çok varlık kabul etmekten, tek varlık kabul etmek daha makul olacaktır. Ayrıca bu kadar hassas ayarlanmış, karmaşık ve fonksiyonu açısından belirlenmiş bilginin yönettiği bir evrende

doğal kötülük neden var, sorusu da sorulabilir. Cansız varlıklar düzleminde doğal kötülük olarak görülen doğa olaylarının, evren bütün bir sistem olarak düşünüldüğünde o sistemdeki düzenliliğin devamı için gerekli olduğu ileri sürülebilir; ama bu düşüncenin bilimsel verilerle desteklenmesi daha ileri araştırmaları gerektirmektedir. Aquinas'ın bu soruya cevabı ise maddenin formu kabul etmedeki yetersizliği şeklinde olacaktır.

Çalışmanın sonucunda ulaşılan ana fikir, Aquinas'ın argümanının modern tasarım argümanlarının neredeyse tümünü içerebilecek özellikte olduğu, bu nedenle birleşik bir argümanla hepsinin gücüne sahip olabilecek bir argüman oluşturulabileceğidir. Akıllı tasarım argümanlarından farklı olarak argümanın sonunda ulaşılan varlığın metafizik yönünün vurgulanması nedeniyle de argüman, akıllı tasarım argümanlarından daha güçlü görünmektedir. Çalışmanın araştırma sürecinde, Aquinas'ın teleolojik kanıtı üzerine yapılmış çalışmalarda, çağdaş tartışmalarla konunun birleştirilmesinin pek yapılmamış olduğu dikkat çekmiştir. Argüman doğa bilimleriyle ilişkilendirildiğinde çok geniş bir açılım söz konusu olup, fizik, kimya, biyoloji ve matematik bilimleri açısından özelleşmiş bilimsel bilgiyi gerektirmesi nedeniyle, bu konuda uzmanlık sahibi olunmadan yapılacak akıl yürütmelerdeki gerekçelendirmelerin çok güçlü olamayacağı görülmüştür. Bu tespit, daha ileri araştırmaların gerekliliğini göstermiştir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda Aquinas'ın teleolojik argümanının modern versiyonu, DNA ve cansız varlıklardaki özsel niteliklerle ilişkili yatkınlıklar ve potansiyel güçler hakkında yapılacak bilimsel araştırmalarla detaylı ve açık hale getirilebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, teleolojik kanıtın bilimsel gelişmeler ışığında çok daha güçlü olarak formüle edilebileceğini, böylece Tanrı'nın varlığı lehine bilimsel kanıtlamalar oluşturulabileceğini göstermiştir. Ek olarak, çalışmanın geneli dikkate

alındığında, çalışmanın sağlayacağı katkılardan biri de Tanrı ve yaratılmışların eş zamanlı failliğini vurgulamasıdır. Tanrı - evren ilişkisinde Tanrı, doğal varlıklara özsel niteliklerini, güçlerini verir ve bunları korur, formları yoluyla bu varlıkları yönlendirir. Varlıklar da bu özsel nitelikler ve güçler sayesinde eylemde bulunur. Varlıklar etkilerini sadece kendileri oluşturuyor gibi görünse de Tanrı'nın onlara verdiği güçlerden herhangi birini etkisiz bırakmasıyla o etki gerçekleşemez.



KAYNAKÇA

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of English Dominican Province, Benziger Bros, New York 1947.

_____. *On the Power of God*, İng. çev., English Dominican Fathers, The Newman Press, Maryland 1952.; *Questiones Disputate De Potentia Dei*. The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/QDdePotentia.html> (22. 08. 2018).

_____. *The Disputed Questions on Truth*, İng. çev. Robert Mulligan, Henry Regnery, Chicago 1952.; *Questiones Disputate De Veritate*. The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/QDdeVer.html> (15. 09. 2018).

_____. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, İng. çev. John P. Rowan, H. Regnery Co., Chicago 1961.; *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/Metaphysics.html> (21. 07. 2018).

_____. *Commentary on Aristotle's Physics*, İng. çev. Richard J. Blackwell, vd., Routledge & Kegan Paul, London 1963.; *Commentary on Aristotle's Physics*, The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/Physics.html> (08. 11. 2018).

_____. *Summa Contra Gentiles*, İng. çev. Anton C. Pegis, vd., University of Notre Dame Press, Indiana 1975.

_____. *De Principiis Naturae*, İng. çev. R. A. Kocourek, The Dominican House of Studies, <https://dhspriority.org/thomas/english/DePrincNaturae.html> (20. 10. 2018).

ARİSTOTELES. *Fizik*. çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

ARİSTOTLE. *Metaphysics*, İng. çev. W. D. Ross, The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.5.v.html> (27. 07. 2018).

ARP, Robert. "Evolution and Two Popular Proposals for the Definition of Function", *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift Für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, c. 38, no. 1, 2007, ss. 19–30.

AYALA, Francisco J. "Teleological Explanations in Evolutionary Biology", *Philosophy of Science*, c. 37, no. 1, 1970, ss. 1–15.

_____. "Evolution and Design: Teleological Explanations in Biology", *Revista Portuguesa De Filosofia*, c. 68, no. 1/2, 2012, ss. 33–49.

BARNES, Corey L. "Natural Final Causality and Providence in Aquinas", *New Blackfriars*, no. 1057, 2014, ss. 349-361.

_____. "Ordered to the Good: Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas", *Modern Theology*, c. 30, no. 4, October 2014, ss. 433-453.

BARROW, John D. ve Frank J. Tipler. *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986.

- BEDAU, Mark. "Where's the Good in Teleology?", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 52, no. 4, 1992, ss. 781-806.
- BELO, Catarina C. M de M. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Boston 2007.
- BIRD, Alexander. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*, Oxford University Press, New York 2010.
- BOLAND, Vivian. *St Thomas Aquinas*, Bloomsbury Publishing Plc., London 2014.
- BONNETTE, Dennis. *Aquinas' Proofs for God's Existence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.
- BRADLEY, James. "Randomness and God's Nature", *Perspectives on Science and Christian Faith*, c. 64, no. 2, 2012, ss. 75-89.
- BRAKEL J. "Natural Kinds and Manifest Forms of Life", *Dialectica*, c. 46, no. ¾, 1992, ss. 243-261.
- BRODY, B. A. "Natural Kinds and Real Essences", *The Journal of Philosophy*, c. 64, no. 14, July, 1967, ss. 431-446.
- BROWN, Hunter. "Alvin Plantinga and Natural Theology", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 30, no. 1, 1991, ss. 1-19.
- BROCK, Stephen L. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2015.
- BUIJS, Joseph A. "On Misrepresenting the Thomistic Five Ways", *Sophia*, no.1, 2009, ss. 15-34.
- CALLADINE, Chris R. Horace R. Drew, Ben F. Luisi ve Andrew Travers. *Understanding DNA: The Molecule and How It Works*, Elsevier Science & Technology, Saint Louis 2004.
- CHEN, Jenny. *DNA and RNA*, Cavendish Square Publishing LLC, New York 2016.
- COCCHIARELLA, Nino. "On the Logic of Natural Kinds", *Philosophy of Science*, c. 43, no. 2, June, 1976, ss. 202-222.
- COLE, Peter. *Access to Religion and Philosophy: Philosophy of Religion*, Hodder Education Group, London 2008.
- COLLINS, Robin. "The Teleological Argument", *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan and Paul Moser, Routledge, London 2004.
- _____. "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul Yayınevi, 14.basım, İstanbul 2016.
- COOPER, John. "Aristotle on Natural Teleology", *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, ed. M. Schofield ve M. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- CREEL, Richard E. *Philosophy of Religion: The Basics*, John Wiley & Sons, Somerset 2013.

- CRUTCHER, Timothy J. "Proving God: The Question of Transcendence and the Limits of Rationality", *Heythrop Journal*, no. 3, 2010, ss. 430-441.
- DAMASCENE, John. *De Fide Orthodoxa*, İng. çev. S. D. F. Salmond, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0675-0749,_Ioannes_Damascenus,_De_Fide_Orthodoxa,_EN.pdf (23.07.2018).
- DAVIES, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- _____. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- _____. *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, Oxford University Press, New York 2014.
- _____. *Thomas Aquinas: A Very Brief History*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2017.
- DAVIS, Jimmy H. ve Harry L. Poe. *Chance or Dance: An Evaluation of Design*, Templeton Press, West Conshohocken 2008.
- DAVIS, Stephen T. *God, Reason and Theistic Proofs*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1997.
- DE ANNA, Gabrielle. "Aquinas on Sensible Forms and Semimaterialism", *The Review of Metaphysics*, c. 54, no. 1, September, 2000, ss. 43-63.
- DE CRUZ, Helen, ve Smedt, Johan De. *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 2014.
- DEMBSKI, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge University Press, New York 1998.
- _____. "The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences", *Science and Evidence for Design in the Universe*, ed. Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, Ignatius Press, San Francisco 2000.
- DENNETT, Daniel C. *Darwin's Dangerous Idea*, Penguin Books, London 1996.
- DESCARTES, Rene. *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.
- DEWAN, Lawrence. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Marquette University Press, Milwaukee 2007.
- DODDS, Michael J. *Unlocking Divine Action*, Catholic University of America Press, Washington 2012.
- DOOLAN, Gregory T. *Aquinas on the Divine Ideas As Exemplar Causes*, Catholic University of America Press, Baltimore 2011.
- DUDLEY, John. *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, State University of New York Press, Albany 2012.

- DUMSDAY, Travis. "Using Natural-Kind Essentialism to Defend Dispositionalism", *Erkenntnis*, c. 78, no. 4, August, 2013, ss. 869-880.
- EARDLEY, Peter S. ve Carl N. Still. *Aquinas: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Publishing PLC, London 2010.
- ELLIS, Brian. *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialist*. Routledge, London 2002.
- FESER, Edward. *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2009.
- _____. "Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way", *Nova et Vetera (English Edition)*, c. 11, no. 3, Summer, 2013, ss. 707-749.
- FOGELIN, Robert J. "A Reading of Aquinas's Five Ways", *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no. 4, October, 1990, ss. 305-313.
- GARCIA, Laura L. "Teleological and Design Arguments", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaffero, Paul Draper and Philip L. Quinn, Blackwell Publishing, Singapore 2010.
- GILSON, Etienne. *Thomism the Philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto 2002.
- GITT, Werner. *In the Beginning was Information*, New Leaf Publication Group, Green Forest, AR 2006.
- GOETZINGER, Aaron. "A Primer on the Intelligent Design Movement with Applications to the Natural Knowledge of God and Apologetics", *Colonial North Conference*, North Atlantic District 2016.
- HALLETT, Garth L. *A Middle Way to God*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- HALL, Alexander W. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum, New York 2007.
- HAYES, Michael. "Aquinas's Fifth Way and Possibility of Science", *Value Inquiry Book Series*, c. 289, February, 2016, ss. 215-226.
- HAWTHORNE, John. *What Would Teleological Causation Be? 1*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- HEY, Jody. *Genes, Categories, and Species: The Evolutionary and Cognitive Cause of the Species Problem*, Oxford University Press, Cary 2001.
- IANNONE, A. Pablo. *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, London 2013.
- İBN RÜŞD. *Fasl'ül-Makaal ve Kitabu'l-Keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955.
- JACKSON, Roy. *The God of Philosophy: An Introduction to Philosophy of Religion*, Routledge, London 2014.
- JANTZEN, Benjamin C. *An Introduction to Design Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

- INWAGEN, Peter Van. "The Compatibility of Darwinism and Design", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York 1999.
- KENNY, Anthony. *What is Faith?*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- _____. *Five Ways: St Thomas Aquinas Vo*, Routledge, Florence 2003.
- _____. *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- KERR, Fergus. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2009.
- KOONS, Robert C. ve Logan, Paul Gage. "St. Thomas Aquinas on Intelligent Design." *Proceedings of the ACPA*, c. 85, 2012, ss. 79–97.
- KRETZMANN, Norman. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- _____. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- KRIEGER, Gerald J. "Transmogrifying Teleological Talk?", *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 20, no. 1, 1998, ss. 3-34.
- LAPLACE, Pierre Simon. *A Philosophical Essay on Probabilities*, JohnWiley & Sons, London 1902.
- LITTLE, Daniel, E. "Philosophy of the Social Sciences", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1999.
- MACINTOSH, J. J. *The Arguments of Aquinas: A Philosophical View*, Routledge, London 2017.
- MACINTYRE, Alasdair. *The Aquinas Lecture: First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990.
- MAGNUS, P. D. "Taxonomy, Ontology, and Natural Kinds", *Synthese*, c. 195, no. 4, ss. 1427–1439.
- MORENO, Antonio. "Finality and Intelligibility in Biological Evolution", *Thomist: A Speculative Quarterly Review*, January, 1990, c. 54, no. 1, ss. 1-31.
- MANSON, Neil A. "Introduction", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003.
- MATTHEWS, Gareth B. "Aristotelian Essentialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 50, Supplement, Autumn, 1990, ss. 251-262.
- MCINERNY, Ralph, *A First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989.

- MAYR, Ernst. "The Idea of Teleology", *Journal of the History of Ideas*, c. 53, no. 1, January – March, 1992, ss. 117-135.
- _____. "The Multiple Meanings of 'Teleological'", *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 20, no. 1, 1998, s. 35.
- MCPHERSON, Thomas. *The Argument From Design*, The Macmillan Press, London 1972.
- MELLOR, D. H. "Natural Kinds", *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 28, no. 4, December, 1977, ss. 299-312.
- MEYER, Stephen C. *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*, Harper Collins e-books, 2009.
- NAGASAWA, Yujin. *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, Routledge, London 2011.
- NEWTON, William. "A Case of Mistaken Identity: Aquinas's Fifth Way and Arguments of Intelligent Design", *New Blackfriars*, no. 1059, 2014, ss. 569-578.
- O'CONNOR, Robert. "The Design Inference", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003.
- O'GRADY, Paul. "Philosophical Theology and Analytical Philosophy in Aquinas", *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. Rik Van Nieuwenhove ve Joseph Wawrykow, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.
- _____. *Aquinas's Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan Limited, London 2014.
- OLIVER, Johnson A. "God and St. Anselm", *The Journal of Religion*, c. 45, no. 4, 1965, ss. 326–334.
- OLIVER, Simon. "Aquinas and Aristotle's Teleology", *Nova et Vetera (English Edition)*, c. 11, no. 3, Summer, 2013, ss. 849-870.
- OORD, Thomas Jay. *The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence*, InterVarsity Press, Downers Grove 2015.
- OSLER, Margaret J. "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", *Osiris*, c. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions, 2001, ss. 151-168.
- OWENS, Joseph. "Aquinas and the Five Ways", *The Monist*, c. 58, no. 1, January 1974, Oxford University Press, ss. 16-35.
- ÖZGÖKMAN, Fatih. *Tanrı ve Evrim*, Elis Yayınları, İstanbul 2013.
- PAGE, Ben. "Dispositionalist Deity: How God Creates Laws and Why Theists Should Care", *Zygon*, c. 50, no. 1, March, 2015, ss. 113-137.
- PALEY, William. *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy and David Knight, Oxford University Press Incorporated, New York 2006.

- PAY, Metin. *Tasarım ve Tanrı*, Şule Yayınları, İstanbul 2018.
- PHILIPSE, Herman. *God in the Age of Science?: A Critique of Religious Reason*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- POLKINGHORNE, John C. *Quantum Theory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.
- _____. *Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion*, Yale University Press, New Haven 2005.
- _____. *Science and Creation: The Search for Understanding*, Templeton Press, West Conshohocken 2006.
- _____. *Science and Religion in Quest of Truth*, Yale University Press, New Haven 2011.
- PLATON. *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- ROBINSON, Guy. "Nature and Natural Kinds." *Philosophy*, c. 82, no. 4(322), 2007, ss. 605–623.
- ROONEY, James Dominic. "Evolutionary Biology and Classical Teleological Arguments for God's Existence", *Heythrop Journal*, 2013, ss. 617-630.
- ROSENKRANTZ, Gary ve Joshua Hoffman. *Historical Dictionary of Metaphysics*, Scarecrow Press, Blue Ridge Summit 2010.
- RUSE, Michael. "Biological Species: Natural Kinds, Individuals, or What?" *The British Journal for the Philosophy of Science*, c. 38, no. 2, June, 1987, ss. 225-242.
- _____. "The Argument from Design: A Brief History", *Debating Design: From Darwin to DNA*, ed. William A. Dembski and Michael Ruse, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- SALAMUCHA, Jan. "The Proof Ex Motu for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas' Arguments", *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, Palgrave Macmillan, London 1970.
- SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*, Oxford University Press, New York 2008.
- SCHUMACHER, Lydia. "Aquinas's Five Ways: A Pastoral Interpretation", *Theology*, c.119, no.1, 2016, ss. 26-33.
- SEHON, Scott R. "Goal-Directed Action and Teleological Explanation", *Causation and Explanation*, ed. Joseph Keim Campbell, vd., Massachusetts Institute of Technology Press, New York 2007.
- SEWELL, Granville. *In the Beginning and Other essays on Intelligent Design*, Discovery Institute Press, Seattle 2010.

- SOBER, Elliot. "The Design Argument", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, Routledge, London 2003.
- SOBEL, Jordan Howard. *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- SOONTIENS, F. J. K. "Evolution: Teleology or Chance?", *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, c. 22, no. 1, 1991, ss. 133-141.
- SWINBURNE, Richard. *Is There a God?*, Oxford University Press, New York 1996.
- _____. *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004.
- TALIAFERRO, Charles ve Elsa J. Marty. *Dictionary of Philosophy of Religion*, Bloomsbury Academic & Professional, New York 2010.
- TARAKÇI, Muhammed. "Aquinaslı Thomas", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, c. 1, İstanbul 2003.
- TKACZ, Michael W. "Thomas Aquinas vs. The Intelligent Designers: What Is God's Finger Doing in My Pre-Biotic Soup?", *Intelligent Design: Science or Religion?* ed. Robert M. Baird and Stuart E. Rosebaum, Amherst, Prometheus Books, New York 2007, ss. 275-286.
- _____. "Thomistic Reflections on Teleology and Contemporary Biological Research", *New Blackfriars*, c. 94, no. 1054, 2013.
- TSONIS, Anastasios A. *Randomnicity: Rules and Randomness in the Realm of the Infinite*, Imperial College Press, Singapore 2008.
- UGOBI-ONYEMERE, Mary Christine. *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2015.
- VAN ARRAGON, Raymond J. *Key Terms in Philosophy of Religion*, Continuum, London 2010.
- VARDY, Peter. *God Matters*, Hymns Ancient & Modern Limited, London 2013.
- VELDE, Rudi A.Te. "Natural Reason in the Summa Contra Gentiles", *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, New York 2002.
- _____. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Routledge, Farnham 2017.
- WALLACE, William A. *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.
- WARD, Keith. *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*, Lion Hudson, Oxford 2009.

- WEBSTER, Gerry. "Causes, Kinds and Forms" *Acta Biotheoretica: An International Journal on the Mathematical and Philosophical Foundations of Biological and Biomedical Science*, c. 41, no. 4, 1993, s. 275.
- WEINGARTNER, Paul. *God's Existence. Can It Be Proven?: A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, De Gruyter, Incorporated, Boston 2013.
- _____. Nature's Teleological Order and God's Providence: Are They Compatible with Chance, Free Will, and Evil?, De Gruyter, Boston 2014.
- WILKERSON, T. E. "Natural Kinds", *Philosophy*, c. 63, no. 243, January, 1988, ss. 29-42.
- WIPPEL, John F. *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995.
- _____. "The Five Ways", *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford 2002.
- WYNN, Mark. *God and Goodness: A Natural Theological Perspective*, Routledge, London 1999.
- ŻYCIŃSKI, Józef. *God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism*, Catholic University of America Press, Washington 2006.

ÖZET

Oğuz, İlknur, Thomas Aquinas'ta Teleolojik Kanıt, Yüksek Lisans Tezi, Danışman:

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, 131 s.

Tez, Thomas Aquinas'ta teleolojik kanıtın analizini ve Aquinas'ın argümanının güncel değerinin belirlenmesini içermektedir.

Giriş bölümünde konuyla ilişkisi nedeniyle Aquinas'ın doğal teoloji anlayışı sunulmuştur. Birinci bölümde teleoloji kavramı, teleolojik delilin yapısal sınıflaması ve modern versiyonları, Aquinas'ın teleolojik argümanının analizi ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kanıtın temel dinamiklerinden rastlantı - amaçsallık, amaçsallık - nihai neden ilişkisi ve inâyet incelendikten sonra Aquinas'ın teleolojik argümanının modern tartışmalarla ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde de Aquinas'ın teleolojik argümanının modern tasarım argümanlarını kapsayıcı bir şekilde yeniden formüle edilmesi denenmiştir.

ABSTRACT

*Oğuz, İlknur, Teleological Argument in Thomas Aquinas, Master's Thesis,
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, 131 p.*

The thesis consists of an analysis of Thomas Aquinas's approach to the teleological argument and its contemporary philosophical value. In the introduction, Aquinas's view of natural theology is presented in order to contextualise the subject of the research. In the first part, a general analysis of the concept of teleology is given in conjunction with Aquinas's approach, and then the structural classification and modern versions of teleological arguments are depicted.

In the second chapter, firstly, the relation between randomness/chance and purposefulness; and also the relation between purposefulness and final cause as well as providence are examined. Secondly, Aquinas's teleological argument is evaluated by reference to the contemporary philosophical and scientific debates. The concluding part of the thesis attempts to reformulate Aquinas's teleological argument on the grounds of modern versions of teleological arguments.