



## Hume ile Hesaplaşma: Philo, Tasarım Argümanına Karşı

*Confronting Hume: Philo vs. Argument from Design*

**Ferhat ONUR**

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Antalya, Türkiye  
ferhatonur1982@gmail.com

### Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 23.02.2017  
Kabul Edildiği Tarih: 31.05.2017  
Yayınlandığı Tarih: 30.06.2017

### Article Info

Date submitted: 23th February 2017  
Date accepted: 31st May 2017  
Date published: 30th June 2017

### Öz

Hume'un "Doğal Din Üzerine Söyleşiler" adlı kitabında Philo, tüm felsefi silahlarıyla tasarım argümanına saldırır. Philo, nihayetinde, eleştirilerinin argümanın kuralsız versiyonuna karşı etkisiz olduğunu kabul etse de argümanın kurallı versiyonunu alt ettiğini düşünür. Ne var ki, onun bu düşüncesi bütünüyle ampirist varsayımlara dayanmaktadır. Bu çalışmada Philo'nun itirazlarının ancak antropoformizme karşı belli bir ölçüde başarılı olduğu, fakat onun ampirist varsayımları kabul edilmediği takdirde tasarım argümanını – şayet argüman en iyi açıklamayı veren bir argüman olarak düşünülürse – bozuma uğratacak güce sahip olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasarım Argümanı, Doğal Din, Antropoformizm, Ampirizm

### Abstract

In Hume's book, "Dialogues Concerning Natural Religion", Philo attacks argument from design with all his philosophical weapons. Eventually, he accepts that his critiques are ineffective against the irregular version of the argument, but he still thinks that they beat the regular version of the argument. Yet, thinking this, he is relying on his empiricist assumptions. In this study, an attempt will be made to show that Philo's objections are at best to a certain extent successful against antropoformism, but if his empiricist assumptions are not accepted – and if the argument considered as an argument to the best explanation – they are incapable of demolishing argument from design.

**Key Words:** Argument from Design, Natural Religion, Antropoformism, Empiricism

### Giriş: Tasarım Argümanı ve Hume

Bilindiği üzere, Tanrı'nın veya maddeyi yaratan ya da ona hayat veren üstün bir varlığın mevcudiyeti üzerine temel olarak üç argüman ileri sürülmüştür. Özetle söyleysek, bunlardan birincisi, Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerektiğini bizatihi aklın kendisinden çıkarmaya çalışan *ontolojik argümandır*. İkincisi, her şeyin bir nedeni olduğu ilkesinden hareketle, Tanrı'yı nedenler zincirinin son halkası ve dolayısıyla ilk neden olarak ispatlamaya çalışan *kozmolojik argümandır*. Üçüncüsü ise, evrenin düzenli ve kurallı bir yapı sergilediği varsayımıyla, Tanrı'yı bu düzenin kaynağı olarak gören *teleolojik argüman* veya eş deyişle *tasarım argümanıdır*.<sup>1</sup> Birincisi, duyuusal deneyime dayanmadığından *a priori*, ikincisi, bir yandan deneyime diğer yandan akla dayandığından hem *a priori* hem *a posteriori*, üçüncüsü ise, ilkesini deneyimden aldığından *a posteriori* argümanlar olarak kabul edilirler. Ontolojik argüman ve kozmolojik argüman her ne kadar tarih boyunca kendilerine taraftarlar bulmuş ve felsefi olarak savunulmuşlarsa da ne tasarım argümanı kadar cezbedici ve etkili olabilmişler ne de onun kadar yaygın bir şekilde kabul görmüşlerdir. Örneğin Kant, ontolojik ve kozmolojik argümanlarla çabucak hesaplaştıktan sonra tasarım argümanı ile ilgili şöyle bir girizgâh yapar: "Bu kanıt hep saygıyla anılmayı hak eden bir kanıttır. O, en eski, en açık ve ortalama insan aklına en uygun düşen kanıttır. O, varlığını doğa araştırmasına borçlu olduğu gibi, aynı zamanda bu araştırmayı canlandırır ve bu araştırmayla birlikte gücüne güç katar." (1998: 529)

<sup>1</sup> Tasarımın erek içermeyebileceği ileri sürülebilirse de (örneğin evrim teorisinde olduğu gibi), geleneksel olarak tasarım argümanının amacı bir tasarımcının var olduğunu ispatlamak olduğundan buradaki tanımlamada tasarımın doğası itibarıyla ereksel olduğu varsayılmaktadır.



Kant'ın deyimiyle gücünü doğa araştırmasından alan tasarım argümanı, genel olarak iki türde karşımıza çıkar. *Organizmik* ve *kozmetik* (Sober, 2005). Organizmik tasarım argümanları, dikkatimizi doğadaki canlıların incelikli ve karmaşık yapısına çekerek bizden bu inceliğin ve karmaşıklığın rasgele olamayacağını, ne yaptığını bilen bir zihnin ürünü olduğunu kabul etmemizi beklerler. Kozmik tasarım argümanları ise, evrenin bize kuralsız bir kaos ortamı olarak değil, belli birtakım yasalarla yönetilen, insanlar gibi zeki varlıkların ortaya çıkmasına elverecek şekilde bilinçli olarak ayarlanmış bir bütün olarak görüldüğünü, bunun da bizi yüksek bir zekanın varlığını onamaya götürmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu ikinci tür argümanlar günümüzde daha geliştirilmiş versiyonlarıyla *ince ayarlanmış evren* (fine-tuning universe) ve *antropik ilke* gibi adlarla karşımıza çıkmaktadırlar. Tüm bu tasarım argümanlarının ortak noktası, doğanın inşasında bir *ereksellik*, hem organizmik hem de kozmik olarak doğanın bize düzenli bir formda görünmesinin kendisine dayandığı bir nedenin olduğudur. İşte Hume'un din felsefesi üzerine yazılarında ele aldığı esas mesele de bu nihai, açıklayıcı nedenin ontolojik imkânının rasyonel bir zeminde gösterilip gösterilemeyeceğidir.

Hume'un düşünce hayatına baktığımızda, 'din' olgusunun onun zihnini hayli meşgul etmiş olduğunu görüyoruz. Zira onun, kitaplar, makaleler, mektuplar ve kısa yazılardan oluşan din üzerine yazıları, tarih konusu hariç ilgilendiği diğer tüm konular üzerine yazdıklarından daha fazladır (Gaskin, 2009: 480). Bu yazılar içerisinde doğrudan din mefhumunu konu alan iki kitabı ön plana çıkmaktadır. Birincisi, *Dinin Doğal Tarihi* adlı, dinin nasıl ortaya çıktığına ve yayıldığına dair antropolojik bir inceleme, ikincisi ise *Doğal Din Üzerine Söyleşiler*<sup>2</sup> adlı, Tanrı inancının rasyonelliğinin sorgulandığı felsefi bir çalışmadır. Bizim de burada konu edineceğimiz bu ikinci kitap, hem Hume'un edebi açıdan en iyi işi olarak görülmekte hem de din felsefesinde yeni ufuklar açan bir klasik olarak kabul edilmektedir (Sessions, 2002: 1). Öyle ki, Hume'un getirdiği eleştirilerle hesaplaşmadan Tanrı'nın varlığı ve doğası üzerine pozitif bir öğreti ortaya koymanın havanda su dövmek olacağını söylersek herhalde abartmış olmayız.

### Doğal Din Üzerine Söyleşiler

*Doğal Din Üzerine Söyleşiler* kitabı, adından da anlaşılacağı gibi, kurumsal anlamda veya kişinin yaşamını düzenleyen ahlâki ve sosyal kurallar bütünü olarak bir dini inanışı konu edinmez. Bu geleneksel dini inanış, köklerini, Tanrı'nın seçkin kullarına, bireysel ve toplumsal kaideleri belirlemeleri için bildirdiği düşünülen ilahi vahiyde bulur. Buna karşın *doğal din* kavramı, ilahi vahyin imkânı üzerine herhangi bir yargıda bulunmadan doğrudan akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının keşfedilmesini ve bu keşif sonucunda elde edilen bilgiye göre kişinin dünya görüşünü şekillendirmesini anlatır. Pek tabii bizi böylesi bir keşfe götürecek olan da her şeyden daha çok doğadaki 'düzen' ve 'tasarım' olacaktır.<sup>3</sup> Bu nedenle Hume'un kitabı, çoğunlukla tasarım argümanı ile ilgilidir. Şimdi bu argümanı incelemeye geçmeden önce kitabın yapısı ve içeriği hakkında birkaç şey söylememiz gerekiyor.

Öncelikle Hume'un kitabını bir diyalog biçiminde kaleme aldığını belirtelim. Bu yolla Hume, muhtemelen döneminin politik atmosferi gereği kendisini gizlemek istemiştir.<sup>4</sup> Zaten kitap da onun ölümünden sonra basılmıştır. Bununla birlikte bu kaygıdan bağımsız olarak düşünüldüğünde kitabın mevcut haliyle klasik felsefe metinlerine kıyasla oldukça renkli ve keyifli olduğu da bir gerçektir. Buna göre, kitapta bizi, ara konuşmacı Pamphilus'u saymazsak, tartışmayı yürüten üç konuşmacı karşılar: Cleanthes, Philo ve Demea. Tasarım argümanını ileri sürecek olan Cleanthes (Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının doğayı gözlemleyerek de ortaya konabileceğini düşünen) deneyimci bir teist, Philo bir skeptik (şüpheli) ve Demea ise gelenekçi veya dogmatist bir teist ve bir mistik (Tanrı'nın doğasını

<sup>2</sup> Bundan sonra yazı içerisinde bu kitabı DCNR (Dialogues Concerning Natural Religion) kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.

<sup>3</sup> Kutsal kitaplar da her ne kadar kendilerini "Tanrı'nın bir aracı ile doğrudan insanlara konuşması" olarak takdim etseler de doğadaki düzene ve tasarıma dikkat çekmeyi ihmal etmezler. Örneğin Kur'an şöyle söyler: "Onlar deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmıştır? Ve göğe, nasıl yükseltilmiştir? Ve dağlara, nasıl dikilmiştir? Ve yere, nasıl yayılmıştır?" (88: 17-20) Yine İncil'de de benzeri örnekleri görmek mümkündür: Mezmurlar 19:2, Makâbeler 7: 28, Romalılar 1: 20, v.b.

<sup>4</sup> Bkz. Ernest C. Mossner, "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı", *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004 (4. Baskı), s. 111-12.



bilmemizin imkânsız olduğunu düşünen bir bilinemezci) olarak resmedilir. Genellikle kitapta Hume'ü temsil edenin veya onun sözcülüğünü yapanın bir skeptik olması hasebiyle Philo olduğu ileri sürülmekle birlikte, bizim buradaki amacımız Hume'un niyetinin ne olduğunu araştırmaktan ziyade onun itirazlarının tasarım argümanını zayıflatmakta veya çürütmekte ne kadar başarılı olduğunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla Hume'un kendisiyle değil, ne söylediğiyle ilgileniyoruz diyebiliriz. Kitap, açılış konuşması hariç on iki bölümden oluşmaktadır ve ekseriyeti (2. ve 8. bölümler arası) tasarım argümanının tartışılmasına ayrılmıştır. Bunun yanında birinci bölüm özellikle şüphecilik üzerine bir tartışmayı, dokuzuncu bölüm Demea'nın a priori argümanını, onuncu ve on birinci bölümler kötülük problemini ve on ikinci bölüm ise 'gerçek din' hakkında Cleanthes ve Philo arasındaki konuşmayı ele almaktadır.

Cleanthes tasarım argümanını ortaya koymadan önce, ikinci bölümün hemen başlarında Demea, tartışmanın sonrası için de önemli olacak bir iddia ortaya atar. Ona göre mesele "Tanrı'nın *varlığı* ile değil, *doğası* ile ilgilidir" ve Tanrı'nın doğası ise "insan anlayışının kusurları sebebiyle, bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şeydir." (DCNR, 17) Demea, "Tanrı'nın doğası" derken, onun "sıfatlarını, var oluş tarzını" veya başka bir deyişle, onun *nasıl* bir varlık olduğunu kastetmektedir. Ne var ki Demea'nın yaptığı bu varlık-doğa ayrımı problemlidir. Zira bir şeyin doğasından o şeyi tanımlayan öz nitelikleri anlarsak, söz konusu şeyin varlığını doğasından ayırmamız pek mümkün görünmemektedir. Söz gelimi, bir kalemin varlığını düşündüğümüzde, o kaleme ait birtakım tanımlayıcı özelliklerin (elle tutulan, yazı yazılan bir şey) kendiliğinden bu düşünceye eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde bir Tanrı'nın var olduğunu kabul ettiğimizde, ister istemez bu Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğuna dair birtakım düşüncelere (zeki, iyi, irade sahibi, vb.) sahip olmamız gerekir. Aksi takdirde hakkında hiçbir şekilde konuşamadığımız bir varlığın mevcudiyetinden bahsetmek gibi bir tuhaflıkla yüz yüze gelmemiz kaçınılmazdır veya en fazla bu Tanrı soyut bir ilke olarak kalacaktır ki, bunun da insan yaşantısı açısından herhangi bir öneme sahip olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen her argüman aslında onun doğasını tarif eden bazı yüklemeleri de barındıracak, keza Tanrı'nın doğasını belirlemeye çalışan her argüman da bir bakıma onun varlığını tartışmaya açmış olacaktır. Nitekim dokuzuncu bölümde "Tanrısal sıfatların sonsuzluğunu" kanıtlamak için a priori argümana başvuran Demea'yı, argümanı Cleanthes'e anlattığı sırada, ironik bir şekilde, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken buluruz (DCNR, 63-4). Fakat Cleanthes bu güçlüğün farkındadır: "...eğer fikirlerimiz, erişebildikleri ölçüde, doğru ve uygun değilse ve onun gerçek doğasıyla örtüşmüyorsa, bu konuyu sürdürmenin ne anlamı kalır bilmiyorum. Hiçbir anlamı olmaksızın sadece isim mi böylesine büyük bir önem arz etmektedir? Tanrısal Varlığın mutlak kavranılamazlığını savunan siz mistiklerin, her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve anlaşılabilir olduğunu ileri süren skeptikler veya ateistlerden ne farkınız var?" (DCNR, 35) Bu bakımdan Cleanthes'in tasarım argümanını, göreceğimiz gibi, *antropomorfist* (insan-biçimli) bir Tanrı anlayışını gerekçelendirmede kullanması şaşırtıcı değildir.

### Cleanthes'in Tasarım Argümanı ve Philo'nun İtirazları

Cleanthes, tasarım argümanını biri kurallı diğeri kuralsız olmak üzere iki şekilde sunar. Burada iki farklı tasarım argümanından ziyade aynı argümanın iki farklı yönünün öne çıkarıldığını söyleyebiliriz.<sup>5</sup> Buna göre, argüman, kurallı haliyle, bizlerde, argümanın kabulüne yönelik rasyonel bir beklenti oluştururken, kuralsız haliyle duygusal bir beklenti oluşturuyor denilebilir. Tasarım argümanının kurallı versiyonu şöyledir:

Dünyaya bir bakın: Bütününü ve parçalarını düşünün: Onun insan duyu ve yetilerinin erişip açıklayabileceğinden öte kendileri de bölünebilen sonsuz sayıda küçük makinelere bölünmüş tek bir büyük makineden başka bir şey olmadığını göreceksiniz. Tüm bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, öyle bir hassaslıkla birbirine uyarlanmışlardır ki, onları bir kez olsun düşünen her kişiyi kendisine hayran bırakır. Doğanın her yanında araçların amaçlara ilginç bir şekilde uyarlanması, insan tasarımının, düşüncesinin,

<sup>5</sup> Bu konuda bir tartışma için bkz. Beryl Logan, "The Irregular Argument in Hume's Dialogues", *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2 (November, 1992), s. 483-500. Logan, makalesinde Cleanthes'in argümanını iki şekilde formüle ettiği görüşünü, J. C. A. Gaskin'in *Dialoglar*'da tek bir argümanın olduğu görüşüne karşı savunmaktadır. Bizim görüşümüz Logan'ın görüşüne daha yakındır.



bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine – onları çok aşmakla birlikte – tıpatıp benzemektedir. Buna göre etkiler birbirine benzediğinden, analojinin tüm kuralları gereğince, bu bizi, nedenlerin de birbirine benzediğini ve doğanın yaratıcısının – yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip olmakla birlikte – bir şekilde insan zihnine benzediğini çıkarsamaya götürür. Bu *a posteriori* argümanla ve sadece bu argümanla, Tanrısal bir varlığın var olduğunu ve insan zihnine ve zekâsına benzerliğini tek seferde kanıtlamış oluruz (DCNR, 19-20).

Bu pasajdan yola çıkarak Cleanthes'in argümanının kritik noktaları belirlenebilir. Birincisi, Cleanthes doğayı ve doğanın bölümlerini bir çeşit makineye benzetmektedir. İkincisi, analojisini temellendirdiği unsurlar "parçalar arasındaki ahenk" ve "araçların amaçlara uygunluğu" dur. Üçüncüsü, "etkiler birbirine benzerse nedenler de birbirine benzerdir" ilkesinden hareketle Tanrısal Varlığı insan zihnine benzetmektedir. Zira bizler makinelerin insan zihninin ürünü olduğunu tecrübe ediyoruz ve doğa ve onun parçaları da (canlı vücudu gibi) bir çeşit makine ise bu makineyi yapanın da insan zihnine benzediğini kabul etmek durumundayız. Burada Cleanthes'in argümanının en can alıcı noktasının ikincisi olduğuna dikkat edilmelidir. Parçalar arasındaki ahenk ve araçların amaçlara uygunluğu bizde düzen hissini uyandıran unsurlardır. Dolayısıyla Philo'nun sadece analojinin kusurluluğuna veya analoji ilkesinin meşru olmayan bir biçimde kullanılmasına işaret etmesi Cleanthes'in argümanını çürütmeye yetmez. Philo'nun esas yapması gereken şey, Cleanthes'in analojisini temellendirdiği unsurların, yani düzenin kaynağının Cleanthes'in savunduğundan daha güçlü ve olası bir alternatifte bulunabileceğini göstermektir. Zira Philo doğada bir düzen ve tasarımın kendisini gösterdiğini reddetmemektedir.<sup>6</sup> Vurgulanması gereken bir başka nokta da Cleanthes'in tasarım argümanı ile Tanrısal Varlığın doğasına dair bir bilgiyi de açık etmesidir. Buna göre kendisine Tanrı dediğimiz tasarımcı *zeki* bir varlıktır.

Philo, aslında daha en başından itibaren Cleanthes'in argümanı ile yapmaya çalıştığı şeyi çok iyi anladığını gösterir. Buna göre Cleanthes Tanrı kanıtlanması için deneyime başvurmaktadır, çünkü deneyime başvurmaksızın tasarımın kaynağının madde mi yoksa zihin mi olduğunu belirlememizin imkânsız olduğunu düşünmektedir ve bu konuda haklıdır da. Aksi takdirde bir görüşü diğerine üstün tutmamız için herhangi bir gerekçemiz olamazdı. Maddenin kendi içinde düzen ilkesini taşıdığını ve tasarımın böyle bilinmeyen bir ilkedan kaynaklandığını ileri sürebileceğimiz gibi, Tanrısal zihinden kaynaklandığını da ileri sürebiliriz. Ne var ki, deneyime başvurduğumuzda Tanrısal zihne benzediğimiz insan zihninin düzenleyici, planlayıcı bir özelliğe sahip olduğunu, maddenin ise bu özellikten yoksun olduğunu görüyoruz. Örneğin, demir, çimento, kiremit ve kumun kendi kendilerine bir ev oluşturduklarına tanık olmuyoruz, fakat evin planının insan zihninde şekillendiğini biliyoruz. Dolayısıyla ikinci görüşü birincisine tercih etmemiz için bir gerekçemiz varmış gibi görünüyor. Philo, olgulara dair çıkarımların deneyimde temellenmesi gerektiği ve deneysel akıl yürütmelerin, benzer nedenlerin benzer etkileri, benzer etkilerin de benzer nedenleri doğurduğu varsayımına dayandığını Cleanthes'le birlikte kabul eder (DCNR, 23). Bir farkla ki, Philo katı bir empirist iken, Cleanthes ılımlı bir empiristtir; yani Philo dünyaya dair bilgimizin deneyimimizin ötesine geçmesinin mümkün olmadığını, gerçeklik üzerine konuşmalarımızın anlamlı sayılabilmesi için tümüyle deneyime dayanması gerektiğini düşünür, Cleanthes'in ise böyle bir iddiası yoktur. Bu nokta önemlidir, zira Philo'nun bu felsefi kabulünün onun itirazlarının omurgasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim Philo'nun birinci itirazı, Cleanthes'in kurduğu analojide deneyimin sınırlarını aştığını öngörür. Bir eve bakıp bu evin yapıcısı hakkında konuşmamız mümkündür, çünkü biz böyle yapıların inşası ile sürekli karşılaşırız. Fakat evren ve evrenin yapıcısı hakkında konuşurken aynı deneyim zenginliğine sahip değiliz. Şayet elimizde incelediğimiz şeyden tek bir örnek varsa veya o şeyi karşılaştıracağımız bir başka emsal yoksa, söz konusu şeyin parçalarından yola çıkarak bütünüün kökeni hakkında bir yargıya varmamız mümkün değildir. Philo'nun örneğiyle, doğanın herhangi bir parçasını gözlemleyip doğanın bütünüün nasıl ortaya çıktığına dair bir yargıda bulunmak insan saçının bir telini gözlemleyip insanın türeyişi hakkında yargıda bulunmak gibidir. Philo, bu itirazını daha da

<sup>6</sup> Şüphesiz Cleanthes'in ulaştığı sonuçların yanlışlığı bu en temel varsayımı reddedilerek de gösterilebilir. Yani evrende bir düzenin, doğada bir tasarımın olmadığı da savunulabilir. Ne var ki bu marjinal görüşün tartışılması yazımızın sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte bu görüşü savunmanın oldukça zor olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin ünlü ateist Richard Dawkins bile en azından karmaşık organizmaların *tasarımlanmış gibi görüldüğünü* kabul etmektedir. Bkz., Richard Dawkins, 1996, s. 1, *The Blind Watchmaker*, New York & London: W. W. Norton & Company.



genişleterek, birbiriyle benzerlik kurduğumuz iki etki veya parça arasındaki benzerliğin birbirinden çok uzak olması durumunda, bu parçalardan birinin diğeri için kural oluşturamayacağını da ekler. Örnek olarak da krallıkların yönetimi için kendi ev ekonomisinden kural çıkaran köylü örneğini verir (DCNR, 24-5).

Philo, özetle, evrendeki düzenin insan zihnine benzer bir zihnin ürünü olduğunu söyleyebilmemiz için "evrenlerin oluşumu üzerine bir deneyiminiz olması gerekir" (DCNR, 26) diyor. Ne var ki, Philo'nun bu katı ampirist yaklaşımını kabul ettiğimiz takdirde bilim yapmamız da mümkün olmazdı. Zira bilimsel teoriler tümevarımsal ve hipotetiktirler. Tümevarımsaldırlar, yani doğanın birtakım yasalara sahip olduğu varsayımıyla bir parçası veya herhangi bir olgusu üzerinde tekrarlanan gözlemler yapıp bu gözlemlerden elde edilen sonuçların doğanın bütünü için de geçerli olduğu kabul edilir. Örneğin su molekülünün yapısı incelendiğinde iki hidrojen ve bir oksijenden meydana geldiği gözlem ve deneylerle belirlenir ve bu sonucun sadece bu dünyadaki su için değil, evrenin her yerinde de aynı olduğu kabul edilir. Bu nedenle uzayda su arayan bilim insanları gezegenlerin atmosferlerinin bu gazları bulundurup bulundurmadıklarını tespit etmeye çalışırlar. Bilimsel teoriler aynı zamanda hipotetiktirler, yani sadece gözlem yapıp veri toplayarak doğanın neden bu verilerin ortaya koyduğu şekilde davrandığını açıklayamazsınız. Hipotezler oluşturup olasılıkları hesaplayarak birtakım öngörülerde bulunmalısınız. Örneğin, Einstein'ın genel göreliliği uzay ve zamanın Newton'un düşündüğünün aksine mutlak olmayıp birbirine bağlı olduğunu, yerçekimi denin kuvvetinin de uzay-zamanın bükülmesinden kaynaklandığını ileri sürüyordu. Şüphesiz Einstein uzay-zamanın bükümlü olduğunu gözlemlememişti. Fakat eldeki verileri *en iyi şekilde açıklayacak* teorelin kendisinininki olduğunu düşünüyordu. Einstein'ın teorisi günümüzde hala gözlem ve deneylerle test edilmekte, buna karşılık teori bu testlerden daha da güçlenerek çıkmaktadır. O halde gözlemlerin teoriyi açıkladığını söylemek yerine, teorelin gözlemleri açıkladığını söylemeliyiz. Bu sonuç aslında Hume'un nedensellik incelemesinden de çıkmaktadır. Hume'a göre bir olayın bir başka olaya neden olduğunu sadece deneyimize dayanarak söylememiz mümkün değildir. Zira deneyimin veya gözlemin bize gösterdiği şey, belli bir olayın ardından (örneğin ateşin yanmasıyla) bir başka olayın gelmesinden (ısının yayılması) başka bir şey değildir. Buna göre deneyimin kendisi bu olaylar arasında nedensel bir bağ olduğunu ispatlamaz. Hume'un bu fikri tasarım düşüncesine de aynen uygulanabilir. Şöyle ki, bir evin tasarımılanmış olduğunu evlerin nasıl inşa edildiğine dair tecrübemizden çıkarmayız. Zira evi yapan ustanın hareketleri bize ustanın zihnindeki plana (ya da sonul nedene) dair bir şey söylemez. Bitmiş bir evi veya herhangi bir yapıyı gördüğümüzde, bizde bu yapının tasarımılanmış olduğuna dair bir izlenim uyandıran şey, araçların amaçlara uygunluğu ve parçalar arasındaki ahenktir. O halde nedenselliği nasıl deneyimden çıkaramıyorsak düzen ve tasarım düşüncesini de deneyimden çıkaramayız. Tam tersine, deneyimlerimiz ancak nedenselliği ve düzeni varsaydığımızda anlamlı olabilir. Hatta Philo'nun ampirizmini kabul ettiğimizde, dünya hakkındaki bilgimiz deneyimimizi aşamayacağından, dış dünyanın nasıl deneyimden bağımsız olarak var olduğuna dair bir açıklama da getiremeyiz. Bu da bizi solipsizme götürür. Dolayısıyla, Philo'nun ampirist varsayımlarını reddettiğimizde, evrendeki düzene zeki bir varlığın sebep olduğunu söyleyebilmemiz için evrenlerin oluşumu üzerine bir deneyimimiz olması gerekmez. Evrenin gözlemleyebildiğimiz kısmında karşılaştığımız düzeni evrenin tümüne yaymakta ve birbirinden analogik olarak ne kadar uzak olurlarsa olsunlar iki etkide gördüğümüz tasarımın nedenlerinin de birbirine benzer olabileceğini çıkarsamakta prensipte herhangi bir engel yoktur. Böyle düşünüldüğünde tasarım argümanı doğadaki düzenin kaynağını en iyi açıklamaya çalışan bir argüman olarak görülebilir.<sup>7</sup> Buna göre daha önce de belirttiğimiz gibi, Philo'nun Cleanthes'i alt etmesi için düzenin kaynağını onun ileri sürdüğünden daha güçlü bir argümanla açıklaması gerekmektedir.

Philo'nun varsayımlarını kabul etmiş görünen Cleanthes taktik değiştirir: "Söylemem gerekir ki, itirazlarınız, hareketi yadsıyan filozofların anlaşılması zor bahanelerinden daha iyi değil ve onlar nasıl ciddi argümanlar ve felsefeden çok örnekler ve durumlar gösterilerek çürütülüyorsa, sizinkilerin de aynı şekilde çürütülmeleri gerekir" (DCNR, 29). Buna göre Cleanthes iki örnek sunar: Birincisi, bulutlardan

<sup>7</sup> Bu bölümde yaptığımız çıkarımlarda kendisinden de faydalandığımız H. O. Mounce, argümanın bu haliyle artık Cleanthes'in argümanı olmaktan çıktığını düşünür. Zira ona göre Cleanthes argümanını antropomorfist bir Tanrı anlayışını ispatlamak üzere ortaya atmıştır (1999: 125). Mounce haklıdır, fakat bu aşamada henüz Cleanthes'in tam anlamıyla bir antropomorfist olduğunu söyleyemeyiz. Şimdiye dek onun tek söylediği, evrendeki düzenden zeki bir varlığın sorumlu olduğudur.



gelen ses, ikincisi ise kitaplık örneği.<sup>8</sup> Birinci örnekte, Cleanthes bizden insanların üretebileceği seslerden çok daha gürültülü ve melodik olan açık bir sesin her milletin kendi diline göre duyurulduğunu hayal etmemizi ister. Bu seste içerilen kelimeler sadece anlamlı olmakla kalmayıp aynı zamanda her şeyiyle insandan üstün iyiliksever bir varlıktan gelircesine bazı buyruklar da iletmektedir. Cleanthes'e göre böyle bir durumda duyduğumuz sesin benzerlik açısından insan sesinden ne kadar uzak olursa olsun, rüzgârların rasgele ıslığından değil, zeki bir varlıktan geldiğini tereddütsüz kabul ederiz (DCNR, 29-30). Cleanthes'in bu örneğinde meşru olmayan bir şekilde "her şeyiyle insandan üstün iyiliksever bir varlık" varsayımını ortaya atmasının onun amacının yanında bir önemi yoktur. Onun amacı, böyle bir anı yaşayan insanların, duydukları bu ses karşısında, herhangi bir rasyonel analize girmeden, neredeyse istem dışı bir tepkiyle, sesin zeki bir varlığa ait olduğunu çabucak kabul etmelerine dikkat çekmektir. Bu, Cleanthes'in tasarım argümanının kurlsız bir örneklemesidir: "Gözünü düşünün, dikkatle inceleyin: Yapısına ve düzenine bakın ve bana içinizden geldiği gibi söyleyin, bir tasarımcısı olduğu fikri duyguya benzer bir itkiyle içinize doğmuyor mu?" Tasarım argümanının bu kurlsız versiyonu, tasarımcının varlığını argümantatif olarak ispatlama yoluna gitmez. Nasıl hareketin mümkün olduğunu göstermek için rasyonel gerekçelendirmelere ihtiyaç duymuyorsak ve bunu yapmaya kalkıştığımızda sağduyumuza aykırı bir sürü acayiplikle karşılaşırıysak, doğayı incelediğimizde adeta duygusal bir etkiyle kendini bize hissettiren tasarımcının varlığı için de sezgilerimizden başka fazladan gerekçelere ihtiyacımız yoktur. Cleanthes'in bu yaklaşımı, bizi, tasarımcıya olan inancın *doğal bir inanç* olup olmadığı sorununa götürecektir ki bu meseleye yazının sonunda değineceğiz.

Bu örnekle birlikte Cleanthes'in antropoforizminin iyiden iyiye belirginleşmeye başladığını da görüyoruz. Zira o, artık doğanın tasarımcısının sadece zeki değil, aynı zamanda *iyiliksever* bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Gerçekten de, konuşmanın devamında, Demea, insan zihnine ait hiçbir duygunun Tanrı'ya atfedilemeyeceğini, insan zihninin Tanrısal zihne benzetilemeyecek kadar kusurlu (değişken, ardışık, bileşik), buna karşın Tanrı'nın mükemmel (değişmez, yekpare, basit) olduğunu birtakım teist otoritelere dayanarak uzun uzun açıkladıktan sonra, Cleanthes ona şöyle cevap verir: "Eylem, duygu ve fikirleri ayrı ve ardışık olmayan, bütünüyle basit ve tamamen değişmez olan bir zihin; düşüncesi, aklı, iradesi, duygusu, sevgisi ve nefreti olmayan bir zihindir veya tek kelimeyle zihin falan değildir. Ona bu adı vermek, terimleri kötüye kullanmak olur ve [ona bu adı verdikten sonra] şekli olmayan sınırlı bir uzamdan veya bileşimi olmayan bir sayıdan da pekâlâ söz edebiliriz." (DCNR, 36-37) Bu sözleriyle Cleanthes, varlık ve doğa arasında net bir ayırım yapılamayacağını tekrar onamakta ve insan zihni ile Tanrısal varlık arasındaki benzerliği ileri boyutlara taşımaktadır. Dolayısıyla Philo'nun yeni hedefi Cleanthes'in antropoforizminin kabul edilemez sonuçlarını ona göstermek olacaktır.

### Antropomorfizm Kabul Edilebilir Midir?

Cleanthes'in tasarım argümanı 'benzer etkilerin nedenleri de benzerdir' şeklindeki deneysel ilkeye dayanıyordu. Philo bu ilkeye, Hume'un *An Enquiry Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme) adlı kitabının XI. bölümünde de bahsettiği 'etki ile nedenin orantılı olması' ilkesini de ekler. Buna göre, "bir etkiden belli bir nedeni çıkarsadığımızda, birini diğerine oranlamalıyız ve hiçbir şekilde nedene etkiyi oluşturmak için yeterli olandan daha fazla özellik yüklememeliyiz."<sup>9</sup> Bu

<sup>8</sup> Bu ikinci örneğe hem birinci örnekle aynı fikri içermesi, hem de ekonomiklik açısından burada yer vermeyeceğiz. Bkz. D. Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2004, s. 179-80.

<sup>9</sup> Bu ilkeye Hume'un de zımni olarak kabul ettiği bir ekleme yapılması gerekmektedir. Şayet etkiyi oluşturan nedene ait, etkiden ayrı olarak daha önce edindiğimiz bir bilgi varsa, etkiden nedene gidışte bu bilgi de hesaba katılmalıdır. Buna göre Hume'un ilkesi şu şekilde yeniden formüle edilebilir: "Şayet neden sadece etkisi ile biliniyorsa, öyle yapmamızı gerektirecek etki ile ilgili (tümevarımsal veya tümdengelsel) bir arka plan bilgisine sahip olmadığımız sürece, etkiyi oluşturmaya gerekenden daha fazla özelliği hiçbir zaman nedene yüklememeliyiz." (Beaudoin, 1999: 28) Hume'un örneğiyle söyleysek, bir kumsalda gezinirken kum üzerinde tek bir ayak izi gördüğümüzde muhtemelen o izin yanında bir başka ayak izi olduğunu ve bir şekilde yüzeyden silindiğini daha önceki deneyimlerimize dayanarak çıkarırız. (2007: 105) Böylece burada etkiden nedene giderken önceki deneyimlerden edindiğimiz bilgiyi de (insanların iki ayaklı olduğu) hesaba katmış oluruz. Fakat söz konusu tasarım argümanı olduğunda Tanrı'ya dair bir arka plan bilgisine sahip olmadığımız ve Tanrı'ya sadece eserlerine bakarak nitelikler yüklemek zorunda olduğumuz açıktır. Dolayısıyla bu ilkenin tasarımcı bir Tanrı görüşü için Philo'nun belirttiği şekliyle geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz.



metodolojik ilkenin tasarım argümanı açısından önemi ortadadır: "Tanrıların, varlığın veya evrendeki düzenin yaratıcıları olduğu kabul edilse bile, eserlerinde kendisini gösterdiği derecedeki güç, zekâ ve iyilikseverliğe sahip oldukları söylenebilir, fakat bundan daha fazlası hiçbir zaman kanıtlanamaz..." (2007: 99-100) Farz edelim ki, Cleanthes'in evrendeki düzenin gerisinde Tanrısal bir zihin olduğu fikrini kabul ettik. Fakat bu zihnin Cleanthes'in bahsettiği diğer niteliklere sahip olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Böyle bir evreni meydana getirmek için Tanrısal niteliklerin sonsuz olması mı gerekmektedir? Philo'nun deyişiyle, belki de bu evren bir çocuk Tanrı'nın ilk kaba denemesidir veya artık yaşlanmış bir Tanrı'nın geç dönem eseridir. Ya da diğerlerine bağımlı, aşağı düzey bir Tanrı'nın kendisiyle dalga geçilmesine sebebiyet veren bir çalışmasıdır (DCNR, 45). Zira ona göre, doğa, kusursuz ve mükemmel değildir. Kaldı ki, doğanın kusursuz olduğunu söyleyebilsek bile, yani gerçekten de böyle bir düzen oluşturabilmek için her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi, vs. bir Tanrısal varlığın olması gerektiğini varsaysak bile, bu kusursuzluğun hiçbir deneme yanılma olmadan Tanrısal plan doğrultusunda tek seferde inşa edildiğini iddia edebilir miyiz? Zira insan yapımı işlerde yapılan iş tamamlanincaya kadar bir sürü aksaklıkla karşılaşıldığı bir gerçektir. Yine insan ürünü yapıtlarda her zaman bir birlikte çalışma ve koordinasyon görüyoruz. O halde neden evren de birden fazla Tanrısal varlığın iş birliğiyle yapılmış olmasın? Philo'ya göre bu akıl yürütmeleri uzatır, Cleanthes'in antropomorfizmini doğal sonuçlarına götürürsek eski teogonilere dönmememiz için hiçbir neden yoktur. Hatta Tanrı'ya gözler, eller, ayaklar atfetme gafletine bile düşebiliriz.

Bunların dışında teist düşünürleri çokça uğraştırmış ve uğraştırmaya devam eden başka bir güçlük de kötülük problemidir. Dünyadaki acı ve çaresizlik her bakımdan mükemmel bir Tanrı ile nasıl bağdaştırılabilir? Philo'ya göre kötülüğün (doğal ve ahlaki) dört koşulu vardır ve bunlardan kaçınmak mükemmel bir Tanrı için pekala mümkündür. Birincisi, *canlıların acıya duyarlı olarak yaratılmalarıdır*. Oysa onlar, tümüyle hazza duyarlı yaratılabilirlerdi. Böylece istenmeyen durumlar birer acı olarak değil, hazzın azalışı olarak kendini gösterirdi. İkincisi, *dünyanın tikel müdahalelere yer bırakmayacak şekilde genel yasalarla düzenlenmesidir*. Eğer böyle düzenlenmeseydi, Tanrı dilediği zaman kötülükleri ortadan kaldıracıktı. Üçüncüsü, *canlıların doğadaki hayatta kalma mücadelelerinde kullandıkları yeteneklerin sınırlı olarak verilmesidir*. Oysa Tanrı, canlıların dünyayla daha kolay baş etmelerinde onlara daha bonkör davranarak daha yüksek becerilerle donatabilirdi. Dördüncüsü ise, *doğa işçiliğinin özensiz oluşudur*. Oysa daha özenli bir çalışmayla doğanın aşırılığa olan meyli engellenebilirdi. Philo'ya göre bu koşullara uyacak bir Tanrı ne tam bir iyilikle ne tam bir kötülükle donatılmıştır, ne de hem kötülüğü hem de iyiliği barındırır, fakat olsa olsa iyilik ve kötülükten bağışıktır, başka bir deyişle dünyaya karşı kayıtsızdır (DCNR, 80-7).

Philo'nun itirazlarından yola çıkarak Cleanthes'in antropomorfizminin karşımıza çıkardığı zorlukları temelde üç başlık altında toplayabiliriz. Buna göre Cleanthes'in bahsettiği gibi bir Tanrı'nın var olduğunu kabul ettiğimizde, birincisi, bu *Tanrı'nın birliğini*, ikincisi, bu *Tanrı'ya atfedilen sıfatları* kanıtlayamaz ve üçüncüsü, *Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkiyi* açıklayamayız. Üçüncü zorlukla başlarsak, Cleanthes'in antropomorfizminden geri adım attığını görüyoruz: "Şayet insana benzerliği muhafaza edersek, sonsuz sıfatlarla herhangi bir kötülük karışımını uzlaştırmayı sonsuza kadar imkânsız bulabiliriz; bu kötülük karışımından sonsuz sıfatları kanıtlamak ise daha da olanaksızdır." Annesinin karnından özürlü olarak doğan bir çocuğun dilediği her şeyi gerçekleştirebilecek sonsuz bir Tanrı söz konusu olduğunda sağlıklı olarak doğmaması için hiçbir sebep yoktur. Peki, Tanrı'yı sınırlı bir varlık olarak düşünürsek? Cleanthes'in sonraki hamlesi tam da budur: "Fakat doğanın yaratıcısının, insanoğlunu fazlasıyla aşmakla birlikte sınırlı mükemmellikte olduğunu düşünürsek, doğal ve ahlaki kötülüğe dair tatmin edici bir görüş sunulabilir ve her aksi olgu açıklanıp uyarlanabilir." (DCNR, 78)<sup>10</sup> Şüphesiz Philo'nun ileri sürdüğü koşulların ve daha fazlasının üstesinden gelecek bir Tanrı anlayışı geliştirebiliriz ve böylece olgularla tutarlı olmasını sağlayabiliriz, fakat yine Philo'nun dediği gibi "bu bize onun varlığı hakkında bir çıkarımda bulunmamıza imkân vermez." (DCNR, 80) Öte yandan Cleanthes zaten tasarım argümanı ile Tanrı'nın varlığını kanıtladığını düşünmektedir, dolayısıyla bu

<sup>10</sup> Böyle bir sınırlı Tanrı anlayışı örneğin süreç teolojisinde görülmektedir. Süreç teolojisinde Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlık değildir. Tanrı'nın gücü, zorlayıcı değil, ikna edicidir; bilgisi ise geleceği değil, olasılıkları kuşatır. Dolayısıyla Tanrı'nın evren üzerinde tikel olayları belirleyici bir etkisi yoktur. Bu nedenle kötülük, aktüel olarak olmasa da imkân olarak zorunludur. Hatta bu görüşte Tanrı kötülüklerden doğan acıları da diğer varlıklarla birlikte paylaşır.



aşamada ona gereken sadece tutarlılıktır. Dolayısıyla olgularla uyumlu bir Tanrı görüşü serdedebilirse, Cleanthes, antropoformizmini bile belli bir ölçüde muhafaza edebilir.<sup>11</sup> Birinci zorluğa gelince, mantıksal açıdan baktığımızda, birden fazla Tanrı varsayımında bulunmakta bir beis yoktur. Nitekim antik mitolojilerde, bazı doğu dinlerinde ve hatta bir bakıma Hristiyanlıkta çoktanrı tasavvurlara rastlıyoruz. Ne var ki tasarım argümanını Tanrı tasavvurunu temellendirdiğimiz yegane argüman olarak kabul ettiğimizde, düzenin arkasında tek bir zihnin olduğu düşüncesi ikincisine kıyasla daha makul görünmektedir. Zira örneğin, Selimiye Camisi'nin yapımında şüphesiz birçok kişi çalışmıştır, fakat eser Mimar Sinan'ın eseridir, tasarım ve plan ona aittir. Üstün sanat eserlerinde bu genellikle de böyledir. Elbette bunun her zaman böyle olduğunu söyleyemeyiz, yani bu bir kanıtlama değildir, fakat daha geçerli bir olasılıktır. Son olarak ikinci zorluğun ise diğerlerinden daha çetin olduğu açıktır. Zira mevcut düzeni oluşturabilmek için ne gibi Tanrısal niteliklerin gerektiği bizler için tümüyle bilinemez olduğu gibi, kötülük problemini de denkleme dâhil ettiğimizde, bu niteliklerin sonsuz olduğunu ileri sürmek hayli keyfi bir hal almaktadır. Tüm bu zorlukları birlikte ele aldığımızda antropoformizmin, Philo'nun zafer nidaları atmasını sağlayacak kadar olmasa da savunulması güç bir nosyon olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Cleanthes'in esas kozu hala ortadadır. Philo, tüm itirazlarına rağmen, "evrendeki tasarım hipotezi"nden bir türlü kurtulamamaktadır (DCNR, 45).

### Süpernaturalizme Karşı Naturalizm

Philo'nun antropoformizme bir itirazı daha vardır ki, bu itiraz aynı zamanda Cleanthes'in tezine karşı bir alternatif de işaret etmektedir. Bu itirazın öncülü şudur: "Zihinsel bir dünya veya idealar evreni, bir nedeni, maddesel bir dünyanın veya nesnel evreninin gerektirdiği kadar gerektirir ve düzenlenmesi bakımından onunla benzeşiyorsa nedeni de benzer olmalıdır." (DCNR, 37) Buna göre, maddi dünya Tanrısal zihindeki ideal dünyaya dayanıyorsa, bu ideal dünyanın da dayandığı bir başka ideal dünya olmalıdır. Dolayısıyla burada bir sonsuza kadar geri gitme (*ad infinitum*) problemiyle karşı karşıyayız demektir. Cleanthes burada haklı olarak, herhangi bir olay için nedenleri sürekli olarak geriye götürmenin aslında o olaya dair bir açıklama verememekle aynı şey olacağı uyarısında bulunur (DCNR, 40). O halde yeterli derecede açıklayıcı bir nedene sahipsek, nedenleri daha fazla geriye götürmeye çalışmak zorlama bir girişim olacaktır. Peki, nedenleri bir noktada durduracaksa, bu nokta Tanrısal zihin yerine neden maddi dünya olmasın? Zira düzenin ilkesinin Tanrısal zihinde bulunduğunu (süpernaturalizm) söylemek yerine, maddenin kendinde bulunduğunu da (naturalizm) söyleyebiliriz. Nasıl ki, Tanrısal zihindeki ideaların, nedensiz bir şekilde, kendiliğinden veya doğası gereği belli bir düzen oluşturduğu ileri sürülüyorsa, maddenin de kendi kendine düzene girdiği ileri sürülebilir. Aslında daha önce bu olasılıktan (maddenin düzenin ilkesini kendi içinde barındırabileceğinden) bahsetmiş ve orada deneyimin meseleye ışık tuttuğu kadarıyla diğer olasılığın (düzenin kaynağının Tanrısal zihin olduğu) daha mümkün görüldüğüne dikkat çekmiştik. Orada tasarım argümanını farklı yollardan zayıflatma yoluna giden Philo, burada bu olasılığı tekrar gündeme getirir. Çünkü Philo, kendisi için başka bir yol olmadığının farkındadır.

Önce olduğu gibi şimdi de deneyimi ölçüt aldığımızda "herhangi bir bilinen nedeni olmaksızın, kendiliklerinden düzene giren idealara dair deneyime sahip olduğumuzu" (DCNR, 39) görüyoruz. Gerçekten de zihnimizdeki fikirlerin, düşüncelerin, çoğu zaman, anlamlı bir yaşantıya imkân verecek şekilde, kendi kendilerine organize olduklarına şahit oluyoruz. Öyle ki, hayatımızın rutini, adeta iradi kontrolümüz olmadan, yerli yerince akıp gider. Buna karşın Philo, kendiliğinden düzene giren madde üzerine daha da geniş bir deneyime sahip olduğumuzu, hayvanlardaki üremenin ve bitkilerdeki bitmenin bunu güzelce örneklediğini ifade eder.<sup>12</sup> Ne var ki, Philo bir şeyi gözden kaçırmaktadır. Deneyim bize, tasarımın iradi bir süreç olduğunu söylemektedir; yani insan ürünü tasarımlar, sebepsizce ve kendiliğinden gerçekleşmezler. Aksine, ürüne, tasarımcının zihnindeki plan

<sup>11</sup> Philo da, Cleanthes'inkine kıyasla daha olası ve daha savunulabilir türde bir antropoformizmin ileri sürülebileceğini kendisi örnekleyerek kabul eder. Bkz. D. Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2004, s. 198-200.

<sup>12</sup> Hume'un döneminde hücre biyolojisi henüz yeterince gelişmemiş olduğundan üremenin ve bitmenin nedensel mekanizmalarına dair gerekli bilgilere sahip olunmasa da bu durum Philo'nun akıl yürütmesinin hatalı olduğunu göstermez. Zira bu alanda önemli mesafeler kat ettiğimiz günümüzde dahi nedenlerin tam bilgisine sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Örneğin hücredeki düzeni DNA'nın sağladığını biliyoruz, fakat DNA'yı düzenleyen ne olduğunu bilmiyoruz.





doğrultusunda, bile isteye bir form kazandırılır. Dolayısıyla, insani tasarım, erekseldir. O halde Cleanthes bize şunu diyecektir: İnsan yapıtları doğanın yapıtlarına benzediğinden ve ereksel olduğundan, analoginin kuralları gereğince doğa yapıtlarının da ereksel olduğunu söylemeliyiz. Buna göre Cleanthes'in kurduğu analogiyle ereksellik düşüncesi birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple, erekselliği, Cleanthes'in ileri sürdüğü şekilde, yani bu dünyanın ötesinde, onu aşan bir Tanrısal varlığa işaret ettiği takdirde kabul edemeyecek olan Philo<sup>13</sup>, ereksellik düşüncesinden kurtulmak için Cleanthes'inkine rakip bir analogi ortaya atacaktır.

Bu analogi için Philo bize yeni bir benzerlik ilkesi tanıtır: Bilinen çeşitli koşulların benzer olduklarının gözlemlendiği yerde, bilinmeyenlerin de benzer olduğu görülecektir. Örneğin, bir pencerenin camına doğru eğilmiş ağaç dalları gördüğümüzde, bize görünmese bile, bu ağacın aynı zamanda bir gövdesinin de olduğunu düşünürüz. Bu ilkeden hareketle, Philo'ya göre, evren, bize görüldüğü kadarıyla bir makineden çok, yaşam ve hareket ilkesiyle canlanmış bir organizmaya, bir hayvana veya bitkiye benzemektedir ve "eğer evren, insan eserlerinden daha çok hayvan vücutlarına ve bitkilere benziyorsa, nedeninin de öncekinden çok sonrakine benzemesi ve kökeninin akla veya tasarıma değil, üreme veya bitmeye yorulması daha olasıdır." (DCNR, 52) Şayet Philo'ya, Demea'nın yaptığı gibi, bu varsayımın son derece keyfi olup olmadığı ile ilgili bir eleştiri getirirsek, Philo da Cleanthes'in varsayımı için aynı eleştiriye getirecektir. Hangi olasılığın (tasarım mı, üreme veya bitme mi) daha kabul edilebilir olduğuna benzerliğin derecesine göre karar vereceksek, Philo'ya göre kendi analogisi açık bir şekilde Cleanthes'inkinden üstündür. Yok eğer deneyimi baz alacaksak, üremenin veya bitmenin açıklayıcı neden olarak daha avantajlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira aklın üremeden çıktığını görüyoruz, fakat tersini doğada gözlemleyemiyoruz. Üstelik Philo'ya evrenin üreme veya bitmeden nasıl çıktığı sorulursa, Cleanthes'in açıklamasına alternatif uygun bir açıklamayı da kolaylıkla verecektir.<sup>14</sup> O halde neden birincil ilke olarak üreme veya bitmeyi değil de aklı seçelim?

Bu soruya verilecek ilk cevap, Philo'nun da öngördüğü bir cevaptır: Üreme ve bitme de netice itibariyle bir planın ürünüdür diyebiliriz. Buna karşılık Philo bize bunu söylemekle kanıtlanması gereken şeyi baştan varsaymış olacağımızı söyler; yani ona göre, kısır bir döngüye düşmeden bu iddiayı gerekçelendirme ihtimalimiz yoktur. Zira bunu yapmak için "düzenin, doğası itibariyle, düşünceyle kopmaz bir bağı olduğunu ve hiçbir şekilde kendiliğinden veya bilinmeyen özgün sebeplerden, maddeye ait olamayacağını a priori olarak göstermemiz" gerekecektir (DCNR, 55) Şayet tasarım argümanını, Cleanthes'in ileri sürdüğü gibi, kesin bir ampirik kanıtlama olarak alırsak Philo'nun itirazları şüphesiz yerindedir. Fakat tasarım argümanını, düzeni en iyi açıklayan bir argüman olarak düşündüğümüzde bu itirazlar savuşturulabilir niteliktedir. İlk cevabımıza geri dönelim: Neden Philo'nun sunduğu alternatiflere (üreme ve bitme) cevaben bunların da sonunda gelip zihne dayandığı söyleniyor? Çünkü üreme ve bitme, Philo'nun iddia ettiğinin aksine, doğadaki düzene dair bir açıklama veremezken, zihin verebiliyor. Evet, bir ağacın kendinden çıkan dallara ve aynı şekilde bir hayvanın da yavrularına bitme ve üreme aracılığıyla form kazandırdığını görüyoruz. Fakat biliyoruz ki, bu ağaç ve hayvan aynı sürecin veya mekanizmanın bir parçasıdır ve parçası oldukları mekanizmaya düzen veremezler. Düzenin mekanizma dışı (üreme ve bitme sürecinin dışında) bir faktörle açıklanması gerekmektedir. Bir yumurtanın döllenenmesinden canlılığın oluşmasına ve bir tohumdan fidanın çıkmasına kadar tüm bu süreçlerde yine aynı tasarımların, yani araçların amaçlara uygunluğunu ve parçalar arasındaki ahengi görüyoruz. Bu tasarım unsurlarının nedeni bilinmeyen bir ilke olabilir de zihnin, üreme ve bitmeden daha iyi bir aday olduğunu söyleyebiliyoruz. Zira zihin tasarlayabiliyorken, üreme ve bitme hiçbir şey tasarlayamıyor. Katı bir ampirist olarak Philo, benzerliğin derecesinin ve gözlemin sıklığının olguların sebeplerine dair çıkarımda bulunmada hem gerekli hem de yeterli koşullar olduğunu düşündüğünden, evrendeki düzeni üreme ve bitme gibi bir olaya bağlayabiliyor. Oysa, ampirist varsayımları bir kenara bıraktığımızda, bu koşulların gerekli, fakat yeterli olmadığını görüyoruz.

<sup>13</sup> Böyle söylememizin nedeni, Philo'nun için bir Tanrı anlayışına (örneğin panteizm gibi) karşı olumsuz bir tavır takınmamasıdır. Zira Philo'ya göre, "maddi dünyanın düzen ilkesini kendi içinde taşıdığı varsaymakla, gerçekte onun Tanrı olduğunu ileri sürmüş oluruz ve bu Tanrısal varlığa ne kadar çabuk varırsak o kadar iyidir. Dünyevi sistemden öteye bir adım atınca, yalnızca tatmin edilmesi mümkün olmayan, meraklı bir ruh halini uyarmış oluruz." Dolayısıyla Philo'nun natüralizminin, kavramın klasik anlamına karşın, için bir Tanrı anlayışını dışlamadığını söyleyebiliriz.

<sup>14</sup> Bkz. D. Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2004, s. 206.



Dolayısıyla evrenin bir makineden çok organizmaya benzediğini ve aklın üremeden çıktığına şahit olduğumuzu, fakat tersini gözlemediğimizi kabul etsek bile, tek başına bunlar Philo'nun çıkarımı için yeterli değildir.<sup>15</sup> Yeterli olması için söz konusu benzerliğin ve gözlemin uygun bir teoriyi desteklemesi gerekir. Philo'nun elinde sadece benzerlik ve gözlem vardır, fakat teori yoktur. Teori yoksa açıklama da yok demektir. Başka bir deyişle, Philo teorisini sadece benzerlik ve gözlemden çıkarmaya çalışmaktadır. Ne var ki teoride deneyimi aşan akılsal bir yön vardır ve Philo'nun ampirizmi buna müsaade etmemektedir.

Sonraki aşamada Philo, dönemine göre oldukça modern bir görüş ortaya atar. Günümüzde de erekselliğe alternatif olarak getirilen bu görüşe göre, harekete geçirci gücü kendi içinde barındıran madde, kaosun hüküm sürdüğü ilk halinden günümüzdeki düzenli haline, uzun çarpışmalar, birleşmeler ve ayrılmalar sonucunda ulaşmıştır. *Kendi kendine organizasyon* modeli de diyebileceğimiz bu görüş, canlılar dünyası için ortaya atılan doğal seçim teorisinin kozmosa uyarlanmış halidir. Evrenin düzenli ve kararlı görünümünü, tesadüfi süreçlere ve gizli bir hareket ettirici güce dayandıran bu görüşün karşısındaki birinci zorluk, mevcut düzene, tabiri caizse, deneme-yanılma yoluyla erişilmesinin matematiksel olarak mümkün olup olmadığıdır. İkinci zorluksa, matematiksel olarak mümkün olsa bile, düzenin neden mevcut haliyle vuku bulduğunun nasıl açıklanacağıdır. Neden gözlenebildiği kadarıyla evrende canlılığa elverişli bir ortam olarak sadece dünyamız vardır? Dünya sadece bir kerelik bir tesadüf müdür? Canlıların ve özellikle de insanların faydasına olan ve olmaması da yaşamsal açıdan bir sorun oluşturmayacak birçok şeyin varlığı bu modelde nasıl açıklanacaktır? Genel olarak evren, özel olarak da dünyamız estetik açıdan neden bu kadar güzelliklerle doludur? Elbette bu 'neden' sorularını sormamızın altında bir erek arayışı yattığı savunulabilir. Fakat benzeri bir savunma bu soruları sormadığımız takdirde tastamam bir açıklamanın verilemeyeceği için de yapılabilir. Philo bu tartışmaya fazla girmez. Aslında o, akıllı tasarıma karşı getirdiği alternatiflere inanıyor da değildir. Onun amacı başından beri aynıdır: Deneyim bize, evrendeki düzenin açıklayıcısı olarak herhangi bir ilkeyi (akıl, içgüdü, üreme, bitme, vs.) bir diğerine tercih etmemiz için yeterli bilgi vermez. Dolayısıyla, deneyimin hüküm veremediği böyle bir konuda yapılması gereken şey, yargıyı askıya almaktır. Ne var ki bu skeptik (ve ampirist varsayımlara dayanan) iddiasını başından beri korumaya çalışan Philo, kitabın son bölümünde, ilginç bir şekilde, şimdiye kadar karşı argümanlarıyla sağlamlaştırmaya çalıştığı pozisyonundan dönerek doğada bir tasarım olduğunu ve bu tasarımın Tanrısal bir varlığın eseri olduğunu kabul eder:

...sohbetimin özgürlüğüne ve acayip argümanları sevmeme karşı, doğanın açıklanamaz düzeneği ve sanatı içindeki akli keşfeden biri kadar hiç kimsenin zihninde daha derinlemesine iz bırakmış bir din duygusu yoktur veya hiç kimse Tanrısal varlığa ondan daha derin bir hayranlık duymaz. En dikkatsiz, en aptal bir düşünürün bile her yerde gözüne bir amaç, bir niyet ve bir tasarı çarpmaktadır ve bunu sürekli reddedecek kadar hiç kimse absürt sistemlerde katlaşmamıştır. *Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz* maksimi, tüm okullarda, herhangi bir dini amaç olmaksızın, yalnızca doğanın eserlerini düşünmekle yerleştirilmiştir ve yeni bir organ veya kanal gözlemleyen bir anatomist, bu maksimin doğruluğuna duyduğu sağlam inançtan ötürü, onların ne işe yaradığını ve hangi amaca hizmet ettiğini bulmadan asla tatmin olmaz... ve böylece hemen tüm bilimler farkına varılmaksızın bizi bir ilk zeki yaratana götürür ve doğrudan bu niyeti açık etmedikleri takdirde otoriteleri o oranda büyük olur (DCNR, s. 89-90).<sup>16</sup>

Philo'nun burada, Cleanthes'in de zaman zaman onun saldırıları karşısında sığındığı, tasarım argümanının kualsız versiyonuna dikkat çektiğini görüyoruz. Buna göre, akıllı tasarımı türlü felsefi cambazlıklarla kabul etmemek için direktsek bile, tasarım kendini bize zorla kabul ettirir. Hatta Philo, daha ileri giderek, inananlar ile tanrıtanımazlar arasındaki çekişmenin asılsız ve temelde sözel

<sup>15</sup> Aslında bu iddialar da tartışmalıdır. Evrenin bir organizmaya mı yoksa bir makineye mi benzediği tümüyle rölatiftir. Rölatif olmayan bir şey varsa, o da bir organizmanın da bir makinenin de kuruluşlarında düzenin işaretleri olan "araçların amaçlara uygunluğu" ve "parçalar arasındaki ahenk" unsurlarını sergiledikleridir. Bu bakımdan bir organizma bir çeşit makine olarak da görülebilir. Örneğin yapay organlar veya insana benzeyen robotlar gibi çalışmalar da organizmayı makineye indirgeme anlayışının ürünüdürler. İkinci iddiaya gelince, aklın üremeden çıktığı düşüncesi pek anlaşılır değildir. Zira Philo'nun ampirizmi gereğince, gözlediğimiz şey sadece akıllı varlığın kendisidir. Aklın bu varlığa ne zaman ve nasıl yerleştiği veya zihinsel yetilerin bu varlıkta nasıl ortaya çıktığı tümüyle bilinemezdir.

<sup>16</sup> Hume, din üzerine yazdığı diğer eserinde de şöyle söyler: "Doğanın bütün çatsı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir düşünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz." (Tunçay, 2004: 37)



olduğunu ifade ederek şunu ekler: "Ve eğer biz ilk ve en üstün nedene Tanrı veya Tanrısal varlık demeye razı olmayıp ifadeyi çeşitlendirmek istersek, hatırı sayılır bir benzerlik taşıdığından ona Zihin ya da Düşünce'den başka ne diyebiliriz?" (DCNR, 92). Dolayısıyla Philo, Cleanthes'in, tam bir antropomorf olmadan, daha başlangıçta örtülü olarak teklif ettiği bu önerinin tanrıtanımazlar tarafından bile sözde olmasa da özde kabul edildiği gibi ciddi bir iddia ortaya atar ve bu iddia da bizi tasarım düşüncesinin doğal bir inanç olarak görülüp görülemeyeceği tartışmasına götürür.

### **Akıllı Tasarım Düşüncesi Doğal Bir İnanç Mıdır?**

'Doğal inanç' ifadesi Hume'un kendi yazılarında yer almaz. Bu ifade bir Hume uzmanı olan N. Kemp Smith tarafından, temel ve vazgeçilmez inançlara işaret etmek için ortaya atılmıştır (Gaskin, 2009: 483) Doğal bir inancın karakteristik özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Doğal inançlar, günlük hayatın sıradan inançlarıdır.
2. Doğal inançlar, kanıtlamanın gücüne bakılarak veya akıl yürütme yoluyla oluşturulan inançlar değildir.
3. Doğal inançlar, evrenselidir.
4. Doğal inançlar olmadan normal yaşantımızı uygun bir şekilde devam ettirmemiz mümkün değildir (Gaskin, 1988: 117-119).

Bu şartları karşılayan doğal inançlara örnek olarak, nedensellik prensibi, özgür bir irademiz olduğu fikri, kimliğimizi oluşturan benlik duygusu ve dış dünyanın varlığı gibi inançlar gösterilebilir. Tüm bu inançlar, günlük hayatımızın, çoğu zaman sorgulamaya bile gerek duymadan varsaydığımız, fakat felsefi soruşturma konusu olduklarında karşımıza aşılması çok zor, türlü güçlükler çıkaran ve herkes tarafından kabul edilen inançlardır. (Buradaki şartların kapsayıcı ve yerinde olduğunu kabul edersek) Hume araştırmacıları arasında akıllı tasarımın bu şartları yerine getirdiğini düşünenler olduğu gibi, tersini düşünenler de vardır.<sup>17</sup> Aslında bu görüş farklılığını ortadan kaldırmayacaksa da daha az belirgin kılacak bir unsur vardır ki, o da akıllı tasarımın ne şekilde yorumlandığı ile ilgilidir. Şayet akıllı tasarım, belli birtakım nitelikler yüklediğimiz Tanrı ideasıyla eşitlenirse, yani Tanrı'ya inancın doğal bir inanç olup olmadığı tartışılırsa, neticenin ikinciler lehine olacağı söylenebilir. Zira Tanrı'ya inancın evrensel bir inanç olmadığını, hangi formda olursa olsun böyle bir varlığın gerçekten var olmadığını düşünen ve bu düşünceyle hayatlarını sürdüren insanların mevcut olduğunu biliyoruz. Buna rağmen bu insanların samimi davranmadıklarını, dilleri söylese de kalplerinin bunu kabul etmediğini ileri sürmek gibi niyet okumalara kalkışmanın bir anlamı olmadığı gibi, herhangi bir argüman niteliği de yoktur. İnanan insanların sözlerini nasıl bağlayıcı buluyorsak, inanmayanlarınkini de aynı şekilde bağlayıcı bulmamız gerekir. Fakat akıllı tasarım, doğanın sergilediği araçların amaçlara uygunluğunun ve parçalar arasındaki ahengin, bir Tanrı fikrine bağlanmadan, zekânın belirtisi olduğu şeklinde yorumlanırsa, tartışmanın ilkinde olduğu kadar çabuk sonlandırılmayacağını öngörebiliriz. Zira kişi, doğadaki düzenin arkasında Tanrısal bir varlık olduğu düşüncesini ister sosyal koşullanmışlıkla ister felsefi incelemeyle reddetmiş olsun, yine de doğanın rastgele olmadığını, belli yasalarla ve ince hesaplarla yönetildiğini, dolayısıyla rasyonel olduğunu kabul edecektir. Felsefi anlarında, Philo gibi, düzenin zeki bir varlıktan başka bir yolu da olabileceğini çıkarsa da bitkisini büyüten bir ziraatçı olduğunda veya hastasının vücudunu inceleyen bir doktor olduğunda ya da dünya atmosferini takip eden bir bilim adamı olduğunda, bunların bir planın sonucu olduğu varsayımıyla işine yaklaşacaktır. Üzerine düşündüğünde belki bu fikri reddedecektir, fakat hayatın normal akışında, gözlediği olgu ve olaylardaki düzen ve ahenk, bu fikri ona kabul ettirecektir. Böyle düşünüldüğünde, akıllı tasarım düşüncesi doğal bir inanç olarak görülebilir. En azından Philo'nun yukarıdaki sözlerinden bu görüşe daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bu meseleyi tüm yönleriyle ele alıp tartışmak ve kesin bir sonuca vardırılmaz bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Kaldı ki, şu ana kadar söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, tasarım argümanının kuralsız versiyonu bir yana, Philo'nun itirazlarının argümanının kurallı versiyonunu

<sup>17</sup> Örneğin Stanley Tweyman'a göre zeki bir tasarımcıya olan inanç doğal bir inançken (bkz. Tweyman 1986: 133-145) David O'Connor'a göre öyle değildir (bkz. O'Connor 2001: 86-93).



çürüttüğünü dahi söyleyemeyiz. Zira bunu söyleyebilmemiz için Philo'nun ampirizminin doğru olduğunu varsaymamız gerekecektir. Oysa ampirizmin doğruluğu tartışmalıdır.

## Sonuç

Ampirizmin kabulünün veya reddinin, inanç<sup>18</sup> ve akıl arasındaki ilişkiye bakışımız açısından önemli sonuçları olacağını söyleyebiliriz. Örneğin Philo, aklın yargılarının deneyimin ötesine geçmesini mümkün görmediğinden, deneyimi aşan her şeye şüphe ile yaklaşmaktadır. Dolayısıyla 'zeki tasarımcı' fikrinin akılla açıklanamaz olduğunu ve olsa olsa doğal bir inanç olabileceğini ileri sürmektedir. Buna karşılık Cleanthes, argümanın kurlsız versiyonuna dönmeden önce, tasarım argümanını rasyonel bir argüman olarak sunmaktan imtina etmemiş ve böylece inanç ile akıllı keskin çizgilerle ayırmadığını göstermiştir. Bununla birlikte bir ampirist olsak da olmasak da inancın ve aklın birbiriyle bağdaşmaz olduğu veya birbirini dışladığı düşüncesi yine de savunulması zor bir düşüncedir. Zira her inancın içinde zayıf da olsa bir gerekçelendirme barındırdığı söylenebilir. Bir inanca sahip olmak demek o inancın nesnesinin doğruluğuna dair birtakım sebeplere sahip olmak demektir. Buna göre, bir şeye inanmak ile bir şeyi bilmek arasında epistemik anlamda bir tür farkı yoktur, sadece bir derece farkı vardır. Bir şeyi bildiğimizde, bir şeye inanmamıza oranla daha güçlü sebeplere sahibizdir, o kadar. O halde akıllı tasarıma inancı da bu bağlamda değerlendirdiğimizde hiç olmazsa şu kadarını söylememiz mümkündür: Hem inanan hem de inanmayan kişi mevcut inançlarını bazı gerekçelere dayanarak sürdürmekte veya bu inançlarını başka bazı gerekçelere dayanarak değiştirmektedirler. Buna göre inanca destek olan gerekçelerin kabul edilebilir olup olmadığı gösterilebilirse, inancın da o ölçüde kabul edilebilir olup olmadığı, en azından prensipte gösterilebilir. Dolayısıyla, zeki tasarımcının varlığı üzerine yapılan tartışmaların rasyonel bir zeminde yapılamaması için aslında herhangi bir sınırlayıcı neden yoktur. Bu açıdan bakıldığında Tanrısal varlık kavramının tümüyle deneyimimizi aşan bir özelliğe sahip olduğundan ancak bir inanç konusu olabileceğini söylemek bir nevi anti-rasyonel bir tavır takınmak anlamına gelecektir. Doğası itibarıyla tartışmanın, deneyimsel bilgimizin eksikliği sebebiyle epistemik bir kesinlikle neticelenmeyeceği açık olsa da esas mesele, inanmak için mi, inanmamak için mi daha fazla gerekçeye sahip olduğumuzdur.

Hume, akıllı tasarım düşüncesine olan inancın temelsiz olduğu fikrini temelsiz olmadığı fikrine kıyasla daha güçlü gerekçelendirememiştir. Bununla birlikte o, akıllı tasarım fikrini kabul ettiğimizde bizleri bir paradoksun beklediğini de açık bir şekilde göstermiştir. Şöyle ki, akıllı tasarım argümanının bize söyleyebildiği tek şey doğadaki düzenin arkasında bir zihnin var olduğudur. Ne var ki, bir bedenden ayrı, saf bir zihnin hangi formda var olabileceğine dair herhangi bir tasavvurumuz olmadığı gibi, doğa işçiliği bu zihnin aynı zamanda bir iradeye sahip olduğuna (bir şeyi tasarımılamak veya bir şeye düzen vermek bile isteyebilir, kontrollü yapılan bir iştir), bilgi sahibi olduğuna (doğa yasalarındaki matematiksel kesinlik veya canlılığın ortaya çıkması için gereken ince ayarlar en yüksek dereceden ilim gerektirir), zeki olduğuna (tek başına bilginin varlığı düzeni getirmez, bu bilgiyi kullanacak kabiliyete de sahip olunması gerekir), kudretli olduğuna (doğanın şekillenmesi maddenin manipüle edilebildiğini gösterir), vs. işaret eder. Böylece kendimizi felsefi açıdan kabullenmesi oldukça güç olan antropomorfizme çekilmiş halde buluruz. Kısacası, sözünü ettiğimiz nitelikleri bu zihne atfetmediğimizde tasarımı açıklayamıyor, atfettiğimizde ise tasarımcıyı insana benzetmek zorunda kalıyoruz. Başka bir deyişle, tasarım argümanı bize en fazla şahıs olmayan (impersonal) bir varlık veriyor, fakat tasarımın kendisi bu varlığa şahsi (personal) özellikler yüklemeyi gerektiriyor. Şimdi bu paradoksu da hesaba kattığımızda yine de akıllı tasarım argümanının doğadaki düzene dair en iyi açıklamayı verdiğini söyleyebilir miyiz? Öyle görünüyor ki bu sorunsal akıllı tasarım düşüncesinin pozitif bir teori olarak sunulmasının önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır ve görebildiğimiz kadarıyla ne akıllı tasarımcı düşünürler bu sorunsala bir açıklama getirmek için gereken çabayı göstermişler ne de neo-Darwinistler onlara karşı bu argümanı yeterince işleyebilmişlerdir.

<sup>18</sup> Burada 'inanç' sözcüğü en geniş anlamıyla kullanılmıştır, dolayısıyla dar anlamıyla 'dini inanç' anlaşılmalıdır.

**Kaynakça**

- BEAUDOIN, J. (1999), "On Some Criticisms of Hume's Principle of Proportioning Cause to Effect", *Philo*, Vol. 2, Sayı: 2, s. 26-40.
- GASKIN, J. C. A. (2009), "Hume on Religion", *The Cambridge Companion to Hume* içinde, David F. Norton & Jacqueline Taylor (ed.), Cambridge: Cambridge University, 2. Baskı.
- GASKIN, J. C. A. (1988), *Hume's Philosophy of Religion*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 2. Baskı.
- HUME, D. (2004), *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı.
- HUME, D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York: Oxford University. (Özgün eser 1748 tarihlidir)
- HUME, D. (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, Dorothy Cleman (ed.), New York: Cambridge University. (Özgün eser 1779 tarihlidir)
- KANT, I. (1986), *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (çev.), Cambridge: Cambridge University. (Özgün eser 1781 tarihlidir)
- LOGAN, B. (1992), "The Irregular Argument in Hume's Dialogues", *Hume Studies Vol. XVIII*, Sayı:2 Kasım 1992, s. 483-500.
- MOUNCE, H. O. (1999), *Hume's Naturalism*, London & New York: Routledge.
- O'CONNOR, D. (2001), *Hume on Religion*, London & New York: Routledge.
- SESSIONS, W. L. (2002), *Reading Hume's Dialogues*, Bloomington: Indiana University.
- SOBER, E. (2005), "The Design Argument", *God and Design* içinde, Neil A. Manson (ed.), London & New York: Routledge.
- TWEYMAN, S. (1986), *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.