

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



BİLGİ VE İNANÇTA İSPATLAMANIN DOĞASI
VE ARKADAŞÇIL ATEİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN **İsmail KORKULU**

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

BİLGİ VE İNANÇTA İSPATLAMANIN DOĞASI VE ARKADAŞÇIL ATEİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
İsmail KORKULU

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN

MALATYA-2019

TC.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BİLGİ VE İNANÇTA İSPATLAMANIN
DOĞASI VE ARKADAŞÇIL ATEİZM**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN

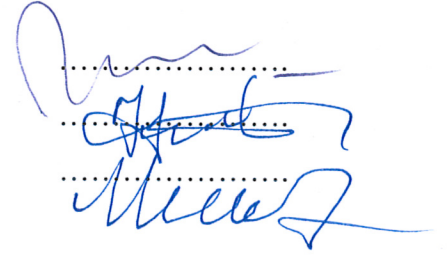
HAZIRLAYAN
İsmail KORKULU

Jürimiz 01.08.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu Yüksek Lisans Tezi oybirliği ile başarılı bulunarak Felsefe Ana Bilim, Felsefe Bilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Ünvanı Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Hüseyin Suphi Erdem
2. Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Aydın
3. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akkurt

İmza



İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Bilgi ve İnançta İspatlamının Doğası ve Arkadaşçıl Ateizm**” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin tamamının hem metin içinde hem de kaynakçada, yöneme uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

İsmail KORKULU



ÖZET

Bu çalışmanın birinci bölümünde, gerekçelendirilmiş bilginin taşınması gereken özellikler, gerekçelendirmenin doğası ve farklı alanlardaki gerekçelendirme türleri üzerinde durulmaktadır. Buna ek olarak gerekçelendirme işleminin duygu ve etikteki yansımaları ve matematiksel paradoksların bir benzerinin ahlaksal yargılarda geçerli olduğu gözler önüne serilerek ahlaksal yargılarda paradoksal durumların üstesinden gelmenin kolay olmadığı gözler önüne serilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde paradoksal düşüncelerin teistler ile ateistler arasındaki teorik çekişmelerin merkezinde yer aldığı gösterilerek duyguların doğası açıklığa kavuşturulmakta ve son yıllarda felsefecilerin gündeminde yer alan arkadaşçıl ateizmin doğasına ilişkin çözümlemelere yer verilmektedir. Arkadaşçıl ateizm, dinsel inanışların ya da ateizmin duyular veya salt akıl yoluyla nihai karara bağlanabilecek türden bir tartışma olmadıkları temelinde ateizmin olası en sempatik yorumunu ortaya koyma girişimidir. Dünyanın nimetlerinin teistler ve ateistler arasında adalet ve hakkaniyetle paylaşımı, insancıl ilişkilerin temellendirilmesi, nefret söylemlerinin ortadan kaldırılması ve daha güzel bir dünyanın yaratılmasında arkadaşçıl ateizm tartışmalarının önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Bu çalışmayla ahlaksal paradokslar gün ışığına çıkarılarak arkadaşçıl ateizmin en iyi nasıl yorumlanabileceği ortaya konmaktadır. Tüm bu tartışmaların anlamlı bir zemine oturtulması duyguların doğasına ilişkin çözümlemeler yoluyla yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: ahlaksal, paradoks, ateizm, duygu, etik

ABSTRACT

The first part of this study focuses on the characteristics of justified information, the nature of justification and the types of justification in different fields. In addition, the reflections of justification on emotion and ethics and the similarity of mathematical paradoxes are shown to be valid in moral judgments and it is revealed that it is not easy to overcome paradoxical situations in moral judgments. In the second part of the study, the nature of emotions is clarified by showing that paradoxical thoughts are at the center of theoretical conflicts between theists and atheists, and the analyzes of the nature of friendly atheism which has been on the agenda of philosophers in recent years are given. Friendly atheism is an attempt to reveal the most sympathetic interpretation of atheism on the basis that religious beliefs or atheism are not the kind of debate that can be finalized by senses or pure reason. It is seen that friendly atheism debates occupy an important place in sharing the blessings of the world between theists and atheists with justice and fairness, grounding human relations, eliminating hate speeches and creating a more beautiful world. In this study, moral paradoxes are brought to light and how best to interpret friendly atheism is revealed. All these discussions are based on meaningful analysis of the nature of emotions.

Keywords: moral, paradox, atheism, emotion, ethics

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BİLGİ VE İNANÇTA İSPATLAMANIN DOĞASI.....	3
1.1. Epistemik Gerekçeleştirme	3
1.1.1. Deneysel Bilimlerin Doğası	8
1.1.2. Doğrulamacılık ve Yanlışlamacılık	10
1.1.3. Önermesel Bilgi ve İnanç Etiği.....	16
1.2. Ahlaksal Gerekçeleştirme	24
1.2.1. Değer Kavramı.....	24
1.2.2. Ahlaksal Görelilik.....	25
1.3. Ahlaksal Paradokslar.....	29
1.3.1. Adalet ve Cezanın Sertliği Hakkında Bir Paradoks.....	31
1.3.2. Dinsel İnanç Paradoksu	33
1.3.3. Hayat Kadını Paradoksu	34
1.3.4. Siyasi İktidar Paradoksu	35
1.4. Duygunun Doğası	36
1.4.1. Duygunun Gerekçeleştirilmesi.....	38
1.4.2. Duygu Etiği.....	40
2. ARKADAŞÇIL ATEİZM	43
2.1. Ateizm ve Modern Dünya.....	43
2.1.1. Doğal Teoloji	43
2.1.2. Ateizm, agnostisizm, teizm.....	47
2.2. Arkadaşçıl Ateizm	49
3. SONUÇ	57

GİRİŞ

“Bilgi ve inançta ispatlamanın doğası ve arkadaşçıl ateizm” isimli bu çalışmada, farklı haklılandırma türleri bilgi, inanç, etik ve duygu ilişkisi ve bunların doğası üzerinde durulup doğruluk ve yanlışlık bakımından ahlaksal statüsünü tayin etmenin zor olduğu paradoksal durumlar açıklığa kavuşturulduktan sonra arkadaşçıl ateizmin doğası irdelenmektedir. Arkadaşçıl ateizm tartışması, teistler ile ateistlerin teoride uzlaşmalarının olanaksız olduğu varsayımına dayalı ahlaksal kaygıyla güdülenen bir ateizm anlayışıdır.

Bilgi iddialarını kanıtlamak her zaman olanaklı olmadığı için onların bilgi özelliğine sahip olabilmelerini sağlamak için onları gerekçelendirme veya haklılandırma yoluna başvururuz. Bu tür bir gerekçelendirmenin nasıl yapılacağı önem arz etmektedir. Gerekçelendirme işlemi epistemik alanla sınırlı olmayıp etik ve duygu alanında da yer işgal etmektedir. Etik ve duygu alanında gerekçelendirme bizi paradoksal ve karmaşık ahlaki durumlara sürükler.

Paradokslar, makul varsayımlara dayalı olarak hareket ettiğimiz halde başta düşünmediğimiz sonuçlara varmış olarak kendimizi bulduğumuz şaşırtıcı durumlardır. Ulaştığımız sonuç bazen bizi aynı yoldan geri dönmeye zorlar. Fakat ulaşılabilecek başka bir sonuç da var görünmez. İkilemde kaldığımız durumlar, genelde üçüncü bir seçeneğin mümkün görünmediği durumlardır. Ahlaksal paradokslar söz konusu olduğunda kapana kısıtılmış olma durumu, teorik anlamda rahatsız edici olmanın ötesinde anlam taşır; çünkü bu tür durumlarda eylemlerimiz konusunda bir tereddüt yaşar, nasıl davranmanın daha doğru olacağı konusunda karar veremeyiz. Arkadaşçıl ateizm tartışması, ahlaksal paradoksların üstesinden gelmenin felsefi anlamda mümkün olup olmadığı sorununa açıklık kazandırmaya yönelik en güncel tartışmadır.

“Arkadaşçıl ateizm” ifadesindeki arkadaşçıl kelimesi, düşünsel dayanakları ve ulaştığı sonuçlar bakımından teistin entelektüel anlamda ateist kadar haklı ve gerekçeli olduğunun kabul edilebileceğini ve dolayısıyla ateistlerle teistlerin teorik çatışmaların ötesine uzanan pratik yaşamda uzlaşma noktalarının olabileceğini anlatmaya çalışır. Kuşkusuz teorik inançlar insanların yaşama biçimlerini, birbirlerine karşı tavır, tutum ve davranışlarını da etkilemektedir. İnançlar, pratik sonuçlar doğurma gücünde olmasa

teistler ile ateistler arasında pratik yaşama ilişkin önemli bir sorun olmazdı. Fakat ne var ki dinsel inançlar ekonomik, sosyolojik ve toplumsal izdüşümleri olan inançlar oldukları için teistlerle ateistler arasında her türlü dünya nimetinin nasıl paylaşılacağı konusunda sıklıkla kavgaların var olduğuna tanık olmaktadır. Bu kavga ve çekişmelerin azaltılabilmesi ve dünya işlerinin tüm insanlar açısından adil bir şekilde yönlendirilebilmesi için teistlerle ateistlerin birbirlerine karşı belli ölçüde entelektüel tolerans tanınmaları kaçınılmaz görünür. Arkadaşçıl ateizm tam da böyle bir ahlaksal kaygının tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Arkadaşçıl ateizm, teistle ateistin kanıtsal dayanakları bakımından peşinen birbirinden üstün olarak görülemeyecekleri varsayımından hareketle bu dünyayı arkadaşça yönetebilmelerine temel oluşturacak düşünsel zemini oluşturmaya çalışır.

Arkadaşçıl ateizm anlayışının sağlıklı çözümlenebilmesi ve açıklığa kavuşturabilmesi için bu çalışmanın birinci bölümü tamamen kavramsal çerçevenin açıklığa kavuşturulmasına; teorik doğrulukla pratik doğruluk, ahlaksal gerekçeli olmayla epistemik gerekçeli olma, bilimsel bilgi sahibi olmayla felsefi bilgi sahibi olma arasında ayrımların açıklığa kavuşturulmasına tahsis edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde teistlerle ateistler arasındaki sorunun yalnızca entelektüel bir uzlaşmazlık sorunu olmadığı, aynı zamanda bir duygulanım sorununu da beraberinde getirdiği varsayımıyla önce duygu etiğinin doğasına ilişkin irdelemeler yapılmakta, ardından arkadaşçıl ateizm anlayışına dair çözümlemelere yer verilmektedir.

1. BİLGİ VE İNANÇTA İSPATLAMANIN DOĞASI

1.1. Epistemik Gerekçeleştirme

Bilgi iddialarını kanıtlamak her zaman olanaklı olmadığı için onların bilgi özelliğine sahip olabilmelerini sağlamak için onları gerekçeleştirme veya haklılandırma yoluna başvururuz. Önermesel bilgi, gerekçeleştirilmiş önermeler yoluyla nakledilir. Geleneksel olarak önermesel bilgi, gerekçeleştirilmiş doğru inanç olarak tanımlanır. (Lemos, 2007, s. 1) Bir önermenin bilgiye dönüşebilmesi için o önermeyi dile getiren kişinin o önermenin doğruluğuna inanıyor olması yeterli değildir. Buna ek olarak önermeyi dile getiren kişinin o önermeyi gerekçeleştirme gücüne sahip olması ve o önermenin de doğru olması gerekir.

Bir felsefe disiplini olarak epistemoloji (bilgi kuramı), önermesel bilginin (önermeler içinde ifade edilen bilginin) doğasını araştırır. Bu anlamda epistemoloji, bilginin kaynağını, türlerini ve sınırlarını araştıran genel bilgi kuramlarına kıyasla daha dar kapsamlıdır.

Önermesel bilgi türü ile öbür bilgi türlerini birbirinden ayırt etmek gerekir. Örneğin bizler çoğu şeyi yapmayı biliriz. Bir şeyi yapma ile bir şey hakkında önermesel bilgiye sahip olmak aynı şeyler değildir. Silah kullanmayla ilgili birtakım bilgilere sahip olabilirim. Nişan alırken gez, göz ve arpacığın aynı hizada olması gerektiğini bilebilirim. İşaret parmağımı belli açılarda büküp tetiği çekmeyi de bilebilirim. Silah kullanmayla ilgili daha birçok bilgiye sahip olabilirim. Bütün bunlar önermesel bilgiye tekabül eder. Ama silahı pratik olarak gerçekten kullanabiliyor olmam yapma bilgisiyyle ilgilidir. Bazen de bir şey hakkında önermesel bilgiye sahip olmadan yapma bilgisine sahip olabiliyoruz. Hepimiz nefes alıp verebiliyoruz. Pratik olarak bunu yapmamız yapma bilgisi ile alakalıdır. Ama bir doktor, teneffüs işleminin nasıl gerçekleştirildiğiyle ilgili bir sürü bilgiye sahip olabilir. Doktorun bildiği önermesel bilgidir.

Önermesel bilgiyi yapma bilgisinden ayırt ettik. Önermesel bilginin daha iyi anlaşılması için bir de tanışıklık bilgisinden söz etmemiz gerekir. Bir kişinin aynı evde yaşadığı babasını tanıması yani bilmesi tanışıklık bilgisidir. Ama nüfus müdürlüğünde çalışan biri bu babayı tanımadan onunla ilgili bir sürü önermesel bilgiye sahip olabilir. Onun nerede doğduğunu, soy kütüğünü, yaşını bilebilir. Nüfus müdürlüğündeki

memurun baba ile ilgili bilgisi ve çocuğun baba ile ilgili bilgisi farklıdır. Biri önermesel diğeri ise tanışıklık bilgisidir.

Geleneksel olarak gerekçeli doğru inanç olarak tanımlanan önermesel bilgiye nasıl sahip oluruz? Başka bir deyişle doğru bilgiye yani gerekçeli doğru inanca nasıl ulaşırız? Bir s kişinin p önermesini bilmesi için belli şartların sağlanması gerekir. Bunlar; s'nin p'ye inanması, p'nin doğru olması ve s'nin p önermesiyle ilgili inancında gerekçeli olmasıdır. Bu şartları sağlayan s kişisi p'yi bilir. Bir önermeyi bilme ile ilgili unsurlara tek tek değinelim.

Bir önermeyi bilmenin ilk unsuru inançtır. İnanç bir özne ile bir önerme arasındaki ilişkidir. İnanıcı, bir özne ve bir önerme arasındaki bağlantı olarak düşünebiliriz. Şayet bir kişinin inandığı önerme doğruysa, bu durumda o kişinin inancı doğrudur ve şayet bir kişinin inandığı önerme yanlışsa, o kişinin inancı yanlıştır. Aynı şekilde önermesel bilgiyi de bir özne ve bir önerme arasındaki bağlantı olarak düşünebiliriz. Daha doğru bir ifadeyle, önermesel bilgi, bir özne ve bir doğru önerme arasındaki bir bağlantıdır (Lemos, 2007, s. 2). Bir önermeyi göz önünde bulundurduğumuzda, o önermeye yönelik takınabileceğimiz üç farklı tutum vardır. Birincisi, ona inanabiliriz ya da onu doğru olarak görebiliriz. İkincisi, ona inanmayabiliriz, yanlış olduğuna ya da tersine inanabiliriz. Üçüncüsü, ona inanmayı askıya alabiliriz (Lemos, 2007, s. 7). Üçüncü tutumun yani bir önermeye inanmayı askıya almanın -ki buna agnostik tutum da diyebiliriz- o önermeye inanmamayla eş değer olduğu söylenir. (Mittag, 2011, s. 277)

Bir önermenin gerekçeli olması doğruluğu bakımından büyük öneme sahiptir. Bir önermeye inanmak bilmek için yeterli değildir. Çünkü bir kişi yanlış bir önermeye de inanabilir. Dünyanın düz olduğuna inanıyorum. Bu inancım dünyanın düz olduğunu bilmem için yeterli değildir. Çünkü önermenin kendisi zaten yanlıştır. Dolayısıyla ben, doğru bir bilgiye sahip değilim. Peki bir önermenin doğru olduğunun ölçütü nedir? Bununla ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Bunların hepsine burada değinmemiz araştırmanın amacı göz önüne alındığında mümkün görünmemektedir. Burada sadece üç tanesine değinilecektir. Bunlar; tekabül kuramı, pragmatik kuram ve tutarlılık kuramıdır. Aynı zamanda pragmatik kuramın epistemik gerekçelendirmede işe yaramayacağına da değinilecektir.

Tekabül kuramı en eski ve en yaygın olan kuramdır. Bu kurama göre, bir önermenin doğru olabilmesi için olgulara tekabül etmesi gerekmektedir. Değilse, önerme yanlıştır. “Cam kırıktır” önermesinin doğru olması, gerçekten camın kırık olmasını gerektirir. Eğer cam kırık değilse bu durumda bu önerme yanlıştır. Buna ilaveten değinilmesi gereken bir iddia da, bir önermenin doğru olması ona geliştirdiğimiz inançtan dolayı değildir. Tam aksine inancımız şeylerin nasıl olduğuna bağlıdır. Aristoteles, Metafizik’te şöyle der: “Çünkü biz doğru bir şekilde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, fakat sen beyaz olduğun için biz bunu söylemekle doğru söylemişizdir”. (Aristoteles, Metafizik, 1996, s. 32)

Tekabül kuramı ile ilgili birkaç noktaya daha değinmek yararlı olacaktır. Tekabül kuramına göre bir önerme hem yanlış hem de doğru olamaz. “Kar yağıyor” dediğimiz zaman ya gerçekten kar yağıyordur ve önermemiz olgulara tekabül ediyordur ve bu yüzden de önermemiz doğrudur. Ya da kar yağmıyordur ve önermemiz olgulara tekabül etmiyordur. Bu yüzden de önermemiz yanlıştır. Aynı zamanda bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı kişilere göre değişmez. Yani bu manada göreceli değildir. Bu göreceli olmama durumu şu anlama gelir: Ben bir p önermesinin doğru olduğuna inanabilirim. Sen de aynı önermenin yanlış olduğuna inanabilirsin. Burada önermenin gerçekten doğru mu yanlış mı olduğu konusunda bizim bir rolümüz söz konusu değildir. Önermenin doğruluk veya yanlışlığı olgularla alakalıdır ki bu olgular bizim inançlarımızdan bağımsızdırlar.

Tekabül kuramı hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra, doğrulukla ilgili başka bir kuram olan pragmatik doğruluk kuramına değinelim. Pragmatik doğruluk kuramı, bir önermeye olan inancımız bize fayda sağlıyorsa bu durumda bu önermenin doğru olduğunu savunur. Pragmatik kuram lehine en çok savunulan örnek, Tanrının varlığı önermesidir. Buna “Pascal bahsi” de denir. Buna göre, bir Tanrının varlığına inanmak insanı iyiye yöneltecektir. Bu da insanın faydasıdır. Epistemik manada Tanrının varlığı lehine kanıtlar olmasa da bir fayda temelinde kişi Tanrının varlığına inanabilir (Mittag, 2011, s. 277). Burada değinilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır. Bir kişinin bir önermeye epistemik gerekçeler temelinde inanması, epistemik olarak doğruyu bulması lehine iş görür. Ama bir yarar temelinde bir önermeye inanmak, önermenin doğruluğuyla ilgili bize hiçbir şey vermez (Shah, 2010, s. 367).

Bir önermeye inanmada epistemik olarak gerekçeli olmakla bir önermeye inanmanın bize yarar sağlayacağını söylemek farklı şeylerdir. Pragmatik kuramın epistemik gerekçelendirme işlemi için işimize pek yaramamasının sebebi budur. Çünkü doğruluk dediğimiz şey –yani doğru bir bilgi- pratik bir yararın ötesinde olan bir şeydir. Buna ek olarak, pragmatik kuramın “yarar” kavramı çoğu zaman bir varsayımın ötesine geçmez. Birinin eşi tarafından aldatıldığı ile ilgili dedikoduları irdelemesinin yani eşinin onu aldattığına inanmasının kendisine fayda mı yoksa zarar mı vereceğini tarttıktan sonra ona göre bir inanç geliştirmesi gerekir. Ama burada uzun vadede neyin yararlı olacağını kestirmek pek mümkün değildir. Birisi, birinin eşinin onu aldattığına inanması ve buna göre eylemde bulunmasının fayda verici bir şey olmadığını söyleyebilir. Sonuçta bir aile yıkılacak, bir çocuk anne babasız büyüyecek vb. nedenler gerekçe olarak gösterilebilir. Ama başka birisi de bunun aksini iddia edebilir. Yani kişinin eşinin onu aldattığına inanmasının daha faydalı olacağını söyleyebilir. Çünkü ileride eşini sevgilisiyle birlikte basıp katil bile olabilir. Ama şimdi medeni bir insan gibi boşanabilecek durumdadır. Neticede öfke yenilmesi güç bir duygudur. Sonuç olarak, pragmatik kuramın bize sunduğu “yarar” kavramı kesin sınırlarla belirlenebilen açık bir şey değildir. Bütün bunlar bir yana insan doğası gereği doğruyu bulmak ister ve şüphelerinin üstüne gider. Eşinin kendisini aldattığı ile ilgili şüpheleri bulunan biri bu şüphelerin üstüne gidip onları ya doğrulayacak ya da yanlışlayacaktır. Şüphe ile yaşamak kolay bir şey değildir.

Son olarak tutarlılık kuramını ele alalım. Bu kurama göre, bir önermenin doğruluğunun ölçütü zihinde var olan başka önermelerle tutarlı olmasıdır. Bu, bilgi ile nesne arasındaki bir tür uyuşmanın aksine bir bilgi ile başka bir bilgi arasındaki bir tutarlılıktır (Arslan, 2012, s. 54). “Tanrı vardır” önermesi, “İlahi adalet vardır” ve “Ruh ölümsüzdür” önermeleriyle uyumlu olduğu için doğrudur. Tutarlılık kuramı hem gerekçeli olmak bakımından hem de doğruluğun bir ölçütü olma bakımından iş görür.

Bir önermenin doğruluğu hakkındaki üç tane kuramı kısaca gözden geçirdik. Şimdi de gerekçeli olma kavramına gelelim. Bilginin gerekçeli doğru inanç olduğundan daha önce bahsedilmişti. Peki, gerekçeli olmak nedir? Başta gerekçeli olmak, inancımızı destekleyen bir kanıt ya da tanıtı sahip olmamız demektir. Yalnız, bir kanıt veya tanıtı sahip olmak gerekçeli olmak için yeterli değildir. Aynı zamanda sahip olduğumuz kanıt

veya tanıttan ötürü inanmamız gerekir (Mittag, 2011, s. 262). Evimde verdiğim bir parti sonrası vitrinimde duran antika bir çakmağın kaybolduğunun farkına vardım. Çakmağımın davetlilerden biri olan Ali tarafından çalındığıyla ilgili elimde birtakım kanıtlar olabilir. Ama benim Ali'nin hırsız olduğu ile ilgili inancımın temelinde, ona içten içe beslediğim bir öfke yatmaktadır. Bu durumda benim -kanıt sahibi olsam dahi- gerekçeli olduğum söylenemez. Gerekçeli olmak için sahip olduğumuz kanıtın inancımızı desteklemesi gerekir.

Gerekçelendirme işlemindeki kilit kavram kanıt kavramıdır. Neyin kanıt olarak addedileceği gerekçelendirme işlemi için büyük bir öneme sahiptir. İlkedeki kanıt terimi sadece tecrübi bilgiye değil aynı zamanda epistemik bir kanıt olarak iş görebilecek herhangi bir şeye ve apriori delillere de göndermede bulunur (Wood, 2010, s. 271).

Doğaya ve insana dair bilimsel önermelerde hem kanıtlama hem ispatlama kritik önem taşır. Bir bilimsel önermenin doğruluğunu ortaya koymanın yolu, kuşkusuz o önermenin ifade ettiği nesnel gerçekliği herkese ya da en azından konunun uzmanlarına erişilebilir kılmaktır. Bu mümkün olmadığında veya nesnel gerçeklik yeterince açık olmadığında, bilim adamları, iddialarını rasyonel gerekçelerle ispatlamak zorunda kalırlar.

İspatlar, maddesel olmayan akla dayalı kanıtlardır. Bir iddianın doğruluğunu ortaya koyan maddesel kanıtlar yeterli olmadığında o iddianın doğruluğu, maddesel olmayan kanıtlarla, yani başka rasyonel iddialarla ispatlanmaya çalışılır.

Fakat “ruhun sonsuzluğu”, “ahlaksal sorumluluğun doğası” ve “hayatın ve ölümün anlamı” gibi maddesel olmayan bazı gerçeklikler yalnızca rasyonel ispatların geçerli olarak görülebileceği bir alandır. Bu anlamda felsefe, önermesel bilgi iddialarında nesnel verilere başvurunun her zaman zorunlu olmadığı bir alandır (Aydın M. S., 2002, s. 51)

Bunlardan hangilerinin gerekçeli inanç için iş göreceği duruma göre değişiklik gösterebilir. Tabi bu, kanıt için herhangi bir sınırlama getirilmediği manasına da gelmez.

Kanıtsalcı, gerekçelendirmenin saptanmasıyla ilgili olması anlamında zihinden-bağımsız gerçeklikle ilgili bu tür olguları kanıt olarak görmez. Kanıtsalcılığa göre, neye inanmada gerekçeli olduğunun saptanmasıyla ilgili olan şey yalnızca sahip olunan olgulardır ve bu anlamda sahip olmak için farkında olmak, o şeyle ilgili bilgiye sahip

olmak ya da bir anlamda ona “zihinsel olarak sahip olmak” gerekir. Dolayısıyla kanıtsalcının ilgisini çeken kanıt türü, zihinsel özlerle (ya da kabaca zihinsel “bilgiyle”) sınırlıdır. Ayrıca, birinin p önermesine inanmada gerekçeli olup olmadığını belirlemeyle ilgili olan şey, yalnızca o kişinin zihinsel bilgisidir (Mittag, 2011, s. 262).

Alıntılanan bölümde kanıtın, kanıt sahibi olmayla sınırlandırıldığından bahsedilmektedir. Bu, gerekçelendirme hususuna iki şekilde müdahale eder. Birincisi, p önermesiyle ilgili sahip olduğum kanıt sadece benim p’ye inanmada gerekçeli oluşumla ilgilidir. Senin p’ye inanmada gerekçeli oluşum lehine ve aleyhine iş görmez. Bu ilk sınırlandırma özne ile alakalıdır. Gözetmen olduğum bir sınavda bir öğrencinin yanındaki arkadaşına bakmak suretiyle kopya çektiğini gördüğümü varsayalım. Bu, o öğrencinin kopya çektiğine benim inanmamı gerekçelendirebilir. Senin, o öğrencinin kopya çektiği ile ilgili inancım için gerekçe teşkil etmez. İkincisi, p önermesi ile ilgili sahip olduğum kanıt, sadece p önermesine inanmamda gerekçe teşkil eder. Başka bir q önermesiyle ilgili inancım için lehte ve aleyhte iş görmez. Öğrencinin kopya çektiğiyle ilgili sahip olduğum kanıt başka bir öğrencinin kopya çektiğine ilişkin inancım için gerekçe oluşturmaz.

1.1.1. Deneysel Bilimlerin Doğası

Her ne kadar farklı tanımları olsa da bilim şu şekilde tanımlanabilir; kendine has yöntemleri ile objektif bir şekilde olgular dünyasını kendine konu edinen bir bilgi elde etme süreci ve aynı zamanda bu süreç sonucunda elde edilen verileri de kapsayan bir disiplindir. Bilim konu ve yöntem bakımından diğer disiplinlerden ayrılmaktadır. Bilimin amacı, evrensel önermeler üretmektir. Bilgiyi kendine amaç edinen tek disiplin bilim değildir. Felsefe, din vb. yapılar da bilgiyle ilgilenirler. Ama bütün bu yapılar kendilerine has bir takım özellik, konu ve süreçlere sahiptirler.

Bilimin kendisine doğayı konu edinen kısmı fen bilimleridir. Bu disiplinler temelde doğa yasalarına değinirler. Doğa ile ilgili yasalar ortaya koymak fen bilimlerinin en temel amaçlarından biridir. Bilimin insanla ilgilenen, onu konu eden kısmına da sosyal bilimler denir. Burada da insanla ilgili birtakım ilkeler ortaya koymak esastır. Ancak sosyal bilimlerde öne sürülen tezler farklılıklar arz edebilir. Bunun temel

sebebi sosyal bilimlerin ilgilendiği olgunun “insan” olmasıdır. Fen bilimlerinde sosyal bilimlere nazaran üzerinde ittifak edilebilecek yasalar daha fazladır.

Bilimin birçok özelliği vardır. Bilim olgusal, akılcı, seçici, eleştirel, nesnel, niceliksel, genelleyci, yasalı, sistemli, ölçülebilir, denenebilir, gerekçelendirilebilir ve kanıtlanabilir (Çüçen, 2013, s. 101). Bunlar bilimin genel özellikleri olarak addedilebilir. Bu kısa ve öz bilgilerden sonra deneysel bilimlerin bazı temel yöntemlerine geçilebilir.

Bilimsel yöntemin bir olgusal bir de kuramsal olmak üzere iki temel ayağı vardır. Olgusal süreç başka bir ifadeyle olguya gitme yolları deney ve gözlemdir. Bu sürece ölçme unsurunu da eklenebilir. Olgusal süreçlerden bahsetmeden önce “olgu” kavramı üzerinde durmak gerekir. Geniş anlamda olgu kavramı, evrende olup biten her şeyi ifade etmek için kullanılır (Yıldırım, 2012, s. 76). Bu çok geniş bir çerçeve olup anlam karmaşasına sebep olan bir tanımdır. Genelde farklılıklar olsa da bilimsel manada olgu, doğrudan veya dolaylı olarak algılanabilen nesnel gerçeklik olarak ifade edilebilir (Çüçen, 2013, s. 114). Bir başka tafsilatlı tanıma göre: “Deney ve gözleme konu olabilen, bir şekilde ölçülebilen ve tekrarlanma imkânı bulunan, şahsi tecrübelerle değil herkesin müşahedesine açık olaylar olgusal mahiyettedir.” (Kütük, 2015, s. 112). Duyusal ve maddesel olmayan hadiseler de olgu olarak değerlendirilebilir. Ancak bunlar bilimin konu ettiği olgular değildir.

Bilimsel yöntemde olgusal sürecin ilk adımı gözlemdir. Bilim adamı çözülmesi gereken bir problem ortaya atar. Bu problemin çözümü için olgular dünyasına yönelir. Bu yönelme rastgele bir gözlemden farklı bir şekilde cereyan eder. Bilimsel bir gözlem gözleyen ve gözlemleyenden meydana gelir. Gözlemleyen, olguları rast gele değil belli bir amaç için bilinçli bir şekilde gözlemler. Problemine fayda sağlayacak olgular kümesine yönelir. Olguları birbirinden ayırır ve işine yarayanlara odaklanır (Kütük, 2015, s. 112). Bu manada gözlemci, seçici ve ayırt edicidir. Gözlemci aynı zamanda gözlemlenen yani nesnelere karşısında pasiftir. Gözlemci, daha iyi gözlem yapabilmek adına belli araç gereçler kullanabilir. Bu araç gereçler de gözlemleyen konumundadır. Bir bakteriyi gözlemlemek isteyen bir biyolog, nesneyi daha iyi mülahaza edebilmek için mikroskop kullanır. Her gözlem güvenilir değildir. Gözlemin güvenilirliğini etkileyen bazı faktörler elbette olacaktır. Güvenilir bir gözlem belli nesnel standartları

karşılıyan bir gözlem olmalıdır. Tam manasıyla yüzde yüz güvenilir bir gözlem çoğu zaman mümkün değildir. Burada önemli olan gözlemin güvenilirliğine tesir eden etkenleri azaltmak suretiyle güvenilirliği yüksek bir gözlem gerçekleştirmektir.

Olgusal süreçlerden biri de deneydir. Deney bir gözlem çeşidi olmakla birlikte sıradan bir gözleme göre belli farklılıklar arz etmektedir. Gözlemde, bilim insanı doğada vuku bulan olguları onlara müdahale etmeksizin izler. Deneyde ise, olguların oluşmasını beklemeden yapay bir ortamda olgular oluşturulur (Arslan, 2012, s. 115). O halde deney yapay bir ortamda, gözlem ise doğal bir ortamda gerçekleşir. Deneylerin tekrar edilebilme özellikleri bakımından gözleme göre daha avantajlı oldukları söylenebilir. Gözlemci, gözlemden farklı olarak deneyde daha aktiftir. Belli amaçlar doğrultusunda istediği ortamı kendisi hazırlar. Olguların doğal akışına müdahale eder. Bu müdahale iki şekilde olur: “(1) koşulları hazırlanmış yapma bir durum ortaya koymak, (2) gözlem konusu olguya ilişkin başlangıç koşullarında sistematik bir değişim yapmak.” (Yıldırım, 2012, s. 81). Örneğin, demir metalinin belli sıcaklıklardaki genleşme miktarını araştıran bir bilim adamı, demirin doğal bir ortamda ısınmasını beklemez. İşini kolaylaştırmak ve daha hassas sonuçlar elde etmek için istediği ısıyı deney ortamında üretir ve olguları müşahede eder. Daha sonra başlangıç koşullarında sistematik değişimler yapar. Burada önemli iki tane kavram vardır: Bağımsız değişken ve bağımlı değişken. “Deney dilinde sonucu belirleyen etkenlere bağımsız değişken, sonuca ise bağımlı değişken denir.” (Yıldırım, 2012, s. 81). Yukarıdaki örnek üzerinde anlatılacak olursa, sıcaklık bağımsız, genleşme miktarı da bağımlı değişken olur. Gözlemci bağımsız değişkene göre bağımlı değişkeni gözler. Buradan da belli bir sonuca ulaşır.

1.1.2. Doğrulamacılık ve Yanlışlamacılık

Ampirik (deneysel) doğrulama ve yanlışlama bilimsel yöntemle ilgilidir. Burada bu tür bir gerekçelendirmenin nasıl yapıldığına değinilecektir. Bunun yanı sıra doğrulamaya karşı çıkan yanlışlamacı kuram ve bu kuramın doğrulamaya yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Bu yapılırken bilimin türlerine değinilecek, özellikle deneysel bilimlerin doğa bilimleri kısmı üzerinde durulacaktır. Buna ek olarak deneysel bilimlerin yöntemini teşkil eden deney, gözlem vb. kavramlar açıklanacaktır.

Arslan, doğrulamayı şu şekilde tanımlar: “Çeşitli usullerle, yani yine gözlem yaparak veya mümkün olduğu durumda laboratuvar şartlarında deney yaparak veya başka yollarla, ortaya atılmış olan önerinin doğru olup olmadığını görme veya gösterme işlemidir.” (Arslan, 2012, s. 115). Bu tür bir işlemin nasıl yapılacağı konusunda temelde iki tane yaklaşım mevcuttur. Bunlar, akılcılık ve deneyciliktir. Bu iki görüş, bilginin ispatının doğrulama yöntemiyle gerçekleşmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Bu iki yaklaşıma değinildikten sonra kullanılan iki temel metot olan tümevarım ve tümdengelim açıklanacaktır. Çünkü bahsi geçen iki temel yaklaşımın her biri farklı bir metodu savunmaktadır.

Felsefi bir terim olarak akılcılık(rasyonalizm), doğru ve hakikatin somut dünyaya veya olgulara değil de akılda önceden var olan bazı bilgi ve prensiplere dayandığını savunan görüştür (Çüçen, 2013, s. 84). Buna göre aklımızda önceden mevcut olan bazı önsel bilgiler vardır. Bunlar “a priori” terimiyle ifade edilir. Bu bilgilere eski dilde bedihi bilgi de denir. “A priori bilgi yalnızca özdeşlik gibi dış dünya hakkında bize bilgi vermeyen, ancak zihnin kendisine dayanarak çıkarsamalar yaptığı bir ilkenin bilgisi değildir; aynı zamanda ve özellikle deneyin bize hiçbir zaman için veremeyeceği, evrene ilişkin bazı temel doğruları keşfettiren bir bilgidir.” (Arslan, 2012, s. 74). Bu bilgiler bütün insanlarda ortaktır. Akılcılara göre, eğer doğru bilgiye ulaşılmak isteniyorsa, sürekli değişen dış dünyaya yani olgulara değil, tam aksine değişmeyen sabit ilkeleri olan akla başvurulmalıdır. Akılcılar için bilginin nesnesi değişken durumlar değil sabit durumlardır. Zira bilinmeye layık olanlar bunlardır. Eğer bir bilgi doğru ise bu bilgi her zaman ve yerde sabit olmalıdır. Bu sabiteyi de bize sadece akıl sağlamaktadır. Bu, şu şekilde olmaktadır:

“Buna göre zihin, dış dünya üzerine bilgi üretirken hem önsel bilgilere hem de nesneyi bilgi vermeye zorlayan belirli kalıplara sahiptir. Bu kalıpları dış dünya veya nesnelere üretmediği için de bilgi birikimindeki gelişmeler onları değiştirmez.” (Demir, 2009, s. 26).

Akılcılık, felsefi olarak şu anlamda da kullanılır; eylemlerimizde, kararlarımızda duygudan ziyade akli kullanmak, akla tabi olmak durumunu ifade eder. Bu şekilde düşünen, bu tavırda olan kişilere akılcılar denir.

Deneyimi bilginin tek kaynağı kabul eden, en doğru ve hakiki bilgiye ancak ve ancak deneyim yoluyla ulaşılabileceğini savunan ve akıldan gelen önsel (a priori) hiçbir bilginin olmadığını savunan görüşe deneycilik denir (Demir, 2009, s. 26). Deneyciler deneyimlerimiz dışında başka bir bilginin var olduğunu kabul etmezler. Bunun yanı sıra her türlü bilginin deneye indirgenebileceğini savunurlar. Dolayısıyla metafiziği reddeden bir konumda bulunmaktadırlar. Deneycilerin savunduğu bu tür bilgilere, “deneyden elde edilmiş” veya “deneyden sonra gelen” manasında “a posteriori” denilir (Arslan, 2012, s. 73). Bu görüşe göre insan zihni doğuştan boş bir levhadır (tabula rasa). İnsan yaşadıkça duyularıyla dış dünyayı deneyler. Bunun neticesinde bilgi sahibi olmaya başlar.

Akılcılık ve deneycilik temelde birbirlerine zıt görüşler olsalar da aslında bu iki görüşün mutedil savunucuları baz alınacak olursa, bu iki görüşün birbirlerini tamamen dışladıkları söylenemez. “Ancak deneycilik duyu izlenimlerini, akılcılık ise aklın soyut ilkelerini merkeze koymakla öncelik sırasını değiştirmekte, öncelik sırası değişince de bilginin niteliği farklılaşmaktadır.” (Demir, 2009, s. 27).

Tümdengelim, “doğru tümel öncüllerden zorunlu olarak doğru tümel veya tikel sonuç çıkartmaya denir. Tümden gelim akıl yürütme, genelden genele ya da genelden tikele doğru giden bir düşünme biçimidir.” (Çüçen, 2013, s. 144). Bunu bir örnekle ifade edecek olursak;

Bütün insanlar ölümlüdür.

Ali insandır

O halde Ali, ölümlüdür.

Örnekte görüldüğü üzere tümdengelimsel akıl yürütmeler zorunlu olarak geçerli çıkarımlardır. Tümdengelim akıl yürütmeleri esasında mantıksal bir ispat yöntemidirler. Bu akıl yürütmedeki sonuç, verilen öncüller dahilinde bir bilgi vermekle birlikte zaten maksat öncüllerde muğlak olan bir bilgiyi açığa çıkarmaktır (Kütük, 2015, s. 46). Bu yöntem genellikle akılcı (rasyonalist) düşünürler tarafından kullanılmaktadır. Tümdengelim akıl yürütmenin aksiyom denilen temel öncülleri rasyonalist düşünürlere göre, akıldan gelen sarsılmaz derecede sağlam a priori bilgilerdir (Yıldırım, 2012, s. 69). Tümdengelimsel akıl yürütmesine yöneltilen temel birkaç eleştiriyi Kütük, şu şekilde sıralamaktadır;

a) Esas itibarı ile bir çıkarım ve ispatlama yöntemi olan dedüksiyonun bir bilgi üretme metodu olarak algılanması

b) İspatsız doğru olarak kabul edilen temel aksiyomların gerçekten apaçık doğrular olduklarının zannedilmesi ve bu doğruların elde edilmesinde yalnız aklın ve a priori bilgilerin temel kaynak olarak alınması

c) Bir teoremin ispatından ne anlaşılması gerektiği problemi (Kütük, 2015, s. 48).

Tümevarım, “gerçek dünyadaki belirli olayların gözleminden yola çıkarak, gözlemlenebilecek diğer olayları içine alan genellemelerde bulunmak” şeklinde tanımlanabilir (Halcombe, 1989). Yani tikel ya da özel birkaç olgudan hareketle benzer tüm olgular hakkında bir genellemede bulunma işlemidir. Aynı gruba ait nesnelere gözlemlenmesi sonucu saptanan ortak bir özellik grubun tüm üyelerine genellenir. Bir örnekle ifade edecek olursak; “Tek gözlü karga yoktur.” önermesini ele alalım. Bilim adamı binlerce kargayı gözlemler. Gözlemediği bütün kargaların iki gözlü olduğunu görür. Bunun neticesinde “tek gözlü karga yoktur” sonucuna varır. Bu sonuç zorunlu olarak değil olasılıklı olarak doğrudur (Çüçen, 2013, s. 146). Burada gözlemcinin tüm kargaları gözleme imkânı yoktur. Ne kadar çok karga gözlemlemiş olsa da bu, geçmişteki ve gelecekteki kargalarda göz önünde bulundurulursa gerçekten çok düşük bir miktar kalacaktır. Bu kadar az bir olguya dayanarak tüm grup için genelleme de bulunmak pek sağlıklı değildir (Yıldırım, 2012, s. 38).

“İki tür tümevarımdan bahsedilebilir. Eğer genelleme içinde yer alan unsurların tümü, öncüllerde içeriliyorsa, bu tümevarıma tam tümevarım, eğer, yukarıdaki örnekteki gibi, genelleme, gözlem önermelerinin dışında kalan önermeleri de içeriyorsa, buna da eksik tümevarım denmektedir. Bilimde kullanılan tümevarım, eksik tümevarımdır. Çünkü, ancak bu yolla bilineni tekrarlamamanın dışında yeni bir bilgi üretmek mümkündür.” (Halcombe, 1989)

Tümevarımsal akıl yürütmeyi genellikle deneyciler kullanmaktadırlar. Yapılan gözlem veya deney sayısı ne kadar olursa olsun bu, tümevarımla elde edilmiş bir önermeye kesinlik katmaz. Deney sayısının burada göreceği işlev en fazla önermenin doğruluk ihtimalini arttırmak olur. Hatta bu kadar çok deney ve gözlem bir önermenin kesinliğine katkı sağlamamasına rağmen tek bir zıt gözlem bütün önermenin kesinlikle yanlış olduğunu bize gösterir.

Bilim ile bilim olmayanın birbirinden nasıl ayırt edileceği ve bir teorinin ya da önermenin bilimselliğinin ölçütünün ne olması gerektiği problemi 20. yüzyıl bilim felsefesinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Bu probleme mantıksal pozitivistlerin cevabı; bilim ile bilim olmayanı, anlamlı ile anlamsız olanı birbirinden ayırt edebildiğine inandıkları doğrulama ya da doğrulanabilirliktir (Kütük, 2015, s. 61). Geçen bölümde bu doğrulama prensibi üzerinde durulmuştu. Gene de bu ilkeyi benimseyen mantıksal pozitivistlerin temel görüşlerini kısaca nakletmek faydalı olacaktır. Konuya doğrulama prensibi ile giriş yapmamızın sebebi, yanlışlamacı kuramın karşı çıktığı yöntem olmasındandır. Birazdan göreceğimiz gibi Karl Popper, doğrulamaya karşı belli eleştirilerde bulunmuştur. Doğrulamacı bilim anlayışının iddiaları şu şekilde sıralanabilir;

- Zihin nesne ile ilişkiden önce boştur (deneycilik).
- İnsan zihni nesnelere nesnel olarak algılar (nesnelcilik)
- Gözlemlenen olguların özelliklerini ve söz konusu olgular arasındaki ilişkileri ifade eden tikel önermeler tümevarımla genellenebilir (tümevarımcılık)
- Duyuların gözetiminde tekrar olgu dünyasıyla karşılaştırılıp doğrulanabilen genellemeler birikimsel bir süreç izleyerek bilimin iskeletini oluştururlar (doğrulamacılık) (Tianji, 1985)

Mantıksal pozitivistlerin temel savı kısaca özetlendikten sonra Popper'ın eleştirisinin kapsamına geçebiliriz. Popper doğrulamacıya, yanlışlamacılık ile karşı çıkmıştı. Ona göre yanlışlamacılık, sadece bilim ile bilim olmayanı birbirinden ayırt eder. Anlamlı olan ile anlamlı olmayanı birbirinden ayırt etmez. Anlamlı olmayı bilimsel verilere indirgemeyi yanlış bulan Popper, metafiziğin anlamlı olabileceğine dikkat çeker. Oysa mantıksal pozitivistler anlamlı olmayı olgulara indirdikleri için, metafiziği tamamen yok saymaktadırlar (Popper, *Conjectures and Refutations*, 1962, s. 38-42).

Yanlışlamacı kurama göre bir kuram doğrulanamaz, kanıtlanamaz, temellendirilemez; ancak sınanabilir, çürütülebilir ve yanlışlanabilir (Tutar, 2014, s. 255). Burada bir teorinin bilimselliğinin ölçütü temelde doğrulanabilme değildir. Bir kuram yanlışlanabiliyorsa bilimseldir. Buradaki “yanlışlanabilme” kavramı kuramın

yanlışlığına delalet etmez. Bu kavramın kastı, eğer bir kuram yanlışlanabilme imkânını taşıyorsa bilimsel bir değere sahiptir. Bu da sınanabilme özelliği ile ilgilidir.

Popper'a göre yanlışlanabilirlik ilkesi, aslında "sınanabilirlik" ilkesini içermektedir. Çünkü bir ifade sınanmaya elverişli ise yanlışlanma olanağına, böylece de bilimsel olma hakkına sahiptir. Sınanmaya müsait olmayan hiçbir ifade bilimde yer almamalıdır. Çünkü onun ne doğruluğu ne de yanlışlığı sınama ya da test edilme ile gösterilememektedir (Çüçen, 2013, s. 169).

Bir kuram, hipotez veya önermenin yanlışlanabilir ya da sınanabilirliğinden anlamamız gereken şey, sözü edilen kuramların ampirik bir içeriğe haiz olmasıdır. Bir kuram veya hipotezin ampirik içeriğinin çok olması daha fazla yanlışlanabilir olması demektir. Bu da bu tür bir kuramı daha fazla bilimsel yapar (Kütük, 2015, s. 66). Yanlışlanamayan kuramların bilimsel bir değerinin olmadığı temellendirildikten sonra artık yanlışlamacı bilim kuramının, doğrulamacı bilimin en çok kullandığı doğrulama metodu olan tümevarıma ilişkin eleştirilerine geçilebilir. Popper, sınırlı sayıda yapılan gözlem veya tecrübelerden hareketle iddia edilen tümel önermeleri geçersiz saymanın mümkün olduğunu söyler (Popper, 2012, s. 107). Buna göre, doğrulamacı bilim olgular dünyasında birtakım gözlemlerde bulunur. Bu gözlemler sonucunda gözlemlenen cüzi nesnelere dayanarak belli bir özellik grubun tüm üyelerine genellenir. Örneğin, "bütün tavşanların ön ayakları arka ayaklarından daha kısadır" şeklindeki tümevarımsal bir önermeyi ele alalım. Doğrulamacı bilim kuramına göre, yapılan belli sayıdaki gözlemlerin daima aynı sonucu vermesi neticesinde böyle bir önerme ortaya atılabilir. Yanlışlamacıya göre bakacak olursak aslında böyle bir önermenin mantıksal ve olgusal sorunları vardır. Bilim adamı ne kadar çabalarsa çabalasın dünyada yaşayan bütün tavşanları gözleme imkânına sahip olamaz. Buna ek olarak tavşanlar kümesi sadece şu an yaşayan tavşanları içine almaz. Aynı zamanda yaşamış ve yaşayacak tavşanları da içerir. Nicel olarak bakılacak olursa bilim adamının gözlemleyebileceği tavşan sayısı çok küçük bir sayıya tekabül etmektedir. Bu yüzden bu önerme aşırı bir iddiadır. Kaldı ki önermeye uymayan bir tane tavşanın dünyanın bir yerinde olmadığı ne malum? İşte bu yüzden yanlışlamacılık, tümevarım metoduna karşı çıkmaktadır.

Yanlışlamacı kuramın iddiaları şu şekilde özetlenebilir;

- Kuramdan bağımsız gözlem yapılamaz, çünkü bütün gözlemler onları anlamlı kılan bir kuramsal yapı içinde oluşturulabilir.
- Tikel bilgilerin genellemesi ile tümel bilgi elde edilebileceğinin hiçbir mantıksal kesinliği söz konusu değildir.
- Bilimsel olmanın ölçütü zannedilenin aksine doğrulanabilir değil, yanlışlanabilirlik ilkesidir.
- Yaygın kanaatin aksine bilimsel bilgi olguların birikmesiyle değil yanlışların ayıklanmasıyla ilerler. (Magee, 1990, s. 144-146)

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa; mevcut eleştirilerin kastı, gerekçeli olmayla ilgilidir. Doğrulamacı kuramın dayandığı temel iddialar -ki bunların başında tümevarımcı yaklaşım gelmektedir- konusunda gerekçeli olma düzeyi düşük görünmektedir. Sahip olunan gerekçeler ile iddia arasında, tüm önermelerde olmasa da bir uçurum söz konusudur. Özellikle sosyal bilimlerdeki kuramlar her halükârda haklı çıkabilecek yapıda örüntülenmiş iddialar yığınına benzemektedir. Eğer bir kuram gerçekten eleştiriye kapalı olacak düzeyde tasarlanmış ise bu kuramın bilimsel değerinden şüphe edilmesi gerekir.

1.1.3. Önermesel Bilgi ve İnanç Etiği

Bir inanç etiği belki farklı şekillerde temellendirilebilir. Burada inanç etiği kanıtsalçı temelde ele alınacaktır. Bizi kanıtsalçılığa götüren en önemli etken “saydamlık ilkesi” dir. Bu ilke, kanıtsalçılığa meşruiyet kazandıran temel etkenler arasındadır. Öncelikle burada kanıtsalçılık ana hatlarıyla işlenecek ve saydamlık ilkesi yani inancın saydamlığı konusu kanıtsalçılıkla ilişkilendirilecektir. Kanıtsalçılık tabii ki epistemik gerekçelendirmeye ilgili bir kuramdır. Epistemik gerekçelendirmenin ne olduğu bu çalışmada müstakil bir başlıkta işlendi. Bu yüzden burada tafsilatlı bir şekilde ele alınmayacaktır.

Bir inanç etiğinden bahsetmek mümkün müdür? Herhangi bir inancımızdan dolayı ahlaken sorumlu muyuz ya da ahlaken kınanabilir miyiz? Kanıtsalçılık bu sorulara evet demektedir. Kanıtsalçılık, inançlarımızın epistemik kanıtlarla desteklenmesi gerektiği ve bunun ahlaki bir görev olduğuyla ilgili bir kuramdır. Kanıtsalçı görüşün temelinde “S

kişisinin t zamanında p önermesiyle ilgili sahip olduğu kanıt p'ye inanmayı destekliorsa, S kişisi t zamanında p'ye inanmada gerekçelidir” şeklinde formüle edilen (EVI) yatar. Kanıtsalcılık, felsefi bakımdan, özellikle din felsefesinde, çok önemli ve etkili bir kuramdır (Mittag, 2011, s. 260).

Bizler birtakım inançlara sahibiz. Kanıtsalcılık açısından bakılacak olursa bu inançlarımızın ne olduğundan ziyade onlara nasıl ulaştığımız önemlidir. Yani kanıtsalcılık gerekçeli olmayla ilgili bir ahlaki ilkedir. Burada gerekçeli olmaktan kasıt ahlaki gerekçelere sahip olmak değildir. Gerekçe kavramı burada epistemik manada gerekçeli olmaya göndermede bulunur (Wood, 2010, s. 276). Epistemik gerekçeli olmanın, inancımızı destekleyen bir kanıtın var olması ve bu kanıttan ötürü o inanca sahip olmamız gerektiği manasına geldiği daha önce zikredilmişti. Birinin bize gelip biri hakkında herhangi bir inancını anlattığında ona “Bu kanıya nerden vardın?” vb. bir soru sorarız. Bunu sormamız kişinin sahip olduğu inanç konusunda haklı (gerekçeli) olup olmadığı kaygısını taşıdığımız manasına gelir. Çünkü inançlarımızın ahlaki bir sonucu olduğunu biliyoruzdur. Böyle bir davranış kanıtsalci ilkeyi göz önünde bulunduran birinin davranışdır.

Kanıtsalcılık, bir p inancı için sahip olunması gereken tek nedenin, p'nin gerçekliğine dair kanıt olduğu görüşüdür (Shah, 2010, s. 344). Buradaki kanıtın mahiyeti üzerinde daha önce durulmuştu. Yalnız bu konuyla ilgili daha önce yapılan bir alıntıyı tekrar etmek faydalı olacaktır.

Kanıtsalci, gerekçelendirmenin saptanmasıyla ilgili olması anlamında zihinden-bağımsız gerçeklikle ilgili bu tür olguları kanıt olarak görmez. (EVI)’ ye göre, neye inanmada gerekçeli olduğunun saptanmasıyla ilgili olan şey yalnızca sahip olunan olgulardır ve bu anlamda sahip olmak için farkında olmak, o şeyle ilgili bilgiye sahip olmak ya da bir anlamda ona “zihinsel olarak sahip olmak” gerekir. Dolayısıyla kanıtsalcının ilgisini çeken kanıt türü, zihinsel özlerle (ya da kabaca zihinsel “bilgiyle”) sınırlıdır. Ayrıca, birinin p önermesine inanmada gerekçeli olup olmadığını belirlemeyle ilgili olan şey, yalnızca o kişinin zihinsel bilgisidir (Mittag, 2011, s. 262).

Alıntılanan bölümde kanıtın, kanıt sahibi olmayla sınırlandırıldığından bahsedilmektedir. Bu, gerekçelendirme hususuna iki şekilde müdahale eder. Birincisi, p önermesiyle ilgili sahip olduğum kanıt sadece benim p'ye inanmada gerekçeli oluşumla

ilgilidir. Senin p'ye inanmanda gerekçeli oluşun lehine ve aleyhine iş görmez. Bu ilk sınırlandırma özne ile alakalıdır. Gözetmen olduğum bir sınavda bir öğrencinin yanındaki arkadaşına bakmak suretiyle kopya çektiğini gördüğümü varsayalım. Bu, o öğrencinin kopya çektiğine benim inanmamı gerekçelendirebilir. Senin, o öğrencinin kopya çektiği ile ilgili inancın için gerekçe teşkil etmez. İkincisi, p önermesi ile ilgili sahip olduğum kanıt, sadece p önermesine inanmamda gerekçe teşkil eder. Başka bir q önermesiyle ilgili inancım için lehte ve aleyhte iş görmez. Öğrencinin kopya çektiğiyle ilgili sahip olduğum kanıt başka bir öğrencinin kopya çektiğine ilişkin inancım için gerekçe oluşturmaz.

Kanitsalcılık hakkında genel bir çerçeve çizildiğine göre artık kanitsalcılığa yöneltilen temel birkaç itiraza (eleştiriye) değinip bu söz konusu itirazlara nasıl karşılık verildiği üzerinde durulabilir. Kanitsalcılığa pragmacılar itiraz etmektedir. Pragmacılar, kanitsalcılığın aksine inanç için epistemik nedenlerin değil de yararçı nedenlerin dikkate alınması gerektiğini düşünürler.

İlkeye belki de en çok yöneltilen itiraz, inancın istenç dışı olduğu ve bu yüzden de ilkenin ahlaki değerlendirmelerde kullanılamayacağıdır (Amesbury, 2008, s. 212). Bu, ilkenin tamamını hedef alan ciddi bir itirazdır. Kanitsalcı düşünürler bu itiraza cevap vermişlerdir. Verilen bu cevaplardan birkaç tanesine değinmek faydalı olacaktır. Bazı durumlarda bazı önermelerin içeriği neden gösterilerek bunlara inanmak gerektiği ifade edilir. Ya da aynı nedenden ötürü bazı önermelere inanmanın yanlış olduğu söylenir (Wood, 2010, s. 271). Hırsızlık yapmanın yanlış bir şey olduğuna inanmanın doğru olduğu savunulur. Ya da birinin eşini aldatmasının doğru olduğuna inanmanın yanlış olduğu söylenir.

Bazen de bir inanca ulaşırken kullandığımız yöntemler eleştirilir. Bazı şeyleri dikkate almadığımız gerekçe gösterilerek usulen hata yaptığımız söylenir. Bu tür şeylerden ötürü suçlanırsınız. Bu tür usule ait konularda gönüllü olduğumuz apaçiktir (Wood, 2010, s. 274). Biriyle ilgili pek araştırma yapmadan bir hükümde bulunduğumuzda suçlanırsınız. Çünkü inanç geliştirme sürecinde aktif olduğumuz düşünülür ve bu da haklı bir düşüncedir. Bahsi geçen bu iki savunma inancın istenç dışı olduğu ile ilgili iddiaları tatmin edici bir şekilde çürütmektedir.

İnançların istenç dışı olduğuyla ilgili itiraz bağlamında kanıtsalcılık açısından son derece önemli olan bir ilke olan “*saydamlık*” ilkesine değinmek yerinde olur. Bu ilke kanıtsalcılığı iki yönden savunacaktır. Birincisi, inançların istenç dışı olduğu iddiası; ikincisi, bir inançta gerekçeli olma konusunda yararçı nedenlerin iş görebileceği iddiasıdır. “Bir önermeye, örneğin dışarıda kar yağıyor önermesine inanıp inanmama durumunu kanısal olarak irdelemeye başladığımızda, hemen o önermenin gerçekliğine dair kanıt bulmaya zorlanmış hissederiz: dışarı bakarız.” (Shah, 2010, s. 343). İnsan zihninin bu yapısı, bu psikolojik gerçek “saydamlık”tır. İnançların gerçekliğini irdeleme konusundaki bu apaçıklık şu şekilde de açıklanabilir: “p olduğuna inanıp inanmamakla ilgili kanısal irdeleme, kaçınılmaz olarak, p midir değil midir şekline olgusal soruna yol açar, çünkü ikincisine verilecek yanıt birincisine verilecek yanıtı da belirleyecektir.” (Shah, 2010, s. 344).

Saydamlıkla ilgili bu açıklamalardan sonra saydamlığın yukarıda bahsedilen kanıtsalcılık aleyhindeki iki tane iddiayı nasıl çürüttüğüne değinilebilir. İnançların gerçekliğini irdeleme ile ilgili içsel- psikolojik zorlanmışlık bize inançların istenç dışı olmadığını göstermektedir. Eğer gerçekten inançların istenç dışı olduğunu hissetmiş olsak böyle zıt bir hisle karşı karşıya kalmazdık. Saydamlık ilkesinin bizi gerçeği irdelemeye yönlendirmesi, bizim bu gerçeği kanısal alanda neden aramaya zorlamaktadır. Bu da ikinci iddiayı çürütür vaziyettedir. Bir kişinin bir önermeye epistemik gerekçeler temelinde inanması, epistemik olarak doğruyu bulması lehine iş görür. Ama bir yarar temelinde bir önermeye inanmak, önermenin doğruluğuyla ilgili bize hiçbir şey vermez (Shah, 2010, s. 367). Örneğin, dünyanın kare şeklinde olduğuna inanmanız için size yüklü miktarda para önermeleri size maddi bir yarar sağlasa da sizin dünyanın kare olduğuna inanmanız konusunda hiçbir iş görmeyecektir.

Temelselcilik, epistemik gerekçeli olmayla ilgili kuramlardan biridir. Bu kuramı anlayabilmek için bazal inançlar ve bazal olmayan inançların ne olduğunun üzerinde durulması gerekir. Bazı inançlar gerekçeli olmak için başka inançlara ihtiyaç duymaz. Bu inançlar başka inançlar olmadan da belli bir gerekçeli olma düzeyine sahiptirler. İşte bu inançlara bazal inançlar ya da çıkarımsal olmayan inançlar denir. Basit mantıksal – matematiksel doğruluklar ve zihin durumlarımızla ilgili inançlar bazal inançlara örnek gösterilebilir (Lemos, 2007, s. 45). Örneğin, bir şeyin aynı anda iki farklı yerde

bulunmasının mümkün olmadığına olan inancım bazal bir inançtır. Bu inancımdaki gerekçeli olmam başka inançlara bağlı değildir.

Üşüdüğüme dair sahip olduğum zihinsel durum da bazal bir inançtır. Burada önemli olan soğuk bir ortamda bulunup bulunmamam ya da biyolojik olarak üşümek için bir sebebin olup olmaması değil; basit bir şekilde üşüdüğümü hissediyorum ve üşüyorum. Zihinsel durumlarımızın bazal inanç olup olmadığı üzerine düşünürken odaklanmamız gereken şey, zihinsel durumumuzun içeriğinin gerekçeli ya da doğru olup olmadığı değildir. Aksine bir önermeye olan inancımızın zihnimizde var olup olmadığıdır. Bir öğretmen, öğrencisinin kopya çektiğine inanmaktadır. Burada bazal inanç olarak kabul edeceğimiz şey, öğretmenin öğrencisinin kopya çektiğine olan inancının bir zihinsel durum olarak varlık göstermesidir. Yoksa gerçekten öğrenci masum da olabilir. Öğretmenin öğrencinin kopya çektiğine olan inancında gerekçeli olup olmaması ile öğretmenin zihinsel olarak böyle bir inanca sahip olmasında gerekçeli olması aynı şeyler değildir.

İnançlarımızın çok azı bazal inanç seviyesindedir. Bazal olmayan inançlar daha ağırlıktadır. Bazal olmayan bir inanç, gerekçeli oluşunu başka inançlara borçludur. Bu gece kar yağacağına inandığımı varsayalım. Bu inancımda gerekçeli oluşum, bulunduğum mevsimin kar yağmaya uygun bir mevsim oluşu, havanın soğuk ve bulutlu olması, güvenilir hava tahmin raporlarına bakmam, her yıl bu zamanlarda kar yağması vb. durumlara dayanmaktadır. Bu sahip olduğum inançlar gene başka inançlar tarafından desteklenir. Bu destekleme olayı çizgisel olarak devam eder.

Bazal ve bazal olmayan inançlar tanıtıldıktan sonra temelselciliğin iki iddiası üzerinde durulabilir. Bunlardan ilki; gerekçeli bazal inançlar yani gerekçeli olmak için başka inançlara ihtiyaç duymayan inançlar vardır. İkincisi; gerekçeli bazal olmayan inançlar nihai olarak gerekçeli bazal inançlara dayanır. Buna göre gerekçeli bazal inançlar gerekçeli bazal olmayan inançlara temel teşkil eder. Özetle temelselcilik budur (Lemos, 2007, s. 47). Farklı temelselcilik türleri olsa da tümü bu iki iddiayı kabul eder. Şimdi de temelselcilik türlerine değinelim. Farklı temelselcilik türleri olsa da burada sadece iki tanesine değinilecektir. Bunlar klasik ve ılımlı temelselciliğdir.

Klasik temelselcilik, temelselciliğin yukarıda bahsedilen iki genel iddiasını kabul etmekle birlikte iki konuda bunların ilerisine gitmektedir. Klasik temelselciliğe göre bir

bazal inanç yanılmaz olmalıdır. Buna ek olarak gerekçeli bazal olmayan inançlar desteklenirken tündengelimsel yöntem izlenmelidir. Bazal bir inancın yanılmaz olması, yanlış olmasının imkânsız olduğu manasında gelir. İncanın tündengelim yöntemiyle desteklenmesiyle de bazal olmayan bir inancın bazal inançlarla desteklenmesi gerektiği ifade edilir. Buna göre S, p'ye inanmada gerekçelidir. S, p konusunda yanılmazdır veya S, p'yi, yanılmaz bir şekilde inandığı bir veya daha fazla önermeden çıkarımla elde etmektedir. Klasik temelselciliğin bazal inançların yanılmaz olmaları gerektiği iddiası bazal inançlar kümesini küçültmektedir. Düşünüyorum ya da varım önermeleri yanılmaz inançlar olarak kabul edilir. Bu tür inançlar konusunda gerekçeli oluşumuzda başka inançlara bağlı değildir. Basit matematiksel ve mantıksal önermelerde yanılmaz kabul edilir. Bir şeyin parçası kendisinden daima küçüktür. Her çocuk kendi babasında yaşça daima küçüktür. Bu ve benzeri basit inançlar da klasik temelselciliğin bazal inanç standartlarını karşılar gözükmemektedir.

Bir diğer temelselcilik türü de ılımlı temelselciliktir. Adından da anlaşılacağı üzere klasik temelselciliğe göre daha esnek standartlara sahip bir temelselcilik türüdür. Bu özelliği, ılımlı temelselciliğin bazal inançlar kümesini daha geniş kılar. Bu esneklik klasik temelselciliğin temelselciliğe ek olarak kabul ettiği iki ilkede geçerlidir. Bunlardan birincisi “bazal inançlar yanılmaz olmalıdır” ibaresiydi. İlimli temelselcilik bu konuda katı değildir. Algılarımızı da aksi bir kanıt olmadığı sürece gerekçeli bazal inanç kabul eder. İkincisi ise, bir inancın başka inançlarla desteklenmesi için sadece tündengelim yöntemini kabul edilmesi gerektiğidir. Bu konuda da ılımlı temelselcilik daha esnektir. Bu manada çeşitli tümevarımsal yöntemleri de kabul eder. Kar yağacağı ile ilgili sahip olduğum hava raporu, soğuk hava, bulutlu hava vb. nedenler benim inancıma tümevarımsal olarak destek olabilirler. İlimli temelselcilik bunu meşru görür.

Birçok filozof ılımlı temelselciliği bu esnekliğinden ötürü klasik temelselciliğe nazaran daha makul görür (Lemos, 2007, s. 56). Görüldüğü üzere temelselcilik, bazal inançlar merkezinde şekillenen bir kuramdır. O halde bu bazal inançları gerekçeli kılan şeyin ne olduğu tartışması önemlidir. Temelselciliğin bazı türlerine değindikten sonra bazal inançların nasıl gerekçeli olduğu üzerinde durulması gerekir.

Gerekçenin, kanısal ve kanısal-olmayan iki kaynağı vardır. Bir kanısal gerekçe kaynağı, bir başka inanç ya da inançlar setidir. Başka inançlarla gerekçeli kılınan

inançlar, kanısal gerekçe kaynağına sahiptirler. Bazal-olmayan gerekçeli inançlar ya da çıkarımsal olan gerekçeli inançlar, kanısal gerekçe kaynağına sahiptirler. Öte yandan kanısal olmayan bir gerekçe kaynağı, bir inanç ya da inançlar seti olmayan bir gerekçe kaynağıdır. Gerekçeli-bazal- inançlar, bir kişinin inançlarından başka bir gerekçe kaynağına, kanısal- olmayan bir gerekçe kaynağına sahiptirler (Lemos, 2007, s. 59).

Alıntılanan pasajda gerekçeli bazal inançların dayandığı temelin, kanısal olmayan bir temel olduğu ifade ediliyor. Kanısal olmayan bu standartlar bize hangi inancın bazal hangi inancın bazal olmayan bir inanç olduğunu gösterecektir. Bu standartların başında yanılmazlık gelmektedir. Bir inanç eğer yanılmaz ise bu durumda gerekçelidir. Klasik ve ılımlı temelselcilik bu konuda ihtilaf halindedir. İlimli temelselcilik yanılmaz olmadıkları halde algısal ve duyumsal tecrübeleri de gerekçeli inanç olarak görür. Bu, bir inancın gerekçeli bazal inanç olması için kanısal olmayan bir tecrübeye dayanması gerektiği fikrine dayanır. Bir diğer standart da budur. Doğruluk değerleri olmaması bakımından duyular algılar, inançlardan ayrılırlar. Oysa inançların doğruluk değeri vardır. Masanın üstünde bir nesnenin var olduğuna olan inancım yanlış veya doğru olabilir. Oysa o nesnenin duyumunun kendisi doğru veya yanlış değildir.

Epistemik gerekçelendirme kuramlarından biri de uyumculuk kuramıdır. Bu kuram temelselciliğe önemli bir alternatif addedilebilir. Bu kurama göre inancımızda gerekçeli olmak, inancımızın sahip olduğumuz başka inançlarla olan uyumuna bağlıdır. Bu, tekabül kuramında var olan inanç nesne uyumu değil tamamen bilginin bilgiyle uyuşmasıdır (Arslan, 2012, s. 54). İnançlarımızın çoğunun gerekçeli oluşunun öbür inançlarımızla uyumlu olmasına bağlı olduğu bu kurama tutarlılık kuramı da denir. Meselenin örneklerle açıklığa kavuşturulması gerekir. Odama girdiğimde sehpanın üstünde duran saksının devrilmiş olduğunu gördüğümü varsayalım. Bunu (a)kız kardeşimin kedisinin devirdiği ile ilgili zihnimde bir inanç belirdi. Bunun dışında bu konuyla ilgili daha öncesinde farklı inançlara sahip olduğumu varsayalım. (b)Odaya girmeden önce kedinin odamdan çıktığını gördüm. (c) Bu saksının daha önce kedi tarafından birkaç kez devrildiğini biliyorum. (d) Saksının kendi kendine devrilmesi için hiçbir sebebin olmadığına da inanıyorum. Sahip olduğum a inancı b, c, d inançlarıyla uyumludur. O halde a inancımda gerekçeliyimdir. Bu gerekçeli olma durumu temelselcilikte olduğu gibi çizgisel ya da zincirlemesine değildir. Uyumculukta

gerekçeli olma daha çok daireseldir. Bu gerekçelendirme şekline göre, bir inanç totalde sahip olunan öbür inançlarla uyumlu olması bakımından gerekçelidir. Yani burada bir inanç kümesinin varlığından söz edebiliriz. Bazen bir inanç kümesi bizi bir şeye inanmama konusunda gerekçeli kılabilir. Yaz mevsimini yaşıyor olmam, hava raporlarının yarının güneşli olacağını söylemesi, uzun yıllar bu tarihlerde havanın daima güneşli olması vb. inançlardan oluşan bir inanç kümesi benim yarın yağmur yağacağına olan inancımı zayıflatır.

Uyumculuğa göre bir inancın gerekçeli oluşu tamamen başka inançlarla uyumlu olmasına bağlıdır. Bu da gerekçeli bazal inançların varlığını kabul etmemek manasına gelir. Uyumculuğun temelselcilikten kesin olarak ayrıldığı en önemli nokta burasıdır (Lemos, 2007, s. 68). Temelselcilikte gerekçeli oluşları başka inançlardan bağımsız olan gerekçeli bazal inançlar vardı. Oysa uyumculukta böyle bir şey söz konusu değildir. Uyumculuktaki kilit kavram “uyum” dur. Uyum ile mantıksal tutarlılığı birbirinden ayırt etmek gerekir. Bir inanç kümesinin uyumlu olması kümedeki tüm inançların birbirini desteklemesi veya birbirine uyması demektir. Bunlar aynı zaman da mantıksal olarak da tutarlı olmalıdırlar. Lakin her tutarlı inanç topluluğu birbirine uyumludur diyemeyiz. Aynı ayrı her bir inanç mantıksal olarak tutarlı olsa bile birbiriyle uyumlu olmayabilir. Uyumlu olmaması da daha çok birbirine zıt olması değil, birbiriyle alakasız olması şeklinde olur. Yukarıda verilen kedi örneği ile ilgili inanç kümesi bir uyum örneğidir. Ama zihnimde bir sürü mantıksal olarak tutarlı olan bilgiler mevcuttur. Platon bir filozoftur. Sigara içmek sağlığa zarar verir. Fransa'nın başkenti Paris'tir. Bu tür örnekler doğru olsa da birbirleriyle bir uyum sergiledikleri söylenemez.

Bir inanç kümesini *uyumlu* yapan nedir? Bir inanç kümesini bir başkasından daha uyumlu kılan nedir? Hiçbir müstakil yanıt, genel kabul görmez. Belki bir inanç kümesinin uyumuna katkıda bulunan ya da onun uyumunu azaltan çeşitli etkenlerin var olduğunu varsaymak en iyisidir. Tıpkı bir makalenin iyi oluşuna katkıda bulunan ya da iyi oluşunu azaltan, örneğin ikna edici tartışma ya da zayıf dil bilgisi gibi çeşitli etkenlerin var olması gibi, uyumun da çok sayıda etkene bağlı olduğunu düşünebiliriz. Fakat bunlar hangi etkenlerdir? En azından üç etkenden sıkça bahsedilir: (i) mantıksal tutarsızlık, (ii) açıklayıcı bağlantılar, (iii) inanç oluşturma kurallarındaki tutarsızlık (Lemos, 2007, s. 69).

Sahip olunan inançlar kütesindeki mantıksal tutarsızlık uyumu olumsuz manada etkiler. Bir önermenin hem lehine hem aleyhine olan inançların mevcut olduğu bir inanç kütesinde uyum azdır. Bu da bir önermeye inanmamız konusunda bizi daha az gerekçeli kılar. Bir önerme lehine sahip olunan inanç kütesindeki her bir inanç bir açıklama görevi görür. Sahip olduğumuz inançlar önermemiz için ne kadar fazla açıklama getirirse bu, inanç kütesindeki uyumu artırır. Yukarıda mantıksal olarak tutarlı oldukları halde birbiriyle uyumlu olmayan birtakım inançlardan bahsedilmişti. Bu inançlarda eksik olan şey açıklayıcı bağlantılardır. Bu tür bir inanç kümesini açıklayıcı bağlantılara sahip olan bir inanç kütesinin zıttı olarak görebiliriz. Bir inanç kütesindeki açıklayıcı bağlantılar ne kadar güçlüyse bu inanç kümesi kendi içinde o kadar uyumludur. Son olarak inanç oluşturma kurallarındaki tutarsızlığa değinelim. Bu, bir kişinin inanç oluştururken doğru olduğuna inandığı yöntemlere aykırı bir inanca sahip olması ya da bu inancı başka inançlara dayanak kılması ile ilgilidir. Örneğin biri, gelenekten gelen bir takım dogma öğretilerin bir inanç oluşturmada kullanılmalarını doğru bulmamaktadır. Çünkü bu gerekçeli olmayı zayıflatır hatta yok eder. Bu doğru bir görüştür. Kişi bunu bilmesine rağmen bu türden bir öğretiyi bir inanç kümesine katıp bunu dayanak olarak kullanırsa kendi kurallarıyla tutarsız davranmış olur. Bu da uyumu zayıflatan bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üç tane etkenden hariç başka etkenler de olabilir. Lakin üzerine ittifak edilebilecek temel etkenler bunlardır.

1.2. Ahlaksal Gerekçeleştirme

Ahlaksal gerekçeleştirmeden konuşmak ahlakla ilgili kuramlardan bahsetmek demektir. Etik farklı tasniflere göre farklı kuramlar mevcuttur. Burada bütün bu kuramlara değinmek imkânsız ve amaç dışıdır. Çalışmanın genel yönelimi olan akılcılık düşüncesine yakın bir kuram temelinde bir gerekçeleştirme yapılacaktır. Bu yapılmadan önce önemli bir kavram olan “değer” kavramına değinilecektir.

1.2.1. Değer Kavramı

Değer kavramını olgu kavramından yola çıkarak açıklamak faydalı olacaktır. Kar yağışını göz önünde bulunduralım. Karın yağışı belli kriterlere göre ölçülebilir,

görülebilen bir olgudur. Karın yağması bir çiftçi için toprağı örtmesi bakımından iyi bir şeydir. Oysa sürekli yollarda olan bir şoför için karın yağması kaza riskini arttıracığından dolayı kötü bir şeydir. Farklı iki kişi tarafından farklı şekillerde değerlendirilebilen bu kısma “değer” denmektedir (Arslan, 2012, s. 164). Bir olay veya olgunun farklı alanlara göre farklı değerleri olabilir. Örneğin bir tablonun güzel veya hoş gitmeyen vb. şekillerde değerlendirilmesi bu tablonun sanatsal değerine; pahalı veya ucuz vb. şekillerde değerlendirilmesi ekonomik değerine işaret eder. Böylece farklı değer türleri ortaya çıkar. Bu değerlerden başta zikredilenler ahlaki değer kapsamındadır. Ahlaki bir yargıda bulunurken bazı kelimeler ve yapılar kullanılır; iyi, kötü, doğru, yanlış, -mek zorunda vb. Ancak sırf sözcüklerden yola çıkarak bir önermenin ahlaki yargı ifade ettiğini söyleyemeyiz. “Kötü” kelimesini düşünelim. Birinin “Zina kötü bir şeydir” dediğini varsayalım. Başka birinin de “Tamirci makinayı kötü monte etmiş” dediğini varsayalım. Kötü kelimesi birinci cümlede ahlaki bir değere işaret ederken, ikinci cümlede bir olguya işaret etmektedir. O halde önermelerin konu ve bağlamını dikkate almak, değerle ilişkilendirilen bir sözcüğün gerçekten bir ahlaki değer ifade edip etmediğini anlamamıza daha çok yardımcı olacaktır (Feldman, 2013, s. 13).

Değer kavramı kısaca ifade edildiğine göre artık genel manada değerle, etik açısından da ahlaki değerle ilgili temel iki eğilim olan “evrenselcilik” ve “görecelilik” e değinilebilir.

1.2.2. Ahlaksal Görelilik

Ahlaki değerlerin nesnel olduğunu düşünenlere göre; ahlaki değerler herhangi bir davranış biçiminden, bir insanın görüş ve eğilimlerinden vb. şeylerden bağımsız olarak mutlak manada doğru veya yanlıştır (Arslan, 2012, s. 166). Bu düşünceye göre değerler özellikle ahlaki değerler her yerde ve zamanda herkes için evrenseldir. Örneğin, hırsızlık yapmak kötü bir şeydir. Burada “kötü” den kasıt ahlaken yanlıştır. Bir topluluğa ya da bir şahsa göre hırsızlığın yanlışı değişmezdir. Çünkü ahlaki değerler zevklerin, kişisel tercihlerin veya geleneklerin üstünde bir nesnellığe sahiptirler. Nesnelcilere göre; ahlaki konularla ilgili bir ihtilaf ile olgusal alandaki bir ihtilaf arasında hiçbir fark yoktur (Stroll, 2008, s. 161). Örnek verilecek olursa; suyun öz

kütlesi civanın öz kütlesinden daha fazladır diyen biri ile buna karşı çıkan birini düşünelim. Bu iki şahsın (düşüncenin) ikisine de doğru diyemeyiz. Bunlardan biri yanlış öbürü doğru olmak durumundadır. Bunun gibi, ahlaki konular da nesnel bir referansa sahip oldukları için kişiye göre değişiklik göstermezler. “Haksız yere adam öldürmek” yanlış bir şeydir. Birine göre doğru birine göre yanlış olamaz.

Sokrates ve Platon da evrensel ahlak savunucuları olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Sokrates’e göre erdem cesaret, adalet vb. değerleri tümel doğrular olarak görür. İlk bakışta insanların bunlar hakkında ittifak etmedikleri görülse de akılcı bir tetkik, diyalektik vb. işlemlerle bunların özüne ulaşılabilir. Böylece bu değerler toplumda egemen kılınabilir (Özlem, 2014, s. 24). Bu görüşler sofistlerin şüpheli tavrı ve insan odaklı felsefelerine karşı geliştirilmiştir. Evrensel ahlakın kabul görmemesi durumunda üzerinde ittifak edilecek herhangi bir ahlaki kural zikretmek mümkün olmayacaktır. Birazdan da üzerinde durulacağı gibi ahlakın göreceli olduğunu söylemek, ahlaki kurallar üzerine düşünmeyi anlamsızlaştıracaktır. Bu genel çerçeveden sonra evrensel ahlaka alternatif olan göreceli ahlaka geçilebilir.

Bazı ahlak kuramları yukarıda ifade edilen evrensel ahlak görüşü temelinde şekillenir. Bazıları da öznelci ahlak görüşünü esas hareket noktası kabul eder. Öznelci kuramları öznelci yapan iki temel unsura değinmek aynı zamanda öznelciliğin ne olduğu ile ilgili bize bilgi verecektir. Buna göre; eğer bir kuram “hırsızlık yapmak yanlıştır” gibi sıradan etik yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu savunuyorsa; ya da etik yargıların doğru veya yanlış olduğunu belirttiği halde, kuramların sadece onları ifade eden kişinin psikolojisiyle alakalı olduğunu savunuyorsa bu kuram öznelcidir (Stroll, 2008, s. 145). Görüldüğü üzere öznelcilik, evrensel bir ahlak kuralının varlığını kabul etmemektedir. Çünkü evrenselci ahlak görüşünü benimseyenler, “hırsızlık kötüdür” yargısını “hırsızlık yanlıştır” şeklinde; öznelci ahlak görüşünü savunanlar ise bu yargıyı “hırsızlık hoşuma gitmiyor” vb. öznel ibareler şeklinde anlamakta ya da kullanmaktadırlar. Etik tarihinde göreceliliğin ilk temsilcileri sofistler kabul edilir. Sofistlere göre; insan eylemlerini iyi veya kötü diye değerlendirebileceğimiz herhangi bir evrensel, genel geçer bir ölçüt yoktur. Bunun yerine iyi ve kötü kavramları insana göre, insan kaynaklı ölçütlerdir. Bunu “Her şeyin ölçütü insandır” şeklinde ifade ederler

(Özlem, 2014, s. 23). Burada insana görelikten kasıt tüm insanlar kastedilmemektedir. Her insan için ayrı bir iyi ve kötü vardır.

Göreceli ahlak savunucuları, farklı toplumlardaki bazı neredeyse insanlık dışı uygulamalara karşı hoşgörülü olmamız gerektiğini ifade ederler. Bunu her toplumun kendisine özgü bir ahlakı olduğu, evrensel bir ahlakın olmadığı temelinden hareket ederek söylerler. Peki, madem evrensel bir ahlak söz konusu değil, göreceli ahlak savunucuları neye dayanarak insanlardan hoşgörülü olmalarını istemektedirler? Böyle bir istekte bulunmaları, öznelcileri kendi iddialarını çürütmeye götürmemekte midir? (Pieper, 1999, s. 53). Ahlaksal görelilik kuramı, standart belirlememeyi, standart olarak belirlemekle çelişkiye düşmektedir. Eğer insanların üzerinde ittifak edemeyecekleri belli ahlaki ileler yoksa ortaya kaos çıkacaktır. Ceza kavramının bir manası kalmayacaktır. Çünkü eğer bir ceza varsa ortada da genel geçer bir ölçütün olması gerekmektedir. Bazı ahlaki yargıların toplumdan topluma değişkenlik gösterdiği savunulsa da genel manada ahlak alanında evrensel ilkeler belirlemek mümkün ve zorunludur. Bu çalışma evrensel ahlaka dayalı bir temellendirme ışığında ilerleyecektir. Ahlak alanındaki temel iki eğilimi ifade ettikten sonra evrensel ahlaka dayanan Kant'ın ödev ahlakı temelinde bir gerekçelendirme yapılacaktır.

Kant'a göre, insan otonom bir varlıktır. Kendi yasasını kendisi koyabilecek kudrettedir. Bu manada ahlaki değerlerin kaynağı insandır. Buradaki insan tamamen, akıllı olan insandır. Bu akıl da ahlaki bakımdan kendini vicdan olarak gösterir (Arslan, 2012, s. 221). Bunun yanı sıra insanda bir ödev duygusu vardır. Kant, eğilimden doğan davranışlarla ödev duygusundan kaynaklanan davranışlar arasında ayırım yapmaktadır (Stroll, 2008, s. 128). Bir davranışın ödeve uygun olması ile ödevden kaynaklanması da aynı şey değildir. "Hırsızlık yapmamak" davranışı bu bağlamda ele alınacak olursa; biri hapse atılacağı korkusu temelinde hırsızlık yapmıyorsa bu davranışı ödeve uygun olmasına rağmen ödevden kaynaklanmamaktadır. Ama bu kişi hırsızlığın gerçekten kötü bir davranış olduğunu düşünerek yanı sıra kötü olduğu için hırsızlık yapmıyorsa bu ahlaki bir eylemdir ve ödeve uygundur.

Kant'a göre evrensel bir ahlak öğretisi mümkündür. Daha önce de değinildiği üzere bu durum onu evrensel ahlak taraftarı yapmaktadır. Peki bu ahlaki yasa nasıl olmalıdır? Öncelikle bu yasa içerikli bir yasa değildir. Aksine formel bir yasadır. Bu

yasa bize kendisine uymamızı buyurur (Özlem, 2014, s. 80). Bu yasaya göre ahlakiliğin standardı şu şekildedir:

“(a) Kişinin ancak ve ancak, evrensel olmasını istediği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması kabul edilebilir olandır. (b) Kişinin ancak ve ancak, evrensel yasa olmasını istemeyeceği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması yanlıştır ve (c) Kişinin ancak ve ancak karşıtını evrensel bir yasa olarak isteyemeyeceği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması bir ödevdir.” (Frankena, 2007, s. 69).

Hazıcıların ve faydacıların aksine Kant, ahlakın özünü sonucunda değil iyi niyette bulur. Ona göre iyi niyet dışında şartsız ve gerçekten iyi olan başka bir şey yoktur (Hazlitt, 2006, s. 167). “Madem ki, iyi niyet, yeryüzünde tek ve gerçek ahlak kıymetidir, o halde, en yüce ve kaldırılması mümkün olmayan bir şey olması gerekir. Çünkü, iyi niyetin kendisi amaçtır.” (Bertrand, 2001, s. 115).

Kant buyrukları (emirleri) ikiye ayırır;

“Bununla birlikte, bütün akıl sahibi varlıklar için (buyruklar, bağımlı varlıklar olarak bunlara uygun düştüğüne göre) gerçek olarak varsayılabilecek bir amaç, her pratik yasa, olanaklı bir eylemi iyi olarak, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenen bir özne için zorunlu olarak sunduğu için; bütün buyruklar, herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için –araç olarak- iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi zorunlu olduğu tasarımırsa, o zaman koşulsuz (kesin)dur” (Kant, 2013, s. 31).

Uzunca alıntılanan bu paragrafta Kant bize, bir buyruğun koşulsuz bir buyruk olabilmesi için taşıması gereken şartları gösterir. Bunlar temelde iki tanedir. Menşee bakımından koşulsuz buyruk, akıldan çıkmak zorundadır. Yani saf aklın ürünü olması gereklidir. İşte bu apriori alana işaret eder. Bir diğer şart ise, buyruğun araç olarak hizmet etmemesi gerekir. Kendisi bizatihi iyi niyete tekabül edeceği için kendisi zaten başlı başına bir amaçtır.

Araç olmak nedir? Örneğin, eğitim-öğretim işleri için bir derslik inşa etmek ne zaman koşulsuz bir buyruk olur? Dersliği inşa etmenin arka planında yatan hareket ettirici iki şey olabilir. Dersliği yaptıracak kişi, “eğer bu dersliği inşa edersem toplumun bana olan bakış açısında olumlu manada değişiklik olur” ya da “dersliği yapıp ona, kendi ismimi veririm, bu sayede herkes beni tanır ve bana belki de dua bile eder” şeklinde bir düşünceye sahipse, buradaki koşul iyi niyete değil başka bir şeye hizmet eder. Yani araç olur. Artık bu buyruk koşullu buyruktur ve kendi başına amaç olma şartını taşımamaktadır. Ama eğer bu fiil sırf iyi niyet amacıyla gerçekleştirilmiş olsaydı işte o zaman koşulsuz buyruk olurdu. Ahlaklı olan buyruk da budur. “Son olarak bir

buyruk vardır ki, belirli bir davranışla ulaşılabacak başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk kesindir” (Kant, 2013, s. 32).

1.3. Ahlaksal Paradokslar

Görünürde kabul edilebilir öncüllerden meydana gelen ve yine kabul edilebilir bir akıl yürütmeye ortaya çıkan kabul edilemez sonuçlar paradoks olarak isimlendirilir (Clark, 2011, s. 236). Bu Mark Sainsbury’ nin paradoks tanımlamasıdır. Birçok paradoks bu tanıma uyar. Yalnız bazı düşünürler paradoks diye öne sürülen birçok paradoksun gerçekte paradoks olmadığı kanaatindedirler. Bunlardan biri olan Jim Al-Khalili durumu şu şekilde ifade eder ve paradokslar arasında bazı ayrımlara işaret eder:

“Çoğu paradoks, genelde hatalı olan bazı varsayımlarda bulunur; üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde çözümler. Aslında bunlara paradoks demek bile doğru değildir, çünkü karışıklık çözüldüğünde paradoks da ortadan kalkar. Gerçek paradoks, kısır döngüsel ve kendisiyle çelişen bir sava yol açan veya mantıksal açıdan imkânsız bir durum doğuran ifadedir. Fakat gündelik kullanımda “paradoks” sözcüğü, benim “paradoksumsu”lar adını verdiğim türden ifadeleri de kapsayan bir anlam kazanmıştır. Bu tür bilmecelelerin çıkış yolu olmaz. Bazılarında basit bir numara ya da el çabukluğuyla okurlar veya dinleyenler kandırılır. Numara anlaşıldığında, çelişki veya mantıksal saçmalık ortadan kalkar. Bir başka paradoksumsu türünde ifade ve sonuç ilk başta saçma veya en azından sağduyuya aykırı gelse de daha dikkatli incelendiklerinde öyle olmadıkları ortaya çıkar; sonuç ise şaşırtıcılığını yitirmez.” (Al-Khalili, 2012, s. 1).

Bu bağlamda Zenon’un “Ok” paradoksunu inceleyelim.

1. Öncül: Bir ok, bulunmadığı yerde hareket edemez.

2. Öncül: Bir ok, bulunduğu yerde hareket edemez.

Sonuç: Uçan bir ok her zaman bulunduğu yerdedir ve hareketsizdir.

Öncüllere bakıldığında doğru gözükmektedirler. Akıl yürütmenin kendisi de doğru görünmektedir. Ama ne var ki sonuç görünür de kabul edilemezdir. Dolayısıyla ortaya çıkan durum bir paradokstur. Lakin bu paradoks bilimin gelişmesiyle açıklığa kavuşturulmuştur. Ama yine de şaşırtıcılığını yitirmemiştir.

Mantıksal paradokslar, çoğu zaman ekstra bilgi gerektirmeyen paradokslardır. Bunlardan bir kısmı hatalı işlem içerse de bazıları kısır döngüsel bir durum meydana getirerek gerçek bir paradoks olurlar. Genel açıklamalardan sonra bunlara örnek verilecektir. Bu tür mantıksal paradokslara kitaplarda genellikle bu örnek sıkça zikredilir: “Bu cümle yanlıştır.” Burada cümle eğer kastettiği gibi yanlışa o zaman

doğru olmalı. Eğer doğruysa yanlış olmalı. Paradoks şekilde kısır döngüsel olarak sürer gider. Başta basit görünse bile mantıksal açıdan kafa yorucu bir paradoks olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilimsel paradokslar ise, aslında çoğu paradoks olarak meşhur olmalarına rağmen dikkatli bir şekilde incelenecek olurlarsa ve bilimsel yasalar göz ardı edilmezse paradoks olmadıkları ortaya çıkacaktır (Al-Khalili, 2012, s. xii). Bunların bazıları da bilimsel gelişmelerle birlikte çözümlenmişlerdir. Çünkü bilim durağan değildir.

Al- Khalili paradoksları; doğru çıkarımlı ve yanlış çıkarımlı olmak üzere temel iki gruba ayırmaktadır. Doğru çıkarımlı paradokslar, sonuç olarak sağduyuya aykırı olmasına rağmen mantık kurallarıyla doğru olduğu ifade edilebilen paradokslardır. Yanlış çıkarımlı paradokslar ise, başta makul görünse de vardığı sonuç itibariyle saçma olan paradokslardır. (Al-Khalili, 2012, s. 1). Bu kadar açıklamadan sonra paradoks örneğine geçilebilir.

Monty Hall paradoksuyla örneklere başlayabiliriz. Michael Clark paradoksu şu şekilde özetler:

“Üç kapı vardır; kapılardan birinin arkasında da bir ödül var. Yarışmacı bir kapı seçer, ama hemen açmaz. Sunucu Monty Hall’un ödülün nerede olduğunu bildiğini, arkasında bir şey olmayan ikinci bir kapı açtığında, bilgisini kullanarak o kapıyı açtığını bilir. Sonra sunucu kapıları değiştirmeyi teklif eder. Yarışmacı, teklifi kabul ederek kazanma şansını iki katına çıkarır” (Clark, 2011, s. 136) .

Daha kolay izah edilebilmesi için kapıları A, B ve C şeklinde isimlendirmek işe yarayacaktır. Yarışmacının seçtiği kapı A, sunucunun açtığı kapı B ve öbür kapalı kapı C olsun. Bu duruma göre ödül ya yarışmacının seçtiği kapı olan A’nın arkasındadır. Ya da sunucunun açmadığı kapı olan C’nin arkasındadır. Bu durumda iki kapının (A ve C) arkasında ödül olma olasılığı ilk bakışta bize eşit gelmektedir. Ama durum böyle değildir. Yarışmacının başta seçtiği A kapısına göre kazanma şansı üçte birdir. Sunucunun B kapısını açması A kapısı için olasılığı yükseltmez. Çünkü zaten baştan beri B ve C kapılarından birinin arkasında bir şey olmadığı kesindir. Jim Al- Khalili durumu şu şekilde çözümler:

Eğer A’nın arkasındaysa B veya C’nin açılmış olması fark etmez. Kazandınız.

Eğer B’nin arkasındaysa sunucu C kapısını açacak. Kaybettiniz.

Eğer C'nin arkasındaysa sunucu B kapısını açacak. Kaybettiniz.

İlk seçimde bağlı kalınca üçte bir olasılıkla kazanıldığı böylece ifade edilmiş oldu. Fakat eğer ilk seçilen kapı değiştirilirse olasılık artar. Yani kazanma olasılığı ikide bire çıkar. Bu da şu şekilde ifade edilir.

Eğer A'nın arkasındaysa B veya C'nin açılmış olması fark etmez. Kaybettiniz.

Eğer B'nin arkasındaysa sunucu C kapısını açacak. A'yı B ile değiştirdiğiniz için kazandınız.

Eğer C'nin arkasındaysa sunucu B kapısını açacak. A'yı C ile değiştirdiğiniz için kazandınız (Al-Khalili, 2012, s. 17).

Eğer sunucu bir kapıyı açtıktan sonra (ki sunucu ödülün hangi kapının arkasında olduğunu bilmektedir) ilk başta seçilen kapı değiştirilirse olasılık üçte birden ikide bire yükselir. Bu durum sunucunun ödülün hangi kapının arkasında olduğunu bildiği için gerçekleşmektedir.

Paradokslar sadece bilimsel veya mantıksal alanda meydana gelmemektedir. Ahlaksal alanda da meydana gelen paradokslar vardır. Ahlaksal paradokslar mantıksal ve bilimsel paradokslar gibi sadece mantık ve bilim alanında çelişkiler üretmez. Ahlaksal paradokslar evrensel ahlaki değerlerimiz, vicdan vb. alanlarda da kendini gösterir. Zaten bu paradokslar belli ortak duyum ve etik standartlarını tam anlamıyla işin içine kattığımızda ortaya çıkmaktadırlar. Salt epistemik temelde ilerleme imkânı olsa belki bu paradokslar ortaya çıkmayacaklardır. Ancak belli alanlardaki değer yargılarımız, hukuk standartlarımız bazen, yine aynı standartlara göre çelişki meydana getirmektedir. Konunun daha iyi ifade edilebilmesi için bu paradokslardan biri özetlenecektir. Daha sonra birkaç tane özgün paradoks sunulacaktır. Paradoks, Saul Smilansky'nin "10 Ahlaksal Paradoks" adlı kitabından özetlenecektir.

1.3.1. Adalet ve Cezanın Sertliği Hakkında Bir Paradoks

Bu başlık altında birbiriyle ilişkili iki tane paradokstan bahsedilmektedir. Ancak burada sadece birinci paradoksun özetlenmesi yeterli olacaktır. Ortak sezgilerin varlığı ve bazı ampirik varsayımlar paradoksallığı meydana getirmektedir. Burada söz konusu olan paradoks, zorlu çevrelerde yetişmiş insanlarla ilgili görüşlerden dolayı ortaya çıkmaktadır.

Cezalandırma konusunda sadece ortak-duyu varsayımlarını baz aldığımızı düşünelim. Bu durumda şu iki özelliğe dikkat çekilir: Birincisi; cezalandırmanın asıl amacının caydırıcılık olması gerektiği söylenir. İkincisi; bazı insanların aynı suçtan ötürü başka bazı insanlara göre daha hafif ceza almaları ve cezalandırmanın hak edişe duyarlı olması gerektiği varsayılır.

Hem caydırıcılığa hem de hak edişe ilişkin düşüncelerin, uygun bir ceza sisteminde icra edecek rolleri olduğu düşünüldüğü için, tekçi görüş sahiplerinin karşıt görüşte olacakları açıktır. Ödün-vermeyen bir yararçı, yalnızca cezanın sonuçlarıyla ilgilendir; oysa ödün-vermeyen bir cezalandırıcı adalet anlayışına sahip kişi, sonuçlarını hesaba katmaksızın, suçlular üzerinde hak-edilen cezanın tatbikiyle ilgilendir.

Şimdi tartışmayla ilgisi olan iki ampirik varsayımı üzerinde durulabilir. Birincisi, ceza caydırma konusunda etkilidir. Suçla ilgili adalet sisteminin temel amacı, insanların en baştan suça bulaşmalarını önlemektir. Eğer bu da başarılı olmazsa o zaman işlenen suçun tekrarını azaltacaktır. İkincisi, caydırıcılık genellikle insanların sosyo-ekonomik durumlarına göre değişiklik arz etmektedir. İkinci varsayım, daha düşük bir sosyo-ekonomik geçmiş ve konumdan gelen insanların, “ayrıcalıklı olanlara” kıyasla yani daha gelişmiş çevrelerde yetişenlere göre suça daha fazla bulaşacakları ve belirli bir seviyede cezayı umursamayacakları durumlarını içerir. Daha fakir olmaları ya da suça meyilli insanları tanıyor olmaları gibi etkenler, imkânları kıt olanların suça yönelmelerini cazip ve daha kolay kılabilir. Bu yüzden, diğer şeyler eşitken, imkânları kıt olanları caydırma, cezanın şiddeti açısından, ayrıcalıklı olanları caydırmaktan daha kötü bir olasılık gerektirecektir.

Yapılan açıklamalardan sonra artık paradoksu ifade etmeye geçilebilir. İmkânları kıt olanlar, diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, belli bir suç söz konusu olduğunda, genellikle ayrıcalıklı olanlardan daha hafif ceza hak ederler. Bununla birlikte, imkanları kıt olanlar, diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, caydırılmak için genellikle daha sert ceza beklentisine ihtiyaç duyacaklardır. Buna göre paradoks şu şekilde formüle edilebilir: “Adalet, genel olarak, ancak daha sert cezayla caydırılabilecek olanlara daha hafif ceza vermemizi gerektirecektir.” Ve geniş olarak, imkânları kıt olanların daha sert cezasını gerektiren etkenler, tam da onların cezayı daha az hak etmelerini sağlayan etkenlerdir. (Smilansky, 2007, s. 33)

1.3.2. Dinsel İnanç Paradoksu

Önemli veya önemsiz birçok konuda inanç geliştirirken çoğu insan akli gerekçelendirme, tahkik vb. konuları göz ardı etmektedir. Buna rağmen söz konusu inanç geliştirme dinle alakalı olunca kişiler ısrarcı bir şekilde akli delil istemektedirler. Bu kişilerin zihin dünyasında, hayat görüşünde ahlaki bakımdan bir paradoks oluşturamaz mı?

Paradoksun ilk kısmı, insanın günlük yaşantısında birçok şeye delilsiz, gerekçesiz bir şekilde inandığı meselesidir. Örneğin, televizyon ekranlarında bir uzmanın x ilacı veya yiyeceği ile ilgili söylediklerine genelde inanırız. Buna binaen de önerilen şeyler için para harcar ve onları kullanırız. Ya da birisi hoşlandığı kişinin iyi olduğuna inanır. Bu inancı onu evliliğe bile götürebilir. Günlük yaşantıda bu ve buna benzer önemli- önemsiz birçok örnek verilebilir. Burada değinilmek istenen nokta, gerçekten delilsiz bir şekilde, sorgulamadan inandığımız bir sürü şey mevcuttur.

Bazı insanlar, dinsel birtakım öğretilere sorgulamadan inanmalarından ötürü suçlanırlar. Bir dini inancın temelinde eleştirel düşünce, sorgulama vb. olması gerektiği söylenir. Böyle bir talep özellikle gelişmiş toplumlarda yaygındır. Oysa dinsel inancı ilgilendirmeyen bazı önemli ya da önemsiz konular söz konusu olunca eleştirel tavrın göz ardı edilmesi pek tenkit edilmez. Hatta aksi yönde hareket edilmesi gerektiği bile tavsiye edilir. “Kalbinin sesini dinle” vb. cümleler oldukça yaygındır. Şu ana kadar üzerinde durulan, meselenin toplumsal yönü idi. Asıl paradoks kişilerin düşüncelerinde, etik yargılarında ortaya çıkar. Dinsel bir inanç söz konusu olunca bazıları, sert eleştirel bir tavır içinde olurlar. Birçok dini ritüel onlara saçma gözükür. Hatta maddeci bakış açısına sahip olanlar herhangi bir yaratıcının var olabildiğini bile saçma görürler. Böyle bir bakış açısı – tüm bir insan yaşam ve düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda- paradoks meydana getirir.

Dinsel inancı eleştirel zeminde kabul etmenin doğru olduğunu varsayalım. Bu doğru bakış açısını hayatın her alanına genellemek doğru olacaktır. Oysa böyle bir durum -insanın psiko-sosyal, duygusal bir varlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda- gerçekten çok zor hatta imkânsız olacaktır. İnsan bütün olgu ve inançlara eleştirel, akli ve gerekçeli yaklaşamaz. Bu insanın doğasına aykırıdır. Hayatını da eleştirel düşünceyi göz ardı ederek gerekçesiz ve tahkiksiz bir şekilde sürdüremez.

Bir şeylerin doğruluğunu araştırmak – ki bu ileride üzerinde durulacak olan saydamlık ilkesidir- onun doğasında vardır. O halde insan, yaşamı boyunca bazı şeylere karşı eleştirel davranacaktır. Bu durumda dinsel inançlar söz konusu olduğunda tahkik konusunda ısrarcı olmak dinsel inançlara yapılan negatif bir ayrımcılık değil midir? İnsan hangi konularda eleştirel olacak, hangi konularda tahkik bakımından müsamahakâr davranacaktır? İşte paradoks böyle durumlarda tam manasıyla kendini göstermektedir.

1.3.3. Hayat Kadını Paradoksu

Toplumların genelinde para karşılığı cinsel ilişkiye giren bayanlar “hayat kadını” diye adlandırılır. Normal bir bayana yapılan muamele ile bir hayat kadınına yapılan muamele çok farklıdır. Hayat kadını ile genelde evlenilmez, arkadaş olunmaz, güvenilmez. Toplumlar hayat kadınlarına kötü gözle bakar. İnsanların bunun için belli gerekçeleri vardır. Para karşılığı zina ederek toplumun yapısını bozdukları söylenir. Başka bayanlar da para karşılığında olmasa da başka gerekçelerle hayat kadınlarının yaptıkları fiili gerçekleştirirler. Çoğu yerde fuhuş yapmak suçtur. Sadece belli mekânlarda yapılması yasal kabul edilir.

Ortada -konumuz bağlamında- iki tane kitle mevcuttur. Birinci kitle, para karşılığı cinsel ilişkiye girenler; ikinci kitle para dışında başka gerekçelerle cinsel ilişkiye girenler. Bu iki kitlenin hangisinin ahlaken öbürüne göre daha haklı gerekçelere sahip olduğu ortaya konulmalıdır. Bununla amaçlanan, insanların -bu iki kitleyi ahlaken değerlendirirken- haklı olup olmadıklarını ortaya koymaktır. Daha sonra bunlar üzerinden paradoksun nerede meydana geldiği daha iyi açıklanacaktır. Birinci kitle üzerinde durulacak olursa, istisnalar hariç hiçbir kadın para karşılığı da olsa tanımadığı kişilerle cinsel ilişkiye girmek istemez. Ekonomik gerçekler kişileri bu yola sürükleyen nedenlerin başında gelir. Fuhuş yapan her kadının bir hikâyesi mevcuttur. Bu kişilerin geneli, yapmak zorunda oldukları için bu işi yapmaktadırlar. Bununla ilgili bir sürü araştırma mevcuttur. Bahsi geçen kişilerin gerekçeleri zorunludur. İkinci kitledeki kişilere gelinecek olursa; bunlar sırf canı istedi diye erkek arkadaşıyla cinsel ilişkiye girenler, aşkı neden gösterip cinsel ilişkiye girenler vb. kişilerdir. Bazıları bu gibi kişilerin özgür iradeleriyle eylemde buldukları, bunun onların özel hayatı olduğu vb.

nedenlerden hareketle bunun kimseyi ilgilendirmediğini söyleyebilir. Burada tartışma konusu olan şey yaptıkları şeyde özgür olup olmamaları değildir. Bir şeyin özgürce yapılabilmesi onun ahlaka uygun olduğunu tam olarak kanıtlamaz.

İnsanlar yukarıda sözü edilen birinci kitleyi kötü olarak görürler. Lakin fuhuş yapanlar öbürlerine nazaran daha haklı ve masum gerekçelere sahiptirler. Eğer zina bir ahlaksızlıkta, bu ahlaksızlığı zorunda olmadan, keyfi bir şekilde ortaya koyanlar öbürlerine göre daha fazla ahlaksız olmalıdır. İnsanlar bunun aksine zina eyleminde daha az haklı gerekçelere sahip olanları, daha haklı gerekçelere sahip olanlara göre daha (ahlaklı) az ahlaksız görürler. Hatta hiç ahlaksızlıkla ilişkilendirmeyenler de mevcuttur. Bu ahlaken yanlış bir değerlendirmedir. Bu durum hırsızlık örneğiyle daha iyi açıklanabilir. İki hırsız düşünelim. Bunlardan biri, aç kaldığı için kendine yetecek kadar ekmek çalmıştır. Öbürü ise zengin olmasına rağmen bir bankayı hortumlamaktadır. Hırsızlık iki durumda da kötüdür. Ama kötülük seviyesinin aynı olduğu söylenemez. Ekmek çalan kişinin öbürüne göre daha az ahlaksız olduğu aklen ve vicdanen kabul edilecektir. Çünkü bankayı hortumlayan kişiye göre daha haklı gerekçelere sahiptir. Buraya kadar ortaya konan şudur; insanların fahişeleri değerlendirirken pek adil oldukları söylenemez. Burada yapılan sadece ahlaki bir tespittir. İnsanların böyle yanlış bir değerlendirmede bulunmaları kendi başına bir paradoks meydana getirmez. Ancak insanlar bu konuda adil olmaya karar verdiklerinde durum tamamen içinden çıkılmaz bir hal alır. İnsanlar fahişelere, onlarla aynı fiili daha az haklı gerekçelerle işleyen kişilerden daha fazla değer vermeleri veya daha az ahlaksız görmeleri aynı zamanda fahişeliği pekiştirecektir. İnsanların bu durumda adil davranmaları, adaletsizce değer biçmeleri kadar kötü bir sonucu ortaya çıkaracaktır. Paradoks bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsanlar fahişeleri öbürlerine nazaran daha az ahlaksız görüp adil mi olacaklardır ki bu adaletleri de kötü bir sonuca neden olacaktır. Yoksa kötü bir fiili teşvik etmemek için adaletsiz olmayı mı tercih edeceklerdir?

1.3.4. Siyasi İktidar Paradoksu

Kuşkusuz, ileride –daha adil olma arzusuyla- ülkesinin yöneticisi (lideri) olmayı kendisine hedef veya ideal edinen bir sürü kişi veya fırka vardır. Amaç, eğer salt daha adil olmayı içeriyorsa, bu gerçekten takdire şayandır. Bu ideal(hedef) vuku bulduğunda

hala samimiyet ve saflık muhafaza edilebilecek midir? Günümüz dünyası geneli itibari ile liberal (kapitalist) dünya görüşünü benimsemektedir. Üzerinde duracağımız şey aslında, farklı dünya veya iktisadi görüşlerin çoğunda geçerli olmakla birlikte, serbest piyasa ekonomisinin hâkim olduğu yerlerde daha yaygın olması ve daha bariz müşahede edilmesi, liberal dünya görüşü üzerinde özellikle durmamıza neden olmuştur.

Bir ülke yönetiminde iktidar olmak ve iktidar kalmak pek zor bir durumdur. Meselenin en önemli zorluğu, -her kim olursa olsun eğer hedef yönetimde olmaksamevcut düzene zoraki tabi olmaktan ileri gelmektedir. Bir lider eğer adil olmayı istiyorsa her şeyden önce iktidarda kalmayı başarabilmelidir. İktidarda kalabilmek de güçlü olmayı gerektirecektir. Bütün mesele aslında “güç” kavramı etrafında dönmektedir. Güçlü kalabilmenin şartlarından biri belli bir kitleyi – ki liberal sistemlerde bu kitle zengin sınıfı olmaktadır- yanında tutabilmektir. Bir kitlenin yanınızda yer alması, mantıken, yanınızda olduğunda hak etmesi gerektiğinden fazlasını bulmasıyla mümkündür. Aynı şekilde bir lider olarak sizin de bu kitlenin yanında yer almanız size, onlarla birlikte olmadığınızda elde edeceğinizden fazlasını vadetmektedir. Bu, karşılıklı menfaat üzere inşa edilmiş klasik bir siyasi ilişki durumunu ifade eder. Gücün önemli bir sabitesi olarak karşımıza çıkan bu durum bizi ahlaken zor bir duruma düşürecektir. Dolayısıyla güç, kendisini elde etmek istediğimizde feda etmemiz gereken bir şey uğruna elde etmek istediğimiz bir şeydir.

Özetle buradaki ahlaksal paradoksu şu şekilde özetleyebiliriz. Adaleti yaymak güçlenmeyi gerektirir. İktidarın güçlenmesi için de adil olmaması (daha az adil olması) gerekir. Zira tam anlamıyla adil olmak istemek, adaleti yayma konumunda bulunmaktan mahrum bırakır.

1.4. Duygunun Doğası

Bu başlık altında genel olarak duygulara, duygunun ne olduğuna ne ile alakalı olduğuna, duygular üzerinde bir tahakkümün imkânına, duygu-dürtü(itki) farkına vb. konulara değinilecektir. İşe duygunun ne olduğuyula başlamak isabetli olacaktır. Aristoteles, Nikomakhos’a Etik’ te arzu, öfke, korku, sevinç, yüreklilik, kıskançlık, kin, özlem vb. duyguları etkilenim olarak ifade eder. Bu duygulara (etkilenimlere) haz ve acı eşlik eder. Bunlardan da etkilenebilmemizi sağlayanlara da olanaklar demektedir.

Örneğin öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi sağlayan şeyler olanaklardır. Bütün bunlar ruhta olup bitmektedir (Aristoteles, 2007, s. 35). Duygular ruhta olup biter denilmektedir. Peki, duyguların bedene bir etkisi ya da bedenle bir ilişkisi yok mudur? “Duygular, ruhta olup-biten, ama bedene bağlı, bedenle ilişkili etkilenimlerdir. Duygular bedensel olanaklar değildir, ama beden-dışı da değildir. Hata beden olmasaydı, bedensel bir hareket olarak görünüm kazanan duygular olmazdı.” (Adugit, 2013, s. 188).

Duygu üzerine bu kısa açıklamalardan sonra duygunun kaynağına (sebebine) değinilebilir. Bunun sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi için itki kavramına kısaca değinmek gerekmektedir. Böylece duyguların itkiden (dürtü, güdü) farkı ortaya konmuş olacaktır. John Dewey itkiyi şu şekilde ifade eder;

İnsanlar, etkinliğin motor güçleri olarak yalnızca itkilerle donatılmış olarak hayata başlarlar. İtkiler, bugünlerde dürtü, arzu, içgüdü ve şartsız refleks dediğimiz şeyleri içine almaktadır. Bunlar, “duygusal-motor tepkilerdir”. Acı bir yiyeceği tükürme, aşırı parlak ışıktan gözleri kaçırma, sırtışık sinekleri kovma gibi etkinliklerden ve hatta gerilme, yuvarlanma, ağlama, hoplama, yerinde duramama gibi dışsal nesnelere belli bir yönelişi olmayan etkinliklerden farklı olarak, gözlerin insan yüzüne, ellerin erişilecek bir şeyi tutmaya yönelmesi gibi bazı şeylere doğru ilk hareket eğilimleridir. İtkisel etkinlik amaçlı değildir. Etkinlikle ulaşılabilecek bir gaye fikrini içinde barındırmaz. Yeni doğan bir bebek annesinin memesini emdiğinde gıda alır ve böylece açlığını giderir. Fakat yeni doğan bebek bunun emmenin bir sonucu olacağına dair bir fikre sahip değildir ve gıda elde etmeyi göz önünde bulundurarak emmez. (Anderson, 2011).

Alıntılanan bölümde itkilerin belli bir amaç taşımadığı üzerinde durulmuştur. Aristoteles de bu duruma değinmiştir. Buna göre arzulardan bazıları mantığa aykırı bazıları ise akılla birlikte dirler. İlk zikredilenler itkilerdir. Buradaki mantığa aykırılıktan kasıt aklın tasdik etmediği bir düşünceden ötürü meydana gelmek (amaçsız olmak) tir. Bunlar (itkiler) doğaldırlar (Aristoteles, Retorik, 1995, s. 74). İtkinin ne olduğu ve neden kaynaklandığı ifade edildiğine göre artık duygunun kaynağına da değinilebilir. Böylece bu iki kavramın birbirinden farkı ortaya konmuş olacaktır.

Duygular akıldan bağımsız bir şekilde cereyan eden şeyler midir? Yoksa duygular tamamen akla indirgenebilir mi? Aklın duygular üzerinde bir tahakküm imkânı söz konusu olabilir mi? Bu ve benzeri sorular duyguların doğası ve kaynağı ile ilgilidirler. Bu mesele yüksek öneme haizdir. Bunun sebebi duyguların etikle ilişki içinde olmasıdır. Estetiğin konusu olan duygulanımlardan öte bir şey dile getirilmektedir. Zira sanat (estetik), “hiçbir zaman fikirleri bildirmez; duygusal, imgeli bir biçimde dile getirir onları.” (Ziss, 2016, s. 109). Duyguların estetik tarafından güçlenen yönü dışında

onların bir de akli yönü vardır. Bu akılla ilişki olan kısım -ki felsefenin ya da daha dar bir biçimde ahlak felsefesinin konusudur aynı zamanda- akli daima ölçüt addeden felsefe açısından önemlidir.

“Kimse, hakkında fikir sahibi olmadığı bir şeye karşı bir hassasiyet –olumlu ya da olumsuz- hissetmez. Bu nedenle duygular kör hayvani güçler değildir, aksine kişiliğin, belirli türden inançlara bağlı olan akla dayalı ve ayırım gözeten, dolayısıyla bilişsel değişikliklere karşı gelen kısımlardır.” (Adugit, 2013, s. 189). Duygularımızın akli bir yönünün mevcudiyeti aşıkardır. Buna göre, her duygu ruhta olup biter ve bilişsel bir gerekçe gerektirir (Adugit, 2013, s. 190). Sonuç olarak, duygular, dürtülerden farklı olarak akılla ilgilidirler. Dürtüler istemsizken, duygular en azından kontrol edilebilir. Zaten böyle bir durum söz konusu olmasaydı, duygular hiçbir zaman ahlakla bir ilişki içinde olmazlardı. Zira iradesiz gerçekleştirilen bir eylemden ötürü hiçbir etik kimseyi sorumlu tutmaz.

1.4.1. Duygunun Gerekçelenirilmesi

Bir önceki başlıkta duyguların doğası üzerinde duruldu. Burada, buna ek olarak herhangi bir duyguya yani duygu durumuna nasıl yaklaşılması gerektiği duyguların gerekçelenirilmesinin nasıl olacağı ve duygu-akıl ve duygu-etik ilişkisi üzerinde durulacaktır. Aristoteles öfke duygusunu örnek vererek bu konuda ne yapmamız gerektiği ile ilgili bazı bilgiler vermektedir. Aristoteles; “(1) öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içinde olduğunu (2) genellikle öfkelenedikleri kişilerin kimler olduğu (3) onlara hangi nedenlerle öfkelenediklerini araştırıp bulmamız gerekir” demektedir (Aristoteles, Retorik, 1995, s. 98). Bu üç noktaya dikkat edilmesi, bir duygu durumunu daha anlaşılır kılacaktır. Bunların tümü gerekçeli olmayla ilgilidir.

Bir duygulanış ahlakı da ilgilendirir. İnsanlar dürtülerinden farklı olarak duygularını kontrol edebildikleri daha önce ifade edilmişti. Spinoza da duyguları akılla ilişkilendirir (Spinoza, 2011, s. 141). Bu görüş aklın duygular üzerindeki etkisine işaret eder. Aynı zamanda da duygular, başkalarını da etkiliyor olabilir. Çünkü insanlar duygulardan etkilenip öbür insanları etkileyebilecek davranışlarda bulunabilirler. Herhangi bir duygu konusunda ahlaki bakımdan haklı veya haksız olmayı belirleyecek gerekçelerin taşınması gereken üç tane temel özellikten söz edilebilir. Bunlar; duyguların

temelinde yatan sebebin duygu geliştirilen varlığın kendisi tarafından ortaya konması, gerekçelerin ahlaki alana ait olması ve gerekçelere bizzat kendimizin tanıklık etmesidir. Bu üç özellik duygulanıma neden olan şeyde (gerekçede) aynı anda bulunması gerekir. Beslenen duygular konusunda haksız olunması için bu üç özellikten sadece birinin bile göz ardı edilmesi yeterli olacaktır. Artık bunların açıklanmasına geçilebilir.

İnsanları suçlamak, takdir etmek, onlardan nefret etmek, onları sevmek vb. tüm duygusal davranışlarda gözetilmesi gereken hususlardan bir tanesi, onlara karşı bu şekilde hissedilmesine neden olan şeyin kendileri tarafından mı ortaya konulduğudur. Bu temellendirmenin özünde özgür irade kavramı yatmaktadır. Bir kimse sadece kendi özgür iradesiyle elde ettiği bir özellik veya durumundan ötürü değerlendirmeye tabi tutulabilir. Kişinin kendi seçmediği bir şeyden ötürü değerlendirmeye tabi tutulması pek ahlaki gözükmemektedir. Kimseyi rengi siyah diye suçlama ya da birini yakışıklı diye takdir etme hakkına sahip olmamızın nedenlerinden biri de budur. Gerekçenin bu özelliği ile ilgili -tartışmalı gözüken- değinilmesi gereken bir nokta daha vardır. Bazı durumlarda bir fiile dolaylı yoldan fail olunabilmektedir. Konu içki içip sarhoş olan bir adam örneği ile açıklığa kavuşturulabilir. Aşırı alkol alan birisi araba kullanıp kaza yapabilir. Hatta ölümlere sebep olabilir. Ya da birine saldırabilir. Bu fiilleri işleyen kişi ayıldıktan sonra sarhoş olduğunu, bilincinin yerinde olmadığını öne sürerek kendini savunabilir. İlk bakışta, sarhoş adamın, fiilleri iradesi dışında işlediği şeklinde bir kaniya varılabilir. Ama işin aslı şu ki, sarhoş olmaya karar veren ya da sarhoşlukla sonuçlanması muhtemel bir ortama girmeye karar veren yine kişinin kendisidir. Kişi, sarhoş bir insanın her türlü hatayı yapma potansiyeline sahip olduğunu bilmelidir. Bu yüzden dolaylı da olsa kişi fiilinin bizzat failidir. Ve yine bu yüzden sorumlu tutulması ahlaken bir sorun teşkil etmemektedir.

Duygulanışın temelinde yatan gerekçenin ahlaka dair olması gerekmektedir. Ahlaki alana ait olmayan bir nedenden ötürü ahlaksal bir değerlendirmede bulunulması doğru olmayacaktır. Peki, ahlakın alanı nasıl belirlenebilir? Bu konuyla ilgili Kant, ahlaki yasaların apriori olarak saf aklın kavramlarında aranması gerektiğini ve deneysel temele dayanan herhangi bir söylemin ahlaki bir ilke olmaktan çok uzakta olduğunu söyler (Kant, 2013, s. 4). Ahlaki ilke elde edildikten sonra bir şeyin ahlaki alana ait olup olmadığı tespit edilebilir. Bir durum ya ahlaki ilkeyle mutabık ya da ahlaki ilkeye

aykırıdır. Bu iki özelliği taşıyan her durum ahlaki alana aittir. Bunların dışında kalan şeyler ise ahlaka konu edilemez. Herhangi bir millete mensup olmak, yakışıklı veya çirkin olmak, Tanrıya inanıp inanmamak vb. hususlar ahlaka dair şeyler değildir. Bu sebepten ötürü bu tür şeylere haiz olan varlıklar ne suçlanabilir ne de takdir edilebilir.

Bu üçüncü husus, hislerin temelinde yatan sebebin bizzat kendimiz tarafından görülmesi, elde edilmesi gerekir. Başkalarından duyulan şeylere dayanarak birileri hakkında herhangi bir duygu beslenmesi pek ahlaklı değildir. Birileri bize birilerinin hırsız olduğunu söyleyebilir. Bizim buna inanıp itham edilen kişiye karşı kötü duygular beslememiz doğru değildir. Ancak bizzat kendimiz onun hırsız olduğuna tanıklık etmemiz gerekmektedir. Ya da sağlam delillere sahip olmamız gerekir.

1.4.2. Duygu Etiği

Duygularımız tıpkı inançlarımız gibi bizleri etkilemektedirler. Kararlar alırken, davranışta bulunurken duygularımız bizi yönlendirebilir. Zihnimize canlanan bir şey insanın duygulanışına sebep olabilir. Dış dünyada algıladıklarımız, bedenimize etki eden şeyler vb. zihnimize ulaşır. Bunun neticesinde de duygulanırız. Çoğu zaman insanlar kendilerinin bir duygulanımın içinde bulurlar. Bir duygu durumunun oluşmasında ve oluşuktan sonraki şiddetinde zihnimizin, benliğimizin vb. payı büyüktür. Daha önce kanıtsalcılık; inançların, kanıt, delil ya da inanç için başka epistemik gerekçelere orantılanmanın ahlaki bir görev olduğu şeklinde ifade edilmişti. Kuşkusuz, inançlarımız her zaman zihinsel bir varlık olarak karşımıza çıkmaz. Çoğu zaman bizi belli eylemleri icra etmeye sürükler. Bu açıdan bakıldığında, rastgele veya dayanaksız bir şekilde inanç geliştirmemiz pek de etik gözükmemektedir. Kanıtsalci görüş, inançların bağlama göre belli gerekçelere dayandırılması gerektiği konusunda haklıdır. Eğer inançlarımız başka insanları etkiliyorsa ya da ahlak dışı sonuçlara sebep oluyorsa bu inançların sorgulanması ve bu inançlar için makul gerekçe talep edilmesi ahlaki bir görevdir. Peki, aynı şey duygularımız için de geçerli midir? Yani duygularımız için belli gerekçelere sahip olmamız gerekli midir?

Duygular da inançlar gibi hatta daha şiddetli bir biçimde bizi eylemlere sürükler. Biz çoğu zaman duygularımıza dayanarak bazı insanlar veya olaylar hakkında değerlendirmelerde bulunuruz. Bir şeyi değerlendirmek- onu değer bakımından ölçmek-

adaletli bir şekilde yapmamız gereken bir eylemdir. Yaptığımız değerlendirmeler sonucunda da davranışta bulunuruz. İnsanlar hakkındaki düşüncelerimizde haklı olup olmamız ahlaki bakımdan tartışılmaya değer bir konudur. Elimizde yeterli gerekçe olmadan bir insandan nefret etmemiz pek ahlaklı gözükmemektedir. Bu aslında sert çizgilerle ayırabileceğimiz türden bir şey değildir. Yani nefret edip ya da etmemek şeklinde iki seçenekten meydana gelmemektedir. Nefretin de kendi içinde elbette dereceleri vardır. Az nefret etmek, çok nefret etmek, öldürmek isteyecek kadar nefret etmek, vs... Aristoteles, öfke duygusunu örnek vermek suretiyle, az ya da gerekenden fazla öfkelendiğimiz zaman kötü, orta şekilde öfkelendiğimiz zamansa iyi durumda olduğumuzu ifade eder (Aristoteles, 2007, s. 35).

Genelde, aklın değil de duyguların peşinden gitmenin onlara uymanın kötü olduğu söylenir. Ya da yukarıda Aristoteles'in ifade ettiği gibi vasat bir yaşam, duygulanım, davranış vs. tavsiye edilir. Burada iddia edilen duygu etiği biçimi bu görüşlerle ilgili olsa da aslında bunlardan farklıdır. Önerilecek olan duygu etiği, duyguların ahlaki alana etki etmesinden dolayı, bu duyguların gerekçelendirilmesi gerektiği ve aynı zamanda da nasıl gerekçelendirileceği ile ilgili bir görüştür. Buradaki amaç, sadece aklın yönettiği insan modeli oluşturmak değildir. Asıl amaç insanı sadece akıllı bir varlık olarak görmeyip, onun duygusal yönünü de göz önünde bulundurarak ölçülü, gerekçeli ve makul bir şekilde duygulanmasının daha isabetli olacağını göstermektir. Duygusal tutumlar da adil olmamız gereken durumlar arasındadır. Adil olmayan duygusal tutumlar özellikle pratik hayatta olumsuz sonuçlar doğurabilme gücündedir. Bir önceki başlıkta duyguların gerekçelendirilmesi ile ilgili birtakım kriterler öne sürülmüştü. Bu gerekçelendirme kanıtsalci bir temel üzerine inşa edilmiştir. Gerekçesiz ve adil olmayan duygusal tutumlara pratik hayattan birkaç örnek vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Karşı cinse olan hislerimiz belli bir seviyenin üstüne çıktığında yani aşırı olmaya başladığında gerekçelerin durum üzerindeki etkisi azalmaktadır. Bu tür ilişkiler söz konusu olduğunda kişilerin ilerde daha mutlu ve makul bir ilişki sürdürebilmeleri için birbirlerini daha iyi tanımaları ve bu sağlıklı tanışıklığa dayanarak ortada belli bir uyumun olup olmadığını tespit etmeleri gerekir. Bunun aksi olan aşk vb. aşırı duygulanımlar kişilerin birbirini daha iyi tanımalarını güçleştirmektedir. Kişilerin ilerde ilişkilerine zarar verecek bazı durumların göz ardı edilip buna rağmen bir aile kurmaları

toplumsal ve kişisel anlamda olumsuzluklar doğurmaktadır. Boşanmalar ve ilgiden mahrum büyüyen bireler bu olumsuzlukların başında gelmektedir.

Sevginin aşırı ve ileri bir boyutu olan aşk üzerinde durduktan sonra şimdi de toplumların hayatını etkileyebilecek kadar önemli meselelerdeki sevgi duygusu üzerinde durulabilir. Bir siyasi lidere, bir düşünüre ya da dini bir şahsiyete karşı sergilenen duygusal tavırlar irdelenmelidir. Kişiler düşünce, ideoloji vb. alanlarda geliştirdikleri duysal tavırlardan ahlaken sorumludurlar. Zira bu tür davranışlar gerçeklikte ahlaken kötü diyebileceğimiz durumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kişiler ne olduğu belirsiz –aileden geçen miras fikir kalıpları gibi-gerekçelerle ya da bir gerekçenin taşınması gerektiği özellikleri taşımayan gerekçelerle bir siyasi lideri ya da partiyi sevmeleri, körü körüne bağlanmaları sık rastlanan bir durumdur. Gereksiz sevilen, peşinden koşulan siyasi şahsiyetler zamanla eleştirilemez bir duruma gelmektedirler. Bu da onların hatalarının görmezden gelinmesi ve daha kolay bir biçimde hata yapmaları anlamına gelmektedir. Toplumların hayatını etkileyecek kararlarda etkili olan kişileri niye sevdiğimiz çok önemlidir. Sunduğumuz gerekçeler ahlaki olmalıdır. Bizim siyasi manada yaptığımız seçimlerden sadece biz değil, toplumun geneli etkilenmektedir. Göstermiş olduğumuz sevgi ve taassubun katkısıyla, başkalarına olumsuz etkide bulunacak kişiler türetmişsek, içinde bulunduğumuz duygusal tavırdan dolayı ahlaksızlık yapmış oluruz ki aynı zamanda bundan sorumluyuzdur.

2. ARKADAŞÇIL ATEİZM

2.1. Ateizm ve Modern Dünya

2.1.1. Doğal Teoloji

Doğal teoloji, özel bir tür vahyin -ya da dini metinlerin- yardımı olmaksızın, doğal dünyadaki olgulardan hareketle ya da akıl yoluyla, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimi olarak tanımlanabilir (Batak, 2008, s. 45). Doğal teoloji, yöntem ve kaynak bakımından, sırf akıl ve duyum sahibi olmaları nedeniyle ilke olarak tüm insanlar için erişilebilir olan standart akıl yürütme tekniklerine, olgulara ve doğrulara dayanır. Farklı dinlere mensup birçok düşünür de Tanrı'nın varlığını dini kaynaklara dayanmadan ispatlamaya çalışmıştır. Bunun altında yatan makul gerekçeler vardır. Bir dine inanmayan birisine inanmadığı bir şeyi delil ya da dayanak olarak sunmak mantıksızdır. Bunun yanı sıra insanlar da ortak olan akıldır. Bu ve benzeri gerekçeler doğal teolojinin tercih edilmesine dayanak oluşturur.

Farklı doğal teoloji türleri vardır. Katı doğal teoloji ya da bir başka deyişle geleneksel doğal teoloji, duyu algısına açık ya da apaçık tümdengelim dayalı önermeleri temel alır. Bu doğal teoloji anlayışı tüm insanların kabul edeceği bir kesinlik arzulamaktadır. Bunun sonucu bu anlayışın kabul ettiği bilgi sahası çok dardır. Daha geniş bir doğal teoloji anlayışı ise; “yalnızca tümdengelim değil aynı zamanda tümevarıma dayalı çıkarımlara izin verir ve tümüyle açık denemeyecek önermeleri de başlangıç noktası olarak kabul eder”. Bu iki genel doğal teolojinin kabul ettiği bilgi standartları olan tümdengelim ve tümevarım daha önce geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bundan sonra doğal teolojinin Tanrının varlığı lehine ileri sürdüğü temel birkaç argümana değinilebilir.

Çoğu argümanda olduğu üzere, bir argümanın farklı versiyonları her zaman var olabilir. Bütün bu versiyonların tümünü tetkik etmek müstakil bir çalışma gerektirmektedir. Burada amaç, argümanları genel bir şekilde ifade edip onlara yöneltilebilir temel eleştirilere değinmektir.

Ontolojik argümanın ilk müstakil ifadesi Hristiyan ilahiyatçı filozof Aziz Anselm'e aittir (Ayдын M. S., 2002, s. 29). Bu delil tamamıyla akıl temelli olduğu için apriori bir

delildir. Argümanın temelinde “Tanrı” kavramı vardır. Bu argüman kısaca şu şekilde ifade edilebilir: “Tanrı” ifadesi teist, ateist veya başka düşünceye sahip olan herhangi bir kişi için; en yüce, en mükemmel niteliklere haiz olması gereken bir varlığı çağrıştırır. Bu mükemmel varlığı sadece zihinsel olarak ele alabildiğimiz gibi, onun geçekte de var olduğunu düşünebiliriz. Bu iki varlıktan gerçekte var olanı zihinde var olana göre daha mükemmeldir. Çünkü zihinde var olandan farklı olarak gerçekte var olmak daha mükemmeldir. Bizler de Tanrıyı mümkün olan en mükemmel varlık olarak düşünmekteyiz. Zihnimizdeki Tanrı bu tanıma uymamaktadır. Buna karşılık öbür Tanrı, aynı zamanda gerçekte de var olduğu için daha mükemmel yani en mükemmel varlıktır. O halde Tanrı, tanım gereği, zorunlu olarak vardır (Arslan, 2012, s. 356).

Bu argümanı öncüller halinde formüle etmek daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Buna göre:

1. İnsanlarda mümkün en yüce varlık fikri mevcuttur.
2. Mümkün en yüce varlığın sadece zihinde bir fikir olarak var olduğunu varsayalım.
3. Gerçekte var olmak sadece zihinde var olmaktan daha yücedir.
4. O halde, biz mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık -ki bu gerçekte var olan bir varlık- tasavvur edebiliriz.
5. Ancak mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık olamaz.
6. O halde, mümkün en yüce varlık (Tanrı) gerçekte vardır. (Peterson, Din Felsefesi Seçme Metinler, 2013, s. 131)

Görüldüğü üzere argüman Tanrı kavramını merkeze alan bir düşünce üzerine kurulmuştur.

Her argümana yöneltildiği gibi ontolojik argümana da eleştiriler yöneltiştir. Teferruatı girmeden konuyla ilgili temel birkaç itirazı ifade etmek yeterli olacaktır. Bu argümana itiraz edenlerden biri de Anselm’in çağdaşı Gaunilo’dur. Gaunilo ada örneği üzerinden argümanın mantığının var olmayan başka şeylerin varlığını ispatlamak için kullanılabileceğini ileri sürmüştür (Peterson, Din Felsefesi Seçme Metinler, 2013, s. 132). Ada örneğine göre bizler aklımızda en mükemmel ada diye bir şey tasarlayabiliriz. Bu adada başka adalarda olmayan her şeyin var olduğunu ve bu adanın mevcut tüm adalardan daha mükemmel olduğunu da zihnimizde tasarlayabiliriz. Bu durumda bu

adanın en mükemmel ada olduğundan ötürü gerçekte de var olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu mantığı da başka olmayan şeylerin varlığını ispatlamada kullanabiliriz.

Ontolojik argümana önemli bir eleştiriyi de Kant yapmıştır. Bu itiraz argümanın üçüncü öncülüyle ilgilidir. Buna göre bir şeyin özü ile varoluşu arasında ayırım yapılır ve var olmanın bir şeyin özünün kurucusu, özünün temelini oluşturan bir şey olmadığı ifade edilir. Kant'ın deyimiyile; "Cebimdeki yüz talerle (o zamanki Almanya'da para birimi) kafamdaki yüz taler arasında kavram bakımından hiçbir fark yoktur." (Arslan, 2012, s. 359). Argümanın üçüncü öncülünde var olmanın bir tasavvura var olmamaktan daha fazla yücelik katacağı iddia edilmişti. Böylece zihnimizdeki Tanrı var olmakla gerçek manada mükemmel olacaktı. Ama eğer var olmanın bir tasavvura özü itibariyle bir şey eklemeyeceği kabul edilirse Tanrı kavramının kendisinden yola çıkarak Tanrının aklen ve mantıken var olması gerektiği ile ilgili düşünce pekâlâ sönük kalacaktır.

Kozmolojik argüman, karmaşık bir maddi evrenin varlığından, onu var etmiş olan ve onu ayakta tutan bir yaratıcının varlığına giden bir argümandır (Yaran, 2010, s. 125). Bu argüman, özel bir argümandan ziyade bir argüman ailesi ya da kalıbıdır. Bu argümanın farklı türleri vardır. Burada bunların hepsini ele almak ne mümkün ne de gereklidir. Araştırmanın amacına hizmet etmesi bakımından önemli olan ve din felsefesinde "kelam kozmolojik argümanı" olarak bilinen en önemli kozmolojik argümanlardan biri olan bu argümanı ele almak yeterli olacaktır.

Bu argüman Kindi ve Gazzali gibi filozoflar tarafından ileri sürülmüştür. Yakın zamanlarda da William Craig tarafından savunulmuştur (Peterson, 2016, s. 139). Gazzali argümanı basitçe şu şekilde ileri sürer:

1. Her hadisin (var olmaya başlayanın) hudus bulması (var olması) için bir nedene ihtiyacı vardır.
2. Alem hadistir (var olmaya başlamıştır).
3. O halde alemin de hudusunun (var olmasının) bir nedeni vardır (Aydın M. S., 2002, s. 47)

Yukarıda zikredilen argümanın daha iyi anlaşılması için öncüllerin açıklanması gerekir. Bu haliyle argüman bize sadece var olmaya başlayan alemin, var olmasının bir

sebebinin olması gerektiğini söyler. Bu argümana, destekçilerinin farklı yerlerdeki izahlarına binaen şu üç öncül eklenmiştir.

4. Bu neden ya gayrişahsidir ya da şahsi, zamandan münezzehe doğüstü bir varlıktır.

5. Bu nedenin gayri şahsi olması mümkün değildir, çünkü bunlar 1. öncülde mevcuttur.

6. Dolayısıyla, şahsi, tabiatüstü, zamandan münezzehe bir varlık (Tanrı) vardır. (Peterson, 2016, s. 139)

Argümanın temelini oluşturan öncülleri kısaca izah etmek faydalı olacaktır. 1. öncüle değinilecek olursa bu, yoktan bir şeyin var olamayacağı gibi metafizik sezgiye dayanır. Bundan dolayı bu ilkedен türetilecek herhangi bir öncül daima ilkenin kendisinden daha az açık olmaya meyilli olacaktır (Peterson, 2013, s. 275). Nedensellik ilkesine dayanan bu öncüle kuantum fiziğindeki bazı görüşlerle karşı çıkılmak istenmiştir. Kuantumdan elde edilen – örneğın bir elektronun hem yerini hem de hızını aynı anda tespit edememe gibi- birtakım veriler, kesinlik kavramından ziyade tesadüfılık kavramını ön plana çıkaran yorumlara sebep olmuştur. Bu önceden tahmin ve tespit edilemezlik durumu nedensiz olmaya eşdeğer değildir (Peterson, 2016, s. 140).

Argüman açısından hayati öneme sahip olan öncül 2. öncüldür. Evrenin var olmaya başladığını iddia eden bu öncüle göre nedensellik silsilesi sonsuz değildir. Bir yerde başlamak zorundadır. Yani evrenin bir başlangıcı var olmak durumundadır. Burada kilit kavram sonsuzluktur. Öncülde kastedilen sonsuzluğun neye göndermede bulunduğu anlamak için bilfiil (gerçek) sonsuzluk ve bilkuvve (potansiyel) sonsuzluğu birbirinden ayırmak gerekir. Craig bunu şu şekilde izah eder:

“Kabaca ifade edersek, “potansiyel sonsuz” bir sınır olarak sonsuzluğa doğru ilerleyen ancak hiçbir zaman oraya varamayan bir toplamdır. Böyle bir toplam sonsuz değil, belirsizdir. Kalkülüste kullanılan bu çeşit sonsuzluğun işareti ∞ dir. “Gerçekleşen sonsuz” üyelerinin sayısının gerçekten sonsuz olduğu bir toplamdır. Toplam sonsuzluğa doğru artmaz; sonsuzdur, “tamdır”. ... Buradaki argümanda, potansiyel olarak sonsuz sayıda cismin var olamayacağı değil, aksine gerçek olarak sonsuz sayıda cismin var olamayacağı iddia edilmektedir. Zira eğer gerçek olarak sonsuz sayıda cisim var olabilseydi, bu her türlü saçmalığa neden olurdu.” (Swinburne, 2013, s. 149).

İlk iki öncül bizi evrenin bir yaratıcısı olduğu sonucuna götürür. Bu yaratıcının Tanrı olması gerektiği de argümana eklenen üç tane öncülle temellendirilmiştir. Öncül 1'e dayanarak bu yaratıcının gayri şahsi olmasının mümkün olmadığı söylenir. Zira

kendisi hadis olan bir varlık evrenin yaratıcısı olmaya muktedir olamaz. Dolayısıyla yaratıcı tüm noksan sıfatlardan münezze, tabiatüstü bir varlık olan Tanrı olmalıdır.

Teleolojik argüman Tanrının varlığı lehine olan argümanların en çok rağbet edilenidir. Kozmolojik argüman gibi nedensel olan bu argüman, ilk nedenin aksine evrendeki gaye ve nizama dikkat çeker (Peterson, 2016, s. 150). Her argümanın olduğu gibi Teleolojik argümanın da çeşitli türleri vardır. Bunlardan esas olan iki tane görüş vardır. Bunlardan biri genel olarak evrendeki, tabiattaki düzen ve gayeye dikkat çekerken, bir diğeri de özel olarak evrendeki canlı varlıkların, organizmaların ve bunları meydana getiren yapıların kendi arasında sahip olduğu mükemmel düzen ve amaçlılığa odaklanır (Arslan, 2012, s. 348).

Düzen ve amacı vurgulayan yaygın örneklerden biri, saat örneğidir. Bir saati incelediğimizde onun birbiriyle uyumlu parçalardan meydana geldiğini gözlemleriz. Bu parçaların her biri aynı zamanda bir amaca hizmet etmektedir. Burada harikulade bir araç-amaç uyumu mevcuttur. Bu basit bir yapının bile bir mimarı olduğunu düşünürüz. Bu saat organizmalara, doğaya vb. benzetilir. Örneğin, bir göz organını düşünelim. Yapısındaki küçük bir parça işlev görmediği zaman göz aksaklık yaşar. Göz mükemmel şekilde tasarlanmıştır. Bir saatin bile bir imal edeni varken, saatten kat kat karmaşık ve mükemmel organizma ve yapıların bir yaratıcısı olmalıdır. Bu da he şeyi yaratan Tanrıdır (Peterson, 2016, s. 151).

Bu açıklamalardan sonra argümanı öncüller şeklinde ifade etmek faydalı olacaktır. Buna göre:

1. Alemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz.
2. Varlıklarda görülen düzen belli amaçlara hizmet etmekte, alemde hayatın devamını sağlamaktadır.
3. Şimdi ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamaz.
4. Bu durumda, aleme bu nizam ve gayeyi veren illim, kudret, irade sahibi bir varlığın bulunması gerekir. Bu varlık da Tanrıdır (Aydın M. S., 2002, s. 63).

2.1.2. Ateizm, agnostisizm, teizm

Ateizm kavramı tarihsel olarak tek tanrılı dinler bağlamı içinde geliştirilmiştir, dolayısıyla en açık kullanımına da yine bu bağlam içinde sahiptir. “Ateizm” kelimesi

sözlüklerde Tanrı'nın var olmadığına inanma olarak tanımlanır ve birçok insan ateizmi bu şekilde anlar. Bununla birlikte kelimenin Yunanca kökeni üzerinden düşünersek ateizm, teizmle ilgisi olmayan anlamına gelir. Yunanca “theos” tanrı, “teist” tanrılı anlamına gelir. Bu görüş açısıyla ateist, tanrılı olmayan demektir. “Teizm” genellikle dünyaya aktif bir şekilde müdahale eden ve [peygamberleri, elçileri aracılığıyla] insanlara özel bir vahiyde bulunmuş kişisel bir Tanrı'ya inanç anlamına gelir (Martin, 2007, s. 1)

Bu şekilde anlaşıldığında, teizm, vahye değil doğadan çıkan kanıta dayanan deizme terstir. Deizmin varlık atfettiği Tanrı genellikle dünyadan uzaktır ve dünya işleriyle kişisel olarak ilgilenmez. Teizm, aynı şekilde birden fazla Tanrı inancına yer veren politeizmden ve Tanrı'nın doğayla özdeş olduğunu söyleyen panteizmden de farklıdır. “Teizm, her şeyi yaratan ve yöneten ve özel olarak insanları ahlaken eğitmek üzere peygamberler gönderip onları imtihandan geçiren ve nihayet ölüm sonrası bir hayatta yargılayıp mükâfatlandırır veya cezalandıran bir Tanrı anlayışıdır” (Aydın M. , 2011, s. 49)

Ateizmin negatif ve pozitif olmak üzere iki türünden söz edilir. Negatif ateist, insanlara vahiy göndermiş kişisel bir tanrıya (teistik Tanrı) inanmadığı gibi başka her bir Tanrıya ya da Tanrılara da inancı olmayan kimsedir. Öte yandan pozitif ateist, teistik bir Tanrı'nın veya başka bir Tanrı'nın ya da Tanrıların olmadığını ispatlama çabası içinde olan kimsedir.

Agnostisizm, vahiy göndermiş bir Tanrı'nın veya başka türlü bir Tanrı'nın (veya Tanrı'ların) varlığına inanma ya da inanmama tutumu geliştirmeden, bu konuda inancı askıya alma durumudur. Agnostisizm pozitif ateizmle bağdaşmaz, çünkü agnostiğin Tanrı'nın var olmadığını kanıtlama ya da ispatlama gibi bir çabası söz konusu değildir. Fakat agnostisizm teistik Tanrı'ya inanmayı içermediği için herhangi bir Tanrı inancına yer vermeyen negatif ateizmle uyumlu olarak görülebilir. Bir başka ifadeyle agnostikler Tanrı'ya inanmadıkları için tanım gereği negatif ateist olarak kabul edilmek durumundadır. Her agnostik negatif ateist ise de her negatif ateist agnostik değildir. Bir negatif ateist Tanrı'nın var olmadığına inansa da var olmadığını ispatlama ya da kanıtlama konusunda hiçbir çaba göstermez (Martin, 2007, s. 2)

Filozofların ve din adamlarının Tanrı varlığı ya da yokluğu lehine ortaya koymuş oldukları kanıtlar ve çürütmelere bakıldığında, hangisinin daha rasyonel veya ikna edici olduğunu tespit

etmek konunun uzmanları için bile imkânsız denecek kadar zor bir iştir. Tanrı söz konusu olduğunda, filozofların, tarihsel olarak akla dayalı rasyonel kanıt ya da çürütmeler temelinde bir ilerleme kaydetmiş oldukları ya da bundan sonra kaydedebilecekleri söylenemez. Tanrı'ya inanma veya inanmama meselesi, doğrudan duyu organlarını veya akli mükemmel kullanıp kullanmamakla ilgili bir durum değildir. Tanrı inancı, yalnızca dinsel iman sahibi kimselerin değil, kendi iç ve dış kaynaklarına dayalı olarak kendini mutlu edemeyen, acılarını dindiremeyen, uğradığı haksızlıklara isyan eden ve bu yüzden bir ilahi yargı sistemine ihtiyaç duyan herkesin her an kendini kaptırabileceği duygusal bir tutumdur. (Aydın S. , 2019, s. 63)

2.2. Arkadaşçıl Ateizm

“Dünya, tümüyle iyi, mutlak bilgi sahibi ve mutlak güç sahibi bir varlığın [Tanrı'nın] eseri midir?” sorusu antik zamanlardan beri felsefeciler ve teologlar arasında ateşli tartışmalara neden olmuştur. Bu soruya olumsuz yanıt verenler genellikle dünyada var görünen nedensiz ve yersiz kötülük, acı ve ıstırap örneklerine dikkat çekmişlerdir. “Kötülük Problemi” olarak adlandırılan bu sorun, Tanrı fikrine karşı çıkmak isteyen düşünürlerin çoğunun uğrak noktalarından biri olmuştur. Kötülük problemiyle ilgili tartışmalar arkadaşçıl ateizm tartışmasının çok ötesine uzanacak kadar geniş yelpazeli olduğu için kötülük problemi burada yalnızca arkadaşçıl ateizm tartışmasına ışık tutacak ölçüde ele alınacaktır.

Dünyada var görünen nedensiz ve yersiz kötülük sorunuyla ilgili iki yaklaşım biçimi vardır. Bunlardan birincisi, bir Tanrı fikriyle dünyada var görünen nedensiz ve yersiz kötülük fikrinin uzlaşmadığını dolayısıyla ya teizmi reddetmek ya da kötülük olmadığını kabul etmek zorunda olduğumuzu anlatır (Mackie, 1955). Tarihsel olarak ateistlerin hepsinin dünyadaki kötülük fikrinden hareketle bir Tanrı çürütmesine kalkıştıklarını söylemek doğru olmasa da önemli bir kısmının bu görüşten hareketle ateizmi seçtikleri söylenebilir.

İkinci yaklaşım şekli, nasıl olduğunu tam olarak izah edemese de teistin kötülüğün varlığını kabul etmesine izin veren bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım şekline göre dünyada var görünen kötülük, Tanrı düşüncesini yok etme gücünde değildir. Genelde teistlerin benimsediği bu yaklaşım şekli, dünyada var görünen kötülüğün gerçek anlamda bir kötülük olduğu fikrine kuşkuyla yaklaşır ve kötülük gibi görünen birçok şeyin insanın evrendeki bütünü göremeyişinden kaynaklı olduğunu anlatmaya çalışır. Ateist bir

düşünür olan William L. Rowe, “Kötülük Problemi ve Batı Ateizm Türleri” adındaki makalesinde (Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, 1979) dünyada var görünen kötülükle Tanrı fikrinin bağdaştığını öne süren ikinci yaklaşımı benimseyerek kötülük fikrinden yola koyulan geleneksel ateizme yeni bir boyut kazandırır. Fakat Rowe, teistler gibi dünyada var görünen kötülükle Tanrı fikrinin bağdaşır olduğunu söylemekle yetinmez, buna ek olarak dünyada var görünen büyük miktar ve çeşitlilikteki acı, kötülük ve ıstırapın bir ateist olmayı da makul kıldığını öne sürer ve bu yaklaşım biçimini “arkadaşçıl ateizm” olarak adlandırır. Rowe, böylece geleneksel ateistlerden farklı bir yol izleyerek teistlere doğru bir adım atmış, onların irrasyonel olarak görülemeyeceklerini söyleme ödününde bulunarak ateizmin de kendi içinde makul olarak görülebileceği fikrini satın almış olur. Dolayısıyla arkadaşçıl ateizm yaklaşımı, bir teizm çürütmesi olarak değil, ateizmin teistler tarafından yeterince makul, gerekçeli ve haklı bir düşünme biçimi olduğunun kabul edilmesini sağlamayı amaçlar.

Arkadaşçıl ateizm, kuşkusuz teistik inancın doğru olduğunu öne sürmez. Zaten böyle yapacak olsa bir ateizm türü olmaktan çıkmış olur. Bunun yerine, geleneksel ateistlerin teistleri yetersiz kanıtla inanç oluşturma sorumsuzluğunda bulunan kimseler olarak görmenin yanlış olduğunu, dolayısıyla teistik inancın da rasyonel olarak görülebileceğini gerekçeleriyle izah etmeye çalışır.

Shane Andre, “Kötülük Problemi ve Arkadaşçıl Ateizm Paradoksu” adlı makalesinde (Andre , 1985) Rowe’un geliştirmiş olduğu yeni bir ateizm türü olan arkadaşçıl ateizm yaklaşımının iki bağımsız iddiayı içinde barındırdığını ve ikisinin ayrı güçte olduğunu öne sürerek arkadaşçıl ateizm yaklaşımını eleştirir. Arkadaşçıl ateizm konusunu irdeleyip karar bağlamadan önce Andre’nin eleştirisini değerlendirmemiz gerekir.

Andre’ye göre Rowe’un arkadaşçıl ateizm yaklaşımı, (1) teizmin rasyonelliğine izin veren fakat kanıtsal dayanakları bakımından ateistin daha üstün bir konumda olduğunu kabul eden “özel dayanaklar ateizmi”; ve (2) kanıtsal dayanakları bakımından teistle ateistin eşit düzeyde olduğunu, ateistin teistten daha fazla kanıtla sahip olmadığını kabul eden “paradoksal ateizm” olmak üzere iki arkadaşçıl ateizm türünü içinde barındırır. Andre, bu iki görüşten birincisinin zaten felsefe tarihinde bilinen bir tartışmalı ve karara bağlanamayan bir yaklaşım olma kötü ününe sahip olduğunu,

ikincisinin ise hem paradoksal hem de tutarsız olma dezavantajına sahip olduğunu anlatır.

Rowe, kendisine ait “arkadaşçıl ateizm” görüşünü ortaya koymadan önce geleneksel “kötülüğe dayalı ateizm argümanını” şu şekilde ifade eder:

1. Dünyada, mutlak güç sahibi ve mutlak bilgi sahibi bir varlığın [daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırması ya da daha zararlı bir kötülüğün ortaya çıkmasına neden olması gerekmeden] önceden önlemiş olabileceği yoğun acı (kötülük, ıstırap) örnekleri vardır.

2. Mutlak bilgi sahibi, tümüyle iyi bir varlık [daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırması ya da daha zararlı bir kötülüğün ortaya çıkmasına neden olması gerekmeden] yoğun acının (kötülüğün, ıstırapın) vuku bulmasını önlerdi.

3. Mutlak güç ve bilgi sahibi, tümüyle iyi bir varlık var değildir.

Yukarıdaki kötülüğe dayalı geleneksel ateizm argümanında çıkan sonucun doğru olup olmadığı öncüllerin doğru olup olmadığına bağlıdır. İkinci öncül, teistik Tanrı kavramının bir kısmını ifade eden zorunlu bir doğruluk olduğu için argümanın düğüm noktası birinci öncüdür.

Rowe birinci öncülün doğru olduğunu göstermek için acı içinde kıvranarak ölen geyik yavrusu örneğini kullanır. Ahlaken “masum” bir yavru geyik ormanda gezinirken yıldırım çarpması sonucu yanarak ölür. Geyik yavrusu, ahlaken masumdur çünkü herhangi bir cezayı hak edeceği düşünülemez kadar masum bir varlıktır. Görünüşe bakılırsa yıldırım çarpmasına bağlı olarak bir geyik yavrusunun yanarak ölmesi nedensiz ve yersiz bir durumdur. Yine görünüşe bakılırsa dünyada mantıksız ya da gereksiz görünen kötülük örnekleri bununla da sınırlı değildir. Buna benzer birçok örnek bulunabilir. Burada can alıcı soru, bu gibi durumların görüldükleri gibi olup olmadıklarını anlamının mümkün olup olmadığı sorunudur.

Hadiselerin bize görünme biçimine bakarak gerçekte nasıl olduklarını anlamak, gerçek bir zihinsel çaba gerektirir. Bu yüzden şeylerin gerçekte olma şekliyle bize görünme şekli arasındaki farkı şey etmeden (kavramadan) şeylerin gerçek doğasını şey edemeyiz (değerlendiremeyiz). Görünüm ve gerçekler dünyasını aynı anda ve iç içe yaşıyoruz. Görünüm dünyasının arkasında yatan gerçeklere vakıf olabilmek için ısrarla önümüze sürülenden, dayatılandan kuşkulandırmak ve onun arkasına bakmak zorundayız. (Aydın S. , 2019, s. 49)

Kuşkusuz dünyada mantıksız ve gereksiz acı örneklerinin var olduğunu ifade eden birinci öncülün doğru olduğunu ispatlamak görüldüğü kadar kolay bir iş değildir. Rowe da bunu başarmış olduğundan emin görünmez, bunun yerine doğru olarak kabul

edilmesinde sakınca görülemediğini anlatmaya çalışır. Rowe, yavru geyiğin yıldırım çarpması sonucu ölmesi gibi mantıksız ve gereksiz görünen tikel hadiseler evrende derinlemesine bilemediğimiz birtakım nedenlerden ötürü ahlaken masum olarak görülebilecek olsa dahi büyük miktar ve çeşitlilikte can ve mal kaybına neden olan deprem, tsunami, kasırga gibi hadiselerin pek de masum olarak görülemeyeceği kanısındadır. Rowe'un birinci öncülün doğruluğu lehine öne sürmüş olduğu en büyük iddia böylece kitlesel ölümlere neden olan hadiseleri masum olarak görmenin tikel hadiseleri masum olarak görmeye oranla çok daha zor olduğu iddiasıdır. Bu iddia, ateistin tikel hadiselerden çok kitlesel sonuçlar doğuran kötülöklere bakarak haklı ve meşru bir şekilde Tanrı'nın var olmadığına inanma hakkına sahip olduğu düşüncesine götürür.

Ateistin birinci öncüle dair kanaati kitlesel can kayıplarına neden olan hadiselerin muhtemelen masum olamayacağı yönünde, kesin ispat niteliğinde olmayan bir kabuldür. Arkadaşçıl ateizm büyük ölçüde bu olasılıklı kabule dayanır. Rowe, teistin yanıtız olmadığına farkındadır. Ona göre teistin verebileceği yanıtlardan en güçlüsü ateistin argümanının birinci öncülünün söylediği şeyin tam tersinin doğru olduğunun kabul edilmesidir. Bu da, dünyada yoğun acı (kötülük, ıstırap) örneklerinin aslında olmadığını öne sürmektir. Bu durumda teistin argümanı da şu şekilde olacaktır:

1. Dünyada, mutlak güç sahibi ve mutlak bilgi sahibi bir varlığın [daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırması ya da daha zararlı bir kötülüğün ortaya çıkmasına neden olması gerekmeden] önceden önlemiş olabileceği yoğun acı (kötülük, ıstırap) örnekleri yoktur

2. Mutlak bilgi sahibi, tümüyle iyi bir varlık [daha büyük bir iyiliği ortadan kaldırması ya da daha zararlı bir kötülüğün ortaya çıkmasına neden olması gerekmeden] yoğun acının (kötülüğün, ıstırapın) vuku bulmasını önlerdi.

3. Mutlak güç ve bilgi sahibi, tümüyle iyi bir varlık vardır.

Peki, teist, dünyada yoğun acı (kötülük, ıstırap) örneklerinin aslında olmadığını ispatlama gücünde midir? Kuşkusuz, Tanrının varlığı lehine ortaya konan geleneksel argümanların ikna ediciliği dünyada yoğun acı örneklerini var olmadığını göstermez. Kaldı ki bu argümanların ikna edici oldukları dahi tartışmalıdır.

Filozofların ve din adamlarının Tanrı varlığı ya da yokluğu lehine ortaya koymuş oldukları kanıtlar ve çürütmelere bakıldığında, hangisinin daha rasyonel veya ikna edici olduğunu tespit etmek konunun uzmanları için bile imkânsız denecek kadar zor bir iştir. Tanrı söz konusu

olduğunda, filozofların, tarihsel olarak akla dayalı rasyonel kanıt ya da çürütmeler temelinde bir ilerleme kaydetmiş oldukları ya da bundan sonra kaydedebilecekleri söylenemez. (Aydın S. , 2019, s. 63)

Teistin dünyada yoğun ve kitlesel acının var olmadığına dair sayısız gerekçesi olabilir. Acı barındırır gibi görünen hadiselerin daha büyük acıların önlenmesine vesile olduğunu veya bizim bilmediğimiz başka hikmetlerinin olduğunu düşünebilir. Rowe, teistin bu gibi gerekçelerine ilgi duymak yerine ateistin ikna edici gerekçeler temelinde ateizmi benimsediğini göstermeye çalışır.

Durum böyle olmasına rağmen, bir ateist olarak Rowe'un amacı teistin abartılı özgüveninin çok da sağlam temellere dayanmadığını göstermek ve ateistin de en az teist kadar güçlü temeller üzerinde akıl yürüttüğünü göstermektir. Bir başka ifadeyle Rowe, teistik inanç rasyonelse, ki olabilir, bu durumda ateizm de en az teizm kadar rasyoneldir demeye çalışır. Kuşkusuz teistik inancın rasyonel olarak kabul edilmesi onun ateist tarafından doğru olarak görüldüğü ya da kabul edildiği anlamına gelmez. Ateist burada teizmi çürütücü ve saldırgan bir tutum yerine, kendi görüşünün meşruiyetini savunma derindedir.

Ateist, teizme inanmada hiç kimsenin rasyonel olarak gerekçeli veya haklı olduğunu düşünmezse arkadaşıl olmayan bir ateizmi benimsemiş olur. Böyle bir ateist tutumu benimsemiş biri, teistin yetersiz temellerle inanç oluşturduğunu ve dolayısıyla epistemik açıdan sorumsuz davranmış olduğunu varsayar. Rowe, bu şekildeki geleneksel ateizmin teistlerle ateistler arasında uzlaşma olanağını ortadan kaldırdığını düşünerek bunun yerine teistlerin teizme inanmada rasyonel olarak gerekçeli olduklarını kabul etmek gerektiğini öne sürer ve bu yaklaşımını arkadaşıl ateizm olarak adlandırır (Rowe, 2010).

Rowe'un arkadaşıl ateizm lehine argümanını destekleyen en önemli sezgilerden biri, yanlış olan bir şeye inanmada rasyonel olarak gerekçeli olmanın olanaklı olması gerçeğidir. "Bir uçağa bomba yerleştiren bir terörist, hem hiç kimsenin uçaktan canlı çıkamayacağına hem de yolcuların bunun aksine inanmada rasyonel olarak gerekçeli olduklarına inanabilir" (Andre , 1985, s. 211). Bu durumda, kuşkusuz, terörist yolcuların bilmediği bir şeyi bilmektedir ve dolayısıyla onun görüşünün kanıtsal dayanakları daha sağlamdır. Burada can alıcı sorun, teistle ateistin kanıtsal konumlarının bu örneğe benzeyip benzemediğidir. Ateist, kendisiyle teistin kanıtsal dayanakları bakımından buna benzer bir durum içinde olduklarını kabul edecek olursa,

kanıtsal bakımdan kendisini ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiş olacağı için arkadaşçıl ateizmden çıkmış olacaktır. Fakat şayet, kanıtsal dayanakları bakımından teistle eşit düzeyde olduğunu kabul edecek olursa, o zaman da her ne kadar arkadaşçıl ateizm çizgisinde kalmış olsa da, kendisiyle aynı kanıtsal dayanaklara sahip teistin kendisinden farklı inançlara sahip olmada gerekçeli olduğunu söyleyerek paradoksal bir durum içine düşmüş olacaktır. Çünkü aynı kanıtlara sahip iki insanın farklı iki inanç içinde olması ve birbirlerini rasyonel olarak gerekçeli görmeleri epistemik bakımdan oldukça garip bir durumdur. Bu yüzden arkadaşçıl ateizm anlayışının, ahlaksal statüsünü değerlendirmenin olanaklı olmadığı eylemlere benzediğini görmekteyiz.

Bu paradoksal durumun üstesinden gelmek için Rowe, ateistin sahip olduğu kanıtsal dayanaklara teistin de sahip olduğunu varsaymadığını, ama yine de arkadaşçıl ateizm sınırları içinde kaldığını göstermek için “kusurlu hesap makinası” örneğini kullanır (Rowe, 1979, s. 340-341) ve şu şekilde seyreden bir akıl yürütmede bulunur:

Uzun bir sayı listesini üç kez topladığımı ve her defasında aynı X sonucunu bulduğumu varsayalım. Bu konuda sizi bilgilendiriyorum ve dolayısıyla toplamın X olduğuna inanma konusunda “benim sahip olduğum kanıtın aynısına siz de sahipsiniz”. Bununla birlikte, sayıları iki kez kendi hesap makinanızda topluyorsunuz ve Y sonucuna ve toplamın X olmadığı sonucuna varıyorsunuz. Bilmediğiniz şey ise hesap makinanızın zarar görmüş olduğu ve dolayısıyla güvenilmez olduğudur; bunu biliyor olsaydınız inandığınız şeye inanmada gerekçeli olamazdınız, fakat bunu bilmediğiniz için haklı ve gerekçelisiniz. Ben sizin hesap makinanızın zarar görmüş olduğunu bildiğim için, tüm şunlara inanabilirim: (1) toplam X'tir; (2) toplamın X olduğuna inanma lehine benim kanıtıma siz de erişme gücüne sahipsiniz; ve (3) yine de başka türlü inanmada rasyonel olarak gerekçelisiniz. Bu koşullar kombinasyonu olanaklıdır çünkü sizin dayanaklarınızın sizin sandığınız kadar tesirli olmadığını düşünmek için bir nedenim vardır. Ve eğer bu olasılık, genel durumda var ise, neden ateistin durumunda da var olmasın ki? (Andre , 1985, s. 211)

Görüldüğü gibi her ne kadar arkadaşçıl ateizm yaklaşımı, teistlerle ateistler arasındaki teorik çekişmeleri ortadan kaldırarak pratik yaşamda daha arkadaşçıl olmalarını amaçlamış görünse de, içine düştüğü paradoksal durumun üstesinden gelmek için arkadaşçıl olmayan ateizme doğru geri çekilmek zorunda kalmaktadır. Arkadaşçıl ateizmin ateiste meşru bir şekilde teistik Tanrı'yı kabul etmeme hakkını tanıması dışında teist açısından önemli bir sonuç doğurmadığı görülmektedir. Bununla birlikte teist, rasyonel açıdan gerekçeli olduğunun kabul edilmesinden ötürü arkadaşçıl ateiste daha sempatik bakabilir. Her ne kadar bu durum, rasyonel kabul edilen bir inanç ile

doğru bir inanç arasındaki uçurumu tamamen kapatmasa da teistle ateistin daha arkadaşıl olmasına katkıda bulunabilir.

Andre'nin, arkadaşıl ateizm kavramını, “özel dayanaklar ateizmi” ve “paradoksal ateizm” şeklinde iki şekilde ele aldığını daha önce belirtmiştik. Özel dayanaklar ateizmine göre teist, sınırlı deneyim ve bilgisine bağlı olarak inandığı şeye inanmada gerekçelidir. Bu yaklaşım şekline göre, ateist daha deneyimlidir ve daha kapsamlı bilgiye sahiptir. Dolayısıyla ateist de Tanrı'nın olmadığına inanmada en az teist kadar gerekçelidir. Paradoksal ateizme göre ise, inançlarının dayanakları bakımından teistle ateist eşit düzeyde olmasına rağmen her ikisi de inandıklarına inanmada rasyonel olarak gerekçelidirler (Andre , 1985, s. 212).

İki ateizm biçimi arasındaki ayrım “ayrıcılık kanıtsal durum” kavramının tanıtımıyla daha da açıklığa kavuşturulabilir. Bir A kişisi, bir B kişisinin kanıtlarına sahip olma dışında onun sahip olmadığı başka ek kanıtlara sahip olabilir veya B kişisinin kanıtsal dayanaklarındaki bir kusur ya da hatanın farkına varabilir. Böyle bir durumda A kişisi, B'ye kıyasla ayrıcalıklı kanıtsal durum içinde olmuş olur. Örneğin, bir uçağa bomba yerleştiren terörist, uçağın selamete gideceği hedefe varıp varmayacağı konusunda yolculara kıyasla ayrıcalıklı kanıtsal durumunda olan biridir.

Özel dayanaklar ateizmine göre ateist, teist karşısında ayrıcalıklı kanıtsal durum içindedir ve sonuç olarak ateist Tanrı'nın olmadığına inanmada, teist ise Tanrı'nın var olduğuna inanmada gerekçelidir. Paradoksal ateizme göre ise, teistle ateist inançlarının kanıtsal dayanakları bakımından eşit statüde olmalarına rağmen ateist Tanrı'nın olmadığına inanmada gerekçeliyken, teist Tanrı'nın var olduğuna inanmada gerekçelidir. Andre, özel dayanaklar ateizmini klasik ama tutarlı, paradoksal ateizmi ise tutarsız ama ilginç bulur (Andre , 1985, s. 213).

Andre, paradoksal ateizmi neden ilginç bulduğunu tartışmasa da paradoksal ateizme indirgenmiş haliyle arkadaşıl ateizm, aslında teiste ne sen ne de ben kanıtsal dayanaklarımız bakımından sağlam yerde durmuyoruz, bari birbirimizi üzmeylem çağrısına benzer. Bir ateist olarak Rowe'un kendisi, insan ve hayvanların çektikleri büyük miktar ve çeşitlilikteki ıstıraftan yola çıkarak tüm bu görünüşte mantıksız kötülüğün ahlaken gerekli olmasının çok zor olduğunu öne sürerek teistin ateiste karşı daha insafıl olmasını talep eder bir haldedir.

Fakat kuşkusuz Rowe'un kendisi de dünyada var görünen çok sayıda ve çeşitlilikte ıstırap durumlarının Tanrı'ya inanmayı tamamen irrasyonel kılmadığının farkındadır. Çünkü dünyada gerçek kötülüğün var olduğu iddiası kesin olarak ispatlanmış zorunlu bir doğru değildir. Rowe, arkadaşçıl ateizm tartışmasıyla sanki hem ateistin hem teistin argümanlarının aslında züğürt tesellisi olduğunu anlatır gibidir. Rowe'un arkadaşçıl ateizmi her ne kadar kültürlü bir teistin kafasını karıştırma gücünde görünmese de teizm ile ateizm arasındaki teorik kavganın pratik yaşamda yerini dostane yaklaşımlara bırakmasında etkili olacak gibidir. Öyle ya şayet hiç kimse su sızdırmaz bir teizm savunması yapamıyorsa neden ateistin su sızdırmaz bir ateizm savunması yapması beklensin ki?

Rowe, her ne kadar makalesinde açık bir şekilde değinmese de örtük olarak inançların teorik ve pratik izdüşümlerinin önemini tartışmaya açarak aşağıdaki kanıları doğruladığı bir noktaya ulaşmış görünür:

İnançlı ya da inançsız olmanın teorik ve pratik olmak üzere iki farklı görünümü vardır. Teoride inançlı olan biri, sanki bir Tanrı yokmuş gibi tümüyle maddeci bir hayat sürüyor olabilir. Böyle biri, teoride inançlı olduğunu dil ile ikrar etmesinin kendisini son tahlilde kurtaracağını varsaymış olur. Bunun tam tersi de olanaklıdır. Teoride ateist olarak bildiğimiz biri, kendisini görüp gözetilen bir Tanrı varmış gibi erdemli bir hayat sürüyor olabilir. Böyle biri de pratikte erdemli yaşamının son tahlilde kendisi için yeterli olacağını düşünüyordur. Tanrı inancı, bir dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve eylem ile somutlaştırma meselesidir. Eylemde somutluk kazanmayan bir sözel Tanrı inancının, dinsel imana dayanıyor olsa dahi, Tanrı tarafından makbul görülebileceğini düşünmek, Tanrı'nın somut eylemleri değil sözel açıklamaları daha fazla önemsediyini kabul etmek anlamına gelir. Bu nedenle Tanrı inancını, bir teorik söylem geliştirme sorunu değil, bir pratiğe dökme sorunu olarak görmek gerekir. (Aydın S. , 2019, s. 64)

Ateist, ahlaken mantıksız ve yersiz kötülük olarak gördüğü durumlardan ötürü ateizmi benimserken özel dayanaklara sahip olduğunu düşünse de teistin aynı dayanaklara sahip olarak Tanrısız olmayacağını farkında olması onu teiste karşı yaklaştırırken, teistin de teorik çekişmelerin ötesinde kalan gerçekliklerin farkına varmasına ve ateisti epistemik suçlu gibi görmemesine katkıda bulunabilir.

3. SONUÇ

Geliştirdiğimiz inançlar salt zihinsel bir aktivite değildir. Çoğu inancın gerçek hayatta pratik olarak bir yansıması vardır. Bu bakımdan inanç geliştirirken gerekçeli olmamız önemlidir. Kanıtsalcılık kuramı bize, inançlarımızda gerekçeli olmamız yani inançlarımızın epistemik kanıtlarla desteklenmesi gerektiğini ve bunun ahlaki bir görev olduğunu söyler. Epistemik gerekçeli olmak inancımızı destekleyen bir kanıtın var olması ve bu kanıttan ötürü o inanca sahip olmamız demektir. Bir önermeyle ilgili genel olarak üç farklı tutum geliştiririz. Önermenin doğru olduğuna inanırız ya da önermenin yanlış olduğu yönünde bir inanç geliştiririz. Üçüncü tutumda ise bir önermeyle ilgili inanç geliştirmeyi askıya alırız. Bu üçüncü tutum önermenin doğru olduğunu içermediği için önermenin yanlış olduğu tutumuyla eşdeğer kabul edilir. Burada önemli olan önermenin içeriği değildir. Önemli olan şey bir önermeye inanmamızda gerekçeli olmamızdır.

Görünürde kabul edilebilir öncüllerden meydana gelen ve yine kabul edilebilir bir akıl yürütmeye ortaya çıkan kabul edilemez sonuçlar paradoks olarak isimlendirilir. Paradokslar sadece bilimsel veya mantıksal alanda meydana gelmemektedir. Ahlaksal alanda da meydana gelen paradokslar vardır. Ahlaksal paradokslar mantıksal ve bilimsel paradokslar gibi sadece mantık ve bilim alanında çelişkiler üretmez. Ahlaksal paradokslar evrensel ahlaki değerlerimiz, vicdan vb. alanlarda da kendini gösterir. Zaten bu paradokslar belli ortak duyum ve etik standartlarını tam anlamıyla işin içine kattığımızda ortaya çıkmaktadırlar. Salt epistemik temelde ilerleme imkânı olsa belki bu paradokslar ortaya çıkmayacaklardır. Ancak belli alanlardaki değer yargılarımız, hukuk standartlarımız bazen, yine aynı standartlara göre çelişki meydana getirmektedir. Bazen bir durumla ilgili ahlaki yargılarımız o durumun ortaya konma gerekçelerini irdeledikten sonra bizi içinden çıkılmaz bir duruma sokar. Ahlaklı davranma konusunda aciz düştüğümüz durumlar vardır. Adil ve ahlaklı bir tavır sergilemek istediğimiz bir durumda, olayın başka bir boyutu bize başka bir ahlaki tavır sergilemekten alıkoyar. Bu tür paradokslar vardır. Bunların üstesinden nasıl gelinebileceği çok açık değildir.

Gerekçeli olmamız gerektiği ile ilgili görüş duygusal alana da tatbik edilebilir. Sergilediğimiz duygusal tutumlarda haklı olmamız gerekçeli olmamızla ilgilidir. Pratik

hayatta birçok varlık ve durumla ilgili duygusal tutumlar sergileriz. Duyguların bir tutum olarak meydana gelişlerinde aklın rolünün olmaması ya da çok az olması, duyguları kontrol altına alamayacağımız manasına gelmemektedir. Duygularımızın dozları vardır. Bazen duygusal tutumlarımızda aşırıya kaçtığımız ile ilgili eleştiriler alabiliriz. Mesela bize gereğinden fazla kızdığımız söylenebilir. Duyguların orantısız ve yersiz olması pratik hayata olumsuz etki eder. Duygusal tutumlarımızda gerekçeli olup olmamamız ya da ne kadar gerekçeli olduğumuz üzerine düşünmek, hatalı ve orantısız duygusal tutumların olumsuz etkilerini giderecektir. Gerekçeli olmayı ahlaki bir görev addedip buna uygun davranmamız bize duygusal tutumlarımız konusunda bir ölçü verecektir. Bazen aşırıya gitmemizi engelleyecek bazen de gerçekten gerekli dozda duygusal tutum geliştirmedığımızı söyleyecektir. Örneğin duygusal tutumlarımızda gerekçeli olma tutumu bize, kamu malını kendi zimmetine geçiren birini sevmememiz gerektiğini söyleyecektir. Çünkü bu kişiye karşı geliştirdiğimiz duygusal tutumda haklı olmamız lehine iş görecektir kanıtlarımız vardır.

Duygusal bir tutum geliştirmek için belli şartlar mevcuttur. Birincisi, kişilere veya durumlara karşı duygusal tutumuza neden olan şeyin onların kendileri tarafından ortaya konulup konulmadığı meselesidir. Örneğin, birini zenci olmasından ötürü sevmemek. İkincisi, duygusal tutumumuza neden olan gerekçenin ahlaki alana ait olması gerektiğidir. Zenci olup olmamak ahlaki bir konu değildir. Dolayısıyla bu konuda duygusal tutum geliştirmemiz yanlış olacaktır. Üçüncüsü, duygusal tutumumuza neden olan gerekçeye bizzat kendimizin sahip olmamız gerektiğidir. Birinin hırsız olduğuyla ilgili bir dedikoduya binaen o kişiye karşı olumsuz bir duygu geliştirmemiz doğru olmayacaktır. Duygusal anlamda aklın etkin olduğu sağlam bir gerekçelendirme bizi duygusal tutumlarımızda daha haklı olmamıza ve daha adil davranmamıza katkı sağlayacaktır.

Tanrının varlığıyla ilgili farklı görüşler vardır. Tanrının var olduğuna inanan teist görüş, bir Tanrının var olmadığına inanan ateist görüş ve tanrının varlığıyla ilgili inanç geliştirmeyi askıya alan agnostik tutum. Agnostik tutum Tanrının var olduğu inancını benimsememesi bakımından ateist tutum olarak kabul edilir. Tanrının var olduğuna inanan ve inanmayanlar arasındaki tartışma çok eski bir tartışma olup hala devam etmektedir. Bu konuda hangi tarafın rasyonel olarak daha haklı olduğu rasyonel olarak

kesinlik kazanmaktan uzak olduğu açıktır. Arkadaşçıl ateizm bu konuda hangi tarafın haklı olduğuna odaklanmaktan çok konunun pratik yaşamı ilgilendiren kısmına odaklanır. Bunu göre ateist görüş kendi sahip olduğu gerekçelere göre en az teist görüş kadar haklıdır. Arkadaşçıl ateizm teist görüş fikrini tamamıyla reddetmez. Kendi görüşünün haklı olduğunu söylerken teist görüşünde gerekçeli olduğunu kabul eder. Arkadaşçıl ateizmin bu paradoksal durumunu önermesel olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Çünkü beraber adil bir şekilde yaşama fikrini barındırdığı için bu fikrin pratik hayattaki faydasına odaklanmak gerekir. Netice itibari ile süregelen teist-ateist tartışması sonuçlanacak gibi gözükmemektedir. Bu tartışmaya rağmen ortak yaşam alanımız olan dünyanın daha iyi bir yer olması amacına hizmet etmesi bakımından arkadaşçıl ateizm herkesin yararına olan bir görüştür. Dünyada yaşıyoruz ve tüm ihtilaflara rağmen beraber yaşamak zorundayız. Bunun için felsefi alanda rasyonel olarak tartışılan Tanrının varlığı konusunun pratik hayata olumlu bir şekilde yansımaları sağlayacak olan görüş arkadaşçıl ateizmdir. Zira ateistleri yaratan da Tanrının ta kendisidir.

KAYNAKÇA

- Aduğıt, Y. (2013). *Etikte Akıl ve Duygu atışması* (1 b.). Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Al-Khalili, J. (2012). *Paradoks Bilimin En Buyek Dokuz Bilmecesi* (7 b.). (C. Duran, ev.) İstanbul: Domingo Yayınevi.
- Amesbury, R. (2008). İnancın Erdemleri: İnanç Oluşturmanın Kanıtsal Olmayan Etiđine Doğru. *Hikmetyurdu*, 1(2), 203-224.
- Anderson, E. (2011). Dewey'in Ahlak Felsefesi. *Hikmetyurdu*, 4(7), 223-257.
- Andre, S. (1985). The Problem of Evil and The Paradox of Friendly Atheism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 17, 209-216.
- Aristoteles. (1995). *Retorik* (1 b.). (M. H. Doğan, ev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (2 b.). (A. Arslan, ev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik* (1 b.). (S. Babür, ev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş* (16 b.). Ankara: Adres Yayınları.
- Aydın, M. (2011). *Güncel Kültürlerde Temel Kavramlar*. İstanbul: Aılımkıtap.
- Aydın, M. S. (2002). *Din Felsefesi* (10. Baskı b.). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aydın, S. (2019). *Felsefenin Matruřka Bebekleri*. Kahramanmarař: Yayın B.
- Batak, K. (2008). Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü. *KS İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11), 45-76.
- Bertrand, A. (2001). *Ahlak Felsefesi* (2 b.). (S. Zeki, ev.) Ankara: Akçađ Yayınları.
- Clark, M. (2011). *Paradokslar Kitabı* (2 b.). (A. Fethi, ev.) İstanbul: Hil Yayın.
- en, A. (2013). *Bilim Felsefesine Giriş* (2 b.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Demir, . (2009). *Bilim Felsefesi* (4 b.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Feldman, F. (2013). *Etik Nedir?* (2 b.). (F. B. Aydar, ev.) İstanbul: Bođaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Frankena, W. (2007). *Etik* (1 b.). (A. Aydın, ev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Halcombe, R. G. (1989). *Economic Models and Methodology*. London: Green Wood Press.
- Hazlitt, H. (2006). *Ahlakın Temelleri* (1 b.). (M. A.-R. Tapramaz, ev.) Ankara: Liberte Yayınları.

- Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (5 b.). (I. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu .
- Kütük, S. (2015). *Bilim Felsefesi Üzerine* (1 b.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge* (1 b.). New York: Cambridge University Press.
- Mackie, J. (1955, April). Evil and Omnipotence. *Mind*, 64(254), 200-212.
- Magee, B. (1990). *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Martin, M. (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. (M. Martin, Dü.) Cambridge : Cambridge University Press.
- Martin, M. (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press .
- Mittag, D. M. (2011). Kanıtsalcılık. *Hikmetyurdu*, 4(7), 203-224.
- Özlem, D. (2014). *Etik* (1 b.). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Peterson, M. (2013). *Din Felsefesi Seçme Metinler* (1 b.). (R. A.-N.-H.-O. Baş, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Peterson, M. (2016). *Akıl ve İnanç* (6 b.). (R. Acar, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş* (1 b.). (V. A.-G. Sezer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Popper, K. R. (1962). *Conjectures and Refutations*. New York: Basic Books.
- Popper, K. R. (2012). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (5 b.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rowe, W. (1979, October). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.
- Rowe, W. (2010). Friendly Atheism Revisited. *International Journal for Philosophy of Religion*, 7-13.
- Shah, N. (2010). Kanıtsalcılık İçin Yeni Bir İddia. *Hikmetyurdu*, 3(5), 343-367.
- Smilansky, S. (2007). *Ten Moral Paradoxes* (1 b.). Oxford: Blackwell .
- Spinoza, B. (2011). *Etika* (4 b.). (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Stroll, A. A. (2008). *Etik Kuramları* (1 b.). (M. Türkeri, Çev.) Ankara: Lotus Yayınevi.
- Swinburne, R. (2013). *Allah Felsefe ve Bilim* (1 b.). (C. T.-E. Doko, Çev.) İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Şebusteri, M. (2011). *İman ve Özgürlük*. İstanbul : Mana Yayınları.

- Tianji, J. (1985). Scientific Rationality, Formal or Informal? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 36(4), 409-423.
- Tutar, H. (2014). *Bilim ve Söзде Bilim* (1 b.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Wood, A. (2010). Kanıta Uygun Olarak İnanma Görevi. *Hikmetyurdu*, 3(6), 271-302.
- Yaran, C. S. (2010). *Din Felsefesine Giriş* (1 b.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yıldırım, C. (2012). *Bilim Felsefesi* (16 b.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ziss, A. (2016). *Estetik* (1 b.). (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

