



VERITAS

Analitik Felsefe Dergisi

Yıl: 1 Sayı: 1
Eylül 2024

**Timothy Williamson'un
Zorunluculuğu**
- *Ahmet Oğuz Yemenici*

**Epistemoloji'de İçselcilik Ve
Dışsalcilik Ayrımı Ve Dışsalci
Yaklaşımlar**
- *Abdullah Asım Gökmen*

**Önermeler ve Yeni Bir Ontolojik
Sınıflandırma**
- *Çağrı Atalar*

**Bir Ahlaki Realist Olarak G.E.
Moore, Street'in İkilemine Ne
Cevap Verirdi**
- *Ahmet Oğuz Yemenici*

**Kelam Epistemolojik
Yaklaşımında Teftazani Örneği
Ve Çağdaş Epistemoloji
Açısından Bulunduğu Nokta**
- *Abdullah Asım Gökmen*

**Berkeley'in Tanrısı Ruhları
Neden Yaratamıyor**
- *Ahmet Oğuz Yemenici*

2 - Veritas Analitik Felsefe Dergisi

İmtiyaz Sahibi

Abdullah Asım Gökmen

Genel Yayın Yönetmeni

Ahmet Oğuz Yemenici

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Abdullah Asım Gökmen

Editörler

Abdullah Asım Gökmen

Ahmet Oğuz Yemenici

Logo Tasarım

Taha Akif Özarslan

Kapak Tasarım

Taha Akif Özarslan

İletişim

veritasdergisi@gmail.com

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergideki yazılar kaynak gösterildiği müddetçe kullanılabilir.

Yıl: 1 – Sayı: 1 – Eylül 2024

İçindekiler

Editör'den.....	4
Manifestomuz.....	5
Timothy Williamson'un Zorunluluculuğu (Necessitism) – A. Oğuz Yemenici	6
Epistemoloji'de İçselci-Dışsalıcı Ayrımı ve Dışsalıcı Yaklaşımlar – A. Asım Gökmen.....	15
Önergeler ve Yeni Bir Ontolojik Sınıflandırma – Çağrı Atalar.....	29
Bir Ahlaki Realist Olarak G.E. Moore, Street'in İkilemine Ne Cevap Verirdi? - A. Oğuz Yemenici.....	45
Kelam Epistemolojik Yaklaşımında Teftazani Örneği ve Çağdaş Epistemoloji Acısından Bulunduğu Nokta – A. Asım Gökmen.....	51
Berkeley'in Tanrısı Ruhları Neden Yaratamıyor? - A. Oğuz Yemenici.....	70
Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir? - Edmund Gettier.....	76

Editör'den

Sevgili Okuyucularımız,

Veritas Analitik Felsefe Dergisi'nin ilk sayısını sizlerle buluşturmanın heyecanını yaşamaktayız. Bu sayı, dergimizin ilk sayısı olduğu için, size Veritas Analitik Felsefe Dergisi'ni biraz tarif etmemin iyi olacağını düşünüyorum. Veritas Analitik Felsefe Dergisi, analitik felsefe geleneğine bağlı olan, felsefe alanındaki güncel çalışmaları ve tartışmaları okuyucularına sunmaya çalışan, ve bunu başarabilmek için de web sitesinde düzenli olarak makale ve çeviriler yayınlayan ve bununla beraber yılda iki kez olmak üzere bir dergi sayısı çıkarmayı hedefleyen bir dergidir.

'Veritas' kelimesi, Latince hakikat, doğruluk gibi anlamlara gelmektedir. Biz de, felsefenin bir hakikat arayışı olduğu düşüncemize dayanarak, dergimize en uygun ismin bu olacağını düşündük.

Felsefi sorularda, hakikati bulabilmek için, farklı farklı alan ve disiplinlerden yararlanabilmemiz gerektiğini de düşünüyoruz. Bu doğrultuda çalışmalarımız yapmaya çalışıyoruz.

Veritas Analitik Felsefe Dergisi olarak, insanlarda sorgulama, eleştirel düşünce, açık fikirlilik gibi entelektüel erdemleri kazandırmış olabilmeyi diliyoruz.

Saygılarımla,

Abdullah Asım Gökmen,

Veritas Analitik Felsefe Dergisi Editörü

Manifestomuz

Ülkemizde pek çok felsefe çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalar bazen üniversite bazlı, bazen toplumların çalışmaları biçiminde, bazen de dergi yayımlamak suretiyle olmaktadır. Fakat bu çalışmalar genel manada Kıta Felsefesi denilen bir akımın önderliğinde yapılmaktadır. Kıta Felsefesi geleneğinden farklı, hatta tam tersi bir akım olan, bir gelenek daha vardır. Analitik Felsefe denilen bu gelenek Türkiye’de yavaş yavaş kendine yer edinmekle birlikte, deyim yerindeyse toy bir akımdır. Biz, dergi olarak, Analitik Felsefe Geleneğinin bizim bakış açımız olduğunu düşünmekteyiz. Bu alanda çalışma yapmak ve geliştirmek amacıyla bu dergiyi kurduk. Bizim bakış açımıza göre:

- Felsefe argümanlarla kendine yer bulan bir çalışmadır. Bir kimse, ortaya bir fikir atarsa onu mantıksal olarak temellendirilmelidir.
- Felsefecinin dili sade ve düzgün olmalıdır. Fikrine hiçbir etkisi bulunmayan şiirsellik metinde bulunmamalıdır.
- Felsefe, ister Pozitif Bilimler olsun, ister Din Bilimleri ister Sosyal Bilimler, bilimlerle kooperatif çalışmalar yapabilmelidir.
- Felsefe, topluma sirayet etme gücünün kendisinde bulunduğu bir alandır. Bu sebeple toplumsal olaylara karşı kayıtsızca bir çalışma düşünülemez.

Bu fikirlerden hareketle yapmak istediğimiz çalışmalarımız şunlardır:

- Sürekli bir dergi çıkartmak,
- Web sitemizde içerikler üretmek,
- Çeviri faaliyetleri yaparak dünyada felsefeyi takip etmek,
- Felsefenin yanı sıra Kelam, İslam Hukuku gibi Din Bilimleri, Sosyoloji, Psikoloji gibi Sosyal Bilimler, Fizik, Biyoloji gibi Pozitif Bilimler hakkında çalışmalar ortaya koymak.

Bu derginin entelektüel anlamda başarı kazanması dileğiyle,

**Timothy Williamson'un Zorunluculuğu
(Necessitism)**

Ahmet Oğuz Yemenici

Giriş

Varolan şeylerin varoluş modu, varoluş modlarının klasifikasyonu ve bunların zorunlu veya olumsal olmaları gibi konuları içeren ana disiplin modalite olarak isimlendirilebilir. Analitik Metafizik Tarihi boyunca bu tip konular ve formal diller ailesi olarak görülen modern mantık birbirinden ayrı tutulmuştur. Öyle ki formal mantık dillerinin herhangi bir metafiziksel görüşü sistemsel olarak ne yanlışlaması ne de doğrulaması, aksine nötral olması beklenmiştir. İlerleyen yıllarda gelişen modal mantık gibi yeni mantık sistemleri ve bu sistemleri metafiziksel tezler ile harmanlamak isteyen filozofların bu ayrımın bulanıklaşmasında etkili olduğu söylenebilir. Timothy Williamson, bu filozofların en etkili olanlarından. *Modal Logic as Metaphysics* (2013) adlı eserinde Williamson, zorunluculuk (necessitism) adlı görüşü; modal mantığın, Barcan formülü ve diğer formal araçlar yardımı ile savunmaya çalışır. Bu yazıda zorunluculuğun ne olduğunu, zorunluculuğa getirilen bir takım eleştirileri ve görüşün Barcan formülü ile nasıl desteklendiğini açıklamaya çalışacağım.

Zorunluculuk Nedir?

Zorunluculuğun ne olduğunu anlamadan önce ne olmadığını anlamak faydalı diye düşünüyorum. Zorunluculuk (necessitism) ile zorunlulukçuluk (necessitarianism) arasında ciddi farklar göze çarpıyor. Zorunlulukçuluk, mümkün olan sadece tek bir dünyanın var olduğunu ve onun da aktüel olan bu dünya olduğunu kabul eder ve objelerin özellikleriyle birlikte zorunlu olarak bu-şekilde-varolduğunu iddia eder. Zorunluculuk ise diğer mümkün dünyaların da var olduğunu kabul etmekle beraber pek çok ayrışan kabule de sahiptir. Zorunluculuğu pek çok açıdan ayrı betimlemeler ile anlamak mümkün olsa da en kısa şekilde şu önermeye sıkıştırılabilir gibi görünüyor:

- 1) Zorunlu olarak her şey, zorunlu olarak bir şeydir ($\Box \forall x \Box \exists y x=y$).

Williamson'un bu cümledeki "bir şey" ifadesi ile kastettiği şey "vardır" yüklemi ile de sağlanabilir. Dolayısı ile cümle: "Zorunlu olarak her şey, zorunlu olarak vardır" şeklinde de anlaşılabilir durmaktadır (Williamson, 2). Yukarıdaki

ifadenin başına bir değilleyici (negation) getirirsek zorunluculuğun tam tersi, olumsalcılık (contingentism) adlı görüşü elde etmiş oluruz:

$$2) \neg (\Box \forall x \Box \exists y x=y)$$

Üçüncü halin yokluğu ilkesi gereği ya zorunluculuk ya da olumsalcılıktan yalnızca biri doğru olabilir. Bundan dolayı Williamson, zorunluculuğu savumanın bir yolu olarak da olumsalcılığı eleştirmeyi seçecektir.

Zorunluculuğu daha iyi tanımaya dönebiliriz. Modal mantıkta, ana akım olarak kullanılan sabit domain semantiğini (constant domain semantics) ile 1) açıklığa kavuşur, ki Williamson'un kendisi de bu semantiği kullanmaktadır. Bu semantik kısaca “her şey” niceleyicisinin ($\forall$), tüm olası dünyalarda aynı domaine sahip olduğunu kabul eder. ilk önermemize, bu semantik ile baktığımızda daha detaylı olan şu tablo ile karşılaşırız:

3) Bütün mümkün dünyalarda, “her şey” ile kastedilen/nicelenen domaindeki tüm objeler, zorunlu olarak vardır.

Bu, tüm mümkün dünyaların içindeki her objenin aynı olduğu ve her objenin zorunlu olarak var olduğu anlamına geliyor. Yani W_1 den W_n 'e kadarki tüm dünyalar aynı objeleri içeriyor ve bu objeler zorunlu olarak var. Dolayısı ile en azından bu vecheden, mümkün dünyalar birbirlerinin kopyası gibi duruyor. Peki farklı mümkün dünyalar arasındaki bu fark nasıl tahsis edilebilir? Zorunluculuk, kendisiyle karıştırılan zorunlulukçuluk aksine, olumsallık etmenini dışlamayan bir metafizik amaçlamaktadır. Dolayısı ile bir şekilde mümkün dünyaları birbirinden ayırıştırarak, gerçekliğin farklı versiyonları olduğu tezinden kopmamaya çalışacaktır.

Williamson, mümkün dünyalar arasındaki ayrımı, somut (concrete) ve somut olmayan (non-concrete) objeler arasındaki ayrımı kullanarak yapar. Mümkün dünyaların içerdiği objeler zorunlu ve ortak olsa da bazı dünyalarda bu objelerin bir kısmı somutken, bazılarında somut değildir. Zorunluculuğa göre W_1 ve W_2 dünyalarının her ikisinin de içerdiği objeler bakımından aynı olduğu zaten aşîkar. Bir obje örneği olarak tekboynuz atları ele alalım. Her iki dünyada da tekboynuzlar zorunlu olarak var olsa bile, W_1 de tekboynuzların varoluşu somutken, W_2 de somut olmayan (non-concretely) şekilde olabilir. W_2 in aktüel dünya olduğunu kabul edersek aktüel dünyada yaşayan bizler, tekboynuz at denen bir şeyin var olmadığını söyledik. Williamson bu durumda tekboynuzların somut olmadığını ve somut olmayan zorunlu varlığa sahip

olduğunu söylerdi. Williamson işte ayrımı tam olarak bu şekilde yapıyor. Her dünya aynı objeleri içerse de dünyalar; hangi objelerin somut, hangilerinin somut olmayan olduğu üzerinden kimlik kazanıp ayrışıyorlar.

Zorunluculuğun obje anlayışında somut olmayan zorunlu objelerin yeri önemli. Bu objeler somut objeler gibi uzamsal özelliklere sahip değiller ve bahsedildiği gibi tüm mümkün dünyalarda birbirinin aynı ve eşit sayıda olacak şekilde bulunurlar. Bu objeler özelliklerine aktüel olarak sahip olsalar dahi, garip bir biçimde bu özellikler olumsuzluk taşımaktadır. Örneğin bir kedi zorunlu olarak bir şeydir (vardır), fakat olumsuzluk olarak patilere, bir kuyruğa ve dişlere sahiptir. Kedi eğer bir W_x dünyasında somut varlığa sahip değilse o dünyada hâlâ bir takım özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Kedinin somut özelliklerini: a, b, c olarak sıralarsak, W_x deki somut olmayan kedi: $\Diamond a$, $\Diamond b$, $\Diamond c$; yani mümkünen a, mümkünen b, mümkünen c, özelliklerine sahip olmuş olurdu (Williamson, 10-13). Zorunluculuğa yöneltlen eleştiriler kısmında bu tarz özelliklerin mümkün olup olmadığı sorgulanacak.

Williamson bunlara ek olarak şu önemli notu düşüyor: objelerin olumsuzluk olmayan bir şekilde varolan formuna soyut nesne (abstract object) diyemeyiz (Williamson, 7). Soyut nesneler zamanla değişmemek vb. gibi bazı metafizik kabüllerle anlaşılır, öbür taraftan zorunluculuğun öne sürdüğü somut olmayan nesneler zamanın herhangi bir anında somut olabileceği gibi tersi de mümkündür. Williamson burda eriyen bir buzdağı örneğini veriyor (Williamson, 7). Dağ eridiğinde sayılar ve diğer platonik nesneler gibi soyut bir nesne olmazdı, fakat artık somut olmayan bir nesne olurdu denebilir.

Zorunluculuğun diğer bir özelliği de özcülüğe (essentialism) karşı olması. Özcülüğün genel iddiası: objelerin özsel özelliklerine, objeler var olduğu sürece zorunlu ve sürekli olarak sahip olmasıdır. Zorunluculuk ise özsel (essential) olarak addedilen tüm özelliklere olumsuzluk/mümkünsel olarak sahip olan somut olmayan objelerden bahseder. Zorunluculuğa göre, örneğin bir kedi; pence, kuyruk, tüyler ve diğer tüm fiziksel özelliklerine sahip olmasa bile var olmayı sürdürebilir. Dolayısıyla zorunluculuğa göre bir obje özsel niteliklerine sahip olmasa bile var olmayı sürdürebilir ve özsel niteliklerine sahip olup olmaması olumsaldır.¹

1 Eğer objelerin özsel özelliklerini, farklı belirleseydik özcülük ile zorunluculuk çatışıyor olmak zorunda kalmazdı. Örneğin objelerin özsel özellikleri $\Diamond a$, $\Diamond b$, $\Diamond c$ şeklinde modal özellikler olsaydı, bu durumda zorunluculuk ile çatışmayan bir özcülük versiyonu bulmak mümkün olurdu.

Bazı Eleştiriler

Zorunluculuğa karşı ilk akla gelen sezgisel eleştiri neden objelerin somut ve soyut olan iki modu olduğu veya mümkün dünyaların hepsinde ortak olan zorunlu somut olmayan varlıklar olduğu gibi spesifik iddiaları kabul etmemiz gerektiği sorusu etrafında şekilleniyor. Neden bu gibi hayli girift iddiaları kabul edelim ki? Williamson bu soruyu, kendi görüşünün modal mantıktaki bazı teknik meseleleri daha iyi açıkladığı ve onlarla daha tutarlı bir metafizik inşaa edebilmesine imkan tanınması üzerinden cevaplandı. Modal mantıktaki ana akım S5 sistemi kullanılarak kanıtlanan Barcan formülü ve Williamson'un kitabın büyük bölümünü ayırdığı diğer teknik konular dikkate alınınca zorunluculuğun büyük ihtimalle doğru olduğu savunuluyor (Williamson, 44). Kitapta izlenilen bir diğer yol da olumsalcılığın (contingentism) neden büyük ihtimalle yanlış olduğu ve modal mantığın bazı elementleriyle uyuşmadığının gösterilmeye çalışılması şeklinde.

Zorunluculuğa getirilen bir diğer eleştiri de teorinin epistemik erdemlerden basitliğin (parsimony) sınırlarını zorladığı şeklinde dile getiriliyor (Williamson, 8). Zorunluculuğa göre, tüm mümkün somut objelerin sayısı kadar, somut olması mümkün somut olmayan obje var. Bu hayli kalabalık bir ontoloji demek. Buna rağmen Williamson, görüşünün bu kalabalığı kompanse edebilecek açıklama gücünü ve formal dillerle uyumu sağladığını düşünüyor. Ana akım olan ZFC Kümeler Teorisinin postüle ettiği inanılmaz büyüklükte kardinaliteye sahip kümeleri gündeme getiren Williamson, bu kümelerin teorik zarafet, ve geri kalan matematik ile uyum arz etmesinden dolayı tercih edildiğini, zorunluculuğun da bu sebeplerden tercih edilebilir olduğunu iddia ediyor (Williamson, 9). Ayrıca eğer ZFC'nin postüle ettiği inanılmaz büyüklükteki kümelerin somut objeler olmamasından dolayı teorik basitlik açısından bir sıkıntı çıkarmadığı iddia edilebilirse, bu iddia zorunluculuğa da uygulanabilir duruyor.

Görüşe getirilen diğer bir itiraz ise özelliklerinin tamamının, kedi örneğinde olduğu gibi, sadece mümküniyete dayanan objelerin imkansız olması şeklinde ifade edilebilir. Yani eleştiri, tüm özellikleri, örneğin: $\Diamond a$, $\Diamond b$, $\Diamond c$ olan bir objenin gerçekten var olup olamayacağını sorguluyor. Bu eleştirideki ana motivasyon objenin modal özelliklerinin, modal olmayan özellikleri tarafından

temellendirilmesi (grounding) gerektiği görüşü. Williamson bu eleştiriyi modal olan-olmayan özellik ayrımını bulanıklaştırma yoluyla ekarte etmeye çalışıyor gibi görünüyor. Williamson'un benimsediği diğer bir savunma yolu ise özdeşliğin (identity), her tür objenin sahip olduğu bir özellik olduğu ve modal olmayan bir özellik olduğu kabulüne dayanıyor (Williamson, 389). Bu sayede $\Diamond a$, $\Diamond b$, $\Diamond c$ özelliklerine sahip olan bir N objesi bu özelliklere sahip olmasını N olmaklığı bakımından, yani kendi kendine özdeş olduğu için, temellendirmiş oluyor. Dolayısı ile eleştirin im ettiği modal özelliklerin, modal olmayanlara üstgelmesi (supervene on) gerektiği görüşü Williamson tarafından da kabul edilip, üstgelim temelinin (supervenience-base) objelerin modal olmayan özdeşlik özelliğine sahip olması olduğunu iddia ediyor.

Barcan Formülü ve Zorunluculuğun Temellendirilmesi

Barcan Formülü ilk olarak Ruth Barcan'ın *A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication* (1946) adlı eserinde bir axiom olarak kabul edildi. 1956 da Arthur Prior Ana akım modal mantık olarak kabul edilen S5 sisteminden Barcan formülünü kanıtlamayı başardı. 1967 de ise E.J. Lemmon formülü sadece B aksiyomunu kabul eden KB sisteminde de kanıtladı (Williamson, 43). Williamson, İbni Sina'nın da Barcan formülüne çok benzer bir formül bulduğunu aktarıyor (Williamson, 45). Formülü şu şekilde gösterebiliriz:

$$4) \Diamond \exists v A \rightarrow \exists v \Diamond A$$

Burdaki (v) ile isimsel değişkenler (individual variable), (A) ile de 'v' nin içinde bulunabileceği önermesel yapılar (formula) refere edilmiştir. Barcan formülü'nün doğru olmasından kasıt, v ve A'nın alabileceği tüm değerlerin yukarıdaki yapıya koyulması taktirde, doğru bir cümle ortaya çıkarmasıdır. Yani Barcan formülünün tüm örneklerinin (instances) doğru olması demektir.

Williamson'un, Barcan fomülünü zorunluculuk için bir destek olarak kullanma şekli, olumsalcılığın, formül ile çeliştiğininin gösterilmesi şeklindedir. Williamson, olumsalcılığın kabul edeceği şu ifade ile başlar:

$$5) \Diamond \exists x (@\neg \exists y x=y).^2$$

Olumsalcılık bunu kabul ederdi çünkü olumsalcılığa göre halihazırda aktüel olarak varolan şeylerden daha fazla şeyin var olması mümkündür. Zaten yukarıdaki ifadede: “Aktüel olarak var olmayan ama var olması mümkün olan bir şeyler/en az bir şey vardır” denmektedir. Williamson bu ifadeyi Barcan formülüne koyar ve şu ifade ile karşılarız:

$$6) \Diamond \exists x (@\neg \exists y x=y \rightarrow \exists x \Diamond @\neg \exists y x=y$$

İfadedeki önbileşen (antecedent), 5) in aynısıyken; artbileşen (consequent) şu anlama gelmektedir: “bazı şeyler vardır ki onlar aktüel olarak varolmayabilirler.” Son ifade açıkça yanlış gözüküyor. Artbileşenin neden yanlış olduğunu şu şekilde gösterebiliriz:

$$7) (\exists x \Diamond @\neg \exists y x=y) \equiv (\exists x @\neg \exists y x=y)$$

$$8) (\exists x @\neg \exists y x=y) \equiv (\exists x \neg \exists y x=y)$$

Dolayısı ile 6) yeniden şu şekilde ifade edilebilir:

$$9) \Diamond \exists x (@\neg \exists y x=y \rightarrow \exists x \neg \exists y x=y$$

Bu ifadenin artbileşeni özdeşlik ilkesi ile çeliştiği için zorunlu olarak yanlıştır.

Williamson şu argümantasyonu kurar:

Öncül 1.) 6) veya 9), Barcan fomülünün birer örneği (instance) olduğu için doğrudur.

Öncül 2.) Koşullu bir önermenin artbileşeni yanlış ise, önermenin doğru olması için önbileşenin de yanlış olması gerekir.

Öncül 3.) 6) ve 9) koşullu önermelerdir ve 6) veya 9)’un artbileşeni yanlıştır.

Sonuç 1.) Dolayısı ile 6) veya 9)’un önbileşeni de yanlıştır.

Argümanın sonucu, olumsalcılığın kabüllerinden birinin yani 6) ve 9)’un ön bileşeninin açıkça yanlış olduğunu gösteriyor. Olumsalcılığın kabüllerinden birinin yanlışlanmasının direk olarak zorunluluğu desteklediğini unutmayın. Dolayısı ile Williamson, olumsalcılığın kabüllerinden birini barcan formülünde test ederek, olumsalcılık aleyhinde olan bu sonuç ile zorunluluğu desteklemiş oldu.

2 ‘@’ notasyonu ile kastedilen ‘aktüel olarak’ dır. Örneğin (@¬ P) ifadesi: “Aktüel olarak P önermesi doğru değildir.” anlamına gelir.

Williamson buna ek olarak, görüşünü Ters Barcan formülü (Converse Barcan Formula) olarak adlandırılan ve Barcan formülü gibi S5 içinde kanıtlanmış olan bir başka formül ile de destekler. Bu formül şu şekildedir:

$$10) \exists v \Diamond A \rightarrow \Diamond \exists v A$$

Williamson burada da Ters Barcan formülü'nün bir örneği olarak şu ifadeyi seçer:

$$11) \exists x \Diamond \neg \exists y x=y \rightarrow \Diamond \exists x \neg \exists y x=y$$

İfadenin önbileşeni, varolan bir şeyin varolmamasının mümkün olduğunu ifade ediyor. Artbileşen ise bir şeyin aynı anda varolması ve olmamasının mümkün olduğunu ifade ediyor. Artbileşenin kesin olarak yanlış olduğunu söyleyebiliriz. 11)'in kanıtlanmış olan Ters Barcan formülünün bir örneği, yani doğru olduğunu göz önünde bulundurursak, önbileşenin yanlış olması gerektiği sonucuna varırız. Bilin bakalım 11)'in önbileşeni kimin ön kabullerinden? Tabi ki olumsalcıların. Varolan her objenin zorunlu olarak var olduğu iddiasını reddeden olumsalcılar, varolan en az bir şeyin varolmamasının mümkün olduğunu savunurlar. Yani tam olarak 11)'in önbileşenini.

Williamson 11) deki ifadenin *modus tollens* ile beraber kullanımının, zorunluculuğa götüreceğini de ifade eder:

$$\text{Öncül 1) } \exists x \Diamond \neg \exists y x=y \rightarrow \Diamond \exists x \neg \exists y x=y$$

$$\text{Öncül 2) } \neg (\Diamond \exists x \neg \exists y x=y)$$

$$\text{Sonuç 1) } \forall x \Box \exists y x=y$$

Sonuç 1) deki ifade zorunluculuğun daha zayıf bir formudur. Asıl formdan ($\Box \forall x \Box \exists y x=y$) tek eksiği en baştaki 'zorunlu olarak' ($\Box$) operatörünün eksik olması. Bu eksiklik *rule of necessitation* adlı kural ile kaldırılabilir. Bu kurala göre eğer ' ϕ ' yüklemsel modal mantığın bir teoremiyse (yani sadece axiomlar kullanılarak kanıtlanabiliyor ise) o halde ' $\Box \phi$ ' de o dilin bir teoremi olmuş olur. Sonuç 1) yüklemsel modal mantığın bir teoremi olduğu için, onun başına ' $\Box$ ' operatörü almış olan hali de ($\Box \forall x \Box \exists y x=y$) bir formüldür. Dolayısı ile zorunluculuğun en temel kabülü olan ($\Box \forall x \Box \exists y x=y$) dilin doğru bir teoremidir diyebilmiş oluruz.

Sonuç

Bu yazıda Timothy Williamson'un *Modal Logic as Metaphysics* (2013) adlı eserinde savunduğu zorunluculuk adlı görüşü açıklamaya çalıştım. İlk olarak zorunluculuğun temel iddialarını açıklayıp bu görüşün ne gibi bir obje tasavvuruna sahip olduğunu tespit ettim. Daha sonra görüşe getirilen üç eleştiriye odaklanıp Williamson'un bunlara ne gibi yanıtlar verdiğini/verebileceğini aktardım. Son olarak ise modal mantığın teoremlerinden biri olan Barcan formülünü açıklayıp ve formülün zorunluculuğu nasıl desteklediğini gösterdim.

Kaynakça

Williamson, Timothy (2013). *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, England: Oxford University Press.

Epistemolojide İçselcilik ve Dışsalcilık Ayrımı ve Dışsalcı Yaklaşımlar

Abdullah Asım Gökmen

Giriş

Analitik felsefede en büyük konulardan biri olan epistemoloji, basit bir tabirle, bildiğimiz bir önermeyi doğru yapan durumları ve bu durumları nasıl bildiğimiz üzerine çalışılan bir felsefe alt dalıdır. Ama tabii ki her felsefe tartışması gibi, bu konu da pek çok kampa bölünmüş durumdadır. Bu tartışmanın en çekişmeli olduğu alan da İçselcilik-Dışsalıcılık tartışmasıdır. Bu yazımızda içselciliğin ve dışsalıcılığın temel farkları, kendi içindeki ayrışmaları ve farklı durumlara nasıl cevaplar verdiğini anlatacağız.

Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç ve Edmund Gettier

İlk başta epistemoloji hakkında konuşarak başlamamızın daha doğru olduğu kanaatindeyim. Epistemoloji bilgi ve bilgi kaynağının doğası ve kapsamı üzerine yapılan bir incelemedir. Epistemoloji “Bilgi Nedir?”, “Bilginin kaynağı nedir?”, “İnsan neleri bilebilir?”, “Bilgi nasıl elde edilir?” gibi sorulara cevap arar.

Bilgi, geleneksel tanıma göre “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç”tır. Bunu kabaca anlatacak olursak bir duruma olan inancımız bir veya birkaç tane gerekçe ile desteklenirse ve bu inanç doğru olurse inancımız bilgi olur. Yani:

- (a) S, P’yi Sadece ve Sadece şu koşullarda bilir,
- (i) P doğruysa,
- (ii) S, P’ye inanıyorsa, ve
- (iii) S, P’ye inanmak için gerekçesi varsa.

Bu yaklaşıma karşı bir argüman olarak Edmund Gettier’in ortaya koyduğu Gettier Problemi bu bilgi elde etme sisteminin eksik olduğunu söylemektedir. Gettier Problemini şöyle sunabiliriz:

Smith ve Jones isimli iki tane arkadaşın olduğunu farz edelim. Bu iki arkadaş da aynı şirketteki aynı işe başvurmuş olsun. Smith'i de şöyle bir argüman için yeterli kanıtı sahip olduğunu düşünelim:

(b) Jones bu işi alacak ve Jones'un cebinde 10 madeni para var.

Buna karşı sahip olduğu deliller Şirket Yöneticisinin Smith'e Jones'u işe alacaklarını söylemiş olması ve on dakika önce de Smith Jones'un cebindeki madeni paraları saymış olması olsun. (b) önermesinin bir sonucu olarak da şu önerme kurulsun:

(c) işi alacak kişinin cebinde on madeni para var.

Böylelikle Smith (b) önermesinden yola çıkarak sunmuş olduğu (c) önermesine de inanabilir ve bu inancı gerekçelendirilmiş bir inanç olmuştur.

Fakat, işi Jones alamamış fakat Smith almış olsun ve şans eseri ve bilmeden Smith'in de cebinde on madeni para olmuş olsun. Bu durumda (c) önermesi doğru fakat (b) önermesi yanlış çıkmış olur. Ama gerekçelendirilmiş doğru inanç perspektifinden bakacak olursak:

b1 doğru olmuş,
Smith b1'e inanmış,
Smith'in gerekçeli bir inancı da olmuş oluyor.

Bu bir çelişkiye yol açmaz mı? Smith'in gerekçeleri b1 sonucuyla alakasız olsa da bilebilmiş olmadı mı? Buna bilmek diyebilir miyiz? Çoğu filozof buna bilmek diyemeyeceğimizi ve bunun bir sorun olduğunu düşünür. İşte böylelikle Gettier “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç” hakkında bir problem ortaya atmış oluyor.[1]

Bizim bu yazıda üzerinde duracağımız soru ise “Gerekçelendirilme”nin içsel (internal) mi yoksa dışsal (external) mı olduğu sorusudur. Yani bir nevi Gettier Problemine karşı sunulabilecek uygun cevabı bulmaya çalışacağız.

İçselcilik(Internalism)

İçselciler, bilgiyi elde ederken gereken yegane şey olduğunu onun da gerekçelendirme (justification) olduğunu söylerler. Yani bir insan bilgiyi elde ederken, sadece sahip olduğu gerekçelendirmeler o bilginin sonucuna ulaştırırsa o bilginin gerekçelenmiş olduğunu söylerler. Yani:

"S'nin P hakkındaki inancını sadece S'nin gerekçelendirilmiş inançları epistemize edebilir. Bu durum sadece diğer gerekçeli inançlar P hakkında yeterli bir destek sunduğuna S gerekçeli bir şekilde inanırsa olur."[2]

İçselciler, bir kişinin kendi gerekçelendirmesi ve onun kaynağı için, eğer bu gerekçelendirilme bir kişinin inancına atfedilecekse, özel bir erişimi gerekli görür. Önemli bir içselci olan Roderick Chisholm, içselciliği şöyle tanımlamıştır:

"İçselci, sadece sahip olduğu bilinç durumuna yaslanarak düşünme suretiyle, sahip olduğu herhangi bir mümkün inanç konusunda, bu inancı gerekçelendirip gerekçelendirmediğini ortaya çıkarma imkanı verecek olan epistemik ilkeler kümesini formüle etmeyi varsayar. Onun formüle ettiği epistemik ilkeler, bir kişinin, tabiri caizse, sadece koltuğunda otururken ve dışardan herhangi bir yardım almaksızın bulup başvurabileceği ilkelerdir. Kısaca bir kişi, sadece kendi zihin durumunu düşünmeye ihtiyaç duyar."[3]

Yukarıda geçtiği üzere, Chisholm, bir kişinin inancının doğruluğunu , sahip olduğu diğer mümkün bilgiler içerisinde, zihin durumu ile, yani kendi içinden bir bilgi ile gerekçelendirir. Bir başka deyişle, önceden sahip olduğu gerekçelendirilmiş inançlar, yeni oluşturulmaya başlanmış inanç için bir gerekçelendirme işlevi görür ve bu işlev, dışardan gelen hiçbir etken tarafından etki edilmesine gerek kalmadan kişinin kendi mental durumu içerisinde gerçekleşir.

Başka bir İçselci olan Descartes ise, gerekçelendirilmeyi, gerekçelendirmeyi doğuran ve destekleyen düşüncenin "uygunluğuna" bağlamıştır. Bu uygunluk, öznenin zihni için "içsel" bir konudur ve çevreye bağlı değildir.[4]

Bu iki görüş, kartezyen içselciliğe dayanır. Kartezyen içselciliğin iki kabulü vardır. Birincisi, zihin açısından içsel olan şeyler, daima tefekkürle keşfe açıktır (Reflective access). İkinci kabul ise, zihinle ilgili niteliklerle -yani gerekçelendirmenin kendisine bağlı olabileceği epistemik olmayan niteliklerle gerekçelendirmenin kendisi, tefekkür ile keşfedilebilir.

İçselciler, bilginin edinilmesi için kişinin bu bilgiyi edinmek için kullanacağı tefekküre erişebilir olması gerektiğini, yani bilgiyi yine zihin durumlarıyla gerekçelendirmiş olması gerektiğini düşünür. Dışarıdan gelen herhangi bir aktivite, o bilgiyi elde etmede başat rol oynamaz. Onu bilgi yapacak durum, yine kişinin zihnindedir ve bu zihindeki olan aktivite, kişi tarafından da erişilebilir. Kişi, bu erişilen aktivite hakkında bilgi sahibi olması da gerekir. Yani bilgi edinme sürecini de *bilmesi* gerekir. Peki bu bilgi nasıl olmalıdır? Bu bilgi bir çeşit farkındalıktır. Bilincin üretmiş olduğu bilginin edinilme süreci hakkında kişi bu farkındalığa sahip olmalıdır. Bu farkındalığa sahip olan bir kişi, içselcilerin belirtmiş olduğu manada bilgi edinebilir.

İçselciler, kendilerinin "Kartezyen Cini" adı verilen Descartes'ın şüphecilik yaklaşımına bu yolla bir çözüm -hatta kesin bir çözüm- bulduklarını söylerler. Peki, Kartezyen Cini nedir? Kartezyen Cini, kişinin yaşadığı dünyadaki her aktiviteyi, onu kandırmak gibi bir amacı olan, ona doğru bilgiyi vermeyen bir kötücül cinin yaptığını varsayan bir düşünce deneyidir. Bu konuyu bir içselci olan Descartes da "Cogito Ergo Sum/Düşünüyorum öyleyse varım" tabiriyle bu noktaya ulaşmıştır. Yani bilgi sahibi olan bir insan, önce kendisinin var olduğunu ortaya koyarak, kendisinin var olduğu hakkındaki bir bilgiye sahip olur. Eğer ki bu kötücül cin varsa, ilk başta kandırması gereken bir bireyin de olması gerekir. Bu bireyin varlığı, böylelikle kesinleşmiş olur. Kesinleşen bu varlık bilgisi, bilginin temelini de oluşturmuş olur. Bu oluşturulan bilgi üzerine de, neyin doğru, neyin ise gerçek olduğuna dair bir çeşit kontrol mekanizması bina edilir. Böylelikle içselleşen bilgi, doğru bilgi olması zorunlu olan bilgidir. Şimdiye kadar, Descartes'in bu bilgi tanımını bir sıkıntıyla karşılaşmıyor gibi görülür. Fakat karşı cephede bulunan dışsalcılar için, bu çözüm yeterli midir, bu tartışılır. Bu durum, içselcilere karşı dışsalcıları köşeye sıkıştırmasından ziyade, dışsalcıları da "Kartezyen Cini"ne karşı bir argüman ortaya koymasına sebep olarak bu şüpheciliği ekarte eden yegane

görüş olma durumunu bitirmiştir. Tabii ki bu Kartezyen Cini'ni ne derece çözmüşlerdir, bu konu tartışılır.

Dışsalcılık (Externalism)

Dışsalcılık, içselciliğin aksine, bilgiyi elde ederken gereken durumlardan (Justification process) en az bir tanesi dışsal olması gerektiğini söyler. Dışsalcılar arasında en yaygın olan görüş "güvenilircilik"tir (Reliabilism). Güvenilirlikçiler, gerekçelendirmenin, bir inancı kendisinin doğru olduğunu objektif bir biçimde doğru kılan bir yolla edinmiş olması gerektiğini söyler. Bu yollarla gelen nedensel sürecin, güvenilir bir süreç olması gerekir. Güvenilirlik, inancın doğruluğuyla orantılıdır. Yani bilgi süreci ne kadar güvenilirse, doğru olma ihtimali o kadar yüksektir.

Dışsalcılar, bilgi edindiği gözlemlenen öznelerin -Çocuklar, bazı hayvanlar vb.- bilgi edinme süreçlerinin içselcilerin sunmuş olduğu tam erişim durumuna uygun olmadığını, çünkü bilinç benzeri yapıların bu çeşit varlıklarda var olmadığını söylemektedir. Bu konuda haklı gibilerdir de. Bir hayvana birtakım komutlar öğretebilirsiniz, hayvan bu komutları da öğrenmiş gibidir. Mesela bir kediye, evdeki bir odaya girmemesi gerektiğini öğretme imkanımız vardır. Ama bu öğretme durumu, hayvanlarda olmayan bir bilinç durumuyla ve bu bilinçteki koşullara tam bir erişimle açıklanabilir gibi durmamaktadır. Bu durumda dışsalcılık, içselcilikten daha iyi bir açıklama gücüne sahip olduğunu söyleme imkanımız vardır.

Güvenilirciliğin bilgi tanımına göre kişi, bir önermeyi, önermenin sadece ve sadece güvenilir bilgi oluşturma süreci, yetisi ya da failinin ürünü olması durumunda bilir. Güvenilircilik, bilgi edinirken güvenilir bilgi edinme süreci dediği güvenilecek durumlar tam olarak nelerdir.? Bu güvenilecek durumlar, kişinin sağduyusal olarak doğru olduğuna inanabileceği durumlardır. Mesela, bir insan, iki eli olduğuna sağduyu vasıtasıyla inanma eğilimindedir. Bunun yanlış olabileceğini pek düşünmez. Burada da Kartezyen Cini'ne karşı koydukları argüman devreye girer. Bir kişi, kendisini çevreleyen olaylar ve kişilerin gerçek olduğunu, bilincinde var olan birtakım durumlara hiç başvurmadan, sadece kişinin sağduyusuyla bu sonuca ulaşılabilceğini söyler.

Çünkü bir insanın çevresindeki her şey hakkında şüpheyile yaklaşması, onların gerçek olduğuna inanmasından daha zor bir aktivitedir. Böylelikle, Kartezyen Cini'ni bir nevi teğet geçerek, bu soruna çözüm buldukları iddiasındadırlar.

Dışsalcıların rakibi olan içselciler ise, böyle bir Kartezyen Cini çözümünün mutlak olanı ertelemek gibi olduğunu söyler. Çünkü içselci, Kartezyen Cini gibi bir durumun her halükarda yaşanacağını ve -öncesinde gayet de işe yaramış olsa bile- sağduyuyla bu durumun çözülemeyeceğini söyler. Öncesinde de dediğim gibi, Kartezyen Cini'ne karşı sunulan bu çözümlerin ne kadar işe yaradığı tartışmalıdır.

Peki dışsalcılık sadece güvenirilcilikten mi ibarettir? Tabii ki hayır, ama en önemli görüşlerden birisi olduğunu kabul etmek gerekir. Tabii diğer dışsalcı yaklaşımların da anlatılması gerekir. Biz de dışsalcılığı anlattığımız bu bölümde geri kalan dışsalcı yaklaşımların bazılarından bahsedeceğiz.

Erdem Epistemolojisi (Virtue Epistemology)

Erdem Epistemolojisi, bir diğer önemli dışsalcı bilgi yaklaşımlarındandır. Bu dışsalcı yaklaşımın iki çeşidi bulunmaktadır: Erdem güvenirilciliği (Virtue Reliabilism) ve Erdem Sorumluluğu (Virtue Responsibilism.) Erdem epistemolojisi ismini kullanan ilk grup olması sebebiyle Erdem Güvenirilciliğiyle başlamanın daha doğru olacağını düşünüyorum.

Erdem Güvenirilciliği (Virtue Reliabilism), Ernest Sosa tarafından ortaya konulmuş bir dışsalcı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel fikri, erdemlerin güvenirililiğinin doğru bilgiye ulaşmakta etkin rol oynadığıdır. Entelektüel erdem dediğimizde, kastedilen bu erdemler nelerdir? Bunlar, algı, hafıza vb. Güvenilir yetilerimizdir. Bunlara Sosa'nın epistemolojisinde "Entelektüel Erdem" denir. Sosa, entelektüel erdemi şöyle tanımlar: "Belli bir A önermeler alanında belli bir K koşullarında iken kişinin çoğunlukla doğruyu elde ettiği ve yanlıştan sakındığı yeteneklerdir." [5] Bu tanıma göre hareket ederek bu durumu sağlayan ve yanlışla sevkette ihtimali düşük olan şeylere "Entelektüel Erdem" denilebilir. Böylelikle Sosa'nın epistemolojisinde biri özneye bağlı diğeri özneye bağlı olmayan iki koşula dayanır: inancın entelektüel erdeme dayanması, inancın uygun koşullar altında çıkması. Biz gerekçelendirilmiş bir inançtan söz ediyorsak bu koşullar hakkında bir değerlendirme yapıyoruz demektir. [6] Entelektüel erdemler ,bu tanımlamalar altında, Sosa'ya göre

kabaca beş tane olarak gösterilebilir: Doğruluk, Güven, Bağdaşım, Kavrayış, Şans Eseri Olmamak. Doğru olması demek, kişinin inancının yanlış olmasını istememesidir. Kişi, inandığı durumun yanlış olmasını istemesiyle Entelektüel Erdemlere karşı bir hareket etmiş olur. Çünkü doğruyu elde etmesinde kendisine engel ve yanlış bile isteye tercih etmiş olur. İnançlara ve inançları elde etmedeki yollara karşı güven duyulmasıyla "Güven" erdemi elde edilir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz Güvenilircilikle yakın olduğu ve ismini aldığı temel görüş de buradan gelmektedir. Bu inançların birbirleriyle olan bağlantılarının güçlü ve birbirleriyle uyumlu olması şartı "Bağdaşım" ilkesinin gereğince. İnançlarımızı bir şekilde -ya kendimize ya da başkalarına- açıklayabilmek veya da nereden nasıl geldiğini bilmemiz şartı "Kavrayış" olarak karşımıza çıkar. Doğruya bir çeşit kaza eseri sahip olmamak, Erdem Güvenilirciliğinin üzerinde durduğu beşinci temel erdemdir. Bunun sebebi de yukarıda bahsettiğimiz Gettier problemine karşı bir savunmanın geliştirilmesidir. Bir kişi, gayet basit bir biçimde yanlış bir yolla, veya da sadece bir şans eseri, doğru bir inanca sahip olabilir. Bu da, Gettier Argümanı'nın çözümü için çabalayan bir filozof için istenilen bir durum değildir.

Ernest Sosa, Erdem Güvenilirciliği'ni açıklarken gerekçelendirmenin tabakalı olduğunu söyler. Bu gerekçelendirmenin ilk tabakası hafıza ve duyuusal deneyim gibi entelektüel erdemlere bağlıdır. Bu tabakadan sonraki ikinci gerekçelendirme tabakası bu erdemler aracılığıyla inanca ulaşmaktır. Bu tabakalar aracılığıyla bilgiye ulaşılabilir. Bilgiyi elde etmede entelektüel erdemler kaynak olmuş olabilir ama bu durum birey tarafından içselleştirilmiş veya da erişilebilmiş olmasını gerektirmez.[7] Bu sözlerden anlaşılabilecek şey şudur, birey bilgiye ulaşırken içselcilerin ortaya koymuş olduğu erişebilirlik ve tefekkürle ulaşılabilirlik (reflective access) durumlarına sahip olmasını gerektirmez. Kişi, farkında olmadan entelektüel erdemlerini göz önünde bulundurarak bilgiye ulaşsa da Erdem Güvenilircileri için bu "Bilgi" sayılır. Her ne kadar içselci yaklaşımın görüşüne bu konuda yakın görünse de Erdem Güvenilircileri, erişilebilirliği ve farkında bulunmanın gerekliliğini reddederek içselcilerden ayrılmışlardır. Bu durum, aynı zamanda Hayvani Bilgilerle Tefekkürü Bilgi ayrımını yaparak İçselcilerin Dışsalcılara karşı eleştirisini ekarte ediyor.

Adından da anlaşılacağı gibi, Erdem Güvenilirciliği (Virtue Reliabilism), Güvenilircilik görüşüyle bir paralellige sahiptir. Aralarındaki ayrımları kabaca tasvir etmek gerekirse şöyle diyebiliriz: Erdem Güvenilirciliği, bir inancın bilgi olarak adlandırılabilmesi için sadece inanç elde etmenin güvenilir süreçlerini şart koşmaz; aynı zamanda söz konusu inancın entelektüel erdemden, yetiden elde edilmesini de ister. Erdem Güvenilirciliği bir inancın "uygunluğu (aptness)" ile "gerekçelenirilmesi" arasında bir ayrım yaapr. Bir inanç bir erdem ya da bir yetiden elde edilmişse uygundur (apt). Bir inanç öznenin epistemik perspektifi ile bağdaşmsal olarak uyumlu ise gerekçelendirilmiştir.[8] Bizim yukarıda söylemiş olduğumuz A alanında K koşullarında yanlıştan sakınmak ve doğruya yaklaşmak için kullanılan yetenekler, öncelikli olarak, o inanca inanmanın kişi için uygun olduğunu söyler. Uygunluğun başlamasıyla, önceki bilgileri ve kişinin epistemik erdemleri bir çelişme veya uyumsuzluk yaşamazsa bu bilgi gerekçelenmiş olur.

Erdem Epistemolojisinin kapsadığı iki görüşten birisi olan Erdem Güvenilirciliği'nin basitçe özetlersek: bilgi dışsalcı görüşlerin ekserinde olduğu gibi ikiye ayrılır. Kişinin bilgi edinme sürecinde bilginin bulunduğu önermeler alanında, uygun koşullarda, kişiyi doğruya iletecek ve yanlıştan uzaklaştıracak durumları kişiyi bilgiye ulaştırır. Bu durumu sağlayan beş tane temel entelektüel erdemden söz edilebilir: Doğruluk, Güven, Bağdaşım, Kavrayış, Şans Eseri Olmamak. Kişi, bilgiye ulaşırken, içselcilerin bahsettiği gibi bu erdemlerin bilgi edinme anında farkında olmasına gerek yoktur. Şimdi ise bir diğer Erdem Epistemolojisi görüşü olan ve görece daha yeni bir görüş olan Erdem Sorumluluğunu (Virtue Responsibilism) ele alacağım.

Erdem epistemolojisinin bir alt dalı olan Erdem Sorumluluğu (Virtue Responsibilism), Linda Zagzebski'nin ortaya koymuş olduğu bir dışsalcı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli özelliği kişilerin sahip olduğu erdemlerin, bilgiye ulaşma yolundaki en önemli araçlardan biri olduğunu savunmasıdır. Bir başka deyişle, zihin, bilgi oluşturma mekanizmasına etki ettiğini söyler. Bu etki ediş, zihinsel imkanlardan ziyade öznenin ilgi duyma, titizlik, kararlılık ve dürüstlük gibi karakter özelliklerinin belirleyici olduğunu savunur.[9] Erdem Güvenilirciliği ile Erdem Sorumluluğu arasındaki önemli farklardan biri, Erdem Güvenilirciliği'nin asıl konusu bilgi edinme yollarıyken, Erdem Sorumluluğu'nun konusu ise bilgi edinen kişidir.

Erdem Sorumluluğunda da, bilgi bir nevi katmanlar halindedir. Yani iki katman halinde bilgiler bulunmaktadır. Birinci katman çıkarımsal olarak kazandığımız bilgilerdir. Entelektüel erdemlerin etki ettiği bilgi türü bu birinci katmandır. Birinci katman bilgilerde erdemlerin kullanılma sebebi de kişinin hataya düşmemesi ve adından da geçtiği gibi *Sorumluluk*la hareket etmenin gerekli görülmesidir. Burada da yine Erdem Güvenilirciliği'nde olduğu gibi içselcilikten ayrılma noktasını görebiliriz. İçselci yaklaşımın dediği her halükarda bilgi edinirken içselleştirilme durumu burada yaşanmaz. Çünkü bilginin iki katman olması, ilk katmanın sadece çıkarımsal olması, ilk katmanda erdemlerin kullanılma sebebi içselcilikten tamamen farklılık gösterir.

Erdem Sorumluluğu'nun kurucusu olan Linda Zagzebski'ye göre bilgiyi şöyle tanımlamıştır: "Entelektüel erdemlilik davranışlarından kaynaklı gerçeklik ile bilişsel temas." [10] Bilginin bu tanımından yola çıkarak şöyle diyebiliriz: Bilgi, dışarıda sahip olunan, karşılaşılabildiğimiz, farkındalığına sahip olabileceğimiz bir gerçekliğin kişinin sahip olduğu entelektüel erdemlerle farkına varabilmesidir.

Yazının devamında, Dışsalıcı yaklaşımların diğer bir önemli biçimi olan Doğru İşlevselcilik üzerinde duracağız.

Doğru İşlevselcilik (Proper Functionalism)

Önemli dışsalıcı görüşlerden bir diğeri olan Doğru İşlevselcilik, Alvin Plantinga tarafından ortaya konulmuş bir görüştür. Bu görüşün önemli bir farkı, gerekçelendirmenin yerine yeni bir kavram kullanmasıdır. Plantinga bu yeni kavrama "Güvence" (Warrant) ismini vermiştir. Alvin Plantinga, bu görüşünde, gerekçelendirme denilen şey üzerinde yeterince durulmadığını söyleyerek bu yeni tanımını vermiştir.

Gerekçelendirilmiş doğru inanç'tan farklı bir şey olarak güvence, kişinin bilgi edinimindeki zihin yapısının, yanlış işlememiş olması, yani gerektiği şekilde, uygun şekilde çalışmış olmasını şart koşmuştur. Bu uygun çalışma durumuna da uygun işlev (proper function) demiştir. Bu uygun işlev, kişinin zihin yapısının kişiyi yanlışlardan uzaklaştırmak ve doğru sonuçlara ulaştırmak gibi bir görevi vardır.

Plantinga, her şeyin uygun işlevi (proper function) olduğunu söyler. Mesela akciğerin işlevi vücuttaki kanın temizlenmesi için gereken oksijeni vücuda sağlamaktır. Aynı şekilde, kişinin bilgi edinmeye bilişsel süreçleri de bir uygun işleve sahiptir ve bu uygun işleve göre hareket eder. Bizim bu bilişsel yapılarımızın uygun işlevi doğru bilgiye bizi ulaştırabilmektir. Yukarıda uygun işlevin ne olduğuna değindik. Peki uygun işlevli zihinsel yapımız, her zaman doğru bilgiye mi ulaştırır? Hangi koşullarda olursak olalım. Ne kadar farklı bir mekana gitmişsek gidelim. Plantinga'nın epistemolojisi size hayır cevabını verecektir. Çünkü bu uygun işlevli zihinsel yapımız, bize uygun olan bir çevrede faaliyet göstermektedir. Şimdi bize uygun olan -deyim yerindeyse uygunlaştırılmış olan- çevrenin ne olduğuna değineceğim.

Uygunlaştırılmış çevre, şu anda yaşamış olduğumuz dünya/evren'dir. Yani uygun işlevli zihinsel yapımız, bu dünya/evren hakkında bizim bilgilerimizde yardımcı olacak yapıdadır. Çünkü zihnimiz, bu yapı içerisinde gelişmiştir. Bu yapıya 'uygunlaştırılmışız'dır. Bu yapının bir parçası olan zihinsel yapımız da, bize bu yapıyı esas alarak bilgileri vermektedir. Peki, bilgi için gerekli olan iki kriterden bahsettik: Uygun İşlev ve Çevre. Bunların yanında, gerekli duyulan başka bir kriterden bahsetmemiz gerekir mi? Plantinga'nın Epistemolojisi buna evet cevabını verecektir. Bunların yanı sıra, inancın doğru olacağına dair yüksek nesnel olasılığın gerekli olduğunu söyleyecektir. Peki bu yüksek nesnel olasılık nedir? Yüksek nesnel olasılık, kişinin bilgi edindiği zihinsel yapının, bilgiyi aldığı çevrede, hataya düşmesini engelleyecek/minimalize edecek kadar şüpheden yoksun olmasıdır. Bu kriterin benzerlerini diğer dışsalcı yaklaşımlarda da görmüştük. Bu kriterle Uygun İşlevselcilik, diğer epistemolojilere yakın bir seyrinde bulunmaktadır. Uygun işlevselciliğin bilgi oluşumunu şöyle formülize edebiliriz: İnanç + Uygun işlevli zihinsel yapı + Zihinsel yapıya uygun çevre + Yüksek nesnel olasılık = Bilgi. Buradaki uygun işlevli zihinsel yapı, zihinsel yapıya uygun çevre ve yüksek nesnel olasılığın tamamı Plantinga için bilgiyi elde etmede bir Güvence'dir (Warrant). Bu güvenceyle kişi, bilgiye ulaşır.

Dışsalcılığın başka başka çeşitleri de bulunmaktadır. Bu makalemde önemli gördüğüm üç -eğer Erdem Güvenilirciliğiyle Erdem Sorumluluğunu ayrı kategorilere alırsanız dört- görüşe değindim. Her ne kadar detaylı olmasa da okur açısından bir malumat sağlayabileceğini düşünüyorum.

Sonuç

Edmund Gettier'in "Is Justified Belief Knowledge?" isimli meşhur makalesinin felsefe camiasında yapmış olduğu bu çalkantı, benim nezdimde, hala bir sonuca sahip değildir. Her ne kadar içselcilik bir çıkmazda gibi görünse de başarmış olduğu pek çok şey olduğu inkar edilemez. Aynı şekilde dışsalcilık da her ne kadar çözümlerle geldiğini iddia etse ve bazı sorunları çözse de kendi içinde yine pek çok sıkıntıya sahiptir. Bu tartışmaların sonucunda dışsalcilık da kamplara bölünmüştür. Bunlardan Güvenilircilik, bilginin ediniminde kişi güvenilir yollar aracılığıyla bilgiye ulaşacağını söyleyerek içselciliğin bilgi için gerekli gördüğü tefekkür (reflective access) kaidesine karşı çıkmıştır. Güvenilircilikten sonra ortaya çıkan Erdem Epistemolojisi de kişinin entelektüel erdemleri vasıtasıyla bu bilgilere ulaşacağını söyleyerek farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bu görüşlerden başka Uygun İşlevselci yaklaşım da, kişinin zihinsel yapısının bilgiye ulaşmadaki işlevsel yapısı sebebiyle bu bilgilere ulaşabileceğini söylemiştir. Ben, tüm bu görüşleri bir spektruma koyabileceğimizi düşünüyorum. Çünkü bu görüşlerin her biri, her ne kadar dışsalcı da olsa içselci temalara da sahipler. Bu spektrumda bulunan görüşlerden hangisi diğerlerinden daha başarılı olduğu gibi zor bir soruya gelince, bu soru hakkında bir cevaba varabildiğimin kanaatinde değilim.

Kaynakça

- Alston, W. P. (1986). Internalism and Externalism in Epistemology. *Philosophical Topics*, 14(1), 179–221.
<https://doi.org/10.5840/philtopics198614118>
- Batak, K. (2008). Epistemik İçselcilik Ve Dışsalcılık. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 39–84.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/213196>
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Kemal Batak. (2017). *Aristotelesten Ernest Sosaya Erdem Epistemolojisi*. İz Yayıncılık.
- Mehdiyev, N., & Güngör, E. (2011). *Çağdaş epistemolojiye giriş* (Birinci baskı). İnsan Yayınları.
- Reçber, M. S. (2003). PLANTİNGA, BİLGİ VE DOĞRU İŞLEVSELCİLİK. *Felsefe Dünyası*(38), 41-57.
- Virtue Epistemology* | *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (n.d.).
<https://iep.utm.edu/virtue-epistemology/>

Dipnotlar

- [1] Gettier
- [2] William P. Alston
- [3] Kemal Batak, İçselcilik Dışsalcılık
- [4] Kemal Batak, İçselcilik Dışsalcılık
- [5] Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi, Kemal Batak, Sf. 83
- [6] Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi, Kemal Batak, Sf. 91
- [7] Virtue Epistemology, IEP
- [8] Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi, Kemal Batak, Sf. 82
- [9] Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi / Çağdaş Epistemolojiye Giriş Sf. 107
- [10] Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi / Çağdaş Epistemolojiye Giriş Sf. 107

Önergeler ve Yeni Bir Ontolojik Sınıflandırma

Çağrı Atalar

Giriş

Bu yazıda önermeler ve temsil ettiği iddia edilen dünyalar arasındaki ilişkiyi ele alacağım. 1. Bölüm’de önermelerden ve doğru-kılıçılardan bahsettikten sonra gerekli arka planı sağlamak için bazı kavramları tanıtacağım. 2. Bölüm’de, önermelerin; dünyayı temsil ettiği şeklindeki iddianın yanlış olduğunu ortaya atıp aslında dünyaların önermeleri temsil ettiğine dair argümanlar sunacağım. 3. Bölüm’de yeni bir ontoloji ileri süreceğim ve son bölüm olan 4. bölümünde ise bu yazıda öne sürdüğüm ön kabullerimin-sonuçlarının neler olabileceğine dair çeşitli öngörülerde bulunduktan sonra bu ontolojiyi baz alarak hangi konuları daha sonraki yazılarımda ele alacağımı aktaracağım.

1- Önermeler, Fenomanal Nitelikler ve Matematiksel Nesneler

Önermeler; doğruluk değeri alan indikatif cümlelerin anlamlarıdır ve aynı zamanda bilgi-inanç-arzu gibi zihinsel tutumların nesnesidir. Aynı zamanda önermeler, bahsini ettiği mümkün dünyayı bütün bir şekilde olmasa da bir veya birkaç bileşenini temsil etmeye yararlar. W_1 mümkün dünyasında P_1 kişisi eline elma aldığında “Elma kırmızıdır.” veya “Elmanın bir sapı vardır.” gibi önermeler konu edindiği nesneyi temsil eder. Başka bir deyişle, gerçekliğe veya gerçekliğin bir parçasına tekabül etmelidirler. İki an (t_n ile $t_{(n+1)}$ diyelim) arasındaki süreci ele alırsak, bu sürece dair sizin gördüklerinizi betimleyen şeyler önermelerdir. Örnek vermek gerekirse bir filmin ikinci ve beşinci dakikaları arasında bir karakterin öldüğünü belirtmeniz aslında bu süreç içinde gerçekleşen bir duruma atıftır ve bunu “F filminin ikinci ve beşinci dakikaları arasındaki bir anda K karakteri ölmüştür.” şeklinde ifade edebilirsiniz. Önermeler sadece olumsal olana yönelik olmak zorunda değildirler. Örneğin, “a, a’dır.” şeklindeki analitik cümle zorunlu doğru belirtir, yani bu önermenin yanlış olduğu en az bir mümkün dünya yoktur.

Doğru kılıcı teorisi, her önermeyi doğru kılan bir doğru kılıcı olduğuna dair felsefi teoridir. P kişisi eline bir elma aldığında bu elma, “P kişinin elindeki elma kırmızıdır.” önermesinin doğru olmasının sebebidir. Sebep kelimesini zamansal ardışıklık içeren anlamdan ziyade bu önermenin neden doğru olduğuna dair açıklama olması bakımından kullanıyorum.

Deneyimin öznel niteliği, bir deneyimimizin birinci kişi bakış açısıyla elde edilen niteliklerdir. P kişinin elmanın kırmızılığının kırmızılığı (redness of the red) deneyiminin öznel niteliğidir. Elmanın kırmızılığının kırmızılığını görmesi, sadece P kişinin erişebileceği bir durumdur. Aynı şekilde bir gülü koklamanın, birine aşık olmanın, bir tatlıyı tatmanın nasıl bir deneyim olduğu da deneyimin öznel niteliklerine kapsamındadır. Buradaki deneyimin öznel niteliğiyle anlamdaş olan qualia’yı, Michael Tye’in sınıflandırmasından (Tye,2017) şu iki kıstasta belirtildiği şekilde ele alacağız:

1) Fenomenal nitelik olarak qualia

2) İçsel olan, ifade edilemeyen (ineffable), fiziksel olmayan anlamında qualia

Matematiğin nesnelerinden anlatmak istediğim, kümeler sayılar fonksiyonlar gibi belirli tanımlarla inşa edildikten ya da tanıtıldıktan sonra kullanabildiğimiz nesnelerdir veya matematik içinde kullanılan matematiğin konusu olan her şeydir. Matematiğin nesneleri, bilimsel teoriler inşa edilirken tutarlılık güdülerek kullanılır. Matrisler, fonksiyonlar, kümeler, bağıntılar bunlara örnek verilebilir. Bahsi geçen nesnelerin platonik gerçekliği olup olmadığı iddiasından bağımsız matematiğin nesneleri derken neyin kastedildiğini matematiğin kapsamına giren ve yapısal olan şeylerdir.

2- Klasik Görüşün Sorunları ve Aleyhte Düşünceler

Kişilerin metafizik ön kabulleri ele alındığında felsefenin doğasından dolayı olsa gerek göreceğiz ki bazı kabullerimiz kendi aralarında gerilimlidir.

Bu durumu açıklığa kavuşturmak için yapılması gereken konuyla ilgili olması şartıyla, en temel varsayımımızı sabit tutup diğerlerine eleştirel bakmalıyız.

P1: En az 1 x eleman önermesel tutumlara sahip olabilen insan için, x'in zihniyle kavradığı şeyler önermelerdir.

Gayet açıktır ki herhangi bir X failinin herhangi tn anında zihninde olan şey soyut ve linguistik olmayan cümle işaretlerinin (token) anlamlarıdır. Bununla beraber tn anından sonraki herhangi bir an için X failinin zihninin kavrayacağı şey, önermelerin doğru kılıcılarının aksine önermelerdir. Bu kavrama (grasp) mevzusu 3 farklı katmanda gerçekleşebilir.

1) Doğrudan algılayabildiğimiz insan deneyimlerine doğrudan açık olan nesnelerin veya süreçlerin nitelikleri. Pembe quale'i (qualia çoğul quale tekildir), kağıt kesiğinin verdiği acı hissi, bir parfümün kokusunun quale'i gibi örnekleri öne sürebiliriz. Sezgisel olarak, fiziksel olduğu iddia edilen nesnelerle karşılaştığımızda algıladığınız ilk şey onların size nasıl göründükleridir. P kişisi için X nesnesinin ona nasıl görüldüğünden bahsedildiğinde ise aslında onun öznel deneyimlerine atıf yapılır.

2) Doğrudan algımızla kendisini kavrayabildiğimiz belirli boyuttaki nesnelerden yola çıkarak matematiksel formülasyonlarla elde ettiğimiz ama doğrudan deneyimimize kapalı olan mikro ve makro gerçeklik. Örneğin genel göreliliğe veya kuantum mekaniğine dair varsayımlarımız veya onları çalışırken elde edilen olgular, belirli dolaylı akıl yürütmeler sonucu ortaya çıkmıştır. Hiçbir insan olan P kişisi bir elektronu görmenin veya koklamanın veya elektron olmanın nasıl bir his olduğunu bilemez, elektronun süperpozisyonda olması gibi durumları doğrudan kavrayamaz.

3) Matematiksel gerçekliği algılama katmanıdır. Bu katmanda dış dünyayı konu alan nesneler ve süreçlerden ziyade saf matematiğin nesnelerini problemlerini kavrama mevcuttur. Bazı bilimsel ilerleme durumlarında ikinci katmanda yeteri kadar ilerleme kaydedilmiş olabilir ama dönemin matematiği bu sorunları çözmek için yeterli olmayabilir. Bu katmandaki kavrayışın artışının dış dünyadaki sorunları çözme konusunda büyük ilerleme kaydedileceğini haber

eder. Schrödinger'in denklemi çözüp kuantum mekaniğinde ilerleme kaydetmenin önünü açması veya Maxwell'in eldeki denklemleri çözüp elektromanyetik konusunda çağdaş anlayışını temel atması gibi örnekler verilebilir.

İkinci ve üçüncü katmanda kavradığımız elimizde bulunan aslında bir dizi önermeler kümesidir. Burada bir sorun görmemekle beraber ilk durumda insanların elde ettiği bilginin doğrudan dünyaya ait bilgi olduğu şeklinde bir kanı vardır. Halbuki fenomenal niteliklerin doğası gereği, nasıl ki bir önermeyi algıladığımızda aslında dilsel olan bir cümleden ziyade önermenin barındırdığı anlamı algılıyoruz aynı şekilde fenomenal nitelikleri algıladığımızda da aynı şekilde algıladığımız şey fenomenal niteliklerin bilgisi olmaktadır. Bir kırmızı elmayla karşılaştığımızda sizin zihinsel süreçlerinizde beliren ilk şey, istemli olup olmamasından bağımsız kırmızının kırmızılığının bilgisidir.

Bunun yanı sıra, 20.yy başlarında görüldüğü üzere bazı kuantum fenomenlerinin (dolanıklık, belirsizlik ilkesi) açıklanması konusunda bilim insanları çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bazıları, bu durumun sezgilerine ters olmasından dolayı anti-realist pozisyonlara kaymış bazıları bu durumu olduğu gibi kabullenmiş (Bohr ve Kopenhag savunucuları) bazıları (Einstein ve diğer hidden variables/bohemian mechanics savunucuları) ise bu garipliklerin bir açıklaması olması gerektiğini iddia etmiştir.

Bir yandan, özel görelilikten önceki zaman anlayışımız bir akışa dahil olan bizlerin zamana etkisinin olmadığına dair anlayıştır. Biz uzayda hareket ederiz ve zamanın akışı, herhangi bir uzamsal nesneden bağımsızdır. Lakin Einstein'la beraber anlıyoruz ki nesnelerin diğer nesnelere göre hızı, ışık hızına yaklaştıkça (başka bir deyişle relativistik hızlarda) diğer nesnelere göre geçirdiği zaman da değişmektedir.

Hızı, ışık hızından çok az olan herhangi bir nesnenin hızının değerini ışık hızının yanında sıfır ele alabiliriz. Bu denklemde görüldüğü üzere zaman dediğimiz mefhum başka nesnelere bağlı ve görelidir. Şöyle sunmak gerekirse:

Uzay, Zaman ve Madde Hakkındaki Sezgilerimiz Tarafından Dikte Edilenler	Uzay, Zaman ve Maddeyle İlgili Göreli İfadeler
1) Hepimiz üç boyutlu uzayda yaşıyoruz. 2) Zaman herkes için eşit hızda geçer. 3) İki olay ya aynı anda ya da biri diğerinden önce gerçekleşir. 4) Hızların toplanmasına ilişkin basit bir Galile yasası bulunmaktadır. 5) Yeterli enerji verildiğinde, ne kadar hızlı seyahat edebileceğinin bir sınırı yoktur. 6) Madde ne yaratılabilir ne yok edilebilir. 7) Boşlukta ışık her zaman düz çizgiler halinde ilerler. 8) Herhangi bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir.	1) Hareket yönündeki tüm mesafeler daralır (sıkışır). 2) Hareket yönündeki tüm zaman aralıkları genişler (genleşir). 3) İki ilgisiz olayın eşzamanlılığı referans çerçevesine bağlıdır. 4) Hızların eklenmesine ilişkin karmaşık bir Lorentz yasası vardır. 5) İletim gücü ne olursa olsun, tüm kütleli nesneler ışık hızından daha küçük hızlarla hareket edecektir. 6) Kütle bir enerji biçimidir, bu nedenle enerji maddeye dönüştürülebilir, ancak madde de saf ışığa (radyasyon) dönüştürülebilir. 7) Işık, kütle kaynaklı eğri uzay-zamanda saptırılır (bükülür). 8) Herhangi bir üçgenin tüm açılarının toplamı uzay-zaman arka planının eğriliğine bağlıdır.

Burada bahsettiğim gariplikler, elbette matematiksel garipliklerden ziyade atomaltı parçacıkların dünyasına göre büyük yıldızlar için küçük dünyada evrimleşen ve sezgileri buna göre zihninde yerleşen insanların bu durumları karşı-sezgisel bulmalarıdır. Einstein dahil birçok insan çalışmalarının ardından bu hesaplamaları ilginç bulmuşlardır lakin bazıları “neyse ne (it’s what it is)” demiştir. Hatta “sus ve hesapla (shut up and calculate)” sözü de bu dönemde Mermin tarafından dile getirilmiştir.

Burada şaşırtıcı olan şudur ki insanların ne olduğu fark etmeksizin elde etmeye çalıştıkları şey, herhangi bir nesneye (alanlar, parçacıklar vs.)/olguya/duruma dair sezgilerine uyan eksiksiz açıklama beklemeleridir.

Truthmaker teorisi gibi doğrudan sezgilere hitap eden bu teorinin sezgisel olarak benimsenmesinin sebebi, bu şeylerin eksiksiz açıklamasının yapılabileceğine olan inançtır. Halbuki yukarıda saydığım 20.yy bilimsel gelişmelerinden anlayacağımız üzere, bu tarz bir şey namevcuttur. Elde edilen şeyler, sadece belirli durumlara dair önermelerdir. Klasik insan sezgisinin aksine, önermeleri temel olarak ele aldığımızda göreceğiz ki nesne/olgu/durumların belirli bir inanç/önerme ağının tarif ettiği bir durumdur. Yani elimizde, işleyen ve açıkladığı düşünülen belirli Kopenhag yorumu vardır. Textbook yorumu olarak kabul edilen bu yorum sayesinde teknolojik ilerlemede bir sorun yaşanmamaktadır ve bu yorum yerine çoklu evrenler veya süperdeterminizm gibi yorumlar kabul edilse de yaşanmayacaktır. Bundan dolayıdır ki aslında bizim bildiğimiz “İndeterminizm belirli skalalarda geçerlidir.” önermesini destekleyen birtakım önermeler vardır. Bkz:

“Önermeler, dilsel olmamanın yanı sıra dünyayı temsil etmelidir. Bu, örneğin nasıl doğru ve yanlış inançlara sahip olduğumuzu ve nasıl doğru ve yanlış şeyler söylediğimizi bilmemiz için gereklidir. Önermeler, doğru ya da yanlış olabilmelerini sağlayan temsil özelliklerine sahiptir. Bu temsil özellikleri gerçekçi bir resim, çizim ya da heykelin temsil özellikleri ya da bir fotoğrafın temsil özellikleri gibi bir şeydir. Bir sanatçı sanatında dünyanın özelliklerini yansıtmaya çalıştığı ölçüde, ortaya çıkan eser doğruluğu açısından değerlendirilebilir. Benzer bir şekilde, inançlar ve cümleler de önermelerle olan ilişkileri sayesinde dünyayı temsil ederler. İnançlar doğru ya da yanlıştır çünkü içeriklerinde dünyayı doğru bir şekilde temsil eden veya etmeyen önermeler vardır; kullandığımız cümleler doğru ya da yanlıştır çünkü dünyayı doğru bir şekilde temsil eden ya da etmeyen önermeleri ifade ederler.” [Koons, 2017: sf. 15]

Elimizde, iki farklı ontolojiye sahip olma potansiyeline sahip iki farklı şey vardır: Klasik jargon kullanmak gerekirse: Doğrular ve Doğru kılıcılar. Peki neden Doğru kılıcıları temel olarak kabul etmemeliyiz? Çünkü doğru kılıcıları temel olarak kabul ettiğimizde, önermelerden bağımsız nesnelerin özüne dair daha fazla olacağı beklentisindeyiz. Lakin bilimin bize sunduğu örneklerle baktığımız üzere, Mici Kaku’nun bahsettiği God Equation’ın (Yani genel

görelilikle kuantum mekaniğindeki gerilimi ortadan kaldıracak bir denklem) var olmamasından ötürü bir şekilde keşfedilemezse nesnelerin olguların özü diye bir şeyin olmadığı Kavradığımız şeylerin sadece belirli durumları betimleyen, matematiğin nesnelerinin yüklem olarak da dahil olabildiği önermeler olduğudur. Örnek vermek gerekirse, boyutu herhangi bir fiziksel nesne için (temel parçacık olarak kabul edildiği için elektron diyelim), o nesnenin neden daha fazla bölünebilir olmadığına dair bir gerekçe sunmalısınız ve bunu yaparken mantıksal olarak mümkün olsa da metafizik olarak imkansız kozunu oynayabilirsiniz. Veya keyfi olan bu çıkarıma başvurmak yerine önermeleri temel varlık kabul edip önermelerdeki tanımlar bu şekildedir, özellikler bu şekildedir deyip sıyrılabilirsiniz.

Peki neden aktüel olduğunu düşündüğümüz bu mümkün dünyada elektron temel parçacık da elektronun bir alt parçacığı olması mümkün olan ABC parçacığı temel parçacık değil? Aslına bakarsanız eğer fiziğin ortaya koyduğu bütün önermeleri ele alırsak, bir çelişki içermediği veya çelişki içeren yasaları/gerçekliğin bazı parçalarını değiştirdiğimiz sürece bu kurgusal parçacığımız temel parçacık olabilir. Lakin neden elektronun temel parçacık olduğu mümkün dünya aktüel de başka dünyalar değil sorusu bu yazının kapsamı dışındadır.

Burada nesne kelimesini, elma-müon-güneş gibi kelimeler için kullanacağım. Yani klasik doğru-yapıcı teorisine göre nesneyi, doğru-kılıçlar olarak ele alacağım.

N: Nesnelerin özü yoktur.

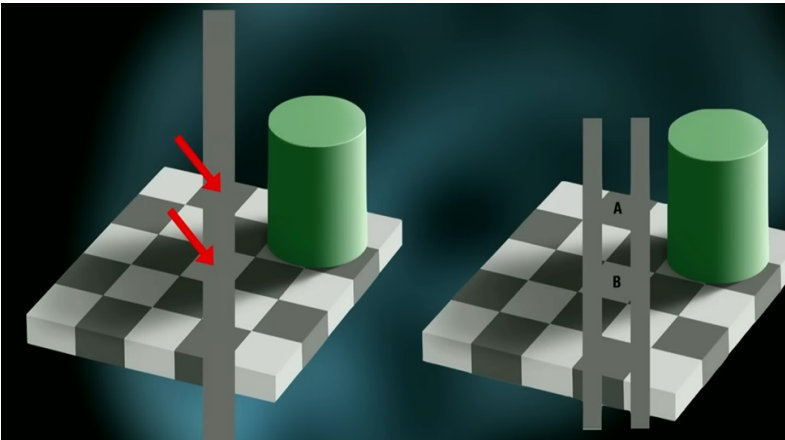
K: Önermeler, nesneleri ve durumlarını temsil eder.

$$\Pr(K^*|N) > \Pr(K|N) \rightarrow \Pr(K^*) > \Pr(K)$$

Herhangi bir a görüngüsü için, a görüngüsünü reddeden bir metafiziksel teori doğruluk olasılığını artırmak istiyorsa a görüngüsüne dair açıklama sunmalıdır. Örneğin zamansal akışı reddeden bir B teorisini, zamansal akışa dair makul olabilecek bir açıklama sunabilirse A teorisine göre açık ara önde olacaktır.

Kendi durumumuza uyarlayacak olursak: Neden nesneler bize önermelerden daha temel gözüktür?

Bilimsel bir bulguyu kabul ederken yaptığımız şey, bizim bu bulgu nezdindeki görüngüyle bu bulguya dair denklemlerin uymasını sağlamaktır. Bu görüngünün bir çeşit illüzyon olup olmamasından bağımsız, görüngüye dair açıklama getirebilen bilimsel bulguları kabul ederiz. Örneğin biz bir top ile bir kamyonun hızlarını izleyerek kestirebiliyoruz veya benzer hızlarda hareket edebildiğini fark edebiliyoruz. Buna rağmen eminiz ki bir kamyonun bir insana çarptığı anda verdiği hasar ile topun verdiği hasar farklıdır. Bu bize öyle görünen şeydir, yani fenomendir. Diğer yandan momentum ve çarpışmalara dair klasik fiziğe baktığımızda bu durumu açıklayabilen denklemlerimiz mevcuttur. Bu durumda anlıyoruz ki fenomeni açıklayan tutarlı bilimsel iddiaları temel kabul edebiliyoruz. Başka bir örnek vermek gerekirse, optik illüzyon olduğu iddia edilen bir görsele baktığımızda her ne kadar görüngü farklı bilgi verme eğiliminde olsa da matematiksel olarak çeşitli işlemler yapıp optik bilgimizle değerlendirmeye tabii tuttuğumuzda aslında bizim bir illüzyona maruz kaldığımız ve görüngünün gerçekliğe uymadığını görmekteyiz. Ayrıca, Anil Seth'in iddia ettiği üzere bilincimiz (burada bilinçten kasıt aslında insan zihnidir, doğrudan fenomenal bilince bir atıf değildir.) algıladığı gerçekliği tamamlar.



Farklı renkte olduğunu gördüğümüz birkaç karede bile durumum teste soktuğumuzda fark ediyoruz ki aslında aynı renktedirler. Buradan çıkarılacak sonuç, bir süreç veya nesne sürekli bize yanılgının dikta ettiği şekilde aktarılsa bile bu onun gerçeklikte karşılığı olduğunu değil sadece o yanılgının bizde devam ettiğini gösterir.

Yani, dış gerçekliğin önermelerden daha temel gözükmesi bu kabulün doğru olduğunu göstermeyeceği gibi önermelerin daha temel olduğu savını da yanıtlamaz. Basitlik, açıklama gücü ve tutarlılık olarak ele aldığımızda görüyoruz ki dış dünyanın temel olduğuna dair görüngü baskın olsa da diğer verilerimiz ve argümanlarımız bu üç kriterde diğerini desteklemektedir.

Neden bize böyle görüldüğü konusuna gelirsek, bu duruma yeni ontolojimi aktardığım bölümde değineceğim ama kısaca değinmek gerekirse önermeler her ne kadar temel varlık (yani kendisi başka bir varlık türüne indirgenemeyen olan) olsa da tek temel varlık olarak ele alamayız. Önermeler içlerinde matematiksel ve fenomenal nitelikleri/nesneleri barındırır ve bunların bağlanmasına yardımcı olur. Elinizdeki elmanın, hacmi kütlesi uzay-zamandaki konumu momentumu gibi geometrik ve fiziksel olarak kabul edeceğiniz özellikleri vardır. Aynı zamanda elma deneyimimizin öznel nitelikleri vardır, kırmızılığının kırmızılığı gibi. Önermeler bu farklı nitelikleri birleştirerek gerçeklikte karşılığı olan çeşitli nesnelerin/durumların/olguların oluşmasını sağlarlar.

Eleştiri 1: Nesnelerin özü olmadığını kabul etsek bile neden sadece özlerini kabul etmeyip doğru-doğru kılıcı ilişkisini kabul etmeye devam etmeyelim?

Nesnelerin özlerinin olmadığını kabul edip doğru-- doğru-kılıcı ilişkisini kabul etmenin mantıksal açıdan tutarlı olduğu konusunda bir sorun yaratmadığı konusunda bir sorunun yoktur. Lakin mantıksal tutarlılık tek kriterimiz değildir. Ortada iki ana iddiamız vardır ve bunlar öz yoktur/doğru kılıcı vardır ve öz yoktur/doğru kılıcı vardır şeklindedir. Neden özün olmadığına dair iddiamı, sezgilerimizin evrimsel süreçte belirli nesnelere dair olmasından ve 20.yy'dan sonraki gelişen fizikte anlam veya daha fazla açıklama bulamayıp var

olan önermeleri olduğu gibi kabul etmemizden kaynaklı gerekçelerle desteklemiştim. Bu iddiamın doğru olduğu senaryoda doğru kılıcıların olmaması daha makuldür çünkü bir özün olmadığı, bir mümkün dünya özelinde her şeyin, belirli önermelerin içindeki tanımlara ve onların matematiksel ve fenomenal niteliklerle ilişkisine bağlı olduğu tezimizde öz beklenen bir şey değildir. Tersî durumda, önermeler yerine belirli nesneleri temel kabul ettiğimizde onların özleri olduğunu ve bunların özü olmasından dolayı bunlara temel diyebileceğimizi bu yüzden çeşitli araştırmalara devam edilmesi gerektiği şeklinde gizli bir iddiayla karşılaşırız. Örneğin spin dediğimiz şey aslında her elektronun sahip olduğu bir niteliktir. Siz bir elektronu ele aldığınızda, o elektronun belirli parçalardan oluşabileceğini belki de özünün olabileceğini hatta ve hatta daha fazla şekilde incelenebileceğini iddia edebilirsiniz. Ama önermeleri temel kabul ettiğinizde, elinizde belirli tanımlara sahip elektron ve onun spin değeri vardır, işte bu! Bu şekilde hem elektron daha da bölünebilir mi sorusuna mantıksal imkansız şekilde (metafiziksel olduğuna dair düzgün gerekçeler sunulmadan) cevap vermekten kaçınabilirsiniz.

Eleştiri 2: Nominalist çerçevede fiziksel gerçekleri temel kabul ettiğimizde önermelerin neler olduklarına dair açıklamaları makul buluyoruz. Peki önermeler ve matematiksel nesneler nasıl olacak da bizim gördüğümüze/duyduğumuza/algıladığımıza açıklama olacaktır?

Matematik felsefesinde platonizm güçlü savunucuları olan bir görüştür ve bu görüşe göre sayılar gibi matematiksel nesneler, belirli kurgusal nesneler veya salt dilsel ifadeler yerine uzay-zamanda var olmayan, değişmeyen platonik nesnelerdir. Bu durumda önermeler, bu matematiksel nesnelerin ifade ettiği niteliklerle fenomenal nitelikleri bağdaştırırlar.

Önermelerin dört temel görevi vardır

- 1) Bir nesnenin sürecin veya olgunun tanımında veya deklarasyonunda kullanılırlar.
- 2) Tanımı yapılan şeyin matematiksel özelliklerini sunarlar.

3) Tanımı yapılan şeyin fenomenal özelliklerini sunarlar.

4) Bu nesnelerden bağımsız, matematiksel nesnelere veya fenomenal niteliklere dair sorgulamalardır.

Şey derken kastettiğim aslında durum/süreç/nesne/olgulardır.

Burada çıkarılması gereken şey, zihnin ve zihinle gelen zihinsel içeriklerin (önergeler, fenomenal nitelikler gibi) temel kabul edilmesi sonucu bu tarz bir açıklama daha makul olmaktadır. Formel bir şekilde sunmak gerekirse:

M: Bazı zihinsel nitelikler, dış dünyadan daha temeldir.

T: Ortaya sunduğum dünya-önerme ilişkisine dair tezim doğrudur.

$$\Pr(T|M) > \Pr(T^*|M)$$

M önermesini, bundan önceki bölümde kabul ettiğimiz için bahsettiğim şekilde bir açıklama daha makul olmaktadır.

3- Yeni Bir Ontoloji

Önceki bölümlerde, önerme-dünya ilişkisinin nasıl olması gerektiğine dair birtakım açıklamalara ve argümanlara başvurmuştuk. Sırada, bu argümanları neye yoracağımız ve oluşturacağımız ontolojimizde. Öncelikle

Cg Koşulu: Her ideal önerme kümesi S ve her ideal durumlar toplamını oluşturan W durumlar kümesi için, yalnızca bir ideal W durumlar kümesi bir ideal S önerme kümesini temsil etmek zorundadır. Başka bir deyişle her W ve her S için $f(W) = S$ birebir fonksiyondur.

Durumlar kümesi derken, herhangi bir şeyi betimleyen tanıtan kardinalitesi sıfırdan büyük bir kümeyi kastediyorum. Her bir durumlar kümesi aslında herhangi bir mümkün dünya kümesinin alt kümesidir.

Öyle bir mümkün dünya hayal edin ki elinizdeki elma ve sizden başka herhangi bir durumun sürecin veya nesnenin bilgisine sahip değilsiniz. Elmayı tanıtmak amacıyla şöyle bir durum kümesini ele alalım: $S1 = \{ \text{“Elma kırmızı renktedir”, “Elmanın konumu (x1,y1,z1) şeklindedir.”}, \text{“Elma hacim niteliğine sahiptir.”} \}$

Şimdi bu durum kümesi, size hayal etmenizi istediğim durumla beraber Cg koşuluna uymazlar. Çünkü bu küme ile birçok mümkün dünya oluşturulabilir. Örneğin

$S2 = \{ \text{“Elma kırmızı renktedir”, “Elmanın konumu (x1,y1,z1) şeklindedir.”}, \text{“Elma hacim niteliğine sahiptir.”}, \text{“Elmanın hacmi 150 mLdir.”} \}$ veya

$S3 = \{ \text{“Elma kırmızı renktedir”, “Elmanın konumu (x1,y1,z1) şeklindedir.”}, \text{“Elma hacim niteliğine sahiptir.”}, \text{“Elmanın hacmi 190 mLdir.”} \}$

Gördüğünüz üzere bir durumlar kümesi birden fazla durumla beraber alındığında çelişki oluşturmadığından dolayı CG koşuluna uymaz.

Temel olarak ele aldığım varlıklara değinmeden önce bir şeyin temel olması ne demektir ona göz atalım. Herhangi bir x ve y nesnesi süreci olgusu için, x temeldir if and only if x herhangi bir y nesnesi süreci veya olgusuna indirgenemez. Başka bir deyişle, herhangi bir x süreci durumu veya niteliği için eğer x başka niteliklere indirgenebilirse x temel varlık değildir. Üç varlığı temel olarak sunacağım ve diğer tüm varlıklar, bu üç varlıktan elde edilememesi imkansız olan varlıklar olacaktır.

Üç temel varlığın olduğu ontolojimiz:

- 1) Anlamaların taşıyıcıları olan önermeler
- 2) Dile dökülebilen önermelerin içinde kullanılan matematiksel nesneler
- 3) Her ikisine de indirgenemeyen deneyimin öznel nitelikleri

İlk varlığımız olan önermeleri neden fiziksel olarak ele alınan ve klasik doğru kılıcı teorilerin desteklediği şekilde temsil etmek yerine temsil edilen olduğuna dair argümanları bir önceki bölümde sundum. İki ve üçüncü entiteleri

ortaya atmamanın sebebi önermelerin içeriklerinin ya direkt bu iki varlık hakkında ya da bu iki varlığın örneklendiği nesneler/süreçler/olgular hakkında olmalarıdır. Örneğin elma kırmızıdır önermesi bir elma nesnesinin var olduğunu, kırmızının kırmızılığını barındırdığını, aynı zamanda elmayı belirli konumlara koyabildiğimizi hacminin sayısal değerinin olduğu gösterir. David Chalmers'ın "Structural and Dynamics" argümanına baktığımızda da göreceğiz ki, O; yapısal ve dinamik olan şeyleri fiziksel olarak, ineffable olan fenomenal nitelikleri de fiziksel-olmayan (non-physical) olarak ele almıştır. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur ki, önermelerdeki nesne/süreç/olgular ya yapısal-dinamik düzlemde bir yere oturan şeylerdir ya da bunlara oturmayan fenomenal şeylerdir. Bu iki nitelik grubu da birbirine indirgenemeyeceği için (bkz. Mary'nin Odası, Zombi Argümanı) ikisini de temel olarak kabul etmemiz uygun gözükmektedir.

Görmekteyiz ki bu durumda herhangi bir durum nesne olgu için bu üç varlığımız yeterli gelmektedir. Herhangi bir yeterli gelmeme durumu olmadığı için kategorizasyonumuzun başarılı olduğunu iddia edebiliriz.

Peki neden bazı bilgilere doğrudan ulaşıyoruz da bazılarına çeşitli hesaplamalar veya belirli süreçler sonucu ulaşıyoruz? Bunun temel sebebi nitel (qualitative) niteliklerin doğasıdır. Aslında bazı nesnelerle karşılaşmak (örneğin elma) nitel (qualitative) niteliklerinin bilgisine sahip olmaktır. Aynı zamanda evrimsel süreçte içinde bulunduğumuz ortama adapte oluşumuz, qualitative nitelikleri dışında matematiksel nitelikleri hakkında da bize bilgi verir. Ne zaman ki ordinary experience dışına itilir quantum phenomena veya makro nesneleri ve doğalarını anlamaya çalışırız, onlara dair nitel (qualitative) nitelikler olsa bile (priority kozmopsişizm hususunda nötr olduğumuzu kabul edelim) onların bilgisine sahip olabilecek mental kapasite bizde olmadığı için elimizdeki tek seçenek onlara dair matematiksel bilgiye hakim olmak kalıyor. Böyle olunca bazı hakikatler, sıradan deneyimimizin dışında olmasından dolayı ulaşması zor oluyor.

4- Sonuç

Buraya kadar önermelerin ne olduklarına, dünyayla ilişkisine değindim. Doğrular-doğru kılıcılara değindikten sonra doğru-doğru kılıcı ilişkisinin tersine olmasını gerektiğine dair gerekçeler sundum. Daha sonrasında ise bu ön kabulle yeni bir ontoloji oluşturmaya çalıştım. Eğer oluşturulan bu metafizik sağlamsa yapılması gereken; bu metafizik inançların, kişinin inanç kümesine eklendiğinde diğer metafizik hususlarda (özgür irade,zihin felsefesi,din felsefesi) nasıl değişikliklere yol açacağı veya hangi görüşün önsel olasılığını artırdığıdır.

Ek olarak, yeni ontolojimizde de tümeller problemi hala daha bir problem olarak durmaktadır. Ayrıca, Tanrı'yı hesaba katmayan bu ontolojide Tanrı'yı dahil ettiğimizde neler olacağına veya Tanrı'yı ne şekilde tasavvur edeceğimize veya burada sunduğum hiyerarşide (bkz. <https://onculanalitikfelsefe.com/klasik-teizmin-elestirisi-cagri-atalar/>) hangi pozisyonlara ilerleyebileceğimize başka bir yazıda değineceğim. Bu yazıdaki amacım, çeşitli problemlere (özgür irade, bilinç, Tanrı'nın varlığı) dair saptamalar yapmak için sıradan olanın dışında ontolojimi tanıtmaktı. Bu ön kabullerle ele alacağım diğer problemlere yer vereceğim başka yazılarda görüşmek üzere.

Kaynakça

Walczak, Kamil. (2016). Elements of Special and General Relativity.
10.13140/RG.2.2.33912.75529.

Koons, Robert C. (2017). The atlas of reality: a comprehensive guide to metaphysics. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell. Edited by Timothy H. Pickavance.

MacBride, Fraser, "Truthmakers", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/truthmakers/>>.

Alter, Torin (2015). The Structure and Dynamics Argument against Materialism. *Noûs* 50 (4):794-815.

Görsel Kaynakçası

Edward H. Adelson, A version of the Checker Shadow Illusion. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Optical_grey_squares_orange_brown.png

**Bir Ahlaki realist Olarak G.E Moore,
Street'in İkilemine Ne Cevap Verirdi ?**

Ahmet Oğuz Yemenici

Giriş

Bu yazıda, G.E. Moore'un metaetik konumunu, Sharon Street'in Evrimsel Çürütme argümanı/ikilemi ışığında değerlendirmeye çalışacağım. Daha sonra, Moore'un bu argümana verebileceği yanıtların neler olabileceğini inceleyeceğim. Moore'un Street'e yanıt vermek için benimseyebileceği iki yolu sunacağım. Moore'un *Principia Ethica* (1903) ve Street'in *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value* (2006) eserleri ana odağımı oluşturacak.

Moore'un Pozisyonu

Moore'un *Principia Ethica*'daki ana projesi, normatif yargıların ve İyiliğin kendisinin, sırasıyla başka bir tür yargı ya da varlığa indirgenemeyeceğini göstermektir (Moore, 58, 64). Moore'a göre bir anlamda, “iyi” kavramı, “sarı” kavramı gibi basittir (Moore, 61). Ve “x yapmak iyidir” gibi normatif önermeler, betimleyici olan diğer tür önermelere indirgenemez. Moore, iyiliği, anlamsal olarak farklı ve iddia edildiği üzere ontolojik olarak aynı varlıklara indirgeme girişimlerini natüralist yanılğı olarak adlandırır (Moore, 61-62). Yani, Moore'un gözünde, iyiliğin herhangi bir doğal fenomen Z'den başka bir şey olmadığını iddia etmeye çalışan tüm girişimler natüralist yanılğıya meyillidir. Aslında, biri iyiliği doğaüstü bir varlığa indirgeseydi de aynı sorun ortaya çıkardı. Bu nedenle, bana öyle geliyor ki, Moore'un asıl endişesi özellikle doğal nesnelere yönelik değil, aksine, “iyi”nin doğaüstü dahil her tür nesneye ingirgenme çabasına yönelik. Kısaca Moore, hem normatif yargıların hem de ontolojik “iyi” nin başka bir ontolojik türe indirgenimine karşı durmaktadır.

Tüm bu iddialar, Moore'un metaetik pozisyonunu ahlaki realizm olarak sınıflandırmak için yeterli görünmese de, ahlaki ifadelerin atıfta bulunduğu/imlediği ontolojik “iyi”nin çokça kullanımı, bazı ahlaki realizm belirtileri gösteriyor gibi. Ayrıca, *Principia*'da bazı ahlaki yargıların nesnel olarak doğru olduğunu varsaydığı görülmektedir (Hurka, 2021).³ Bu nedenle,

3 Her ne kadar nesnel olarak doğru ahlaki yargılar postule etmek ahlaki realizm için yeterli bir koşul olmasa ve ahlaki inşacılığı da ima edebilse de, Moore'un kendisi, onun inşacı olduğuna işaret edebilecek herhangi bir fikir sunmamıştır. Bu nedenle, bu yazıda Moore'u bir ahlaki realist olarak ele alacağım.

Moore’u, subjektif tavırlara bağılı olmayan (stance-independent), nesnel olarak doğru ahlaki gerçeklerin var olduğunu iddia eden bir ahlaki realist olarak ele almak makul görünmektedir.

Street’in Çürütmesi

Sharon Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value* adlı eserinde ahlaki realistlere yönelik bir ikilem önerir. Street, argümantasyonunda Darwinci Evrimi kullanır ve realistlerden evrim teorisinin doğru olduğunu ve ahlaki teorilerin onunla tutarlı olması gerektiğini kabul etmelerini ister (Street, 109-110). Street, ahlaki realistlerin varlığını iddia ettiği ahlaki gerçekler (moral facts) ile ahlaki tutumlar/yargılar (moral attitudes) arasında bir ayrım yapar (Street, 110).⁴ Ahlaki gerçekler (yani bağımsız ahlaki doğrular) kişisel tavırlardan ari normatif önermeler iken, ahlaki tutumlar insan eylemleri ve davranışlarında ortaya çıkan pratiklerdir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak, realistlerin benimseyebileceği iki seçenek sunar: (1) Ahlaki gerçekler ile ahlaki tutumlar arasında bir ilişki yoktur, (2) Ahlaki gerçekler ile ahlaki tutumlar arasında ilişkiler vardır (Street, 109).

Eğer Moore veya herhangi bir realist ilk seçeneği seçer ve ahlaki gerçekler ile tutumların hiçbir şekilde ilişkili olmadığını iddia ederse, Street, ahlaki tutumların; ahlaki gerçeklerle örtüşme olasılığının son derece düşük olduğunu iddia edecektir (Street, 122). Sonuçta, eğer bir ilişki yoksa, ahlaki doğrularla alakası olmayan evrimsel baskılar ile şekillenen davranış ve tutumların, doğası tamamen farklı olan ahlaki gerçeklerle örtüşmesini beklemek fazla iyimser olurdu. Bu nedenle, ilk seçeneği benimsemek, Moore’u ahlaki şüpheciliğe götürür, çünkü yardımseverlik gibi sahip olduğumuz ahlaki tutumların çoğu, ahlaki gerçeklerle muhtemelen örtüşmediğinden, gerçekten ahlaki olmayabilir. En azından bunu bilemezdik. Bu yüzden, Moore bu seçeneği tercih etmeyecektir, çünkü bu seçenek ahlaki şüpheciliğe yol açıyor gibi görünüyor.

Eğer Moore ikinci seçeneği seçip ahlaki gerçekler ile tutumlar arasında aslında bazı ilişkilerin olduğunu iddia ederse, Street bu seçeneğe de bir şey

4 Moore’un “iyi” kavramı ve buna karşılık gelen normatif ifadeler, Street’in “ahlaki gerçekler” kavramıyla eşanlamlı olarak görülebilir.

söyleyecek bir şeyleri var. Bu seçeneği seçen bir realist'e, Street; ahlaki tutumların ayrı bir ahlaki gerçeklik olmadan da eksiksiz bir şekilde açıklanabileceğini öne sürecektir (Street, 127-130). Yani, ahlaki gerçekler bize herhangi bir açıklayıcı güç kazandırmaz, dolayısıyla onları ontolojimizin dışında bırakmak epistemik erdemlerden olan basitlik erdeminin bir gereği gibi durmaktadır. Ayrıca, sadece evrimsel açıklamayı benimsemek, tüm bu ontolojik yüklerden kaçınmayı sağlar ve ahlaki gerçekler ile tutumlar arasındaki ilişkinin ontolojik durumu için açıklama yapma yükümlülüğünden de kurtarır. Kısaca ikilemin ikinci seçeneğinde, Street'in iddia ettiği üzere ahlaki realizm, daha basit olan ve aynı açıklama gücüne sahip olan başka bir model'in varlığına atıfla, epistemik erdemlerden basitliği çığnediği gerekçesiyle eleştirilmiş olur.

Street'in önerdiği ikilem ful kapsamlı (exhaustive) gözüküyor. Öyle ki ahlaki realist'in üçüncü bir seçeneği yok. Sonuçta, ya ahlaki gerçekler ile ahlaki davranışlar arasında bir ilişki olduğunu iddia etmelisiniz, ya da böyle bir ilişkinin olmadığını. Üçüncü bir seçenek olarak ahlaki gerçekler veya davranışlardan herhangi birinin varlığını de reddetmek mümkün diyebilirsiniz, fakat bunu ahlaki gerçeklerin varlığına inanan bir ahlaki realist yapamaz.

Moore'un olası yanıtı

Bence Moore, ikinci seçeneği seçmesi durumunda evrim teorisinin ahlaki tutumları açıklamadığını, sadece tutumların evrimsel terimlerle açıklanabileceğini gösterdiğini iddia edebilir. Buradaki ayrım: (a) aslında, ampirik olarak tutumları açıklamak ile (b) bu tutumların evrimsel terimlerle açıklanabileceğini göstermektir. Moore, Street'i sadece (b) ortaya koymakla suçlayabilir. Böylece, Moore, bu ayrımı işaret ederek, ikilemin ikinci seçeneğinin tam bir kayıp olmadığını iddia edebilir, çünkü Street tarafından iddia edilen daha basit açıklama gerçekten orada değil! Belki de gelecekte, gelişmiş bir bilim tarafından bütünsel bir Darvinsel açıklama ortaya koyulabilir. Ancak, şu an için, ortada karşılaştırılacak bir açıklama değil, sadece bir gölge var, denebilir.

Bence Moore, Homo Sapiens'in evrimsel tarihini, doğal seçim tarafından tercih edilen özelliklerin ahlaki gerçeklerle tam olarak örtüşecek şekilde tasarlayan, mükemmel iyi (omnibenevolent) bir varlığa atıfta bulunan başka bir yanıt verebilir. Bu tablo, Street'in büyük önermesiyle de aslında

uyumludur: “Evrım teorisi doğrudur ve ahlaki teoriler onunla tutarlıdır.” Söz konusu mükemmel iyi varlık ve evrım teorisi çelişiyor gibi görünmüyor. Her ikisinin de var olduğu ve mükemmel iyi varlığın müdahale edip, Homo Sapiens’in üreme başarısına (reproductive success), ahlaki gerçeklerle doğrudan örtüşen ahlaki tutumları benimsemesi yoluyla eriştiği koşullara sahip en az bir mümkün dünya vardır. Mükemmel iyi varlığın iyi niyeti sayesinde, evrım sürecini bu şekilde ayarlaması ve seçilen özelliklerin/tutumların ahlaki gerçeklerle birebir örtüşmesini bekleyebiliriz. Street muhtemelen bu tabloyu ikilemin ikinci seçeneğinde ele alıp kalabalık bir ontoloji örneği olduğunu iddia edebilir. Bu eleştiri yerinde duruyor. Sonuçta bu model ekstra bir varlığa sahip: mükemmel iyi varlık. Ancak, Moore, Street’in gerçek bir açıklama sağlama görevini yerine getirmediğini tekrar ederek bu tabloyu yine de benimseyebilir. Mükemmel iyi varlığı ileri süren tablo, ikinci seçeneği seçen realistler adına ahlaki gerçekler ile tutumlar arasındaki ilişkinin doğasını açıklıyor gibi görünmektedir: bu ilişki varlığın iyi niyetinin bir tezahürüdür.

Sonuç

Bu makalede, ilk olarak Moore’un metaetik alandaki kabullerini saptamaya çalıştım. İkinci olarak, Sharon Street’in çürütme argümanının ana yapısını gösterdim. Moore’un ikilemin iki seçeneğini de seçmesi halinde sırasıyla ne tür sonuçlar ile karşılaştığını inceledim. Son olarak, Moore’un Street’in ikilemindeki ikinci seçeneği seçse bile, ahlaki realizmi savunabileceği iki düşünce çizgisi sundum.

Kaynakça

George Edward Moore. *Principia Ethica*. Cambridge university Press, 1903.

Hurka, Thomas, "Moore's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/).

Street, Sharon. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." *Philosophical Studies*, vol. 127, no. 1, Jan. 2006, pp. 109–166, <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>.

**Kelam Epistemolojik Yaklaşımında
Teftazani Örneği ve Çağdaş
Epistemoloji Açısından Bulunduğu
Nokta**

Abdullah Asım Gökmen

Özet

Kelam ilminin neredeyse her safhasında, kelamın ana konuları üzerine konuşmadan önce bilginin ne olduğu üzerine konuşulmuştur. Kelamın asıl konuları olan Allah'ın varlığı, cennet ve cehennem, melekler ve özgür irade hakkında konuşulabilmesi için önce bilginin tanımlanması gerekmiştir. Bilgi teorisi açısından farklı tanımlamalara sahip olan kelam içerisinde Teftazani kendine özgü bir noktada bulunmaktadır. Mensup olduğu müteahhir dönemde, felsefenin kelam içerisindeki etkinliği artmış, farklı konularda felsefecilerin fikirleri de benimsenmeye başlanmıştır. Teftazani de, kendi araştırmaları ve kıyasıyla bazı konularda Eşariler'in görüşlerini, bazı konularda Matüridi'nin fikirlerini ve görüşlerini, bazı konularda ise felsefecilerin fikirlerini benimseyerek kendine özgü bir kelam yaklaşımı ortaya koymuştur. Bu kelam yaklaşımını da iyi bir şekilde anlayabilmek için, kelam alimlerinin metinlerinde yapmış olduğu gibi, öncelikle bilgi teorisinin incelenmesi gerektiğini düşünüyorum. Çağdaş epistemoloji ise, sahip olduğu bilgi tanımları ile dünya çapında kendini kabul ettirmiştir. Çağdaş epistemolojinin bilgi tanımları ile kelam ilminin bilgi tanımları arasındaki farklılıklar ve ortaklıklar araştırılmaya değerdir. Bu makalede, kelamcılarının bilgi teorilerini ve özelde Teftazani'nin bilgi teorisini inceleyeceğiz, daha sonrasında Teftazani'nin bilgi teorisini çağdaş epistemoloji açısından bir kıyaslamaya ve eleştiriye tabi tutacağız.

Giriş

Bilginin mahiyeti, bir kişinin bir önermeyi bildiğinin söylemesinin ne manaya geldiği gibi konular, Antik Yunan Felsefesinden beri tartışılmıştır. Bu tartışmalar Kelam ilmine de sirayet etmiş ve bilginin ne olduğu üzerine tanımlar ve teoriler ortaya çıkmıştır. Kelam ilmine katkılarıyla tanınan Mutezile, Ehl-i Sünnet ve İslam Filozofları gibi gruplar bilgi hakkında farklı farklı tanımlamalarda bulunmuştur. Bu çalışmaları günümüz çağdaş epistemolojisiyle karşılaştırmamız gayet de değerli olduğunu düşünüyorum.

Bilginin ne olduğu konusunda çağdaş filozoflar açısından ilk akla gelen tanım “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç”tır. Bu, Platon'dan itibaren, Edmund Gettier'e kadar genel olarak kabul görmüş bir tanımdır. Edmund Gettier'in bu tanıma olan itirazı pek çok farklı tanımlamayı da beraberinde getirmiştir ama yine de gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımı, yapılan diğer tanımlar için temel

alınan bir nokta olmuştur. Ortaya çıkan diğer tanımları açıklamak makalenin kapsamını aşacağından sadece bu kadar değinmekle yetiniyorum. Bu tanıma göre, bilgi, (1) Gerekçelendirilmiş, (2) Doğru olmuş, (3) kişi tarafından inanılmış olmalıdır [Gettier, 1968]. Yani bir kişi, arabasının evin önünde park halinde olduğuna inanıyor olabilir. Buna rağmen, arabası evin önünde olmayabilir. Bu durumda bilgiye sahip değildir. Ama bu kişi, arabanın evin önünde olduğuna inanıyor olsa ve arabası gerçekten de evin önünde olsa bile, bu inanca inanmak için iyi bir sebebe (gerekçelendirmeye) sahip değilse, kişi bilgiye sahiptir diyemeyiz. Sadece tahminde bulunmuştur ve bu tahmini doğru çıkmıştır. Bu kişi, arabasının evin önünde olduğuna inanıyorsa, ve bu inancı da doğruysa, aynı zamanda da bu inancını doğrulayacak ve inanması için de iyi bir sebep varsa, mesela camdan dışarı bakıp arabanın orada olduğunu görmek gibi, kişi gereken kriterlere (gerekçelendirme, doğruluk ve inanç) sahip olmuştur ve artık bu kişi arabasının dışarıda olduğuna dair bilgiye sahiptir diyebiliriz. Her ne kadar bu bilgi tanımı genel olarak ve tarih boyunca en çok kabul gören görüş olsa da, 20. yüzyıldan itibaren, Edmund Gettier'in sunmuş olduğu "Is Justified True Belief Knowledge" isimli makalesiyle bu tanıma ek maddeler ve/veya yeni tanım arayışı faaliyetleri başlamıştır.

Kelamcılar da bilgi konusunda çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmalara sebep olarak, kelamda asıl hedeflenen konu olan Allah'ın varlığını bilmek gösterilebilir. Kelamcılara göre, önemli olan şey, Allah'ın varlığına inanmanın yanı sıra Allah'ın var olduğunu bilmektir. Kişinin taklitten kaçınması, en azından, bu alanda bilgiyi sağlaması gerekir [Benevich, 2022]. Bunun gibi ulaşılmak istenen durumlar, kelamcıları bilgi üzerine düşünmeye ve bilgi hakkında tanımlar yapmaya sürüklemiştir.

Bu makalemden, genel olarak kelamcılarının bilgi için yapmış oldukları tanımları verdikten sonra, özelde Teftazani'nin yapmış olduğu bilgi tanımını araştıracağım. Sonrasında, çağdaş epistemolojideki bilgi tanımları ve görüşleriyle Teftazani'nin bilgi tanımını kıyaslayacağım. Bu kıyasın sonucunda ise, Teftazani'nin tanımının çağdaş epistemolojideki sorunlara verebileceği cevaplardan bahsedeceğim. Bu çalıştırmada Teftazani'nin bilgi anlayışını ele alırken El-Mekasid adlı eserini temel alacağım.

Kelamcılarının Bilgi Teorileri

Kelam disiplininin, bilgi hakkında yapmış olduğu pek çok farklı tanım vardır. Bu tanımları kelam kitaplarında Hicri III. Asırdan itibaren görebiliriz [Mert, 2003]. Bilgi tanımları ve teorileri, kelam kitaplarının ele aldığı, sıralama açısından, ilk konulardan biridir. Bu konunun diğer konulardan önce ele alınma sebebi, ileride bahsedilecek ontolojik ve teolojik konulardaki yaklaşım için bir hazırlık olması isteğidir. Kelamcılar bilgi üzerine düşünürken bilgiye iki farklı açıdan yaklaşmışlardır. Bilgi üzerine yapılan araştırmalar (1) bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı açısından ve (2) bilginin “ne” olduğu açısından olmuştur. Şimdi bu iki başlıktan birincisini biraz daha yakından inceleyelim.

Bilginin Tanımlanabilirliği Açısından

Kelamcılarının yapmış olduğu bilgi tanımlarından önce bir çeşit meta tartışma olarak bilginin kesin bir tanımının olup olamayacağı tartışılmıştır. Bu konuda, birincisi bilginin tanımlanabileceği, ikincisi ise bilginin tanımlanamayacağı şeklinde iki görüş oluşmuştur. Birinci görüş olan bilginin tanımlanabileceği görüşü genel olarak kelamcılar arasında kabul görmüştür [Erdoğan, 2019]. Bu kabul gören görüş içerisinde de bir ayrım oluşmuştur. İlk yaklaşıma göre, önceki yapılmış tarifler teknik şartları yerine getirememiştir ve kusurludur. Ama bu kusurluluk durumu, onlar için, bilginin tanımının yapılamayacağı anlamına gelmez. Bu görüşü savunanlar da tanımların eksik olduğunu ama yine de bazı tanımların diğerlerinden daha kapsamlı olduğunu söylemişlerdir. Örnek olarak, bilginin tanımlanabileceği görüşünde olan İbnü'l-Hacib, kabul ettiği bilgi tanımı için “tanımların en doğrusu” demiştir [Erdoğan, 2019].

Bu konudaki ikinci yaklaşıma göre, bilgi tanımlanamaz. Bu görüşe sahip kelamcılara Teftazani, Fahreddin er-Razi ve Gazali örnek gösterilebilir. Teftazani'ye göre, bilginin kusursuz bir tanımının olmamasına dair sunulan iki farklı sebep vardır. Bunlardan birincisi, Razi'nin de görüşü olan, bilginin manasının açık olması, ikincisi ise Gazali'nin görüşü olan bilginin manasının kapalı olmasıdır.

Bilginin açık olduğu görüşüne göre, bilgi bedihidir/zorunludur. Her şey, bilgi vasıtasıyla bilinir. Bu sebeple de bilginin bir tanımının yapılması

imkansızdır. Bu görüşün öncüsü olarak Fahreddin Er-Razi gösterilebilir [Erdoğan, 2019]. Razi, bu duruma benzer bir örnek olarak insanın kendisinin var olduğunu bilmesini getirir. Yani kişi, kendisinin var olduğuna dair bilgisiyle her şeyi bilir ve bu da zaruridir. Kişinin kendi varlığını bilmesiyle beraber bilgi de a priori olarak kişide bulunmuş olmaktadır. Bunun bir benzer örneğini Descartes'ta görebiliriz. Her önerme ve kendisini çevreleyen her şey hakkında şüpheyle yaklaşan Descartes, kendi varlığı hakkında da şüpheyle yaklaşınca var olmamasının mümkün olmadığını, kendisinin varlığı hakkında şüpheliğinin de bir düşünce olduğunu ve bu düşünme eylemini gerçekleştirdiğini fark etti, böylelikle kendisinin var olduğunu idrak etti. Sahip olduğu tüm bilgileri de, kendisinin var olduğuna dair edindiği bilgiyi temel alarak kazanmaya çalıştı. Bu, Temelcilik (Foundationalism) denilen yaklaşımdır. Temelcilığe göre, bir kişi, tüm bilgisini, artık gerekçelendirmenin gerekmediği bir noktayı baz alarak edinmelidir. Bu temel alınan nokta, Descartes'ta kendisinin düşünmesi ve böylelikle var olduğu (cogito, ergo sum/düşünüyorum, öyleyse varım), Razi'de de benzer bir şekilde kişinin kendisinin var olduğuna dair kesin ve şüphesiz bilgisidir. Bu kişinin var olduğu bilgisi gibi, bir de bilgi kavramına dair, buna benzer bir bilgisi vardır. Bu açıdan bakacak olursak, bilgi mefhumunun kendisi a priori bir kavramdır.

İkinci yaklaşım bilginin tanımlanamamasının sebebi olarak bilgi kavramının kapalı olmasını gören görüştür. Bu görüşün öncüsü olarak da Gazali örnek gösterilebilir. Bu görüşe göre, kapalı bir kavram olan bilginin tanımlanması zor olup ileri sürülen tanımlar eksik ve kusurlardan uzak olamaz. Öyleyse yapılması gereken şey, taksim (bölümleme) ve misal yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır [Erdoğan, 2019].

Gazali'ye göre, yapılan bu taksim, bilginin benzeştiği diğer kavramlarla ayrışması içindir. Mesela, bilginin bir inanç olarak kabulü için, her inancın bilgi olamaması için bir ayırım gerektirmiştir. Bu ayırım için ortaya konulan “gerekçelendirilmiş, kesin olan ve gerçeğe uygun inanç” tanımıdır. Böylelikle, “kesin” tabiriyle şüphe, “gerçeğe uygun” tabiriyle cehalet, “gerekçelendirilmiş” tabiriyle de mukallidin inancından ayrılmış olur [Erdoğan, 2019].

Gazali, bilginin ne olduğunun anlaşılmasının değil, bilginin tam ve kapsamlı bir tanımının yapılmasının zorluğunu iddia etmektedir. Çünkü Gazali de, yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi, bir tanıma sahip olmuştur. Ama Gazali,

bu tanımın kusurlardan uzak ve bilginin içerdiği her şeyi kapsadığını iddia etmemiştir.

Sonuç olarak, bilginin tanımının yapılıp yapılamayacağı üzerine yapılan tartışmalar, bilginin ne olduğunun tam bir tanımının yapılıp yapılamaması üzerine olmuştur. Ama bilginin her ne kadar tanımının yapılıp yapılamayacağı üzerine tartışılmış olsa da, her iki taraf da bir çeşit bilgi tanımı yapmıştır. Nitekim Gazali de bilgi konusunda bir tanım yapılamayacağını iddia etse de bir tanım girişiminde bulunmuştur.

Bilginin “Ne” Olduğu Açısından

Kelamcıların yapmış olduğu farklı bilgi tanımlarını iki ana başlık altında sınıflandırabiliriz. Bu iki başlık, bilginin itikat/inanç olarak algılandığı ve bilginin bir yeti olarak algılandığı şeklinde yapılabilir. Şimdi bu yorumları detaylı bir biçimde inceleyeceğiz.

1- Bilginin İnanç Olarak Tanımı

Birinci yorum olan bilginin bir çeşit inanç olduğu tanımını ilk ortaya koyanlar Mutezile kökenli kelamcılar olduğu söylenmektedir.[Mert, 2003] Mutezile kökenli bir alim olan Ebu'l Huzeyl b. Allaf'ın bilginin ne olduğuna dair verdiği cevap olan “Bilgi inançtır” bu görüşün temelini oluşturmaktadır. Bu tanımın gayet basit ve kapsamının da gayet dar olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki kelamcılar, bilginin bu tanımına yaptıkları eklemeyle “bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır” demişlerdir. Burada kastedilen bir şeye olduğu gibi inanmak kavramı, doğruluğu kastetmek amacıyla eklenen bir tabirdir. Yani bu tanımı kabul edenlere göre bilgi, doğru inançtır.

Bu bilginin doğru inanç olduğu görüşü, her ne kadar mutezili alimler tarafından ortaya koyulmuş olsa da, Sünni alimler tarafından da benimsenmiştir. Eşari bir alim olan Bakıllani, bilgiyi “bilineni olduğu hal üzere marifet etmek” şeklinde tanımlamıştır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında tanım üzerine değişen kısımlar, Mutezile itikat/inanç kavramını kullanırken, Ehl-i Sünnet marifet, tebeyyün, idrak, teyakkun gibi kavramları, şey kavramı yerine de malum kavramını kullanmıştır [Mert, 2003].

Ebu Ali El-Cübbai, bilginin bu tanımına karşı yapılan eleştirileri ortadan kaldırmak amacıyla bu tanıma “zorunlu olarak” ya da “delile dayanarak” şeklinde ilavelerde bulunmuştur. Bu tanıma ek olarak, son dönem Mutezile kelamcısı Kadı Abdülcebbar da eleştirilere karşı tanıma eklemeler yapmıştır. Kadı Abdülcebbar’a göre “ bilgi, inandığının inanılan gibi olduğuna nefsin mutmain olduğu inançtır.” [Mert, 2003] bu tanımlarla bilginin asli unsurları olan doğruluk ve inancın yanı sıra kanıta dayalı olmak, delillendirilmiş olmak gibi kavramlar da eklenmiştir.

Bu kavramlar da eklenince, bilginin inanç olarak yapılan tanımındaki eksikler giderilmiş gibi duruyor. Yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi, bilginin “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç” olarak yapılmış klasik ve genel manada kabul görmüş tanımıyla bir uyuşma sağlanmış oluyor.

2- Bilginin Sıfat Olarak Tanımı

Bilginin sıfat olarak tanımlanması Eşari ve Matüridi’ye dayanmaktadır. Eşari bilgiyi “bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey” diye tanımladığı rivayet edilmiştir. Matüridi’nin bilgi tanımını ise “kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını sağlayan bir sıfat” şeklinde rivayet etmişlerdir [Mert, 2003].

Bu tanımlardan yola çıkarak bakacak olursak, bilginin sıfat olarak tanımlanmasından kasıt, bilginin bir yeti olmasıdır. Yani bilgi, insanın bir önermeyi bilmesinde etkili olan bir yetidir.

Bu tanımlara karşı çokça eleştiriler getirilmiştir. Mesela Cüveyni, Gazali, İci gibi birtakım Eşari alimler, bu tanımlara karşı eleştiride bulunmuşlardır. Cüveyni, bu tanımda maksadın tam olarak ifade edilemediğini söylemiştir. Gazali ise, bilen ve bilinen tabirlerinin bilgi kelimesinden türediğini, bu tanımın hatasının kendisini bilmek istediğimiz tanımın türeyenleri aracılığıyla tanımlamaya çalışılması olduğunu söylemiştir. İci ise bu tanımda totoloji olduğunu, yani kendisiyle tanımlananla tanımlandığını, söylemiştir [Mert, 2003].

Bu tanımlara bir eleştiri daha da, yukarıda bahsetmiş olduğumuz, bilgiyi yeti olarak tanımlamış olmaları üzerinden yapılabilir. Bilginin, insanın bir önermeyi bilmesinde etkili olan bir yeti olması, bilginin tam bir tanımından

ziyade, bilginin işlevi üzerinden bir kısmını tanımlamak olmuştur. Ama tanım olarak istenilen şey, bilginin aracılığıyla insanın kazandığı sıfat ve bilginin bu sıfatı kazandırmasından ziyade, bilginin kendisi olmalı. Ama bu tanım istenileni başaramamış ve önermeyi biliyor olduğumuz önermeyle kazanılan mental durumu tanımlamıştır.

Teftazani'nin Bilgi Teorisi

Bu bölümde, Teftazani'nin bilgi teorisini yukarıda göstermiş olduğumuz bölümlere göre bir incelemede bulunacağız. Öncelikle bilginin tanımlanabilirliği açısından, sonrasında da bilginin “ne” olması üzerinden bir incelemede bulunacağız.

Teftazani'de Bilginin Tanımlanabilirliği

Teftazani, kitabında bilginin tanımlanabileceği yaklaşımı göz ardı edip tanımlanamayacağını savunan yaklaşımı ikiye ayırmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz bilginin açık bir terim olduğu dolayısıyla tanımlanamayacağını iddia eden Fahreddin Er-Razi'nin görüşü, bir diğeri de bilginin kapalı bir tanım olmasından kaynaklı bir tanımının yapılamayacağını iddia eden Gazali'nin görüşü. Bu iki görüş hakkında Teftazani, El-Mekasıd adlı eserinde şöyle demiştir:

“Bilgi tanımlarının çoğu kusurludur. Denilmiştir ki: Bunun sebebi bilginin kapalı olmasıdır. Muhakkiklere göre ise bilginin çok açık olmasındandır.”[El-Mekasıd]

Bu cümleden yola çıkarak, “muhakkik” kelimesiyle Teftazani'nin, bilginin tanımında Razi'nin ortaya koymuş olduğu bilginin açıklığından dolayı tanımlanamayacağı görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz. Fakat yine de, Teftazani'nin Razi'nin yapmış olduğu bu tanıma kabul etmesi demek, Razi'nin bilginin bedihi/a priori olduğu iddiasını da kabul ediyor demek değildir. Teftazani, Razi'nin savunmuş olduğu bilginin tasavvurunun zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkmıştır [Abdurrahmanov, 2006] .

Razi'ye göre, bilgi aracılığıyla her şeyi bilebiliriz. Bilgiyi de başka bir şey aracılığıyla bilirsek, bilginin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesine, bilgi dışındaki başka bir şeyin de bilinmesi ise, bilgiye bağlı olmuş olur

[Abdurrahmanov, 2006]. Böyle olunca da bir kısır döngü oluşmuş olur. Böylelikle bilginin zorunlu olduğu sonucu çıkar.

Razi'nin bu görüşünü savunmak için ortaya koyduğu bir diğer savunu da, kişinin var olduğuna dair bilgisi her şeyden önce ve zorunlu/a priori biçimde gelmektedir. Eğer kişinin kendisinin var olduğuna dair bilgisi sonradan elde edilen/a posteriori bir bilgi olmadığını, a priori olarak gelen bir bilgi olduğunu söylersek, bu bilgiyi edinmeden önce de bilgi hakkında bir tanımımız yoktu, o zaman var olduğumuza dair olan a priori bilginin içerisindeki bilgi de a priori olmuş olur [Abdurrahmanov, 2006].

Teftazani bu görüşlere karşı eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerden birincisi bilginin kendisi dışında bir şeyle tasavvur edilmiş olamayacağına karşıdır. Teftazani'ye göre, bilginin ne olduğuna dair tasavvur bir şekilde elde edilirse, bu bilgi dışında başka bir şeyle elde edilmiş olur. Ama bilgi dışındaki herhangi bir şeyin tasavvuru, bilginin tasavvuruna dayanmaz. Sadece bilginin o esnada kişide oluşması, kişinin zihninde ortaya çıkmasına dayanmış olur [Abdurrahmanov, 2006]. Yani kişinin bilgi hakkında, başka şeyler aracılığıyla, bir tanıma sahip olması, o kişinin diğer önermeler hakkında bilgi edinirken bir kısır döngü içerisine sokmaz.

Teftazani'de Bilginin “Ne” Olduğu

İkinci konu olan kişinin var olduğuna dair bilgisine gelince, Teftazani bu konuda “herkes için geçerli olan şey, var olduğunu bilmenin tasavvuru değil, var olduğunu bilmenin kişide oluşmasıdır.” diyerek karşı çıkmıştır [Abdurrahmanov, 2006]. Böyle olunca, kişide varlığının hakikati değil, var olduğuna dair bir bilgi oluşmuş olur.

Teftazani'nin bilginin “ne” olduğu görüşüne gelirsek, Teftazani'nin bu konuda İmam Matüridi'nin “Bilgi, sahibi ister insan, iste melek ister cin olsun, tüm sahiplerine zikredilme niteliği haiz olan her şeyi tam bir vuzuh ile açık hale getiren bir sıfattır,” tanımını kabul etmiştir [Abdurrahmanov, 2006]. Bilginin sıfat olduğu konusunda Sünni genel kabulünde mutabık kalmıştır. Bilginin bu tanımını incelersek, genel itibarıyla şöyle diyebiliriz: Bilgi, tanrı dışındaki zihinler için, söylenilen her önermeyi tam bir netlikle açıklayan bir sıfattır. Burada temel olarak şu kavramları mercek altına alabiliriz: (1) her önerme için ,

ister mümkün dünyalarda var olsun ister olmasın, (2) tanrı dışı tüm zihinler için , (3) açıklayıcı sıfat olmak. (1) Her önerme için geçerli olması, ister bulunduğumuz dünyanın kendi işleyişi hakkında olsun, ister mümkün dünyalar için geçerli olabilecek şeyler hakkında olsun, ister hiçbir mümkün dünyada var olması tahayyül edilemeyen bir durum hakkında olsun fark etmemesini gerektirir. (2) Tanrının dışarıda bırakılması, kelamda yapılan bir ayırım olan kadim bilgi ile hadis bilginin ayırımına uygun bir yaklaşımdır [Sabuni, 1986]. (3) Açıklayıcı sıfat olmak, Ehl-i Sünnet'in genel olarak kabul etmiş olduğu bilginin sıfat olduğuna dair uygun bir açıklamadır.

Teftazani'nin kabul ettiği bu tanıma göre bakılacak olursa, bilgi her çeşit önerme içindir [Abdurrahmanov, 2006]. Yani bir kişi mümkün bir önerme için de, muhal bir önerme için de bilgiye sahip olabilir. Mümkün bir önerme için yaşamış olduğumuz her durumu veya da yaşayabileceğimiz her durumu örnek verebiliriz. Mesela benim siyah bir masanın önünde bilgisayar başında yazı yazdığımı dair bir önermeyi kişi bilebilir. Bu önerme yanlış da olabilir, doğru da olabilir, ama bu önermenin asıl yönü “bilinebilir” olmasıdır. Aynı şekilde muhal/imkansız bir önermeyi de bir kişi “olamayacağını” bilebilir. Mesela iki boyutlu bir düzlemde üçgen bir biçimde karenin oluşamayacağını da kişi bilebilir. Bu da bir çeşit bilgi olmuş olur.

Teftazani'ye göre, Tanrı'nın bilgisi diğer varlıkların sahip olduğu bilgiye benzer değildir. Teftazani, Nureddin es-Sabuni'nin El-Bidaye fi Usuli'd Din adlı eserinde geçen bilginin kadim ve hadis olarak ayırımını kabul ederek, Tanrı'nın kadim bilgisinin yaratılmışların hadis bilgisinden ayırmıştır [Abdurrahmanov, 2006].

Bir sonraki kısımda, Teftazani'nin zorunlu bilgi tanımına ve zorunlu bilginin kapsadığı kısımlara göz atacağız.

Teftazani'de Zorunlu Bilgi

Zorunlu bilgi kavramı, tanımında ve kapsamında tam olarak mutabık olunmayan bir kavramdır. Fakat biz, bu kısımda yine de genel bir hat çizmeye çalışacağız. Zorunlu bilgi kavramı, Bakıllani'ye göre (ve aynı zamanda Teftazani'ye göre), ayrılamayacak gereklilikle kişide bulunan bilgidir. Bu tarz

bir bilgide kişinin iradesinin payı yoktur [Akkuş & Erdiñ 2014]. Teftazani'ye göre zorunlu bilgi türünün kapsamı altı kısma bölünebilir:

1-Bedihiyat

2- Müşahedat

3- Fitriyyat

4- Mücerrebat

5- Mütevatirat

6- Hadsıyyat [El-Mekasıd]

1-Bedihiyat

Birinci zaruri bilgi çeşidi olan bedihiyatta, kişinin bu bilgisini salt akıl ortaya koyar. Bu bilgilerde akıl, önermenin kavramlarını tasavvur ederek bilgiye ulaşır [Akkuş & Erdiñ 2014]. Şartlar, aklın hüküm vermesi için yeterliyse bu ortaya çıkan bilgiye beidihiyat denir [Abdurrahmanov, 2006]. Bu çeşit bilgilere örnek olarak “parça, bütünden küçüktür”, “bir, ikinin yarısıdır” gibi önermeler örnek gösterilebilir. Bu bilgiler kişinin akli melekelerinde bir problem oluşmadığı müddetçe herkes için geçerli önermelerdir diyebiliriz.

2-Müşahedat

Bu çeşit bilgiye, “aklın duyular aracılığıyla koymuş olduğu bilgilerdir”[Akkuş & Erdiñ 2014] denilebilir. Bu çeşit bilgiye örnek olarak “elimi ateşe uzattım ve elim yandı, dolayısıyla ateş sıcaktır” biçiminde duyusal olarak bir sonuç veren önermeler verilebilir. Bu çeşit duyusal bilgiye “hissiyat” da denilmiştir. Müşahedat’ın kapsadığı ikinci bir bilgi çeşidi de “vicdaniyat” olmuştur. Vicdaniyat’ın kapsamı ise, kişinin duygusal mental durumları hakkındaki bilgilerdir [Abdurrahmanov, 2006]. Bu bilgi türüne örnek olarak da “şu anda korku içerisindeyim” gibi önermeler örnek gösterilebilir.

Teftazani, bilgi ediniminin ilk aşamasının duyular olduğunu söylemektedir.

3-Fitriyyat

Fitriyyat, aklın önermede her iki kavramın tasavvuru esnasında kendisinden uzak olmayan bir vasıtayla hükme vardığı bilgidir. Bu vasıta

önermede bulunan ve onun gerektirdiği manadır [Akkuş & Erdinç 2014]. Buna “dört sayısı çifttir” önermesini örnek gösterebiliriz. Dört sayısı ikiye bölünebilir, ikiye tam bölünebilen her doğal sayı çifttir, dolayısıyla dört sayısı çifttir.

4-Mücerrebat

Kişinin, müşahedelerin tekrar tekrar oluşmasıyla verdiği hükümlere “Mücerrebat” denir [Akkuş & Erdinç 2014]. Buna örnek olarak “kalemi yerden yüksekte elimden bıraktım, kalem yere düştü ve bu olay her zaman aynı sonucu verdi, dolayısıyla kalemi yerden yüksekte bırakırsam yere düşer” gibi önermeler gösterilebilir. Bu çeşit bir bilgiyi elde ederken sebebi bilmek gerekmez. Mesela yukarıdaki örnekteki kişi yerçekimini bilmeseydi bile bu olayın sonucunun ne olduğunu bilir.

5-Mütevâtirat

Kişinin yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, müşahedeye dayalı ve aklen mümkün bir konuda verdiği haberlere dayanarak verdiği hükümlere “Mütevâtirat” denir [Abdurrahmanov, 2006]. Bu haberin vermiş olduğu önermenin kabulünde “bu kadar kişi aynı yalan üzerine birleşemez” şeklinde bir ön kabul bulunmaktadır.

6-Hadsîyyat

Kişinin şüphesini gideren kuvvetli bir sezgiyle verilen hükümlerdir [Abdurrahmanov, 2006]. Buradaki kesinlik, belirtilerle gerçekleşmiş olur [Akkuş & Erdinç, 2014]. Bu çeşit bilgileri, mücerrebatın vermiş olduğu sonucun nedenini bilerek elde ederiz. Mesela yukarıda da vermiş olduğumuz “yerden yüksekte tutulan kalem bırakılınca yere düşüyor” şeklindeki önermeye “yerden yüksekte tutulan kalem bırakılınca yer çekimi sebebiyle yere düşüyor” şekline çevirecek uygun önermeler eklenince bu bilgi “Hadsîyyat” kapsamına girmiş olur.

Teftazani’nin zorunlu bilginin kapsamını çok geniş tuttuğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar birbirlerinden farklı kapsama sahip olsalar da bu bilgi çeşitlerinin hepsini kişi için zorunlu olduğunu kabul etmiştir.

Teftazani'nin Bilgi Teorisine Çağdaş Epistemolojiden Bakış

Bu bölümde, Teftazani'nin ortaya koyduğu bilgi teorisini çağdaş epistemik yaklaşımlarla bir karşılaştırmaya tabii tutacağım ve Teftazani'nin çağdaş epistemolojideki izdüşümünü bulmaya çabalayacağım.

Teftazani'nin bilgi teorisi hakkında, incelediğimiz kadarıyla şöyle söyleyebiliriz:

Teftazani bilginin açık olduğunu ve bu sebeple tam bir tanımını yapamayacağımızı iddia etmektedir. Bu her ne kadar bir bilginin bedihi bir mefhum olduğunu söyleyenler tarafından kabul edilmiş olsa da Teftazani bilginin bedihiliğini kabul etmemiştir.

Bilgi tanımının ne olduğu hususunda ise “Bilgi, sahibi ister insan, iste melek ister cin olsun, tüm sahiplerine zikredilme niteliği haiz olan her şeyi tam bir vuzuh ile açık hale getiren bir sıfattır,” tanımını kabul etmiştir.

Teftazani, zorunlu bilgi tanımını geniş bir skalaya uygulamıştır. Neredeyse her çeşit bilgi, mahiyetleri ve kapsamaları ne kadar farklı olursa olsun, kişi için zorunlu bir bilgi olmaktadır.

Bu bilgiler ışığında, Teftazani'nin epistemolojisini çağdaş epistemik yaklaşımlar eşliğinde tekrar inceleyeceğiz ve Teftazani'nin çağdaş epistemolojideki konumunu bulmaya çabalayacağız.

İlk olarak, bilginin tanımının açık olduğu görüşüyle başlayalım. Razi'nin ortaya koymuş olduğu ve Teftazani'nin de kabul ettiği görüş olan bilginin açık olduğu görüşü, genel manada bakılınca a priori bir bilgi olarak görülebilir. Ama Razi ve Teftazani arasında bu kabulde birkaç farklılık da vardır. Mesela Razi, bilgiyi her şeyi bilmedeki temel olarak görmektedir ve bilinen önermeleri en sona kadar götürecek olursak en son olarak bilginin kendisini bulacağımızı, her bilgimizin bu bilgi tasavvuruna dayandığını söylemiştir. Bu görüşün bir benzeri de Temelcilik (Foundationalism) adı verilen yaklaşımdır. Bu yaklaşım bilgilerimizin birtakım temel inançlara dayandığını iddia etmektedir [Mehdiyev, 2011]. Temelcilere göre bu bilgiler başka herhangi bir inancımızla gerekçelendirilmiş değildir [Metcalf, 2020]. Gerekçelendirilmiş bir durumdadırlar. Bu teorinin en büyük temsilcilerinden olan Descartes da,

Razi'nin iddiasının bir benzeriyle görüşünü gerekçelendirmeye çalışmıştır. Descartes'a göre, "Şüphe götürmez bir şeye rast gelinceye kadar, en ufak bir şüpheyi doğuran bütün şeyleri reddetmek lazımdır." Bu fikrin sonucunda Descartes, tek şüphe götürmez şeyin, düşünüyor olduğu sonucuna ulaşır [Mehdiyev, 2011]. Bu şüphe götürmez olan düşünüyor olduğu bilgisi, böylelikle temel bir bilgi olmuştur [Miceli, 2018]. Fakat Teftazani, bu tarz bir yaklaşımın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre, kişinin kendi varlığını biliyor oluşu, kendi varlığını tam manasıyla tasavvur ettiğini veya da içselleştirdiğini göstermez. Sadece kişinin genelgeçer olarak kabul ettiği bir bilgi olarak görür [Abdurrahmanov, 2006]. Buna bir örnek olarak bir insanın kendisinin var olduğunu, kendisinin iki böbreğe sahip olduğunu bildiği bir senaryo örnek gösterilebilir. Bu kişi, her ne kadar var olduğunu ve bedeninde iki tane böbreğin de kendisiyle beraber var olduğunu biliyor olsa da, bu böbreklerin ne işe yaradığını bilmiyor olabilir. Nitekim Teftazani'nin zaruri bilgiyi sınıflandırırken böyle bir bilginin mücerrebatta olduğunu söylemesi ve bedihiyat içerisinde sokmaması nasıl bir yaklaşım izlediğini bize gösterebilir.

İkinci olarak bilginin "ne" olduğunu tanımlarken Teftazani "Bilgi, sahibi ister insan, iste melek ister cin olsun, tüm sahiplerine zikredilme niteliği haiz olan her şeyi tam bir vuzuh ile açık hale getiren bir sıfattır," tanımını kabul etmiştir. Bu tanım hakkında yukarıda yapmış olduğumuz analize göre, (1) bu tanım tanrı dışındaki tüm zihinleri kapsar, (2) bilgi mümkün, zorunlu veya da imkansız bir önerme hakkında olabilir, (3) bilgi, kişide bulunan bir sıfattır. Bilginin bir sıfat olarak kabul eden bir diğer grup da erdem epistemologlarıdır. Örnek olarak John Greco ve Ernest Sosa bilgiyi, bilen yapabiliyor olduğu yetilerle (abilities) kazandığı bir çeşit başarımla olarak görür. Greco bilgiyi entelektüel erdem veya da yetimiz sebebiyle bir şeye inanmak olarak görür [Greco et. al., 2019]. Ernest Sosa, entelektüel erdem şeklinde isimlendirilen yetiyi şöyle tanımlar: "Belli bir A önermeler alanında K koşullarında iken kişinin çoğunlukla doğruyu elde ettiği ve yanlıştan kaçındığı yeteneklerdir" [Batak, 2016]. Erdem epistemolojisi hakkında verilen bu bilgileri Teftazani'nin bilgi teorisiyle kıyaslamaya tabii tutarsak şunu görebiliriz: bilginin bir yeti (ability) olduğu erdem epistemolojisinde, kişinin bilgi edinmesi bu sıfatlara, yeteneklere bağlıdır. Teftazani'nin vermiş olduğu tanıma da bakacak olursak kişi, bilgiyi bu sıfatlar vasıtasıyla elde edebilir. Sonuç olarak Teftazani'nin bilgi felsefesi hakkında şunu söyleyebiliriz, Teftazani'nin bilgi tanımıyla Erdem

Epistemolojisinin bilgi tanımında bir uyumluluk söz konusudur. İki taraf da bilginin bir sıfat vasıtasıyla elde edilebileceğini ve kişide buna uygunluk bulunduğunu söylemektedir. Tanrı dışı bütün zihinler için bunun geçerli olması hususunda bakacak olursak, eğer ki Tanrı dışı zihinlerin yapısı bizim sahip olduğumuz yapıda olduğu kabul edilirse tutarlı bir yapıda olduğu iddia edilebilir. Fakat bu konu bizi zihin felsefesindeki tartışmalara sürükleyeceği için bu konuyu burada tartışmayacağız.

Üçüncü ve son olarak, zaruri bilgiler konusunda Teftazani, genel olarak Bedihyat ve Müşahadat olarak ikiye, detaylandırarak da altıya bölünebildiğini söylemektedir. Bu konuda zaruri bilginin kapsamını geniş tutması da üzerinde konuşmaya değerdir. Kişi için sahip olduğu neredeyse her bilgi zaruri statüsünde gibi duruyor. Mesela kişinin “ateş yakıcıdır” şeklindeki önermesinin de “ $2+2=4$ ” şeklindeki önermesi gibi zaruri bilgi statüsündedir. Bu noktada, kişinin inançları üzerindeki etkisi hakkında olan iki karşıt görüş üzerinde durmamız gerekiyor: Doksastik Voluntarizm ve Doksastik İnvoluntarizm.

Doksastik voluntarizm, kişinin inançları üzerinde tam bir etkiye sahip olduğunu ve istediği önermeye inanabileceğini ve istediği önermeye de inanmayacağını iddia eden görüştür. Yani bir kişi, bir inancı isterse oluşturabilir, isterse oluşturmayabilir [Audi, 2011].

Doksastik İnvoluntarizm ise, tam tersi olarak, kişinin oluşturduğu inancı üzerinde artık etkiye sahip olamayacağını, ancak farklı gerekçelendirmelerle bu inancı terk edebileceğini iddia eden görüştür. Bu görüşün savunucuları arasında David Hume gösterilebilir [Qu, 2016]. Bu görüşün savunucuları, “ $2+1=3$ ” önermesine inanan bir kişiye bu önermeye artık inanmazsa 10000 dolar vereceğini söyleyen bir adamı örnek gösterirler. Kişi kendini ne kadar zorlarsa zorlasın bu inanmama durumunu yaşayamayacağını, bu durumun da kişinin inançları üzerinde tam bir yetkisi olmadığını gösterdiğini iddia ederler.

Teftazani’nin yapmış olduğu zaruri bilgi sınıflandırmasına ve yukarıda verilen bilgilere bakacak olursak, Teftazani’nin, çoğu bilme durumu ve inanç hakkında, doksastik involuntarist bir yaklaşıma sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Ampirik yolla elde edilen bilgilerin de zaruri bir segmentte olduğunu söylemesi, bu çıkarımımıza güzel bir gerekçe olmaktadır.

Sonuç olarak, Teftazani'nin bilgi felsefesinin üç tane önemli maddesi vardır, bunlardan birincisi, bilginin tanımının açık olması, ama kişi için bu bilginin açıklığının inanç kümelerin için temel bir nokta olamayacağıdır. Bu açıdan bakınca Temelcilik görüşüne karşı bir tutuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, Teftazani bilgiyi sıfat olarak tanımlayarak kişinin yetilerini ön plana çıkartmıştır. Bilginin bu biçimde tanımı da erdem epistemolojisi savunucularının kabul ettiği bilginin yeti ve yetenek olduğu görüşüyle bir uyum sergilemektedir. Üçüncü ve son nokta olarak da, Teftazani'nin zaruri bilgi kapsamına çoğu bilgiyi eklemiş olması, Teftazani'nin bir doksastik involuntarist biçimde, kişinin inançları üzerindeki etkisinin tam olmadığı iddiasını savunduğunu söylememize olanak sağlamıştır.

Kaynakça

Abdurrahmanov, A. (2006). *ŞERHU'L-MAKÂSID ADLI ESERİNE GÖRE TEFTÂZÂNÎ'DE BİLGİ TEORİSİ* [Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi].

<https://katalog.marmara.edu.tr/veriler/yordambt/cokluortam/A/A/B/E/E/T0053708.pdf>

Akkuş, S., & Erdiñ, Z. (2014). Sa'düddin Teftazani'de Bilgi Teorisi . *Uşul İslam Araştırmaları*, 21, 7–38.

Anthology, 1000-Word P. A. I. (2020, August 24). *Epistemology, or Theory of Knowledge*. 1000-Word Philosophy: An Introductory Anthology. <https://1000wordphilosophy.com/2020/08/24/epistemology-or-theory-of-knowledge/>

Audi, R. (2018). *Epistemoloji* (M. Tuncel, Çev.; 3. Basım). Nobel Yayınları. (Original work published 2011).

Benevich, F. (2022). Knowledge as a Mental State in Mu'tazilite Kalām. *Oriens*, 50(3-4), 244–279. <https://doi.org/10.1163/18778372-12340016>

et-Teftazani, S. (2019). *El-Mekasid* (A. Kaylı, Ed.; İ. Eyibil, Çev.) . Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.

Kemal Batak. (2016). ERNEST SOSA’NIN ERDEM EPISTEMOLOJİSİ. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(34), 1–1. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.292618>

Mehdiyev, N., & Güngör, E. (2011). *Çağdaş epistemolojiye giriş* (Birinci baskı). İnsan Yayınları.

Miceli, C. (2018, November 26). *Descartes’ “I think, therefore I am.”* 1000-Word Philosophy: An Introductory Anthology; 1000-Word Philosophy: An Introductory Anthology. <https://1000wordphilosophy.com/2018/11/26/descartes-i-think-therefore-i-am/>

Muhit, M. (2003). Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44(1), 1. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000126

Nûreddin Es-Sâbûni. (1982). *Mâturîdiyye Akaidi* (B. Topaloğlu, Trans. Üçüncü baskı). Diyanet İşleri Bakanlığı.

Qu, H. (2016). Hume’s Doxastic Involuntarism. *Mind*, fzv181. <https://doi.org/10.1093/mind/fzv181>

Turri, M., John, Alfano, & Greco, J. (2019). *Virtue Epistemology* (E. N. Zalta, Ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy; Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>

Ziya Erdiñ. (2019). Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 257–286.
<https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.641126>

Berkeley'in Tanrısı Ruhlari Neden Yaratamıyor?

Ahmet Oğuz Yemenici

Giriş

Bu makalede Berkeley'nin ruhlar (spirits/minds), ideler ve bu iki tür arasındaki ayrım hakkındaki iddiaları üzerine odaklanıyorum. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge* (1710) adlı kitabının birinci bölümünde, somut nesnelerin doğası, öz ve zihnin kendi ontolojisindeki rolü hakkında yaşamıştır. İlk iş olarak Berkeley'in ruh ve ide kavramlarından ne anlamış olabileceğini açıklayacağım. Ardından, Berkeley'nin argümanını öncül-sonuç formunda yeniden yapılandırmak amacıyla, ruhlar ve ideler arasındaki ayrımı yaptığı paragraph §27 ve §136 ya bakacağım. Son olarak, Berkeley'in modelinde ruhların birbiri arasındaki etkileşimi konusunda temel bir probleme dikkat çekeceğim.

Arka Plan Açıklaması

İdeler ve ruhlar, Berkeley'nin ontolojisindeki en temel kavramlardan ikisidir. Berkeley Bir anlamda, gerçekliğin önemli bir bölümünü bu iki kavram ve onların ilişkisine indirger. Ona göre, arabalar, kediler veya bulutlar gibi somut nesnelerin (concrete objects) hepsi idelerdir. (PHK §3). İdelerin terminolojik olmayan sezgisel bir anlayışına dayanarak, onların zihinlerde yer aldığını öne sürmek makul duruyor. Berkeley de bunu kabul ederek, ve daha ileri giderek, tüm nesnelerin zihinde yer aldığını iddia eder. Çünkü önceden de ortaya koyulduğu gibi ona göre tüm bu nesneler idelerdir (PHK §3). İdeler, uzamsal olmayan nesneler olduğu gibi Berkeley'nin ontolojisinde pasif varlıklardır. Yani, varlıklarının devamı için bir ruhun/zihnin zihinsel aktivitesinin sürekliliğine muhtaçtır.⁵ Ruhlar ise algılama eylemini gerçekleştiren aktif varlıklardır (PHK §27, §25). Bir ampulden çıkan ışık örneği verilebilir. Bir an için, ışığın var olabilmesinin tek yolunun bir ampulden çıkması olduğunu varsayalım. Bu tabloda, ruh ampule, ideler ise ışığa benzetilebilir.

Berkeley, ruhları iki kategoriye ayırır: yaratılmış ve yaratılmamış ruhlar (PHK §6). Yaratılmış ruhlar, algılama eyleminde nispeten daha az canlı/detaylı

5 Bu zihinsel aktiviteden kasıt; X idesini deneyimleme, X idesini'nin mental bir representasyonuna sahip olma, veya X idesi'ni algılama şeklinde anlaşılabilir. Kolay olması amacıyla metin boyunca bu kavramlar yerine "algılama" kavramını kullanacağım.

(vivid) ve daha az tutarlı olan zihinleri ifade eder. İnsanlar bu tür zihinler olarak değerlendirilmektedir. Yarattılmamış ruh/Tanrı ise tüm nesneleri, bu durumda ideleri, varlığa getirir ve mükemmel bir algılayıcıdır (PHK §6). Bu ayrım, yaratılmış ruhların algılama eylemi söz konusu olmadığında bile nesnelerin varlığının devamlılığını açıklamak amacıyla ortaya konulmuş gibi görünmektedir. bir dağı algılayan herhangi bir insan/yaratılmış ruh olmasa bile, onun var olmaya devam edeceğini söylemeye eğilimliyiz. Bu durumun neden böyle olduğunu, önceki kabulleriyle tutarlı olacak şekilde açıklamak için Berkeley, var olan her nesneyi tüm detaylarıyla ve sürekli olarak algılayan yaratılmamış sonsuz algılayıcı bir ruh önerir (PHK §6). Bu şekilde, Tanrı'nın dağları algısı ile varlıkta tutması sayesinde, başka bir yaratılmış ruhun sürekli algısına ihtiyaç olmadığını söyleyebilmiş olur.

Berkeley'nin Argümanı

Berkeley'nin §27'deki argümanı, §135 ve §136 tarafından da desteklenir. Bu argüman; ruhların, idelerden farklı olarak algılanamayacağını gösterir. Herhangi bir ruhun başka bir ruhu algılaması veya zihinsel bir temsiline sahip olması imkansızdır (PHK §27, §135, §136). Kendimiz de bir ruh olarak, ruhlar hakkında sahip olabileceğimiz şeyler sadece onların kavramları ve genel karakteridir. Ancak belirtildiği gibi, onları ideler gibi tam anlamıyla kavrayamayız veya algılayamayız. Bu nedenle, Berkeley'nin §27'deki argümanını şu şekilde formüle edebiliriz:

- 1.) Sadece ideler algılanabilir.
- 2.) Ruhlar ideler değildir.
- C.) Ruhlar algılanamaz.

İlk öncül, "...in case we had a new sense bestowed upon us, we could only receive thereby some new sensations of ideas..." (PHK §136) ifadesinden çıkarılabilir. Bu ifade, bir şekilde yeni bir duyuşal yeti edinmiş olsak bile, yalnızca önceki idelerden daha fazla ide kavrayabileceğimizi veya algılayabileceğimizi, ancak hiçbir ruhu kavrayamayacağımızı iddia eder.

İkinci öncül, §27'deki şu pasajdan çıkarılabilir: "...will, soul, spirit, do not stand for different ideas, or in truth, for any idea at all, but for something which

is very different from ideas" (PHK §27). Bu ifade, ruhların, idelerden tamamen farklı bir türe ait olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, ruhlar ideler değildir (yani ikinci öncül). Bu iki öncülü kurduğumuzda, ruhların algılanmasının imkansız olduğu sonucuna ulaşırız. Sonuç, §136'da bir örnekle de belirtilmiştir: nasıl ki yuvarlak bir kareyi algılayamıyorsak, bir ruhu da algılayamayız (PHK §136). Bu yetersizlik, ruhlardaki bir "yetenek eksikliğinden" ziyade, bu eylemin imkansız olmasından kaynaklanır.

Ruhların Yarattılmasıyla İlgili Sorun

Berkeley, Tanrı'nın nihai algılayıcı olduğunu öne sürer (PHK §6). Onun ontolojisinde, bu iddia, Tanrı'nın tüm somut nesneleri (yani ideleri) yarattığı anlamına gelir. Berkeley aynı zamanda, Tanrı'nın yarattığı ruhları (insanlar) da ortaya koyar, ki bunlar Tanrı ile aynı kategoride olmasına rağmen Tanrı'dan daha zayıf ve istikrarsız algılayıcılardır. Ancak bu tablo, Berkeley'nin temel olarak kabul ettiği iki önerme arasında bir uyumsuzluk içerir: 1.) Sınırlı ruhlar Tanrı tarafından yaratılmıştır, 2.) Herhangi bir ruhun algılanması imkansızdır. Bu iki önerme, Berkeley'in ontolojisinde tutarsızdır. Çünkü, onun teorisinde Tanrı'nın bir objeyi yaratmasının tek yolu onu algılamasıdır. Ancak, yaratılmış ruhlar ideler değildir ve metafiziksel bir zorunluluk olarak sadece ideler algılanabilir. Dolayısı ile Tanrı'nın kadiri mutlaklığı bile onun bir ruhu algılamasına izin vermez. Bu nedenle, yaratılmış ruhlar aslında yaratılamaz! İşte bu düşüncenin formüle edilmiş versiyonu:

- 1.) Tanrı ruhları ancak Tanrı ruhları algılayabilirse yaratabilir.
- 2.) Herhangi bir ruhun algılanması imkansızdır.
- C1.) Tanrı ruhları algılayamaz. (2)
- C2.) Tanrı ruhları yaratamaz. (1, C1)

C2, açıkça Berkeley tarafından Tanrı'nın ruhları yarattığına dair inanışla çelişir. Dolayısıyla, Berkeley ruhları yaratmak için algılama eyleminin dışında farklı bir yaratma modunun olduğunu iddia etmelidir. Bu şekilde, modelini yukarıdaki sorundan kurtarabilir ve diğer ruhların yaratılmasına bir açıklama getirebilir. İkinci seçenek, bazı ruhların (yaratılmış olanların) ideler gibi algılanabilir olduğunu söylemek olabilir. Bu şekilde, ikinci öncülü reddederek

eleştiriyi engellenebilir. Bu iki seçenek de Berkeley'nin ontolojisinde oldukça radikal değişiklikler anlamına gelse de, yaratma sorununun çözümü için bir yol sunabilir.

Belki bir cevap olarak, yaratılmış ruhların, idelerin uygun bir şekilde bir araya gelmesiyle güçlü ontolojik beliriş (strong emergence) yoluyla ortaya çıktığı söylenebilir. Yani, bir tür özellik sınıfının (bu durumda idelerin) bir araya gelmesi, farklı bir türü (ruhları) oluşturdu denebilir. Bu tabloda, yaratılmış ruhlar, Tanrı'nın dolaylı yaratımları olmuş olur. Çünkü, bu modelde Tanrı, ruhları doğrudan algılamak yerine, daha sonraki aşamada ruhların ontolojik beliriş ile kendilerinden ortaya çıkmasını sağlayacak olan ideleri algılamıştır. Yine de ben bu yanıtın da Berkeley'nin ontolojisine uygun olmadığını düşünüyorum. §25'ten açıkça anlaşıldığı üzere, ideler pasif varlıklardır ve hiçbir metafizik güce sahip değildirler, güçlü ontolojik belirişin ham maddesel zemini olmak bir yana, kendi varlıklarının bile zemini değildirler. Berkeley §25'te şöyle der: "...the very being of an idea implies passiveness and inertness in it, insomuch that it is impossible for an idea to do anything" (PHK §25). Bu nedenle, güçlü ontolojik beliriş yoluyla dolaylı yaratım düşüncesi de Berkeley'nin ontolojisine zıt görünüyor..

Sonuç

Bu yazıda, Berkeley'nin ideler ve ruhlar kavramlarını açıkladım. Daha sonra, onun §27'deki düşüncelerini, §136'nın yardımıyla öncül ve sonuç formatında yapılandırdım. Berkeley'in §27 ve §136'da ortaya koyduğu, ruhların algılanamaz olduğu iddiasından hareketle Tanrı'nın diğer ruhları algılayamayacağı, dolayısı ile onları yaratamayacağı sonucuna vardım. Bu sonucun, Berkeley için neden problematik olduğunu açıkladıktan sonra bazı çözüm önerileri ileri sürdüm.

Kaynakça

Berkeley, G. (1710). *A treatise concerning the principles of human knowledge*.
Dover Publications

Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?

Edmund Gettier

Çevirmen: Abdullah Asım Gökmen

Son yıllarda, bir kişinin bir önermeyi bilmesi için gerekli olan ve yeterli gelen koşulları belirlemek için pek çok çalışma yapıldı. Bu çalışmalar genel olarak aşağıda belirtilen yapıdaki gibi formülize edilebilir: [1]

(a) S, P'yi ancak ve ancak şöyle bilir:

(i) P doğruysa,

(ii) S, P'ye inanıyor ise,

(iii) S'nin P'ye inanmak için gerekçeleri varsa.

Örneğin Chisholm, bilgi için aşağıdakilerin gerekli olan ve yeterli gelen koşulları sağladığını belirtmiştir: [2]

(b) S, P'yi ancak ve ancak şöyle bilir:

(i) S, P'yi kabul ediyorsa,

(ii) S, P için yeterince delile sahipse ve

(iii) P doğruysa.

Ayer de bilgi için aşağıdakilerin gerekli ve yeterli koşullar olduğunu ileri sürmüştür: [3]

(c) S, P'yi ancak ve ancak şöyle bilir:

(i) P doğruysa,

(ii) S, P'nin doğru olduğuna eminse, ve

(iii) S, P'nin doğru olduğuna emin olma hakkına sahipse.

Belirtilen koşulların S'nin P'yi bilmesi için yeterli gelmediğinden dolayı (a)'nın yanlış olduğunu iddia edeceğim. Aynı iddia (b) ve (c)'nin de yanlış olduğunu gösterecektir. Çünkü “yeterli delile sahip olmak” ve “emin olma hakkı” da “inanmak için gerekçeleri olmanın” bir benzeridir.

İki noktaya değinerek başlayacağım. İlk olarak, S'nin P'yi bilmesi için S'nin P'ye inanmak için gerekçelere sahip olması zorunlu bir durum olma iddiası olan “gerekçelendirme” üzerinedir, bir kişi yanlış bir inancı hakkında gerekçelendirilmiş olması mümkündür. İkincisi, her P önermesi için, Eğer S, P'ye inanmak için gerekçelendirilmişse, ve P, Q'yu da içerirse, S, P'den Q'yu çıkarır ve Q'yu da çıkarımın sonucu olarak kabul eder. Böylelikle S, Q'ya

inanmak için gerekçe sahibi olur. Bu iki noktayı aklınızda tutun. Şimdi (a)'nın bazı durumlarda geçerli olduğu, ama söz konusu durumlarda geçerli olmayan iki örnek sunacağım.

Örnek 1

Smith ve Jones'un aynı iş için başvuruda bulunduğunu varsayalım. Smith'in aşağıdaki birleşik önerme için güçlü kanıtları olduğunu da varsayalım:

(d) Jones işi alacak olan kişidir ve Jones'un cebinde on madeni para var.

Smith'in (d)'ye inanmak için kanıtı şirketin başkanının Smith'e Jones'un sonunda işi alacağını garanti etmiş olması olabilir, ve aynı zamanda, Smith, Jones'un cebindeki madeni paraları on dakika önce saymış olabilir. (d) önermesi şunu gerektirir:

(e) işi alacak kişinin cebinde on madeni para var.

Smith'in, (d)'nin (e)'yi gerektirdiğini farketmediğini, ve güçlü kanıta sahip olup (d)'yi temel alarak (e)'ye de inandığını varsayalım. Bu durumda, Smith'in (e)'nin doğru olduğuna inanması açık bir biçimde gerekçelendirilmiştir.

Fakat, Smith'in bilgisi dahilinde olmadan, işi Jones'un değil, Smith'in alacağını farz edelim. Aynı şekilde, Smith'in bilgisi dahilinde olmadan, Smith'in de cebinde on madeni para olsun. (e) önermesi doğru olmuştur. Fakat (d), Smith'in (e) önermesi için temel aldığı önerme, yanlış olmuş olur. O zaman, bu örneğimizde, aşağıdaki tüm önermeler doğru olur:

- (i) (e) doğrudur,
- (ii) Smith (e)'nin doğru olduğuna inanmaktadır,
- (iii) Smith (e)'nin doğru olduğuna inanmak için gerekçeye sahiptir.

Fakat Smith'in (e)'nin doğru olduğunu bilmediği de eşit derecede kesindir; (e)'nin doğruluğu Smith'in cebinde bulunan madeni parayla olmuştur, ama Smith cebindeki madeni para sayısını bilmemektedir ve (e) inancını da

Jones'un, yanlış bir biçimde işi alacağına inandığı kişinin, cebindeki madeni para sayısıyla oluşturmuştur.

Örnek 2

Smith'in aşağıdaki önermeye inanmak için güçlü delillere sahip olduğunu varsayalım:

(f) Jones'un bir Ford'u vardır.

Smith'in kanıtı, Jones'un her zaman bir arabası olduğunu ve her zaman bir Ford'u olduğunu ve bir seferinde Jones Ford sürerken Smith'i de gezdirmeyi teklif etmiş olduğunu hatırlaması olabilir. Şimdi, Smith'in Brown diye bir arkadaşı olduğunu ve Brown'ın nerede olduğu hakkında tamamıyla bilgisiz olduğunu düşünelim. Smith üç tane tamamıyla rastgele yer seçmiştir ve aşağıdaki önermeleri kurmuştur:

(g) Ya Jones Ford sahibidir, ya da Brown Boston'dadır.

(h) Ya Jones Ford sahibidir, ya da Brown Barcelona'dadır.

(i) Ya Jones Ford sahibidir, ya da Brown Brest-Litovsk'tadır.

Bu önermelerin hepsi (f)'den türetildi. Smith'in hepsinin (f)'den türetildiğini farketmediğini ve (f)'yi baz alarak (g), (h), ve (i)'yi kabul ettiğini varsayalım. Smith, güçlü bir delile sahip olduğu bir önermeden (g), (h), ve (i)'yi doğru bir şekilde çıkarmıştır. Böylelikle Smith, bu üç önermeye inanmakta tamamıyla gerekçeye sahip olmuş olmaktadır. Tabii ki Smith, Brown'un nerede olduğu hakkında hiçbir fikre sahip değildir.

Fakat şimdi iki durumun da geçerli olduğunu kabul edelim. Birincisi, Jones'un Ford'u yoktur, fakat o sıralar sürdürdüğü kiralık bir arabadır. Ve ikinci olarak, tamamıyla şans eseri ve Smith'in de bilmediği bir şekilde, Brown gerçekten de (h) önermesinde bahsedilen yerde olmuş olsun. Bu iki durum geçerliyse, o zaman her ne kadar:

(i) (h) doğru olsa bile,

(ii) Smith (h)'in doğru olduğuna inansa bile,

(iii) Smith'in (h)'a inanmada gerekçeleri olsa bile

Smith (h) önermesini bilmemektedir.

Bu iki örnek göstermektedir ki, (a) tanımı bir kişinin bir önermeyi bilmesinde yeterli şartları sağlayamamaktadır. Aynı durumlar, uygun değişikliklerle, ne (b) tanımının ne de (c) tanımının bunu sağlayamadığını göstermeye yeterli olacaktır.

Notlar

- 1- Platon böyle bir tanımı Theaetetus 20 I'da düşünüyor gibi duruyor ve belki de Meno 98'de kabul ediyor olabilir.
- 2- Roderick M. Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study. (Ithaca, N.Y., 1957), 16.
- 3- A. J. Ayer. The Problem of Knowledge (London, 1956).