

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GERÇEK YA DA SONUÇLARI

YAZARDAN
KISISEL BIR NOT

Önünüzdeki 32-40 bölümlerini okuyanlar, içeriğin konumuz ile alakasız olduğunu ya da “gerçek hayata” uygulanabilir olmadığını düşünebilirler. Ele alınan konularda, bir kişinin ev, iş, aile ve benzeri alanlarda nasıl bir uygulama bulacağını göremeyebilirler. “Deliller” ve “neden inanıyoruz” konulu bir kitabın içerisinde “gerçek”, “tarih” ve “felsefe” konularının neden ele alındığını merak edebilirler.

Bu konuları, inançları, tarihin ve gerçeğin entelektüel açıdan ele alınmasını kitaba dahil etme sebebinin anlaşılması veya arkasında yatan unsurun açığa kavuşması için ele aldım. Bu gerçeği aklınızdan çıkarmamanız gerekmektedir: *Hristiyan olmaya ya da İsa'ya duyulan imana karşı gerçekleştirilen istikrarlı saldırıların ya da basit sözlü satasmaların arkasında, derin ve karmaşık felsefi ve tarihi sorunlar yatmaktadır.*

Bazı okuyucular kendi kendilerine şu soruyu yöneltebilirler: “Gerçeğin doğasını anlamaya ne gerek vardır?” ya da “Niçin tarihin ve tarihsel metodun anlaşılması bu kadar hayati önem taşımaktadır?”

Ele alacağımız konuların arkasında yatan asıl önemin, günlük hayatımızdaki uygulamaya yönelik sebebi sudur: Bizlerin ve çocuklarımızın sürekli olarak karşısına dikilen suçlamaların arkasında, anlaşılması gereken çok derin sorular vardır. Duyduğumuz ifadeler ve suçlamalar çok basitmiş gibi gözükürler. Ancak bu ifadeler bazı çok derin konuların temsilcileridirler. Bu basit ifadelerin arkasında yatan derin imaları, söz edilen kişilerin çoğu fark etmemektedir.

Asağıda bu ifadelerden bazı örnekler sunulmuştur:

“Tüm bunlar senin için gerçek olabilir, ancak benim için gerçek değildir.”

“Bana senin değer yargılarını empoze etmeye kalkma. Bir şeyin senin için gerçek olması, bu şeyin benim için de gerçek olması anlamına gelmez.”

“İsa, gerçektir!” Cevap: “Eğer bu senin gerçeğinse çok sevindim, ancak bu benim gerçeğim değil.”

“Gerçeği bildiğinizi iddia ederek biraz kibirli davranmıyor musunuz? Hadi ama, biraz gerçekçi olun.”

“Dünya üzerinde birçok din varken siz nasıl olur da kendi dininizin gerçek din olduğunu iddia edebilirsiniz?”

“Bütün gerçekler kişiseldir. Sizin kendinize göre gerçeğiniz, benim kendime göre gerçeğim vardır.”

“Siz, kendi gerçeğinizi bulun, ben kendi gerçeğimi bulayım, biraz toleranslı olmak zorundasınız. Bana hiçbir şey empoze edemezsiniz.”

“Hristiyanlık sizin için gerçek olabilir ancak benim için gerçek değildir.”

“Siz bu şekilde büyütülmüştünüz. Aileniz size bunlara inanmayı öğretmiş ancak benim ailem beni farklı şekilde büyüttü.”

Hem yukarıdaki ifadeler, hem de yukarıdaki ifadelere verilecek cevaplar, açıkmiş gibi gözükülebilir ancak takip eden bölüm, bir çok kişi için, “sagduyu” sahibi olanların mantığa göre desteklenmesi için çok gereklidir.

Gerçek ve kesinlik konularının ele alındığı bu bölümlerin büyük bir kısmı teori seviyesindedir. Bazı okuyucular, gerçeğin bu seviyede tartışılmasına alışıksız olmayabilirler ve bu bölümleri biraz “havada”, anlaşılması ve kavranması zor olarak nitelendirebilirler. İsa’ya ya da Hristiyanlığa duyulan inanca karşı geliştirilen tezleri oluşturan, felsefi temelleri anlamamanın hayati bir önemi vardır.

Filozofvari bir düşünce yapısı geliştiren bazı okuyucular ise takip eden bölümlerde yer alan benim çeşitli kritik konulara yaklaşımımı ya meydan okuyucu olarak ya da saf ve tecrübesiz bulacaklardır. Kısacası, bazıları materyalin karmaşıklığından ve anlaşılmasının güçlüğünden şikayet ederken bazıları da basitliğinden ve konular üzerinde bağlayıcı bir ikna gücünden uzak olduğundan şikayet edeceklerdir.

Benim bu duruma yaklaşımım şöyledir: Lütfen takip eden bölümlerin, bir fikrin ve anlayışın, değişik seviyelerdeki her okuyucuya hitap edecek bir şekilde dizayn edildiğini aklınızdan çıkarmayınız.

İşte bu yüzden lütfen okumayı kesmeyin. Okuyacaklarınız sizin için anlaşılmaz ya da çok basit gelse bile lütfen durmayın. Takip eden bölümler, sizlere gerçeğin yasamlarınıza, günümüzün kültürüne uygun bir biçimde nasıl uygulanabileceğini görmenize yardımcı olacaktır.

Tesekkür ederim,

Josh D. McDowell

*“Bilgelige erisene, Akli bulana ne mutlu!
Gümüs kazanmaktansa onu kazanmak daha iyidir.
Onun yarari altından daha çoktur.”*

Özdeyisler 3:13, 14

32

GERÇEĞİN DOĞASI

BÖLÜME BAKIS

Giris

Gerçek Nedir?

Gerçek, Gerçeklige Tekabül Eder (Sübjektivizme Karsi)

Aristo'ya Göre Gerçek

Thomas Aquinas'a Göre Gerçek

Çagimizin Filozoflarina Göre Gerçek

Tekabül Etme Görüsünü Reddetmenin Sonuçlari

Gerçek Mutlaktır (Görecelige Karsi)

Mutlak Gerçek ile Göreceli Gerçeğin Karsilastirmasi

Göreceligin Kendi Kendini Çürüten Dogasi

Göreceligin Ek Sorunlari

Ahlâki Görecelik

Mutlak Gerçek Neden Reddedilmektedir?

1A. GIRIS

Bu bölüme başlamadan önce, ele alacağımız konu olmasından dolayı açıklanması gereken bir kelime vardır: *metafizik* (doga/fizik ötesi). Geleneksel olarak metafizik; varlığın, varlık olarak felsefi incelenmesine başvurmaktadır. Bu da gerçeğin kendisi ile ilgilidir. Metafizik, su sorulara cevap bulmaya çalışır: “Gerçek nedir?” ve “Gerçeğin doğası nedir?”

Bir diğer önemli terim ise, “nasıl bilebiliriz” anlamına gelen *epistemolojidir*. Oxford Felsefe Sözlüğünde epistemoloji şöyle tarif edilmiştir: “Bilgi kuramı, bilginin temelini, bilim alanında uygulanan yöntemleri, sınır ve güvenilirlik bakımından inceleyip araştırma felsefe dalı.” Epistemolojiyi kısaca “bilginin teorisi” ya da “bildiklerimizi, bilmemizin yolu” olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, bes duyumuzun bizleri etrafımızdaki gerçeklik ile ilgili olarak ilettikleri ile aldatmadığından emin misiniz? Bu bölümde ilk olarak gerçeğin ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Arkasından da gerçeği nasıl bildiğimizi ele alacağız.

2A. GERÇEK NEDİR?

Gerçek, hakikat, doğru olan, doğrulanmış gerçek ya da ilke, aslına ya da ilgili olduğu şeyi yansıtır. Metafizik ise duygularımızla algılayamadığımız varlıkların nedenlerini ve temellerini araştırma felsefesidir. Metafizik gerçek ise, gerçekliğe tekabül eden ya da gerçekliği, gerçek olanı yansıtır. “Tekabül eden” ifadesinden kastemiz ise bir şey ile uzlaşma içerisinde olmaktır ki bu durumda uzlaşılacak olan şey, gerçekliğin gerçeklik ile olan uyumunun bir düşüncesi ya da ifadesidir. “Gerçeklik” ifadesinden kastemiz ise “var olan şeydir. (Tekabül edilmenin bilinip bilineme yeceği, “Gerçek bilinebilir mi?” isimli bölümde ele alınmıştır.)

1B. Gerçek, Gerçekliğe Tekabül Eder (Gerçek Hakikat ile Uyum İçerisinde Olmaktır) (Sübjektivizme Karsi)

“Tekabül etme”, bir gerçeğin ve bu gerçek hakkında bir inancın olduğu bir durumu tanımlar. “Tekabül etme” demek, bir inancın sadece gerçeği doğru bir şekilde yansıttığı zaman, gerçek olması demektir.

Sübjektivizm, ise diğer taraftan, gerçek ya da gerçekliğin konu ya da kişi tarafından dahili bir şekilde belirlenmesidir.

1C. Aristo'ya Göre Gerçek

Yunan filozof Aristo, doğru ve yanlış arasında farklılığı şöyle özetlemiştir:

“Bir şeyin olduğu şey olmadığını ya da bir şeyin olmadığı şeyin olduğunu söylemek hatalıdır. Bir şeyin olduğu şey olduğunu söylemek ya da bir şeyin olmadığı şey olmadığını söylemek doğrudur. Demek ki bir şeyin ne olduğunu ya da ne olmadığını söyleyen kişi ya doğruyu ya da yanlışı söylemiş olacaktır. Ancak ne olduğu söylenen ne de ne olmadığı söylenen şey aynı anda hem olduğu şey hem de olmadığı şey olamayacaktır.” (Aristo, M, 4. 7. 1011b25-30)

Aristo gerçeğin, bir düşünce ya da ifadenin ilgili olduğu şeyin varlığına dayalı olduğunu iddia eder: “Eğer bir adam var ise, bir adam olduğuna dair ifademiz doğrudur ve iki taraflıdır -eğer bir adam olduğuna dair ifademiz doğru ise, [gerçeklikte] bir adam vardır. Aynı şekilde doğru bir ifade, gerçekten varolanın varlığının sebebi değildir, ifadenin doğruluğunun sebebi, bir şekilde gerçekliktir. Çünkü bu ifadeyi doğru ya da yanlış yapan, varolanın var olmasına ya da var olmamasına bağlıdır.” (Aristo, C, 12. 14b15-22)

Aristo, bir ifadenin ya da bir inancın, doğru ya da yanlış konumunda geçireceği değişikliğin, gerçekte tekabül ettiği şeyin geçireceği değişikliğe bağlı olduğunu iddia eder:

Ifadeler ve inançlar . . . her şekilde ve tamamen değişmezdir çünkü; gerçek olanın değişimi ile ortaya çıkacak olan aksi durum, ifadenin ve inancın ait olacağı durumdur. Örneğin birisinin oturduğuna dair bir iddia, kişinin anlık eylemleri sonucunda doğru ve yanlış olma durumları arasında mekik dokuyacaktır. İnançlar da benzer bir şekilde sergiler..... ifadeler ve inançları doğruluk ya da yanlışlık arasında belirleyen unsur, kendileri değil başka bir şeye olan bir durumdur. Bir ifadenin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen, gerçek şeyin var olması ya da var olmamasıdır; belirleyici unsur, ifadenin kendisi değildir. (Aristo, C, 5. 4a35-4b12)

2C. Thomas Aquinas'a Göre Gerçek

Thomas Aquinas, “gerçeği idrak ile varlığın uygunluğu belirler; bu uygunluğu bilmek demek gerçeği bilmek demektir” iddiasında bulunmuştur. (Aquinas, ST, 1.16.2) Aquinas, gerçeği idrak ile idrak edilenin uyumu olarak tanımlamıştır:

Bilginin tümü, bilen kişinin bilineni asimilasyonu ile elde edilmiştir. Bu asimilasyon bilgiyi doğurmaktadır: Söyle ki, görme yetisi renklerin bilincindedir, çünkü rengin çeşidine göre şekillenmektedir. Var olanın, idrak ile ilişkisi uyum ile başlar. Bu uyuma biz idrakin ve varlığın denkliği deriz. Gerçeğin biçimsel inancına bu denkliğin sonucunda ulaşılır. (Aquinas, OT, 1.1)

Aquinas, sözlerine şöyle devam eder: “Gerçeğin anlamını meydana getiren, varlığın ile idrakin denkliğidir. Denklik, özdeşliğin değil çeşitliliğin önceden varsayılmasıdır. Gerçeğin inancı ilk olarak idrakta başlar. İdrak ilk olarak bir varlığın başka bir varlıkta olmayana ihtiva etmesi, ancak var olana tekabül etmesi ve ona denk düşmesinin beklenmesi ile başlar.” (Aquinas, OT, 1.3)

3C. Çağımızın Filozoflarına Göre Gerçek

G. E. Moore, doğru ve yanlış inancı tanımlar: “Bir inancın doğru olduğunu söylemek demek evrende bu inanca denk düşen bir gerçek olduğunu söylemek demektir; bir inancın yanlış olduğunu söylemek demek evrende bu inanca denk düşen bir gerçek olmadığını söylemek demektir.” (Moore, SMPP, 277)

Moore: “Bir inanç doğru olduğu zaman, bir gerçeğe tekabül ediyor demektir; bir gerçeğe tekabül etmesi demek, kesinlikle doğru olması demektir. Benzer bir şekilde, bir inanç yanlış olduğu zaman, bir gerçeğe tekabül etmiyor demektir; bir gerçeğe tekabül etmemesi demek, kesinlikle yanlış olması demektir” demistir. (Moore, SMPP, 277)

Moore, gerçeğin, gerçeklere tekabül eden her inancın ortak mali olduğunu iddia etmiştir:

Bir inancın doğru olduğunu söylemek demenin, sadece onun bir gerçeğe tekabül ediyor demek olduğunu söylemistik; bu durumda bu doğru, hem bu inancın hem de başka inançların ortak malidir. Örneğin dükkan sahibinin inancına göre bu sabah ismarladığımız paket kargoya verilmiştir [paket gerçekten de kargoya verilmiştir], biz de bu paketin kargoya verildiği inancı ile hayatımıza devam ederiz, gerçeğe dayanan bu inancı paylaşıyoruz. Aynı durum, yanlışlığı belirlenmiş olan inanç için de geçerlidir. Eğer paket gerçekte kargoya verilmemiş ise yanlış olan bir inancı paylaşmış oluruz. (Moore, SMPP, 277-278)

Agnostik Bertrand Russell, inançlar hakkındaki iki gerçeği birbirinden ayırır: “İnanan bir zihin, düşünceye değil sadece nesnelere tekabül eden bir bileşik var olduğu zaman doğru

bir şekilde inanır. Tekabül etme doğruyu, tekabül etmeme yanlısı temin eder. Bundan dolayı inançların şu iki gerçeğe eş zamanlı bir şekilde bağlı olduğunu kabul ederiz. (a) İnançlar varlıkları için zihinlere bağımlidir. (b) İnançlar doğrulukları için zihinlere bağımlı değildirler.” (Russell, PP, 129)

Russell, bizim zihinlerimizden bağımsız bir objektif gerçekler dünyasının varlığını iddia eder: “İlginizi çekmeye çalıştığım ve bana katılacağınızı umduğum gerçekçilik sudur: Dünyada öyle gerçekler vardır ki, bu gerçekler o kadar açıktır ki, bunların gerçekliğinden bahsetmeye kalkmak bile gülünç olabilir. Bizler bu gerçekler hakkında her neyi düşünmeyi tercih etsek bile, bunlar yine de gerçektir. Bir de gerçeklere referans veren inançlar vardır. İnançlar referanslarına bağlı olarak doğru ya da yanlış yargısını alırlar.” (Russell, LK, 182)

Süpheci filozof Etienne Gilson, bilen kişi ile bilinen şey arasında bir tekabül etmenin gerçekleşmesi için bu ikisi arasında bir farklılık olması gerektiğine işaret eder:

Varlık ve zihin arasındaki yeterlilik [yerine getirmenin doğrulanması] bağlamından doğrunun tanımı; doğru, akıl sahibinin objeden ayrı olması durumunda anlam kazandığı gerçeğin basit bir ifadesidir. . . .Doğru, yargılayan akıl ile yargının onayladığı gerçeklik arasındaki uyumdur. Diğer taraftan yanlış ise, bu ikisi arasındaki uyumsuzluktur.” Gilson şöyle devam eder: “Ben George vardır diyorum; eğer var olma hakkındaki bu yargı doğru ise, bunun sebebi George’un gerçekten de var olmasıdır. George, akıllı bir hayvandır diyorum; eğer doğruyu söylüyor isem bunun sebebi gerçekten de George’un akıl sahibi bir varlık olmasıdır.” (Gilson, CPSTA, 231)

F. P. Ramsey, düşünceler ve gerçekler arasındaki farklılığı ortaya koymuştur:

Farz edin ki, diyelim Sezar’ın öldürüldüğüne karar veriyorum: Bu durum karşısında iki farklı faktör grubunu birbirinden ayırmak gerekir. Birinci grup (zihinsel faktör ya da faktörler): Zihnim ya da diyelim ki akli durumum ya da zihnimdeki kelimeler ya da resimler. İkinci grup (objektif faktör ya da faktörler): Sezar ya da Sezar’ın cinayeti ya da Sezar ve cinayet ya da Sezar’ın ölümünün teklifi. Benim Sezar’ın öldürüldüğüne dair kararım, bu iki faktör grubunun (zihinsel ve objektif) ilişkisinden meydana gelir. (Ramsey, FP alıntı yerli Mellor, PP, 34)

Boston Üniversitesinden Peter Kreeft ve Ronald K. Tacelli gerçek hakkında şu açıklamada bulunmuşlardır: “Gerçek demek, dediginizin ya da bildiginizin, olana tekabül etmesidir. Gerçek, ‘olandır’.” Sözlerine şöyle devam ederler:

Açıkça ve basitçe ifade edildikleri zaman, gerçek hakkındaki bütün teoriler, gerçek hakkındaki akli selim kaniyi önceden varsayarlar. Bu kani zaten gerçek kelimesinin lisanda ve aktarımda kullanıldığı zaman içerdiği anlamdan farklı bir şey değildir. Bu tanım aslında kelime anlamına tekabül eder (tekabül etme ya da özdeşlik teorisi). Doğru olduğunu iddia eden her teori, gerçekliğe tekabül etmeli ve diğerlerinin gerçek olmadığını ortaya koymalıdır. Bu da diğerlerinin gerçeklere tekabül etmedeki başarısızlıklarını ortaya koymakla gerçekleşir. (Kreeft, HCA, 364, 366)

J. P. Moreland, gerçeği şöyle tanımlar: “düşünce ve dünya arasındaki bir tekabül etme ilişkisi. Eğer bir düşünce gerçekten de dünyayı doğru bir şekilde tanımlarsa, doğrudur. Dünya ile bir tekabül etme ilişkisi kurmalıdır.” (Moreland, SSC, 8 1-82)

Norman L. Geisler aynı fikirdedir:

Gerçek, bahsettiği şeyin karşılığıdır (bir sözün tekabül ettiği düşünce). Gerçeklik hakkındaki doğru, gerçekte objelerin ne olduğuna tekabül etmez. Doğru, bir şeyin olduğu gibi ifade edilmesidir. Bu karşılık hem soyut hem de somut için geçerlidir. Matematiksel gerçekler vardır. Aynı zamanda düşünceler ile ilgili gerçekler vardır. Her durumda da bir gerçeklik

mevcuttur ve dogru bunu hatasiz bir sekilde ifade eder. Gerçeklik hakkındaki yanlis, gerçekte objelerin ne olduguna tekabül etmemektir. Yanlis, bir seyin oldugu gibi ifade edilmemesi, seylerin olmadigi gibi yanstılmasıdır. Ifadenin altında kast edilenin, alakasizligidir. Eger dogru bir tekabül olusmuyor ise, yanlistir. (Geisler, BECA, 743)

Inançlarımızın ve iddialarımızın her biri, dünyayı bir açıdan yansitir. Eger dünya gerçekten de bu sekilde ise bu inançlar ya da iddialar dogrudur. Eger dünya bu sekilde degil ise bu inançlar ya da iddialar yanlistir. Eger inançlarımız ve iddialarımız dünyayı dogru bir sekilde yansitmiyor ise, görevlerini yerine getiremiyorlar demektir ki bu dünyanın degil onların suçudur.

- PETER VAN IMWAGEN

Mortimer J. Adler sunları ifade etmiştir, “Bir konuşmanın doğruluğunu belirleyen, bir kişinin birisine söylediğinin ile bu kişinin düşündüğünün ya da kendine söylediğinin birbirine tekabül etmesi ya da uymasidir. Demek ki bir düşüncenin doğruluğunu belirleyen, bir kişinin düşündüğünün ya da inandığının ile düşüncelerimizden bağımsız bir sekilde gerçekte var olanın ya da var olmayanın birbirine tekabül etmesi ya da uymasidir.” (Adler, SGI, 34)

Peter van Inwagen su açıklamayı getirmiştir:

Inançlarımızın ve iddialarımızın her biri, dünyayı bir açıdan yansitir. Eger dünya gerçekten de bu sekilde ise bu inançlar ya da iddialar dogrudur. Eger dünya bu sekilde degil ise bu inançlar ya da iddialar yanlistir. Eger inançlarımız ve iddialarımız dünyayı dogru bir sekilde yansitmiyor ise, görevlerini yerine getiremiyorlar demektir ki bu dünyanın degil onların suçudur. Inançlarımızın ve iddialarımızın dünya ile olan ilişkisi, bir haritanın bir coğrafi bölge ile olan ilişkisi gibidir: coğrafi bölgeyi dogru bir sekilde yansitmak haritanın görevidir, eger yansitma konusunda bir sorun varsa bunun suçlusu coğrafi bölge degil, haritanın kendisidir. (Peter van Inwagen, M, 56)

Çağımızın epistemoloji (bilgi bilimi) dalında önde gelen isimlerinden olan Robert Audi, sunları söylemiştir:

Normal olarak, inançlarımızı doğrulayan iç durumlar ve süreçler aynı zamanda bu inançların dogru olmasını sağlamak için inançlarımızı dış gerçekler ile bağlar. İster inanılsın ister inanılmasın, benim düşündüğüm dogru bir öneridir ve gerçeğe tekabül etme teorisi ile aynı çizgide ilerlemektedir. Bu teorinin merkez tezi ise, dogru önermelerin (ya da gerçeklerin ifadesinin), gerçeklik ile “tekabül etmesidir” (ya da uyumasidir). Tekabül etmenin gerçekleşmesi durumunda, doğruluğun da ortaya çıktığı sık sık dile getirilir. Önümde yesil bir çayır olduğuna dair bir önerme, eger gerçekte de önümde yesil bir çayır varsa dogru bir önermedir; önümde yesil bir çayır olması, önermeyi dogru kılar da denilebilir. (Audi, ECITK, 239)

Syracuse Üniversitesinde felsefe profesörü olan William P. Alston, “gerçeğin realist kavramı” kuramını benzer bir yaklaşımla geliştirir: Bir ifade (önerme, inanç), sadece durumun gerçekliğini yansitiyor ise dogru bir ifadedir. Örneğin, altının dövülgen olduğuna dair bir ifadeyi dogru kılan, altın madeninin dövülgenlik özelliği barındırmamasidir. Bir ifadenin ‘içeriği’ -durumun ne olduğunu beyan etmesi- bize bu ifadenin dogru olması için ne

gerektigini bildirir. Bir ifadenin dogru olmasi için, içerikten baska bir seye ihtiyaç olmadigi gibi içeriksiz bir ifadenin dogrulugu tespit edilemez.” (Alston, RCT, 5-6)

4C. Tekabül Etme Görüsünü Reddetmenin Sonuçlari

Eger dogru, gerçeğin tekabülü degil ise karsimiza ciddi sonuç çıkar:

Felsefi açıdan, gerçeğin tekabülü olmadan yalan söylemek imkânsizdir. Eger bizim sözlerimiz gerçeklere tekabül etmeye gerek duymuyor ise, gerçeklere dayali bir sekilde yanlis sözler olamazlar. Gerçek tekabül etme görüşü olmadan ne dogru ne de yanlis olabilir. Eger gerçeğe delil olarak basvuramazsak, bir sistemin verilen bir gerçeği dogru bir sekilde tanımlamasinin hiçbir önemi kalmaz. Ifadeler, dogru ya da yanlis olarak nitelendirilemezler, az ya da çok uyumlu olarak nitelendirilebilirler. Bir şeyin dogru ya da yanlis oldugunu söyleyebilmek için, şeyler hakkındaki düşüncelerimiz ile şeylerin kendileri arasında gerçek bir farklılık olmalıdır. (Geisler ve Brooks, WSA, 263)

Daha da ötesi;

Bütün gerçeklere dayanan iletisim çöker. Bir şey hakkında size bilgi sunan fadeler, bilgi verdigini iddia ettigi şeyin gerçekler ine tekabül etmelidir. Ancak ifadeyi degerlendirmek için gerçekleri kullanamayacaksak, zaten bu ifadeden bir şey elde etmemis; sadece kendi düşünce sistemimizle gözden geçirip uygunlugunu, alakasini degerlendirecegimiz birkaç kelime duymus oluruz. Gerçeklere tekabül etmenin reddedilmesi durumunda ortaya çıkacak tehlikeye bir örnek verelim: Bir caddeden karsi karsiya geçiyorsanız ve ben size bir kamyonun yaklastigini ifade edersem, ciddi bir tehlike altına girersiniz. Gerçeklere basvurmada, zihninizdeki inanç sebekesinde bu ifademi degerlendirmeniz ne kadar sürer sizce? (Geisler ve Brooks, WSA, 263)

2B. Gerçek Mutlaktır (Görecelige Karsi)

Görecelik (baginticilik, rölativizm) teorisine göre gerçeğin belirlenmesi için gerekli olan objektif standart mevcut degildir, bu yüzden gerçek kisilere ve kosullara göre degiskenlik içerir. (Trueblood, PR, 348)

1C. Mutlak Gerçek ile Göreceli Gerçeğin Karsilastirmasi

Mutlak ve göreceli gerçeğin birbirine zit oldugu gerçeği, asagidaki iki teklif ile ortaya konmaktadır:

- (1) Gerçek, zaman ve mekana göre göreceli degildir.
- (2) Gerçek kisilere göre göreceli degildir.

1D. Gerçek, Zaman Ve Mekana Göre Göreceli Degildir

Göreceli görüşü savunan kisilerin klise ifadelerinden bir tanesi sudur: “Kalem masanın sagindadir ifadesi göreceli bir ifadedir çünkü kalemin konumu masanın hangi tarafında oldugunuza baglidir. Konum her zaman perspetkife göre görecelidir. Hatta gerçek, zamana da bagimlidir. Bir zamanlar “Reagan Baskandır” demek kusursuz bir gerçeği ifade etmek demekken bu gün için bu ifade gerçek degildir.” Benzer ifadelerin gerçekligi, geri alinamaz bir sekilde söylendikleri zamana baglidirlar. (Geisler ve Brooks, WSA, 256)

Zaman ve mekan hakkındaki ifadeler de bu perspetkife kavranabilir:

Göreceli görüşü savunanların yorumu hatalı gözükmektedir. Zaman ve mekan konusuna gelirse, konuşmacının zamansal ve mekansal perspektifi ifadede anlaşılmaktadır. Örneğin, "Reagan Baskandır" ifadesi 1986 senesinde doğrudur ve her zaman doğru olacaktır. Hiçbir zaman 1986 senesinde Reagan'ın başkan olduğu gerçeği değişmeyecektir. Eğer bir kişi aynı ifadeyi 1990 senesinde dile getirirse, yeni ve değişik bir doğru iddiasında bulunmaktadır çünkü simdiki zaman, diğer ifadenin içerisinden tam dört sene öncesini kast etmektedir. Mekansal ve zamansal bağlam ifadelerin doğasında yer almaktadır ve iddianın anlamını belirleyen bağlamın ayrılmaz bir parçasıdır. "Reagan Baskandır" (1986 senesinde söylenmiş) ifadesi, her yerdeki herkes için her zaman doğrudur, bundan dolayı da mutlak gerçektir. Aynı durum masanın üzerindeki kalem için de geçerlidir. Konuşmacının perspektifi, bağlamın bir parçası olarak algılanır. Bu bir mutlak gerçektir. (Geisler ve Brooks, WSA, 256)

Daha da ötesi, Mortimer J. Adler "Orta Çağlar için gerçek olabilir ama artık gerçek değildir," ya da "İlkel insanlar için gerçek olabilir ama bizim için gerçek değildir," benzeri ifadelerin iki çeşit karışıklığın üzerine kurulduğunu açıklar. Bazen 'gerçek', halkın çoğunluğunun belli bir zaman ve mekanda doğru olarak kabul ettikleri ile karıştırılmaktadır. Takip eden örneklerle bakalım:

Birkaç asır önceye kadar insanlığın çoğunluğu dünyanın düz olduğunu düşünmekte ve bunu doğru olarak kabul etmekteydi. Bu görüşün yanlışlığı ispatlanmış durumdadır. Bu olay objektif gerçeğin değişmesi olarak kabul edilmemelidir. Bir zamanlar gerçek olanın artık gerçek olmadığını düşünmemeliyiz. Değişen bu olayın gerçekliği değil, bu olay hakkındaki görüşün popülerliğidir.

İkinci çeşit karmaşa, ifadenin mekansal ya da zamansal bağlamının göz ardı edilmesi ile gerçekleşmektedir:

Bir ülkede yaşayan insan sayısı zaman ile değişkenlik içermektedir. Bu sayı hakkında belli bir zamanda yapılmış olan bir beyan, ileriki zamanlarda yaşanacak artış ya da azalışlar karşısında gerçekliğinden bir şey kaybetmez. Amerika Birleşik Devletlerinin belli bir yılda sahip olduğu nüfus sayısı, eğer verilen rakam doğru ise ve ifadede bu tarih belirtiliyor ise sonsuza kadar gerçekliğini korur. (Adler, SGI, 43)

Adler sözlerine şöyle devam eder: "Birçoklarının ölçüyü aşan iddia olarak kabul etme eğiliminde oldukları bir iddiadan vazgeçme dürtüsüne, iddianın doğru ve yanlış yargılarının zamana ve mekana bağımliliğini saf dışı etmediğini hatırlama ile ket vurulabilir. Zamanın ve mekanın değişkenlik ve çeşitlilik içeren koşulları, objektif gerçekleri değil bizlerin doğru ve yanlış yargılarını etkileyebilir. (Adler, SGI, 43)

Neyin doğru olduğuna dair yargımızda değişkenlik sergilememiz, olayın doğruluğunu bağlamaz.

– MORTIMER J. ADLER

2D. Gerçek Kisilere Göre Göreceli Degildir

Agnostik Bertrand Russell, gerçeğin zihinlere özgü olmadığını savunanlardandır: "Zihin bir olayın gerçekliğini ya da yanlışlığını oluşturmaz. Zihin inanç oluşturabilir, ancak bu inançlar yaratıldıktan sonra zihin bu inancı doğru ya da yanlış yapamaz. Ancak istisnai durumlar da

mevcuttur; örneğin zihnin yarattığı bir inancın geleceğe işaret etmesi ve inanan kişinin imkânî dahilinde olması (topu yakalamak). Bir inancı doğru yapan gerçeklerdir ve gerçekler inanan kişinin zihni ile hiçbir şekilde alakalı olmamalıdır (çok istisnai durumlar hariç).” (Russell, PP, 129-130)

Bu istisnai durumlara bir örnek olarak “ben bir rüya gördüm” ifadesini verebiliriz. Zihin, bir gerçek üzerine inanç kurmuştur ve bu gerçeğin zihinle bir ilişkisi mevcuttur. Bu istisnai durumlara rağmen prensip kesinlikle geçerlidir. Elimizde bir gerçek ve bir inanç vardır ve bu inanç gerçektir (yalan söylenmemesi ve gerçeklerin ifade edilmesi durumunda). Profesör Joseph Owens, şu açıklamada bulunmuştur: “Var olan, var olmayan ile aynı anda ve aynı açıdan bağdaştırılamayacağına göre, kendisinin mutlaklığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle var olan, gerçek için mutlak bir kıstas teşkil etmektedir. Örneğin yağmur yağarken, yağmur var oluşu bir biçimde “yağmıyor” sentezine maruz bırakılamaz. Bu bir mutlaklıktır. Bu mutlaklık, kişiye göre göreceli bir tavir içermemektedir. Bu bakış açisi ile bakıldığında, bir yargının doğruluğunun mutlak bir karakteri mevcuttur, çünkü mutlak bir var olma ile ölçülmüştür.” (Owens, GEI, 208)

Adler’in, “Bu senin için gerçek olabilir ancak benim için gerçek değildir” ifadesi hatalı değildir ancak sık sık yanlış yorumlanmıştır. Bu yanlış yorumlanmanın sebepleri ise (1) bir ifadeye ya da iddiaya özgü olan doğruluğun ya da yanlışlığın ayırt edilmesinde yaşanan başarısızlık ve (2) bu ifadenin ya da iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bir kişinin yaptığı başarısız bir yargılamadır. Her birimiz neyin doğru olduğu konusunda farklı yargılarda bulunabiliriz, ancak bu yargı çeşitliliği olayın içerdiği mutlak gerçekleri değiştirmez ve etkilemez.” (Adler, SGI, 41)

Adler sözlerine şöyle devam eder,

Bir ifadenin doğruluğu ya da yanlışlığı, insanların yargıları ile olan ilişkisine değil doğruları ortaya koyan gerçekler ile olan ilişkisine bağlıdır. Sizlere doğru bir ifadenin gerçekte yanlış olduğunu göstermeye çalışabilirim, ancak ne benim öne sürdüğüm ne de sizin reddetmeniz, bizim hatalı olarak yargıladığımız ifadelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını değiştirmez. Bizim onaylarımızın ya da redderimizin bir ifadenin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde bir etkisi yoktur. Biz ne düşünürsek düşünelim, hangi fikirlere kapılırsak kapılalım, ne tür yargılara varırsak varalım bir ifadenin kendi doğruluğu ya da yanlışlığı vardır. (Adler, SGI, 41)

Adler, bizim gerçek hakkındaki yargılarımızın sübjektifliği ile gerçeğin kendi objektifliği arasında ayırım yapar: “Gerçeğin sübjektif açisi, kişilerin, yargılarının doğruluğunu düşündüğüne dair iddiada yatar. Gerçeğin objektif açisi, kişilerin inandığı ya da düşündüğü ile, bir inanç ya da düşünceye sahip iken yargı yapmasının gerçekliği arasındaki uzlaşma ya da tekabül etmede yatar. Objektif açı, asil olandır.” (Adler, SGI, 42)

Adler, “bu farklılığı tespit edemeyenler, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair varılan görüşün sübjektif farklılıklarının çözümü için objektif doğrunun ya da yanlışın elde edilmesi gerektiği gerçeğini kabul etme konusunda gösterdikleri direnç yüzünden ve bir ifadenin doğruluğunun, kişilerin bu ifade hakkındaki yargıları değil, gerçekler ile olan ilişkisinde yattığını reddetmelerinin doğal bir sonucu olarak, kendilerini ileri süphecilik dipşiz kuyusuna atmışlardır” demistir. (Adler, SGI, 42)

Harici gerçeklik ya da harici gerçekler, insan zihninden bağımsızdır. Eğer gerçek, zihne bağımlı değil ise ve en azından bu açıdan bile objektif ise, karsımıza gerçekliğin bir çeşidi çıkmaktadır: Biz onları nasıl görürsek görelim, varlıklar oldukları gibidir.

Robert Audi'ye göre,

Karsimda yesil bir araba olmasi benim ruh haline bagli degildir. Arabanın olup olmaması hiç kimsenin ruh haline bagli olmayan objektif bir olaydır. Bizler inansak da inanmasak da yesil araba karsimizda durmaya devam edecektir. Aslında benim inancimin dogrulugunu belirleyen kriter, arabanın varligidir; gözleme dayali inançlarin dogrulugu, harici gerçekliğe baglidir ki harici gerçeklik bizim inançlarımızdan bagimsizdir. (Audi, ECITK, 239)

Audi su sonuca varmistir: “Harici gerçeklik ya da harici gerçekler, insan zihninden bagimsizdir. Eger gerçek, zihne bagimli degil ise ve en azından bu açıdan bile objektif ise, karsimiza gerçekliğin bir çesidi çıkmaktadır: Biz onlari nasıl görürsek görelim, varliklar olduklari gibidir.” (Audi, ECITK, 239)

William P. Alston, “altın dövülgendir” ifadesinin gerçekliğinin göreceli olmadigi hakkında sunlari dile getirmiştir.

Herhangi bir kisinin ya da sosyal grubun altınin dövülgen olmasini bilmesi ya da rasyonel bir sekilde inanmasi ya da dogrulaması mecburi degildir. Altın dövülgendir diyebilmek için bilimin aklimizi asan çalismalar içerisine girmesi mecburi degildir. Altınin dövülgen olabilmesi için, Amerikan Felsefe Derneginin üyelerinin oylarinin salt çoğunlugunu alması mecburi degildir. Altın dövülgendir diyebilmek için, daglar kadar deneysel delil sunulması mecburi degildir. Altın dövülgen olduğu sürece, herhangi bir kisinin ya da sosyal grubun yazili ya da sözlü önermeleri degil, benim dedigim gerçek olmaya devam edecektir. (Alston, RCT, 5-6)

Profesör Peter van Inwagen bu konuda sunlari gözlemlemiştir: “Dünya vardır ve bizim inançlarımızdan ve iddialarımızdan çok daha fazla bagimsiz unsurlari içermektedir.” Profesör su sonuca varmistir: “İnançlarımızın ve iddialarımızın dogrulugu ya da yanlisligi iste bundan dolayi ‘objektiftir’, bu inançların ve iddiaların dogrulugu ya da yanlisligi, alakali olduklari objelere baglidir.” (Van Inwagen, M, 56)

Van Inwagen, sözlerine şöyle devam eder:

İnançlarımızın ve iddialarımızın dogrulugu ya da yanlisligi nasıl olur da alakali olduklari objelere baglidir?... Eger Albany'nin, New York Eyaletinin baskenti olduğunu iddia edersem, bu iddia sadece ve yalnızca Albany, New York Eyaletinin baskenti ise dogrudur. Aynı sekilde, bu iddia sadece ve yalnızca Albany, New York Eyaletinin baskenti degil ise yanlistir. Eger Berkeley, zihinlerimizden bagimsiz hiçbir şeyin var olamayacağını iddia ederse, bu iddia sadece ve yalnızca zihinlerimizden bagimsiz olarak hiçbir şey var olamıyorsa dogrudur. Aynı sekilde, bu iddia sadece ve yalnızca zihinlerimizden bagimsiz olarak bir şeyler var olabiliyor ise yanlistir. İki kisiyi ele alalım, bu iki kisi için sen ve ben diyelim; her ikimizde bir konuda aynı inanca sahipsek, örneğin Albany'nin New York Eyaletinin baskenti olmasına, bu inancımızın dogrulugu ya da yanlisligi, ele alınan konunun unsurlari üzerindeki ortak yargiya baglidir. Kisacasi, “bana göre gerçek” ya da “sana göre gerçek” diye bir şey yoktur. Eger arkadaşınız Alfred söylediğiniz bir şey karsısında, “bu senin gerçeğin ama benim gerçeğim degil” derse, aslında kast ettiği “sen böyle düşünabilirsin ancak ben böyle düşünmüyorum” ifadesidir. (Van Inwagen, M, 56-57)

Göreceli fikri savunan bir çok kişi, göreceğilin mutlak gerçek olduğuna inanır ve herkesin göreceli fikrin saflarına katılmasını bekler. İşte göreceliğin kendi kendini çürüten doğası, burada yatmaktadır. Göreceli fikri savunan kişi, kendisini mutlak gerçeğin en uç noktasında farz eder ve her şeyi göreceli kılmak ister.

– NORMAN L. GEISLER

2C. Göreceliğin Kendi Kendini Çürüten Doğası

California-Davis Üniversitesinde felsefe profesörü olan Michael Jubien, göreceliğe karşı benzer bir tavrini takinmiştir:

Göreceliklik ya gerçek bir iddianın ileri sürüldüğü samimi bir teoridir ya da değildir. Sonsuz bir gerilemeyi doğuracağı için, mutlak bir gerçeğe dayandırılmadan ileri sürülecek herhangi bir göreceli iddia, çökmeye mahkumdur. Doğal olarak mutlak bir gerçeğe dayandırılarak ileri sürülecek herhangi bir göreceli iddia, kendi göreceliğini yok edecektir. Kısaca özetlersek, göreceli herhangi bir iddia, ya kendi kendini çürütecektir ya da daha ilk bastan bir iddia değil, boş bir slogan olacaktır. (Jubien, CM, 89)

Jubien'in bahsettiği "sonsuz gerilemenin" çarkları, göreceli fikri savunan kişinin, göreceli teorisinin doğru olduğunu iddia etmesi ile dönmeye başlayacaktır. Bu teori ya mutlak olarak doğrudur (her zaman, her yerde, herkes için) ya da göreceli olarak doğrudur. Eğer teori mutlak olarak doğru ise bu durumda göreceli teori yanlıştır, bunun sebebi en azından bir tane bile mutlak doğru olmasıdır (teorinin kendisi). Eğer teori göreceli olarak gerçek ise bu soruyu sormamız gerekir: "Bu teori kim için gerçektir (göreceli)?" Diyelim ki bu teori John isimli birisi için doğrudur. Bu durumda göreceli fikri savunan kişi, göreceli teorisinin John için gerçek olduğunu iddia etmektedir. Peki bu iddia mutlak gerçek midir yoksa göreceli gerçek midir? Eğer mutlak gerçek ise bu durumda göreceli teorisi bir kez daha çökecektir; eğer göreceli gerçek ise, kim için görecelidir? John'a göre mi? Baskasına göre mi?...

Diyelim ki John için göreceliğin doğru olması, Mary için göreceli doğrudur. Bu durumda göreceli fikri savunan kişi, bu gerçeğin mutlak mı yoksa göreceli mi olduğunu açıklaması gerekir. Mutlak ise teori çöker, göreceli ise kime göre görecelidir? Görüldüğü gibi göreceli fikri savunan kişi sonsuzluğa giden bir yolculuğa başlamıştır. Sonuç olarak, bir kişi en azından bir adet mutlak gerçek olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Göreceli fikri savunan bir çok kişi, göreceliğin mutlak gerçek olduğuna inanır ve herkesin göreceli fikrin saflarına katılmasını bekler. İşte göreceliğin kendi kendini çürüten doğası, burada yatmaktadır. Göreceli fikri savunan kişi, kendisini mutlak gerçeğin en uç noktasında farz eder ve her şeyi göreceli kılmak ister." (Geisler, BECA, 745)

Benzer bir yaklaşımı Kreeft ve Tacelli sergiler:

Evrensel sübjektivizm aynen evrensel süphecilik gibi kısa bir sürede çürütülebilir. Eğer gerçek sübjektif olsaydı, benim için gerçek olan senin için gerçek olmasaydı, bu durumda bu "gerçek" (sübjektivizmin gerçeği) bile doğru olamazdı; sadece ve yalnızca benim için doğru olurdu. Sübjektivizmi savunan kişi, sübjektivizm doğru ve objektivizm yanlıştır ya da objektifler hatalıdır dememektedir. Rakibini çürütmeye çalışmamakta, onunla münakasa etmemekte, tartışmamakta, sadece "duygularını paylaşmaktadır." "Kendimi iyi hissediyorum" ifadeniz "kendimi hasta hissediyorum" ifadenizi çürütmemekte ve aralarında bir tezatlık oluşmamaktadır. Sübjektivizm, bir hizip, bir felsefe değildir. Bizim sübjektivizmi ne çürütmemize ne de büyütmemize gerek yoktur. Sübjektivizm, "biliyorum" değil "kasınıyorum" der. (Kreeft, HCA, 372)

3C. Görecelik Hakkında Ek Sorunlar

Eger görecelik dogru olsa idi, dünyamız çeliskili kosullar içerirdi. Eger bir sey benim için dogru ancak senin için yanlis ise, tezat kosullar olurdu. Örneğin ben “buzdolabında süt var” dersem ve sen “buzdolabında süt yok” dersen ve her ikimiz de hakli isek, aynı anda ve aynı anlamda sütün buz dolabında hem var olması hem de var olmaması gerekmektedir. Ancak bu mümkün değildir. Eger gerçekler göreceli olsa idi, imkânsiz gerçekleşmiş olurdu. (Geisler, BECA, 745)

Bir Hristiyan ve bir ateist arasında geçen bir tartışmada, Hristiyan kişi “Tanrı vardır”, ateist kişi ise “Tanrı yoktur” diyebilir. Ancak Tanrı'nın bu anlamda hem var olup hem var olmaması imkânsizdir.

Geisler, su iddiada bulunur: “Eger gerçek göreceli olsaydı, bu durumda kimse yanlis olamazdı, hatta yanlis olduklarında bile. Benim için bir sey dogru ise hatalı bile olsam dogru olmuş olurum. Bu görüşün bir sakıncası da sudur; bu görüşün dogal sonucuna göre ben hiçbir zaman hiçbir sey öğrenemem çünkü öğrenim bir kişiyi yanlis bir inançtan dogru bir inanca götüren süreçtir; kısaca mutlak bir yanlis inançtan, mutlak bir gerçek inanca yapılan yolculuktur.” (Geisler, BECA, 745)

4C. Ahlâki Görecelik

Ahlâki görecelik, bir toplumun ahlâki değerlerine uygulanan göreceliktir. J. P Moreland, *Love Your God with All Your Mind* (Tanrı'ni Tüm Aklınla Sev) isimli eserinde ahlâki göreceliği açıklar: “Ahlâki göreceliğe göre herkes, kişisel toplum değerleri ile uzlaşi içerisinde davranmalıdır... Kısaca kastettiği sudur: ‘Ahlâki öneriler ne dogrudur ne de yanlis.’” (Moreland, YG, 150)

Moreland, ahlâki görecelik hakkında bes adet tenkitçi analizde bulunmuştur:

(1) Bir toplumun ne olduğunu ya da ele aldığımız konu ile ilgili toplumun ne olduğunu belirlemek çok zordur. Eger A toplumundan bir adam, B toplumundan bir kadın ile, C toplumuna air bir otelde evlilik dışi seks ilişkisi yarsa, C toplumunun bu olaya bakış açisi hem A'dan hem B'den farklı ise, bu olayın dogru ya da yanlis olduğunu belirlemek için hangi toplum kriter olarak alınır?

(2) Bir başka itiraz ise, her birimizin sık sık ve es zamanlı olarak değişik ahlâki değerlere ait değişik toplumlara ait olmamız gerçegidir: çekirdek ailemiz; dışi ailemiz; mahallemiz, kilisemiz, okulumuz ya da sosyal klüpler; mesleki bölgemiz; ilçe, il, bölge, ülke ve uluslararası toplumlar. Hangi toplumu kendimizle ilişkilendirebiliriz? Ya üye olduğum iki ayrı toplumun bir tanesinin yasakladığını diğeri yasaklamıyorsa? Bu durumda ne yapmam gerekir?

(3) Ahlâki görecelik, reformcunun ikilemi isimli problem ile karşı karşıyadır. Eger örnek oluşturan görecelik gerçek olsa idi bir toplumun İsa Mesih, Ghandi ya da Martin Luther King, Jr gibi erdemli ahlâk reformcularına sahip olmaları mantiken imkânsizlasırdı. Niçin? Ahlâk reformcuları ait oldukları toplumların kurallarına uymayan ve bu kuralların değiştirilmesi gerektiğini düşünen kişilerdir. Buna rağmen, eger bir eylem, ele alınan toplumun kuralları dahilinde dogru olarak kabul ediliyor ise, *bu durumda reformcunun kendisi ahlâksizliğin tanımı haline dönüşür* ve toplum, onun görüşlerini garipseler. Ahlâk reformcuları her zaman yanlis olmak zorundadır, çünkü toplumlarının eğiliminin aksine hareket etmektedirler. Ancak, ahlâk reformcularının varlığını imkânsiz olarak kabul eden her görüş yanlistir, çünkü bu kişilerin her toplumda yer aldıklarını hepimiz biliyoruz! Baska bir

deyis ile ifade edersek, ahlâki görecelik, ne kültürlerin (gelenekler) ne de bireylerin (sübjektivizm) ahlâk kurallarını geliştirebileceklerini kabul etmez.

(4) Bazi eylemler, sosyal adetler ne olursa olsun her şekilde yanlış olarak kabul edilirler. Bu tenkidin savunucuları genellikle partikularizmin görüş açısını benimsemislerdir ve her insanın bazı şeylerin yanlış olabileceğini, daha bu şeyleri bilmeden bildiğini savunurlar. Örneğin bebeklere iskence, hirsizlik, hirs. Örneğin bir eylem, mesela bebeklere iskence, yanlış olarak kabul edilebilir hatta bir toplum bunun doğru olduğunu söylese bile gene de yanlıştir ya da toplumun yanlış dediği bir eylem doğru olabilir. Aslında bir eylemin doğru ya da yanlış olarak kabul edilmesinde bir toplumun bu eylem hakkında söylediklerinin ya da söylemediklerinin hiçbir etkisi yoktur.

(5) Eger ahlâki görecelik gerçek ise, bir toplumun bir diğerini ahlâksızlık ile suçlamasını haklı gösteren bir durum asla mevcut olamaz. Ahlâki görecelığe göre, ben kendi toplumumun ahlâk kurallarına, diğerleri ise kendi toplumlarının ahlâk kurallarına uymalıdır. Eger Smith kendi toplumuna göre ahlâkli ancak benimkine göre ahlâksız bir davranışta bulunursa, ben, Smith'in yanlış eylemini nasıl elestirebilirim?

Bir kişinin bu tenkide karşı söyle bir savunması olabilir: A toplumunun ahlâk kurallarına göre bir kişi, cinayet gibi bazı eylemleri her nerede yasanırsa yasansın kinamak zorundadır. A toplumunun üyeleri, benzer eylemlerin başka toplumlarda gerçekleşmesi durumunda da kinama hakkına sahiptirler. Ancak benzer bir kural, örnek oluşturan göreceliğin istikrarsızlığını ortaya koymaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Eger hem bu kuralı hem de örnek oluşturan göreceliğin doğru olduğunu kabul edersek ve bu ikisini A toplumuna mal edersek, A toplumunun üyelerinin, B toplumunun üyelerini cinayet işlemeye mecbur (çünkü B'nin kuralları cinayeti onaylamaktadır) ve benim de kendi kurallarına göre onları yargılama hakkım var şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ben hem B'yi ahlâksızlıkla suçlamış olurum hem de onların yapmaları gerekeni yaptıklarını ortaya koymuş olurum. Her şey bir yana, B toplumu niçin A toplumunun bu yargısını dikkate alsın ki? Her şeye rağmen, eger örnek oluşturan görecelik gerçek olsaydı, özünde doğru olan hiçbir ahlâki kural olamazdı. Bu ve bahsedilmeyen diğer sebeplerden dolayı ahlâki görecelik kesinlikle reddedilmelidir. (Moreland, LYG, 150-153)

Sübjektivizmin bir diğer kaynağı, radikal bir değişime duyulan korkudur. Din değiştirme korkusu, 'yeniden dogma' korkusu, bir kişinin hayatını kutsallaştırmasına karşı duyduğu korku, Tanrı'nın istegini isteme korkusudur. Sübjektivizm ise bunların aksine çok rahat ve konforludur; ana karnındaki cenin gibisinizdir ya da rüyada gibi hatta narsist bir fantazide gibi.

– PETER KREEFT ve RONALD TACELLI

5C. Mutlak Gerçek Niçin Reddedilmektedir

Kreeft ve Tacelli su yorumda bulunmuşlardır: "Belki de günümüzdeki sübjektivizmin temel orijini, en azından Amerika'daki; çikinti, uyumsuz ya da harici olma yerine kabul edilme, uyumlu olma, dahil olma arzusudur. Bu durumu küçükken hepimiz yaşamış ve öğrenmişizdir -her gencin en büyük korkularından bir tanesi utandırılmaktır- yetişkinler olduğumuzda ise daha sofistike yöntemlere başvurur ve kendimizi gizlemeyi öğreniriz." (Kreeft, HCA, 381)

Kreeft ve Tacelli'ye göre sübjektivizmin bir diger kaynagi: "Radikal bir degisime duyulan korkudur. Din degistirme korkusu, 'yeniden dogma' korkusu, bir kisinin hayatini kutsallastirmasina karsi duyugu, Tanri'nin istegini isteme korkusudur. Sübjektivizm ise bunlarin aksine çok rahat ve konforludur; ana karnindaki cenin gibisinizdir ya da rüyada gibi hatta narsist bir fantazide gibi." (Kreeft, HCA, 381)

C. S. Lewis'e göre, kendisinin tabiriyle "sübjektivizm zehrinin" kaynagi, insanin bilinçsiz bir evrim sürecinin ürünü olduguna dair inançtir:

Çevresini inceledikten sonra, insan kendisini incelemeye baslamistir. Bu noktaya kadar kendi aklina basvurmuş ve her şeyi gördüğünü düşünmüştür. Ancak bu sefer incelenen kendisinin aklidir; akli obje ye dönüşmüştür. Bu bir insanin, kendi gözlerini görebilmek için gözlerini göz yuvalarından çıkarmasına benzer. İncelendiği zaman insanin kendi akli, ona bir tür epifenomen (gölge olay, bir olayın ortaya çıkışında, ona bağlı olan fakat onun üzerinde herhangi bir etkide bulunmayan olay) gibi gözükür, yani evrimsel sürecin bir ürünü olan kortekste gerçekleşen kimyasal ya da elektriksel bir olay gibi. Artık insanin kendi mantığı, simdiye dek her yerde gerçekleşen her şeyin itaat ettiği bir kral iken, sadece sübjektife dönüşür. Bu mantığın, doğruları belirlediğini varsaymak için en ufak bir sebep kalmamistir. (Lewis, PS, alinti yeri Hooper, CR, 72)

Van Inwagen, bazı kisilerin gerçeğin objektifliğini inkâr etmesi; bu hayretlere düşürücü olay üzerine yoğun çalışmalar yapmıştır:

Objektif gerçek hakkında en ilginç olan ise bunu inkâr eden insanların var olmasıdır. Bir kisinin objektif gerçek diye bir şey olmadığını düşünmesini hayretle karşılayabilirsiniz; en azından ben sık sık öyle yapıyorum. Bazı kişilerin yaşadığı bu duruma şöyle bir açıklama getirmekteyim: Bu kişiler, kendi üzerlerinde yargı gücüne sahip herhangi bir şeyin varlığına dair bir düşünceye karşı amansız bir kin duymaktadırlar. Bu kişilerin duymaya bile katlanamadıkları düşünce ise Tanrı'nın var olması ile ilgili olanlardır. Bu kişiler aynı şekilde, kendilerinin düşüncelerine önem vermeyen ve kendilerine danışmadan en zevk alarak inandıklarının yanlışlığını ortaya koyan, objektif bir evren fikrine de katlanamazlar. (Bir de hem Tanrı'nın varlığına inanan hem de objektif gerçeğin varlığını reddeden insanlar vardır, ancak ben bu kişilerin yaşadığı bu çelişkinin arkasındaki motivasyonu anlayamadığım için bu kişiler benim için bir gizemdir.) Okuyucuya bir uyarı: Objektif gerçek fikrine karşı duranların akıl yürütme şekillerinin en basit seviyelerine karşı bile en ufak bir sempati beslemediğim gayet açık olarak bilinsin. Bundan dolayı beni bu kişilerin düşüncelerini aktarmada güvenilir bir kaynak olarak görmeyebilirsiniz. Aslında, ben bu kişilerin düşüncelerini bile kavrayamıyorum. Ben buna inanmayı tercih ediyorum. Bence hiç kimse, yüzeyde bile olsa bir baskasının inandığına, tipatip inanmamaktadır. (Van Inwagen, M, 59)

33

GERÇEĞİN BİLİNEBİLİRLİĞİ

BÖLÜME BAKIS

Giris: Gerçek Bilinebilir mi?

Gerçeğin Bilinebilirliği

Bilginin Birinci Prensipleri

Birinci Prensipler, Bütün Bilginin Kendini Kanıtlayan Delilinin Temelidir

Bilginin Birinci Prensipleri, Gerçeklik Hakkındaki En Temel Unsurdan Elde Edilmiştir - Var Olma

Bilginin Birinci Prensiplerinin Listesi

Bilginin Birinci Prensiplerinin Kesinliği

Bilginin Birinci Prensipleri Hem Reddedilemez Hem de Kanıtlanamaz

Bilginin Birinci Prensiplerine İtirazlar

1A. GIRIS: GERÇEK BİLİNEBİLİR Mİ?

Gerçeği, düşüncelerimizin ya da ifadelerimizin objektif gerçeklik ile tekabül etmesi olarak tanımlamistik. Şimdi yapmamız gereken ise, tekabül etmeyi *bilmenin* mümkün olduğu gerçeğini, yani *gerçeği bilebileceğimizi* savunacak delil sunmaktır. Bunun anlamı şudur: Düşüncelerimizin ya da ifadelerimizin gerçekliğe tekabül edip etmediğini bilebilmek için ilk olarak gerçekliği bilmemiz gerekir.

Epistemoloji, *nasıl bildiğimiz* sorusuna cevap arayan bir felsefe dalıdır. Bu kitapta ulaşmak istediğimiz noktaya varmak için, gerçekliği *bildiğimize* dair gerçek hakkında delil sunmak yeterli olacaktır; bunun nasıl gerçekleştiğine dair engin konuya, bu kitabın içeriğinin korunması amacıyla çok fazla girilmeyecektir. Bundan dolayı ilerleyen sayfalarda okuyacaklarınız, gerçekliği nasıl bildiğimiz sorusuna değil, biliyor muyuz sorusuna cevap verecektir.

Bu önemli bir farklılıktır çünkü gerçekliği ve gerçeği bilebileceğimizi reddeden modern filozofların çoğu, gerçekliği *bildiğimizi* kabul etmeden, gerçekliği *nasıl bildiğimiz* sorusuna cevap verebilmek için, epistemolojik sistemler bina etme hatasına düşmüşlerdir. Zihin üzerine yaptıkları felsefi çalışmalar sonucunda gerçekliğe bir köprü kuramamışlar, bunun sebebi olarak da, bizim gerçekliği bilemeyeceğimizi iddia etmişlerdir. Bu çalışmalarını şu örnekle anlamak daha kolay olacaktır: Yollara bakmadan kusurlu bir otoyolları haritası çizip, arkasından Chicago'dan New York'a nasıl gideceğimizi bilemeyeceğimizi ilân etmemiz!

Bu bölümde, gerçekliği bildiğimiz ve bunun sonucu olarak gerçeği (gerçekliğe tekabül eden) bilebileceğimiz önermesi için delil sunacağız.

2A. GERÇEĞİN BİLİNEBİLİRLİĞİ

1B. Bilginin Birinci Prensipleri

Birinci prensipler, bilim ya da felsefe olsun, bilginin bütün alanlarında elde edilen sonuçların temelini oluşturmaktadırlar.

Filozof Aristo, delilin birinci prensiplere olan bağımliliğini şu cümleleri ile ortaya koymuştur: “Kanıtlanma, daha sonuca varılmadan önce dayanak noktası üzerine kurulmalı ve varılacak sonuçtan daha iyi bir şekilde bilinmelidir.” (Aristo, AP, 1.3.72b.25)

“Ancak her şeyin kanıtlanması imkânsızdır, çünkü bu sonsuza kadar uzanan açıklamalar zincirini oluşturacaktır ve asla en son kanıtlanma noktasına ulaşamayacaktır.” (Aristo, M, 4.4.1006a)

Thomas Aquinas, *prensip (ilke)* terimine açıklık getirir: “Bir şeyin nereden kaynaklandığı hakkındaki herhangi bir şeye *prensip* denir.” (Aquinas, ST, 1.33.1).

Aquinas, birinci prensipleri şöyle tanımlar: “Birinci prensip, önceliği zamana değil, orijine vermektir.” (Aquinas, ST, 1.33.1)

James B. Sullivan, birinci prensipleri şöyle tanımlar: “En hayal edilebilir ve en fazla kanıtlarla desteklenebilir, her yargısı ile kesin olan, ispata gitmek için önceden varsayımlara ihtiyaç duyulmayan genel yargılar, birinci prensiplerdir.” (Sullivan, EFPTB, 33)

Profesör Geisler, birinci prensipleri şöyle tanımlar: “Bilginin ya da gerçekliğin ele alınan alanından elde edilebilecek bütün sonuçların temel başlangıç noktası. Birinci prensipler, her bilginin bütünü oluşturan mecburi unsurları olmalarına rağmen kendileri hiç bilgi içermezler. Bilginin ve gerçekliğin ne kadar çok düzeni var ise, o kadar çok birinci prensip vardır. Birinci prensip, kendi düzenindeki her şeyin takip ettiği nokta olduğuna göre,

bilginin birinci prensipleri, bilme alanındaki her şeyin takip ettiği temel öncülerdir. (Geisler, TA, 72-73)

Bir kişinin doğru bir bilgiye ulaşması için, doğru olduğu bilinen bir başlangıç noktası olmalıdır. Bu başlangıç noktası, bilgi için temel bir noktayı oluşturmakta ve doğruluğu için daha ileri kanıtlanma ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır.

L. M. Regis birinci prensipleri şöyle tanımlar: “Birinci prensipler, ilkler arasındaki ilklerdir. Bundan dolayı *birinci prensipler* terimi, bir varılmış yargılar grubu olarak anlaşılmalıdır. Bu grup sayesinde akıl sahibi kişi, belirli temel konseptler arasındaki bağlantıları inceler. Bu bağlantılar sayesinde akıl sahibi kişi, onaylama karşısında özdeşleştirmeye, reddetme karşısında uygun olmadığını kabul etmeye mecbur kalmaktadır.” (Regis, E, 378)

2B. Birinci Prensipler, Bütün Bilginin Kendini Kanıtlayan Delilinin Temelidir

“Kendi kendini ispatlayan” demek, kanıtlanmasına gerek olmayan, kendilerinin doğru olduğunu gösteren demektir. Birinci prensiplerin, diğer prensiplerden türetilmelerine, ortaya çıkartılmalarına gerek yoktur. Birinci prensipler bütün bilginin temelidir.

Thomas Aquinas, kanıtlanmanın bir başlangıç noktası olmasının mecburiyetinden bahsetmiştir: “Eğer kanıtlamalarda sonu olmayan geriye doğru ilerlemeler olsaydı, hiçbir şeyin kanıtlanması mümkün olmazdı. Bütün kanıtlamaların sonuçları, kanıtlanma sürecinin ilk prensibine dayandırılarak kesinleştirilir.” (Aquinas, CMA, 224)

Aquinas, bilginin, doğruluğundan kesinlikle emin olduğumuz bir şeye dayandırılması gerektiğini söylemiştir: “Mükemmel bilginin kesinliğe ihtiyacı vardır, iste bu yüzden bir şeyin ne olamayacağını bilmeden, ne olduğunu bildiğimizi söyleyemeyiz.” (Aquinas, PH, 1.8)

Geisler, şöyle demistir: “Eğer kesinlik denen şey var ise bilgi, temel olarak üzerinde hiçbir soru isareti olmayan prensipler üzerine inşa edilmelidir.” (Geisler, TA, 71)

Geisler, konuyu şöyle özetlemiştir: “Bu prensiplerin kaynağını bulmaya çalışmak mantıksızlıktır. Bundan dolayı, bir kişinin birinci prensiplerin doğruluğu hakkında “açık görüşlü” olması mümkün değildir. Zaten birinci prensipler olmadan birisinin bir görüşünün de olması mümkün değildir.” (Geisler, BECA, 259)

George Mavrodes, birinci prensiplerin savlardan daha temel olduklarını iddia eder: “Eğer bilgi denilen şey gerçekten var ise, savlardan farklı bir tür bilgi kaynağı olmak zorundadır.” (Mavrodes, BG, 49)

C. S. Lewis, birinci prensipler konusunda sunları dile getirmiştir: “Tatbiki Muhakemenin birinci prensipleri bütün bilginin ve savların temelidir. Birinci prensipleri inkâr etmek demek, bilginin kendisini inkâr etmek demektir. Birinci prensipleri görmemezlige çalışmanızın hiçbir yolu yoktur. Eğer birinci prensipleri görmemeyi başararsanız, hiçbir şeyi göremezsiniz. Hiçbir şeyi görmemeniz demek, görünmez bir dünya demektir. Bir şey görmemeye çalışmak ile görmemek farklı şeylerdir.” (Lewis, AM, 87)

Filozof James B. Sullivan, kanıtlamada sonsuz bir geriye gidisin olamayacağını dile getirir:

Aslında, muhakeme düzeninin kendisi bile; bu zincirin bir başlangıç noktası olmasını talep eder. Bunun sebebi ise sonuçların, ya kendi kendini ispatlayan ya da başka dayanak noktaları aracılığı ile kanıtlanabilen dayanak noktaları ile kanıtlanmasıdır. Kanıtlamada, sonsuza kadar geriye doğru gidilemez; buna mantık düzeni de dahildir. Eğer zincirin içindeki hiçbir dayanak noktası kendi kendini ispatlayan bir öncül değil ise, bütün zincirin en ufak bir delil içermediğini kabul etmemiz gerekir. Bir kişi ne kadar geriye giderse gitsin, köke ulaşmaya çalışsa da çalışsın, her zaman ispatlanmaya ihtiyaç duyan bir dayanak noktası var olacaktır. Akıl sahibi kişi, kendi kendini ispatlayan dayanak noktasına ulaşmak durumundadır. (Sullivan, EFPTB, 25-26)

Aklımız dogal olarak varlığı, özelliklerini bilir ve bu bilgi birinci prensiplerin bilgisinin köküdür.

- THOMAS AQUINAS

3B. Bilginin Birinci Prensipleri, Gerçeklik Hakkındaki En Temel Unsurdan Elde Edilmistir - Var Olma

Thomas Aquinas, bizlere anlasilir gelen birinci unsurun var olma oldugunu belirtmektedir: “Evrensel olarak anlasilir olan seylerin belli bir düzeni vardır. Her seyden önce kavranabilen olan ilk sey *var olma* olgusudur. Akil sahibi kisinin anlayabildigi diger her seyden içerisinde bu kani mevcuttur.” (Aquinas, ST, 1.2.94.2)

Rudolph G. Bandas, benzer bir yaklasim içerisinde: “Karsimizdaki sey bizim hislerimizde ne tür etkiler uyandırırsa uyandırır, gerçeklik ile bir bağlantı kurduğumuz anda eristigimiz konsept, var olma konseptidir.” (Bandas, CPTP, 60)

Bandas, bu konuya açıklık getirir: “Bizim için anlasilir olan sadece var olma düşüncesi değil, var olsun kendisidir. Maddi dünya ise, bize direkt olarak ulaşabilen tek var olustur, ancak fiziki dünyada yaşayan bizlerin, en yüce olanları da dahil olmak üzere, fizik ötesi gerçekleri keşfetmesi mecburidir. Metafizik gerçektir, çünkü bu gerçekliğin metafizigidir, aynı durum var olma için de geçerlidir; var olmuş olan, var olsun düşüncesi değildir (Kant’ın anlayışına göre), var oluşunun kendisi bir düşüncedir.” (Bandas, CPTP, 34)

Aquinas belirtmektedir “Aklımız dogal olarak varlığı, özelliklerini bilir ve bu bilgi birinci prensiplerin bilgisinin köküdür.” (Aquinas, CG, 2.83)

Mortimer Adler, gerçekliğe riayet edenin zihin olduğuna, zihne riayet edenin gerçeklik olmadığına işaret eder:

Dogru ve yanlışın [tekbül etme] tanımının temelini oluşturmak için Aristo ve Aquinas iki varsayımda bulunmuştur. Benim yargıma göre bu iki varsayım da felsefi açıdan savunulabilir.

Birinci varsayım: İnsan zihninden bağımsız bir gerçeklik vardır. Bu gerçekliğe zihin ya riayet eder ya da edemez. Baska bir deyiş ile, bizim düşündüğümüz bir şeyi var etmez ya da düşündüğümüz şeyi tesir altında bırakmaz. Biz, bir şey hakkında ister düşünelim ister düşünmeyelim ya da ne düşünürsek düşünelim; bir şey ne ise odur.

İkinci varsayım: İnsan zihninden bağımsız olan bu gerçeklik tespit edilebilir. Bu, Aristo’nun fizik ötesinin tutarsızlığı Bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz. Var olan bir şey, aynı mekanda ve aynı zamanda bir unsura hem sahip olan hem sahip olmayan olamaz. (Adler, TR, 133)

Rudolph G. Bandas, bu konuda sunları söylemiştir: “Birinci prensipler hakkında ‘düşünmemize’ gerek yoktur, çünkü bu prensipler varlıkla beraber algılanır ve kavranır. Bu temel ve ana prensipleri, zihin varlığı kavrarken spontane bir şekilde, anında kavrar.” (Bandas, CPTP, 66)

Takip eden bölümde, diğer birinci prensiplerin tutarsız olmama prensibine indirgenebilir olduğunu göreceğiz (bazı kaynaklar bu prensibe, tutarsızlık prensibi ismini vermişlerdir). Bandas gerçekliğin, *var olmanın*, *bilmenin* ve tutarsız olmama prensibinin birbiri ile olan ilişkisini şöyle özetlemiştir:

Eger var olmanın kanisi ontolojik (varlıkbilimsel) bir değere sahip değil ise [gerçek varlık], tutarsızlık prensibi gerçeklik değil mantık kanunu olurdu. Bu varsayım ise hayali olarak bile düşünülemez: Var olma düşüncesi mutlak bir şekilde yalındır ve kısmen de olsa hiçbir şey ona tekabül edemez. Var olma düşüncesine riayet eden vardır, etmeyen ise yoktur. Bizim anlayışımız ve bilme eylemimiz aslında kasıtlıdır ve var olma ile alakalıdır. Bu ilişkinin reddedilmesi demek, her şeyin anlaşılmaz olması demektir. (Bandas, CPTP, 65)

4B. Bilginin Birinci Prensiplerinin Listesi

Bu konu ile daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Regis, E, 381-403; Sullivan, EFPTB, 51-96; Geisler, BECA, 250-253; ve Geisler, TA, 73-74.

Takip eden prensiplerin her biri, var olma alanında gerçektir (ontoloji/varlıkbilim) ve bilme alanı ile alakalıdır (epistemoloji).

1C. Özdeşlik (B, B'dir)

Var olma: “Bir şey kendisi ile özdeş olmalıdır. Eğer bir şey kendisi ile özdeş olmasaydı, kendisi olamazdı.” (Geisler, BECA, 250)

Bilme (sonuç): Var olma anlaşılır değildir. Eğer var olma anlaşılır olmasaydı, hiçbir şeyi kavrayamazdık. (Regis, E, 395)

2C. Tutarsız Olmama (B, B Olmayan Degildir)

Var olma: “Var olma ve var olmama aynı anda ve aynı mekanda olamaz, çünkü bu ikisi birbirinin tam zıttıdır. Birbirine zıt olanlar özdeş olamazlar.” (Geisler, BECA, 251)

Bilme (sonuç): Bu prensibi ifade etmenin en azından iki yolu vardır: (1) Birbiri ile tezat ifadelerin, es zamanlı bir şekilde doğru olması mümkün değildir; (2) Bu, bir tezati oluşturan ifadelerin bir tanesi doğru ise diğeri yanlıştır. (Regis, E, 388-389)

3C. Disarında Kalan Orta (Ya B ya da B Olmayan)

Var olma: “Var olma ve var olmama birbirine tezat olduklarına ve tezatlar özdeş olamayacaklarına göre, hiçbir şey var olma ve var olmama arasında bir yerde olamaz. Var olma ve var olmama dışında başka bir seçenek yoktur.” (Geisler, BECA, 251)

Bilme (sonuç): Bir öneri ya doğrudur ya da yanlış. (Geisler, TA, 73)

4C. Nedensellik (B Olmayan, B'nin Nedeni Olamaz)

Var olma: “Var olan, var olmanın nedeni olabilir. Var olmayan hiçbir şey yoktur. Sadece var olan, varolusa neden olabilir. ‘Neden olma’ kavramı bile var olan bir şeyin imasını içerir. Var olan şeylerin birbirini etkileme kudreti vardır. Mutlak olarak var olmayandan, mutlak olarak hiçbir şey kaynaklanamaz.” (Geisler, BECA, 251)

Bilme (sonuç): “Her öneri, doğruluğu için bir başka öneriye bağımlı değildir. Kendi kendini ispatlamayan her öneri, doğruluğu için kendi kendini ispatlayan önerinin doğruluğuna bağımlıdır.” (Geisler, TA, 74)

5C. Kesinlik (Her Etken Bir Amaç İçin İşler)

Var olma: Her etken bir amaç için işler. (Regis, E, 399)

Bilme (sonuç): Her önerinin görüşünün bir amacı vardır; her görüşün bir anlam iletmesi mecburidir; zihin, anlaşılabilir olan üzerine iletişim kurar.” (Geisler, TA, 74)

6C. Bütün Birinci Prensipler Tutarsiz Olmama Prensibine Indirgenabilir

Profesör Geisler, bütün birinci prensiplerin tutarsiz olmama prensibine indirgenebilir oldugunu göstermistir:

Tutarsiz olmama prensibinin üstünlüğü, özdeslik ve disarida kalan orta prensiplerinin, kendisine olan bagimlilikinden kaynaklanmaktadır. Eger tutarsizliklar geçerli olsaydi, ne bir seyin kendisi ile özdes olması (özdeslik) ne de tezatların birbirinden farklı olması (disarida kalan orta) mecburi olurdu. Nedensellik prensibi de aynen tutarsiz olmama prensibine indirgenebilir bir prensiptir. Terimler üzerinde yapılacak bir incelemede, bagimli olarak var olanın nedensiz oldugunu onaylamak bir tutarsizlik olacaktır. Aynı şekilde, kesinlik prensibi de tutarsiz olmama prensibine baglidir. Aksi takdirde varlık, var olmayanla da iletisim kurardi; zihin anlasilamaz üzerine de iletisim kurardi. (Geisler, TA, 76)

Aristo, en kesin prensip üzerine iki kriter kurmustur: “En kesin olan ve hatalı olmamızın imkânsiz olduğu prensip, hem en iyi şekilde bilinmeli hem de varsayima dayalı olmamalıdır. Bu, bütün prensipler arasında en kesin olanıdır, çünkü verdiğim tanıma riayet etmektedir. *Iste bu yüzden bir kisinin, aynı şeyin, aynı zaman ve mekanda hem var olup hem var olmadığına inanması imkânsizdir.* Bu, bütün diğer aksiyomların doğal olarak başlangıç noktasıdır.” (Aristo, M, 4.3. 1005b)

Aristo sözlerine şöyle devam eder: “Bir şeyin, aynı zaman ve mekanda hem var olan olup hem var olmayanın imkânsizliğini ortaya koyduk. Görüldüğü gibi bütün prensipler arasında sağlamlığı en tartışılmaz olan prensip, bu prensiptir.” (Aristo, M, 4.4.1006a)

Thomas Aquinas, Aristo'nun keşfetmiş olduğu, tutarsiz olmama yasasının temel dogasını şöyle özetlemiştir:

Aristo şöyle demiştir: “Bir şeyin, aynı zaman ve mekanda hem var olup hem var olmayacağını kimse, asla kavrayamaz.” Bir şeyin aynı anda onaylanıp aynı anda reddedilmesi düşünülemez. Bu ifadeyi, maddeyi, gerçeği, hakikati, esası, aslı olan ve özü hatta gerçek hakkındaki bütün olasılıkları reddetmek demektir. Bu bütün arzuların yok edilmesi, bütün eylemlerin durması demektir. Var olma ve başlangıç yok olacaktır, bunun sebebi ise eger tutarsizliklar ve zitliklar birbiri ile özdesleştirilirse (aynı olarak kabul edilirse), hareket eylemindeki başlangıç noktası ile bitiş noktası aynı olacak, hareket ettiği varsayılan varlık, harekete başlamadan varmak istediği yere varmış olacaktır. (Aquinas, M, 4.3)

Aquinas, bundan dolayı su görüşe katılmaktadır: “Birinci kanıtlanamaz prensip, bir şeyin aynı anda onaylanıp aynı anda reddedilmesinin imkânsizliği prensibidir ve bu prensip tutarsiz olmama prensibi üzerine kurulmuştur. Var olma ve var olmama kanisi, diğer bütün prensiplerin temelini oluşturmaktadır.” (Aquinas, ST, 1.2.94.2)

Mortimer Adler, tutarsiz olmama, var olma ve gerçekliğin birbirine göreceli olduklarını dile getirmiştir: “Antik Yunan mantığının birinci prensipleri arasında, birbirine uymayan önerilerin doğruluğu ve yanlışlığı üzerine olan kural gelir: birbirine tezat iki önerinin ikisi birden doğru olamaz; ya ikisi birden yanlıştır ya da ikisinden birisi doğrudur. Bu kuralın temelini ise varlıkbilimsel (ontolojik) bir aksiyom oluşturmaktadır -gerçeklik hakkındaki gerçek. Antik Yunan filozofları bu düşüncenin kendi kendini kanıtladığını düşünüyorlardı, bu düşüncüyü kısaca özetlersek; bir şey aynı anda ve mekanda olan ve olmayan olamaz.” (Adler, TR, 70, 71)

Birinci prensipler listesinde hem ontolojik (*var olma*) açının hem de epistemolojik (*bilme*) açısının ele alındığını gördük. Adler, tutarsiz olmama yasasında bu ikili arasında yer alan önemli farklılığa işaret etmektedir: “Gerçeklik hakkında yer alan tutarsizlik yasası, düşünce bazında tutarsizlik yasasının temelini oluşturmaktadır. Tutarsizlik yasası bir

gerçeklik ifadesi olarak varlıkları *tanımlar*. Tutarsızlık yasası bir düşünce kuralı olarak, eğer bizim varlıklar hakkındaki düşüncelerimizin gerçekliğe riayet etmesini istiyorsak, varlıklar hakkındaki düşünce seklimizin *sartlarını veya kurallarını tayin eder.*” (Adler, AE, 140)

Reginald Garrigou-Lagrange, tutarsız olmama yasaının evrenselliğini ortaya koymuştur: “Aristo ve Aquinas tarafından temelleri atılmış olan geleneksel realizme göre evrensel fikir, resmi değil ancak kökten bir şekilde akıl dünyasında yer almaktadır. Bütün fikirler arasında en evrensel olanı ise, var olma fikridir ve bu fikir tutarsızlık prensibi üzerine kurulmuştur.” (Garrigou-Lagrange, R, 372373)

Adler aynı fikirdedir: “Gerçeğin mantığı, doğru hakkındaki dışarıda bırakılan iddialar için de aynıdır. Bu görüşe göre, eğer bir şey doğru olarak kabul edilmiş ise bu gerçeğe tezat olan bütün yargılar yanlıştır. Bu kuralın geçerli olduğu yer belki matematikte bir teoremdir, belki bilimde bir genelleme, belki tarihsel bir araştırmanın sonucudur, belki bir felsefe prensibidir ya da bir din inancı hakkındaki bir metindir.” (Adler, TR, 10)

Adler, tutarsız olmama yasaının kendi kendini kanıtlayan dogası hakkında şu cümleleri kaleme almıştır:

Gerçeklik hakkında bir ifade olarak tutarsızlık yasası, sağduyuya doğrudan doğruya açıkça hitap eden durumu dile getirir. Herhangi bir şey, aynı zaman ve aynı mekanda hem var hem de yok olamaz. Bir şey ya vardır ya da yoktur, bir şey ikisi birden olamaz. Bir şey, aynı anda hem bir özelliğe sahip olup hem de aynı özelliğe sahip olmayan olamaz. Elimde tutup baktığım elma, aynı anda hem kırmızı rengine sahip hem de kırmızı rengine sahip olmayan olamaz.

Bu kural o kadar çok açıktır ki, Aristo tutarsızlık yasası için kendi kendini ispatlayan delil ifadesini kullanmıştır. Kastettiği bu yasaın reddedilemeyeceğidir. Bir elmanın aynı anda hem kırmızı olup hem kırmızı olmadığını düşünmek imkânsizdir. (Adler, AE, 140)

Gerçeğin mantığı, doğru hakkındaki dışarıda bırakılan iddialar için de aynıdır. Bu görüşe göre, eğer bir şey doğru olarak kabul edilmiş ise bu gerçeğe tezat olan bütün yargılar yanlıştır. Bu kuralın geçerli olduğu yer belki matematikte bir teoremdir, belki bilimde bir genelleme, belki tarihsel bir araştırmanın sonucudur, belki bir felsefe prensibidir ya da bir din inancı hakkındaki bir metindir.

– MORTIMER J. ADLER

5B. Bilginin Birinci Prensiplerinin Kesinliği

1C. Birinci Prensiplerin Kendi Kendini Kanıtlayan Dogası

Birinci prensiplerin doğruluğu üzerine düşünmemize gerek yoktur, çünkü önermemizde kullanılan terimlerin anlaşılması durumunda bu prensiplerin doğruluğu bizler için açıklık (kendi kendini ispatlayan) kazanacaktır. Yukarıda listelediğimiz beş prensip, kendi kendini kanıtlayan bir şekilde doğrudurlar ya da bu duruma indirgenebilirler. Bu konudaki bilinen klâsik bir önerme örneği şöyledir: “bütün, parçalarından daha büyüktür.” “Bütün” ve “parça” kelimelerinin anlamını öğrenen bir kişi, hemen bu önermenin doğru olduğunu bilecektir. Burada kullanılan hemen kelimesi, çok çabuk anlamına gelmemektedir; içerdiği anlam sudur: “Muhakeme sürecinden geçirilip üzerinde düşünülmeden gerçekleşen bilme, önerinin doğruluğunu, daha öneri dile getirilmeden bilme.”

Thomas Aquinas, “akil sahibi kisi, anlamini bildigi terimlerden olusan bir ifade üzerine muhakeme yapmadan varacağı sonuçlarda hata yapamaz. Aynı durum birinci prensipler için de geçerlidir. Bizler birinci prensiplerden, bilimsel kesinliği, gerçeğin yikilmazlığını içeren sonuçlara varırız” demistir. (Aquinas, ST, 1.85.6)

Aquinas bir kere daha su ifadeye bulunmudur: “Akil sahibi kisi birinci prensipler konusunda her zaman haklidir. Bunun sebebi, bir şeyin ne olduğu konusunda aldanmadığı sürece, bu prensipler konusunda da aldanmayacağıdır. Kendi kendine bilinen bu prensipler, bir terimin anlamı öğrenildiği anda, öznenin taniminin, gerekli doğrulamaları içermesinden dolayı bilinir.” (Aquinas, ST, 1.17.3)

Birinci prensipler, kendi kendini kanıtlayan önermelerdir, doğruluklarını kendi kendilerine gösterirler. Kendi kendini kanıtlayan önermeler hakkında hata yapamayız; bundan dolayı birinci prensipler hakkında hatalı olamayız.

Scott MacDonald, “anı önermeler gerçekliğe bağımlıdır, bütün çıkarımların gerçeklere dayanan temelleridirler ve haklarında hatalı olmak imkânsizdir” yorumunda bulunmudur:

Bir anda gerçekleşen önermeler, varlıkların gerçek dogalarına ve aralarındaki ilişkilerine bağımlıdır. Bu ilişki, dünyanın temel yapısı dahilinde gerçekleşmekte ve herhangi bir psikolojik veya inanç yapısı içermemektedir. Sonuç çıkarmayı içermeyen gerekçeler, bir önermenin içermesi gereken doğruluğunun temelini oluşturan ve bir anda farkına varılan gerçeklerden oluşmaktadır. Bir önermenin bu yapıda bir anlık olguyu içermesi durumunda, bir kişinin bu önermeye sahip çıkması doğrudur. (MacDonald, TK, alıntı yeri Kretzmann, CCA, 170-171)

MacDonald’ın altını çizmek istediği nokta, anlık önerilerin herhangi bir inanç sisteminin filtresinden geçmemesidir. Bu noktayı unutmamamız gerektiğinin ne kadar önemli olduğunu, gerçeğin bilinebilirliğini inkâr edenlerin, kendi kendini çürüten ifadelerinin tenkitini gerçekleştirirken görecekiz. Bu çalışmamız esnasında, bu filozofların felsefi görüşleri ne olursa olsun, gerçekliği ve tutarsız olmama prensibini reddedememekte olduklarını görecekiz. Bu filozoflar gerçeği kendi düşünce sistemlerinin filtresinden geçirmek isteselerde birinci prensipler olayında görüleceği gibi gerçek bu yaklaşımlara boyun eğmemektedir.

2C. Zihin, Gerçeğe Önceden Hazırlanmıştır

Thomas Aquinas, zihnin gerçeğe önceden hazırlandığını su sözleri ile belirtmiştir: “Gerçek, akıl sahibinin mali ve dogal düzeninin ifadesidir; haklarında bilgimiz olmayan varlıklar, bilinmeden de amaçlarına ulaşmaları gibi, bazen akıl sahibi insan, bazı varlıkların dogasını kavrayamada, gerçekliğini kavrar.” (Aquinas, P, 10.5)

Aquinas, bu konuda sunları gözlemlemiştir: “Zihnin, gerçek için dogal bir istahi vardır. Dogal istah, her şeyin, başka bir şey için sahip olduğu dogal eğilimdir; bundan dolayı her güç kendi dogal istahi aracılığı ile kendisine uygun olanı arzular.” (Aquinas, ST, 1.78.1)

Mortimer Adler, kendi kendini kanıtlayan gerçekler haricindeki diğer gerçekler hakkında kesinliğe sahip olmadığımız konusuna açıklık getirir:

İnsan zihni, vardığı herhangi bir boyuttaki yargının gerçekliğe -varlıkların ne oldukları ya da ne olmadıklarına- uymasına ya da riayet etmesine bakmaksızın gerçeği kavrar. Bu iddiada bulunmak, insan zihninin herhangi bir gerçek üzerinde sarsılmaz, kati ve degistirilemez bir kavrayışa sahip olduğunu iddia etmek anlamına gelmez; ancak insan zihninin sarsılmaz, kati ve degistirilemez bir kavrayışa sahip olduğu, nispeten küçük bir sayıda kendi kendini kanıtlayan gerçeğin varlığı da reddedilemez. Buna rağmen, gerçeğe asla tam olarak

erisemezsek de, gerçeğin erisilebilirlik prensibi gerçeğini kabul etmeliyiz. (Adler, TR, 116-117)

Herhangi birbirinci prensibi (özellikle *tutarsız olmama*) reddeden, inkâr eden kişi, dayak yeme ile dayak yememenin ya da yanma ile yanmamanın özdes olmadıklarını kabul edene kadar ya dövülmeli ya da atese atılmalıdır.

- AVICENNA

6B. Bilginin Birinci Prensipleri Hem Reddedilemez Hem de Kanıtlanamaz

1C. Reddedilmezlik

Bu noktada asil olarak söylemek istediğimizi çok açık bir şekilde ifade etmemizde fayda vardır. Birinci prensiplerin reddedilmezlik özelliğine sahip olduğunu dile getirmemizin yolu, birinci prensipleri destekleyen pozitif deliller sunmaktan değil, birinci prensiplerin reddedilmezliğini ortaya koyan negatif delilleri sunmaktan geçmektedir.

Jacob B. Sullivan, Aristo'nun tutarsız olmama prensibinin reddedilmezliğini savunan tezini, sekiz kaçınılmaz sonuçları listeleyerek özetlemiştir (ilerleyen sayfalardaki alakalı tabloya bakınız).

John Duns Scotus, bu konuda sunuları dile getirmiştir: “Avicenna, birinci prensipleri reddedenlerin karşılacağı, bu listede yer almayan bir başka arzulanmayan sonucu ortaya koymuştur. Herhangi birbirinci prensibi (özellikle *tutarsız olmama*) reddeden, inkâr eden kişi, dayak yeme ile dayak yememenin ya da yanma ile yanmamanın özdes olmadıklarını kabul edene kadar ya dövülmeli ya da atese atılmalıdır.” (Avicenna, M, alıntı yeri Scotus, PW, 10)

Reginald Garrigou-Lagrang, bu absürd sonuç hakkında sunuları kaleme almıştır:

Eğer tutarsızlık prensibi, mutlak bir gerçek olmasaydı, Descartes'in “*Düşünüyorum, o halde varım*” ifadesi geçerliliğini kaybeder ve zihinsel bir olayın ötesine geçemezdi. Eğer ben bu prensibi inkâr etmeyi başarabilirsem su ifademe bir değer kazandırmis olabilirim: “Belki de aynı anda hem düşünebilirim, hem düşünmeyebilirim, hem varım hem yokum, hem ben, benim, hem ben, ben değilim, belki de ‘düşünüyorum’ ifadesi aynen ‘yagmur yağıyor’ ifadesi gibi kisisel olmayan bir ifadedir.” Tutarsız olmama prensibinin mutlak gerçekliği olmadan, kendi öz varlığımın bile objektif var oluşunu bilmem mümkün olmayacaktır. (Garrigou-Lagrang, R, 372)

Bir kişinin herhangi birbirinci prensibi inkâr edebilmesi için bir başka birinci prensibi kullanması kaçınılmazdır, ki bu da absürd bir durum oluşturunur:

Birinci prensipler ya reddedilmezdir ya da reddedilmezliğe indirgenebilir. Birinci prensipler ya kendi kendini kanıtlayandır ya da kendi kendini kanıtlayan olmaya indirgenebilir. Kendi kendini kanıtlayan prensipler ya doğalarından dolayı gerçektirler ya da doğrulukları özneye kadar indirgenebilir olduğu için gerçeklikleri reddedilmez. Doğruluğun özneye kadar indirgenebilir olması demek, bir kişinin prensibin kendisini kullanmadan, prensibi reddedemeyeceği demektir. Örneğin, tutarsız olmama prensibi kullanılmadan, bu prensibin reddedilmesi mümkün değildir. (Geisler, BECA, 250)

Ravi Zacharias bu görüğe katılmaktadır: “Gerçeğin bu yasalarını görmezlikten gelmenin ya da ondan kaçmanın hiçbir yolu yoktur. Bir kişi bunu yapmaya ya da bu yasaları çürütmeye çalışırken bile gerçeğin bu yasalarına riyaet etmek durumunda kalır.” (Zacharias, CMLWG, 11)

Joseph Owens, tutarsız olmama prensibinin düşünce bazında bile reddedilemeyeceğini dile getirmiştir: “Tutarsız olmama prensibini sözcüklerle reddetmeye ne kadar çalışırsanız çalışın, düşünce bazında bunu asla basaramazsınız. Bu prensibi reddetmek için girilen her deneme, prensibin bir kez daha onanması ile son bulmuştur. Bu prensibin ne şüpheye ne de düzeltilmeye hoşgörüsü vardır. Bu, algılama hislerimizin tespit ettiği ve bilincimizin kendi kendine kavradığı, varlığın evrensel varolusuna dair bir yargıdır.” (Owens, ECM, 269-270)

Mortimer J. Adler, tutarsız olmama prensibinin sağduyu tarafından gerçekliğini reddedilmez bir sıfatı olarak kabul edilmesini şöyle açıklar: “Sağduyu, belirli bir varlığın aynı zaman ve mekanda ya var olup ya da var olmayacağını, bir olayın ya gerçekleşip ya da gerçekleşmeyeceğini, bir şeyin bazı karakteristik özellikleri ya içereceğini ya da içermeyeceğini kabul etme konusunda en ufak bir tereddüt bile sergilemez. Ölçüyü asan olmak bir yana hatalı olmaktan çok uzak olan, gerçeklik hakkındaki bu görüş, bizim bu konudaki fikrimiz ne olursa olsun, sağduyumuz için reddedilemez bir gerçekliktir.” (Adler, SGI, 36)

TUTARSIZ OLMAMA YASASINI REDDETMENİN SONUÇLARI

1. Tutarsız olmama prensibinin, doğruluğunu ve gerekliliğini reddetmek, kelimelerin katı anlamlarından yoksun bırakılmalarına ve konuşmaların faydasızlaşmasına yol açacaktır.
2. Asil olanlardan uzaklaşılacaktır; bir şey olmadan bir şeye dönüşülecek, kus olmadan uçan olacak, araba olmadan kaza olacak, alakalı öznelerin varlığına ihtiyaç duyulmadan olayların varlığı dile getirilecektir.
3. Varlıklar arasında bir farklılık olmayacaktır; insan, ot, duvar, araba aynı şey olacaklardır.
4. Doğruluk kavramı yok olacaktır, çünkü doğru ve yanlış aynı şey olacaktır.
5. Her türlü düşünce ve görüşü yok edecektir, çünkü bir fikrin onaylanması aynı anda reddedilmesi anlamına gelecektir.
6. Arzulamak ya da tercih etmek anlamsızlaşacaktır, çünkü iyi ve kötü arasında bir farklılık kalmayacaktır; eve gitmenin bir anlamı olmayacaktır, çünkü eve gitmek ile olduğun yerde kalmak arasında bir farklılık olmayacaktır.
7. Her şey, aynı anda, esit derecede hem doğru hem de yanlış olacaktır. Hiçbir düşünce bir diğerinden daha doğru ya da daha yanlış olmayacaktır.
8. Her türlü değişim, hareket ve olmak imkânsizleşecektir, çünkü bunların hepsi bir durumdan bir başka durumu içermektedir; eğer tutarsız olmama prensibi yanlış ise bütün durumlar birbirinin aynısıdır.

2C. Kanıtlanamazlık

Bu konuya başlamadan önce açıklığa kavuşturmamız gereken bir nokta vardır. Kanıtlanamazlık (ispatlanma mecburiyeti olmayan bir önerme) ifadesi, birinci prensiplerin geçerliliği için bir delil teşkil etmemektedir. Kanıtlanamazlık birinci prensiplerin bir doğrusudur. Unutulmaması gereken önemli nokta şudur: Birinci prensipler için hiçbir delile ihtiyaç yoktur, çünkü birinci prensiplerin hepsi, kendi kendilerini kanıtlanamaz niteliğine sahiptirler. Birinci prensipler, diğer bütün kanıtlanma ve savlar için temel oluşturmaktadırlar.

Aristo, “kanıtlanamaz” ifadesi ile kastedileni söyle dile getirir: “Bilginin tümü kanıtlanabilir değildir; tam aksine, anlık dayanak noktalarına dayanan bilgiler, kanıtlanma zorunluluğundan bağımsızdırlar. Bunun sebebi çok açıktır; ilk olarak kanıtlanmanın elde edildiği önceki dayanak noktalarının bilinilmesi mecburi olduğu için ve geriye doğru kanıtlanma ilerleyişinin son noktasında anlık doğrular olması gerektiği için, bu doğruların kanıtlanamazlığı mecburidir.” (Aristo, AP, 1.3.72b)

Aristo, su beyanda bulunur: “İstisnasız her şeyin kanıtlanmasının gerçekleştirilmesi imkânsızdır, çünkü sonsuz bir geriye doğru kanıtlanma ilerleyişi sonucunda hiçbir kanıtlanma ortaya çıkmayacağı görülür.” (Aristo, M, 4.4. 1006a)

Aquinas, sonsuz bir geriye doğru kanıtlanma ilerleyişinin anlamsızlığını su cümleleri ile ortaya koymuştur:

Varsayım: Bir kişi, varılmış bir sonuç için kanıtlanabilir ya da dolaylı dayanak noktaları üzerine bina edilmiş, tezatlardan oluşan bir kanıtlanma sunmak istemektedir [kisa bir tümden gelim tezi sunar]. Bu kişi bir kanıtlanma için gerekli olan bu dayanak noktalarına ya sahiptir ya da sahip değildir. Eğer sahip değil ise ilgili dayanak noktaları ile alakalı bilime [bilgiye] sahip değildir; bu durumda kendi savunduğu aktarımın dayanak noktalarının sonucu ile alakalı bilime de [bilgiye] sahip değildir. Ancak bu kişi bir kanıtlanma için gerekli olan bu dayanak noktalarına sahip ise, bazı anlık ve kanıtlanamaz olan dayanak noktalarına varacaktır çünkü bir kişi kanıtlanmasını sonsuza kadar sürdüremez. . . . Sonuç olarak kanıtlanma, başka dolaylı dayanak noktalarının, doğrudan ya da dolaylı olarak da olsa, anlık dayanak noktalarına dayanmaktadır. (Aquinas, PA, 1.4.14)

Alasdair MacIntyre açıkça ifade eder: “Birinci prensiplerin argümanı kanıtlanamaz, çünkü kanıtlanmanın kendisi birinci prensiplerden kaynaklanmaktadır.” (MacIntyre, FP, 35)

Mortimer Adler, kendi kendini kanıtlayan gerçek için kendisinden başka bir kanıt olmadığını tartışir:

Kendi kendini kanıtlayan gerçekler olarak bilinen doğrular, anlamına layık olarak en çok örnekleri teşkil etmektedirler. Bu gerçeklere kendi kendini kanıtlayan denmesinin sebebi, bizim onaylamamızın ne destekleyici bir dizi delile dayanması ne de bunların çıkarımlar sonucu elde edilen sonuçlar olduğuna dair bir muhakeme eylemine dayanmasıdır. Bizler, kendi kendini kanıtlayan gerçeklerin gerçekliğini ya aniden kavrırız ya da iddia etiklerinin direkt olarak idrak edilmesi ile kavrırız. Kendi kendini kanıtlayan gerçekler karşısında ikna olmayız, idrak ederiz çünkü iddialarının zittinin imkânsiz olduğunu biliriz. Tezatlarını düşünme konusunda özgür olmadığımızı söylemek daha doğru olabilir. (Adler, SGI, 52)

7B. Birinci Prensipler Hakkındaki İtirazlar

1C. Birinci Prensipler, Batılı Bir Düşünme Sisteminin Ürünüdür (Bakınız: Mistisizm konusu)

Bu itirazın kendi kendini çürüten doğasını bilmemizde fayda vardır:

Bazı kişiler, insan mantığını dogulu ve batılı olarak ikiye ayırmıştır. Dogu düşünme sisteminde de gerçek kavramı vardır, ancak dogulu mantığın öngördüğü gerçeğin kapıları tutarsizliklere açıktır. Halbuki, herhangi bir evrensel kanunu, coğrafi sınırlar ile sekillendirmeye çalışmak baslı basına mantıksal açıdan imkânsızdır. Dogulu mantığa göre gerçeklik, hem mantıklı hem de mantıksızdır. Ancak herhangi bir şey hem mantıklı hem de mantıksız ise karşımızda bir tutarsizlik mevcut olduğu için bu muhakeme anlamsızdır. Dogulu

mantığa göre her şey, en sonunda anlamsızdır. Eger her şey, nihai bir anlamsızlık içeriyor ise, Dogulu ve Batılı mantık arasındaki farklılık da anlamsızdır. (Geisler ve Bocchino, WSA, n.p.)

Mortimer Adler, su beyanda bulunmuştur: “Mantığın temelleri, aynen kendisi ile ilişkilendirilen matematik gibi kültürler üstüdür. Mantığın prensipleri ne Doguludur ne Batılı, ancak evrenselidir.” (Adler, TR, 36)

Adler, “Batılı” düşünce sisteminin, hem Dogu hem Batı, bütün dünyadaki teknolojinin temelini oluşturduğunu şöyle açıklar:

Teknolojinin meyvelerinden faydalanılan her yerde, matematiğin ve doğa biliminin gerçekliğine boyun eğilir. Eger, temel oluşturma görevini üstlenen matematik ve doğa bilimi gerçek ise, gerçekliğin doğasında var olan tutarsız olmama görüşü de doğru olmak durumundadır; eger doğru olmasaydı, deneysel doğal bilimlerinin vardığı sonuçları, gerçekliğe olan tekabülüne bağlı olarak, doğru olarak kabul edemezdik.

Adler, su sonuca varmıştır: “İddialarımızın tekabül ettiği ya da etmediği, teknolojinin ürünlerinin islediği ya da islemediği bağımsız bir gerçeklik vardır.” (Adler, TR, 74)

Ravi Zacharias, bu argümanın anlamsızlığını ortaya koyan su hikayeyi bizlere sunmuştur:

Profesör, tutarsız olmama yarasını etkili ve güzel sözlerle açıkladıktan sonra vardığı sonucu dile getirmişti: “İşte, bu gerçeğe Batılı [*ikisinden biri/ ya da* mantık ile] bir bakıştır. Gerçek problem ise, sizlerin tutarsızlığa bir Batılı olarak bakmanızdır ki, bence tutarsızlığa bir Dogulu olarak yaklaşmanız gerekir. *Ikiside/ve* yaklaşımı, gerçeğe Dogulu bir biçimde bakmaktır.”

Profesör belli bir süre, bu *ikisinden biri/ya da* ve *ikisi de/ve* ikilisi üzerinde durduktan sonra, ben kendisine, bu aralıksız bir şekilde üzerimize yagan düşünce selinden bir soru ile korunma imkânımız olup olmadığını görmek için, kendisine su soruyu yönelttim.

“Beyefendi, sizin bana söylemeye çalıştığınız şey, Hinduizm üzerine bir çalışma yaparken ya *ikisi de/ve* mantık sistemini kullanmam ya da hiçbir mantık sistemini kullanmamam gerektiği midir?”

Salonda bir anda oluşan sessizlik sonsuza kadar sürecekti gibiydi. Sorumu tekrar etmek durumunda kaldım :

“Beyefendi, sizin bana söylemeye çalıştığınız şey, Hinduizm üzerine bir çalışma yaparken ya *ikisi de/ve* mantık sistemini kullanmam ya da hiçbir mantık sistemini kullanmamam gerektiği midir? Sizi doğru anlayabilmiş miyim?”

Yüzünü bana kaldıran Profesör su cevabı verdi: “Karsimize gene bir *ikisinden biri/ya da* durumu çıkmış gibi gözüküyor, değil mi?”

“Evet ortaya çıkıyor,” dedim, “Hatta isin aslına bakarsanız, Hindistan’da bile karsidan karsiya geçerken iki yöne bakilir, otobüs ya geliyordur ya da gelmiyordur.”

Profesörün yaptığı hata gayet açıktır. Kendisi, *ikisi de/ve* mantık sistemini ispatlamak için *ikisinden biri/ya da* mantık sistemini kullanmak zorunda kalmıştır. Tutarsız olmama kanununu ne kadar yıpratmaya çalışırsanız, kendiniz o kadar yıpranırsınız. (Zacharias, CMLWG, 129)

Zacharias, bir çok kişinin “Dogulu” felsefe hakkında gözden kaçırdığını ortaya koymaktadır:

En büyük Hint filozofu olan Shankara’nın bütün öğretisi tamamen Sokrat çizgisindedir. Kendisi fikirlerini ortaya koyup münazara ederken diyalektik (*ikiside/ve*) değil, tutarsız olmama (*ikisinden biri/ya da*) kanununa riayet etmiştir. Muhalefetlerinin, kendi fikrine karşı çıkmaları ve yanlışliğini ispatlamak için onları cesaretlendirir; eger bunu basarmazlarsa fikrine boyun eğmeye davet etmektedir. Burada vurgulamak istediğim, bizlerin dogulu mantık

ya da batili mantik kullanmasi degil, gerçegi en iyi sekilde yansitan mantigi kullanmamizdir. Tutarsiz olmama kanunu, dolayli da olsa, açıkça da olsa, hem Batı hem Dogu mantigi tarafından kullanilmistir. (Zacharias, CMLWG, 130)

2C. Tutarsiz Olmama Kanunu Gibi Mantik Kanunlari, Sembolik Sistemleri Olusturan Biçimsel Kanunlardir; Gerçekligi Kapsamamaktadirlar

Bu itirazi Ronald Nash şöyle cevaplar: “Tutarsiz olmama kanunu, basit bir fikir yasasi degil, ilk olarak bir var olma kanunudur. Ayni zamanda bir kisinin kabul edebilecegi ya da reddedebilecegi türden bir kanun da degildir. Tutarsiz olmama kanununun reddedilmesi, saçmaligi/absürdüğü dogurur. Mantik kanunlarini anlamlı bir sekilde inkâr etmek imkânsızdır. Eger tutarsiz olmama kanunu reddedilirse, hiçbir şeyin anlami kalmaz. Eger mantik kanunlari, söylediklerini ima etmeselerdi, kanunlarin reddedilmeleri de dahil olmak üzere hiçbir şeyin anlami olmazdı.” (Nash, WVC, 84)

Rudolph G. Bendas ayni fikirdedir:

Eger var olma kanisi, varlıkbilimsel (ontolojik) bir degere sahip olmasaydi, tutarsizlik prensibi, gerçeklik degil sadece bir mantik kanunu olurdu. Her seye ragmen bu varsayimin kendisi bile hayal edilemez, düşünülemez: Var olma kanisi salt bir basitligi içermektedir ve kismen olanlar hariç, bir baska benzeri yoktur. Bu kaniya riayet eden her sey vardir, etmeyenler ise zaten yoktur. Bizim anlayisimiz ve bilme yetimiz, aslında var olmaya bilinçli ve görecelidir. Eger bu iliski reddedilirse, hiçbir sey anlasilamaz. (Bendas, CPTP, 65)

3C. Tutarsiz Olmama Prensibini (Kanununu), Tutarsiz Olmamayi Kullanarak Savunmak Bir Kisir Döngüdür

Norman Geisler bu itiraza su cevabi vermistir:

Bu itiraz, konuyu karistirmaktadır. Tutarsiz olmama kanunu, bu kanunun geçerliliğinin dolayli ispatı için bir *temel* olarak kullanilmaktadır; ancak bu kanunun savunulmasi sürecinde basit bir kullanima maruz kalmaktadır. Örneğın su ifadeyi ele alalım, “Türkçe tek bir kelime bile söyleyemiyorum.” Bu ifade kendi kendini çürüten bir ifadedir, çünkü yapılamadigi söylenen eylemin yapılmasini içermektedir. Kisi, Türkçe’yi kullanabildigini inkâr etmek için Türkçe kullanmaktadır. Kendi kendini çürütmektedir. Tutarsiz olmama kanununun dolayli ispatı için de durum aynidir. Tutarsiz olmama kanununun, bu prensibi içeren bir cümle kullanılmadan inkâr edilmesi mümkün degildir. Tutarsiz olmama kanununu reddeden bir cümle, tutarsiz olmayan bir cümle olarak sunulmaktadır ki, eger bu cümle gerçekten de tutarsiz olmayan bir cümle ise amacına ulasamamakta ve bir anlam içerebilmektedir.

Benzer bir tutum içerisine giren bir kisi su ifadede bulunabilir: “Türkçe, bir kelime söyleyebiliyorum.” Açıkça görüldüğü gibi bu ifadede bulunma süreci içerisinde iken Türkçe kelime dile getirilir. Ancak, bu süreçte, Türkçe dilini kullanarak Türkçe konusabildigini ifade etme sürecinde kendi kendini çürüten hiçbir durum yoktur. Ancak Türkçe dilini kullanarak Türkçe konusamadigini ifade etme sürecinde kendi kendini çürüten bir durum mevcuttur. Ayni sekilde, tutarsiz olmama prensibini savunmak için tutarsiz olmama prensibinin kullanilmasında yanlis hiçbir durum yoktur. Ancak tutarsiz olmama prensibini inkâr etmek için tutarsiz olmama prensibinin kullanilmasında yanlis bir durum mevcuttur. (Geisler, TA, 79)

4C. Birinci Prensipleri Tecrübe Etmeden Bilmemiz Mümkün Degildir, Çünkü Zihin Bir Sey Tecrübe Edene Kadar *Tabula Rasa* (Bos Durum) Durumundadir

Thomas Aquinas su ifadede bulunmuştur: “Duygusal [tecrübe edilmiş] bilgi, entellektüel bilginin tüm sebebini oluşturmaz. Bundan dolayı entellektüel bilginin, duygusal bilgiden daha kapsamlı olması garip bir durum değildir.” (Aquinas, ST, 1.84.6)

Norman Geisler, birinci prensiplere ait bilginin, “dogal” bir bilgi olduğunu açıklar: “Dogal bilgi ne ‘gelistirilir’ ne de ‘elde edilir.’ Birinci prensiplere ait bilgi dogal bir şekilde bilinir, çünkü bizim bu bilgi için dogal bir kapasitemiz ya da ‘biçimimiz’ vardır.” (Geisler, TA, 90)

Peter Hoenen’da “dogal olarak” terimini kullanmıştır: “Diğer birinci prensipler gibi tutarsızlık prensibi de hem akla hem varlığa hem de aralarındaki ilişkiye hükmeder. Bu prensiplerin bilinmesinin kolaylığı -ki bilinmesine rağmen her zaman formüle edilemezler- insan zihnine “dogal olarak” ait olmasının bir sonucudur.” (Hoenen, RJ, 208)

Jacob Sullivan, “dogal olarak” ifadesini açıklar: “Duygusal bir yargıda bulunan kişi, o esnada bu prensiplerin farkında değildir, ancak bu kişiye yöneltilecek basit birkaç soru neticesinde, bu kişinin bu konuda daha önce bir fikri olmaması da olsa, bu prensipler kolayca ve ani bir şekilde ortaya çıkarılabilir. Bu durum karşısında, bu kişinin aslında bu prensiplere bilinçli yaşamının başlangıcından beri sahip olduğu tespit edilir. İşte bu yüzden birinci prensipler için ‘dogal gelen’, ‘dogal olarak bilinen’ ifadeleri kullanılır.” (Sullivan, EFPTB, 33)

Aquinas, akıl sahibi kişiye herhangi bir veri sunulduğu anda bu dogal bilginin de sunulduğuna dikkat çeker: “Her insanın içerisinde belli bir bilgi prensibi vardır. Aktif zihnin ışığı olan bu prensip sayesinde bilim adamlarının öne sürdüğü bazı prensipler, akıl sahibine sunulduğu anda dogal olarak kavranır.” (Aquinas, ST, 1.117. 1)

5C. Birinci Prensiplerin Bilgisi Nasıl Olur da Hem Tecrübe Yolu ile Elde Edilir Hem de Dogal Bir Bilgidir?

Unutulmaması gereken bir nokta, bilgi konusunda ‘nasıl?’ sorusunun yer aldığı konular, epistemolojiyi ilgilendirmektedir. Epistemoloji konusuna girmeyeceğimizi belirtmiş olmamıza rağmen, bu itiraza gerekli cevap verilecektir:

Aquinas, epistemolojiye dikkat çekici bir katkıda bulunmuştur. Essiz bir sentez gerçekleştirerek bilginin *priori* ve *posteriori* unsurlarını birleştirmiştir. İnsanların özünde Tanrı tarafından sağlanmış olan, gerçek için dogal bir kapasite ya da form vardır. İnsanlar birinci prensiplere, bir bilme eyleminin ön koşulu olarak erdemsel ve dogal yollarla sahip olurlar. Bu dogal kapasite duygusal bilgi ile doldurulduğu zaman, bilinçli bir muhakeme sonucunda, dogamızın temel bir parçası olan birinci prensipler bilgisine ulaşılır ve bu bilgi karşısında bilinçlenilmiş olunur. Kısaca demek istediğimiz şudur: Birinci prensipleri bilmenin tek yolu, birinci prensipleri uygulamaktır, aksi takdirde birinci prensiplerin bilinmesi mümkün değildir. Birinci prensipler, bilinçli bir şekilde anlaşılmadan önce zaten uygulama olarak hayatımızda yer almaktadır. (Geisler, TA, 90)

Etienne Gilson, Aquinas’ın cevabını özetler:

Bilginin tümünün özü zekâdan gelir. Dogal bilgi olarak sahip olduğumuz bu önceden şekillenmiş öze, birinci prensipler denmektedir. Bu prensiplerin karakteristiği ise, zekâmızın algılanabilir ile ilk temasında bu prensiplerin oluşmasıdır. Bu prensiplerin önceden var olduğunu söylemek, bedensel uygulamaların ruh üzerindeki etkisinden bağımsız olarak akıl sahibinin bu prensiplere sahip olduğu anlamına gelmez; basit olarak söylenmek istenen şudur: sezilebilen bir tecrübenin başlamasından itibaren, zihnimizin elde ettiği birinci anlaşılabilir, birinci prensiplerdir. Bu prensiplerin idrak edilmesi, tümünden gelim tezlerinin sonuçlarının idrak edilmesi özde farklı olmasa da, birinci prensiplere dogal bir şekilde ulaşılırken, tümünden gelim tezlerinin sonuçlarına araştırma ile ulaşılır. (Gilson, PSTA, 246)

6C. Mantik Gerçekliğe Uygulanabilir Degildir

Bu itiraza cevap:

Mantik zorunlulugunun ve gerçekliginin bagintisi hakkında üç olasi görüş vardır: (1) mantik gerçekliğe *uygulanabilir degildir*; (2) mantik gerçekliğe *uygulanabilir olabilir*; (3) mantik gerçekliğe *uygulanabilir olmalıdır*.

Birinci alternatif, kendi kendini çürüten bir alternatiftir, ikincisi anlamsızdır, üçüncü ise dogruluk payi olan tek görüştür. Kisacasi elimizde anlamlı olan tek bir görüş vardır, bu görüş sudur: mantik gerçekliğe *uygulanabilir olmalıdır*. Mantik gerçekliğe *uygulanabilir degildir* görüşü, bunu ispatlama girişimine girdigi anda mantigin gerçekliğe uydugunu ispat lamaktadır. Mantik gerçekliğe *uygulanabilir olabilir* iddiası ise, “gerçeklik” ve “olasılık” terimlerine mantik tarafından gerçekliğe uygulanabildiği ana kadar, anlamsız bir iddiadır. (Geisler, 2-93)

Zacharias’in ileri sürdüğü gibi: “Mantik kanunları gerçekliğe uygulanabilir olmalıdır; aksi takdirde her birimizin timarhaneye tikilmesi gerekir.” (Zacharias, CMLWG, 11)

Mantik kanunları gerçekliğe uygulanabilir olmalıdır; aksi takdirde her birimizin timarhaneye tikilmesi gerekir.

– RAVI ZACHARIAS

7C. Gerçekliğe Tekabül Eden Tek Bir Gerçek Yoktur

Ravi Zacharias, bu ifadenin kendi kendini çürüten dogasına isaret etmektedir: “Gerçekliğe tekabül eden tek bir gerçek yoktur ifadesinin ciddiye alınması mümkün değildir, çünkü bu ifadenin geçerli olması durumunda bu ifadenin kendisi de gerçekliğe olan tekabülünü yitirir, kendi kendisi ile çelişir. Eger bir ifade gerçekliği yansıtmıyor ise bu ifadeyi ciddiye almanın anlamı var midir? Bir kişi gerçeğin varlığını reddederken bile, gerçeği ve gerçeğin bilgisini kullanmış olur.” (Zacharias, CMLWG, 125)

Geisler su açıklamalarda bulunur: “Kasitlilik teorisi bile *tekabül etme* teorisinin gerçekliğine bağımlidir. Kasitlilik teorisinin iddialarına göre bir şeyin gerçek olması için kastettiğini basarması ve üstesinden gelmesi gerekir. Kisacasi bu görüşe göre bir şeyin gerçek olması için kastettiğinin, olduğuna *tekabül etmesi* gerekir; kastedilenin *tekabül etmesi* ve üstesinden gelinmesi gerçekleşmeden, gerçek var olamaz.” (Geisler, CTJD, 335-336)

8C. Bütün Savların Bir Temele İhtiyacı Varsa, Birinci Prensiplerin de Bir Temele İhtiyacı Yok mu ?

Geisler, bu konuya açıklık getirir: “Bizim argümanımız, her şeyin bir temele ihtiyacı olduğu değil, sadece kendi kendini kanıtlamayanların bir temele ihtiyacı olduğudur. Kendi kendini kanıtlamayanlar, kendi kendini kanıtlayanlara dayanarak ispatlanmalıdır. Bu, geriye doğru ilerleyen ispatlama sürecinde kişi kendi kendini kanıtlayanlara ulaştığı anda, gerekli desteği elde etmiş ve başka bir kanıtlamaya ihtiyacı kalmamış olur.” (Geisler, BECA, 260)

Birinci prensipler için delil talebinde bulunan bir kişiyle bu konuyu tartışırken unutmamanız gereken nokta şudur; *birinci prensipler için kendilerinden başka bir delil yoktur - birinci prensipler, aslında kendi kendini kanıtlayanlardır.*

9C. Herkes Bu Prensiplerin Kendi Kendini Kanıtladığını Kabul Etmez

“Bir şeyin herkes tarafından *kendi kendini kanıtlayan* olarak kabul edilmemesi, kendi kendini kanıtlayan olmadıklarını ispatlamaz. Bir kişinin eksik analiz sonucu kendi kendini kanıtlayan gerçeğin sebeplerini gerçek olarak kabul etmesinde eksiklikler olabilir. Ancak bu kişilerin eksiklikleri ya da hatalı olmaları, birinci prensiplerin kendi kendini kanıtlayan doğasını çürütmez.” (Geisler, BECA, 260)

10C. Kanıtlamada Sonsuz Bir Geriye Gidis Olamayacağını İspatlamak İçin Bütün Kanıtlamanın, Birinci Prensiplere Ulaşmaya Bağlı Olduğunu *Farz Ediyorsunuz*

Jacob B. Sullivan bu konuda gerekli cevabı vermiştir: “Sonuçların kesin kılınması için bu sonuçların birinci prensiplere ulaşması gerektiği çünkü sonsuza kadar bir geriye doğru kanıtlanma olmayacağı bunun son noktasının birinci prensipler olduğu bir varsayım değildir; bu sonsuza kadar bir geriye doğru kanıtlanma olmasının imkânsizliğinin doğurduğu bir sonuçtur.” (Sullivan, EFP)

11C. Heisenberg’in Kesin Olmama Prensipleri, Birinci Prensiplerin Kesinliğini Yıpratıyor mu?

Mortimer Adler, bu iddianın dayanak noktasının içerdiği hatalara işaret etmektedir:

Heisenberg’in Kopenhag yorumunda, kesin olmama prensiplerinin içerdiği sıra dışı felsefi kusurlar, büyük bir olasılıkla yirminci-yüzyıl fizikçilerin farkında olmadan ya da meydan okumak amaçlı olarak yaptığı hatalardan oluşmaktadır. Bu hata; gerçeği fiziksel olarak ölçülebilen şeyler ile kısıtlanması, gerçekliğe ölçülebilirlik karakteristığının eklenmesi olmuştur. Halbuki kesin olmama prensibinin temelinde ortaya attığı, kuantum mekaniğinde gerçekleştirdiğimiz ölçümlerin kesin olmamasıdır. Epistemik (bilme alanı) bir kesin olmama, yanlış fikirlere dayandırılarak belirsiz bir şekilde gerçeklik yapısına uygulanmaya çalışılmış, epistemolojik yapısını kaybedip ontolojik bir konuya dönüştürülmüştür. (Adler, TR, 71-72)

34

POSTMODERNİZME CEVAP

BÖLÜME BAKIS

Giris

Postmodernizmin Ana Karakteristik Özellikleri

Gerçek, Gerçeğe Tekabül Etmez

Gerçeğin Tümünü İzah Edecek Bir Anlatım (Metanarrative) Yoktur

Varlığa, Kendi İçinde Epistemolojik Açından Asla Rastlamayız

Bilginin ya da Gerçeğin Üzerine İnşa Edildiği Nihai Bir Temel Yoktur

Objektiflik Bir Yanılsamadır

Gerçek, Görecelidir

Postmodernizme Cevap

Postmodernizm Kendi Kendini Çürütür

Varlığı, Kendi İçinde Bilebiliriz

Betimleyici Tekabül Etmenin, Gerçeğin Gerçeğe Tekabül Etmediğini

Kanıtlayamadığına, Postmodernist Bir İnkâr

Uygulamalı Tecrübeler, Yazarın Kast Ettiği Anlamin, Metinde Biçimsel Olarak Yer

Aldığı Şekilden Aynen Çıkarılabileceğini Gösterir

Gerçek Göreceli Değil Objektiftir

1A. GIRIS

Bu noktadan sonra, gerçeğin bilinebilirliğine dair yükselen temel felsefi itirazlara cevap verebileceğiz. Bu itirazlar, son yıllarda, “postmodernizm” maskesi arkasına saklanmakta bir mahsur görmemişlerdir. Felsefeleri ile çağımızın kültürüne nüfuz etmiş olan Lyotard ve Derrida gibi çağımızın filozoflarına cevap vermeye ne gerek vardır?

C. S. Lewis, bu soruya su cevabi sunmudur: “Artık saf, cahil ve basit olmak - düşmanlarımız ile onların kapasitelerinin altında savaştık, silahlarımızı teslim etmek - ileri seviyede eğitime sahip olmayan Tanrı’daki kardeşlerimize ihanet etmek, onları kâfirlerin entelektüel saldırıları karşısında savunmasız bırakmak olur. Faydalı felsefe her zaman var olmalıdır, en azından zararlı felsefeye cevap verebilmek için var olmaya devam etmelidir.” (Lewis, WG, 28)

Stanley J. Grenz, *A Primer to Postmodernism* isimli eserinde su ifadede bulunmudur: “1960 seneleri ile 1990 seneleri arasında postmodernizm, kültürel bir fenomen, bir hadise olarak meydana çıkmıştır ve bilgi çağının gelişini hazırlayan bir çok unsuru derinden etkilemiş, teşvik etmiştir.” Grenz’e göre, endüstri çağının sembolü fabrikadır ve bu çağ modernizmi doğurmudur. Bilgi çağının ise sembolü bilgisayardır ve postmodernizmin yayılması bu sayede gerçekleşmiştir.” (McDowell & Hostetler, NT, 36-37)

Postmodernizmin kompleks bir yapısı, karmaşık bir bünyesi vardır hatta bazı prensiplerinin bazen çelişki sergilediğini söylemek mümkündür. Buna rağmen Lawrence Cahoonent postmodernizmin özünü, *From Modernism to Postmodernism* isimli kitabında yakalamıştır: “Postmodernizmi basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, Batı medeniyetinin ana entelektüel sütunlarının reddedilmesi olarak anlatabiliriz. . . . Daha muhafazakâr bir yaklaşımla ifade etmemiz durumunda, postmodernizmin Batı kültürünün karakteristiği olan bazı önemli prensipleri, metodları ve fikirleri modası geçmiş ya da geçersiz olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.” (Cahoon, MPM, 2)

Postmodernizm, başlangıç anından beri Batılı düşüncenin karakteristiği olan felsefenin reddedilisinin sembolü haline dönüşmüştür.

ETİK TEİZM, MODERNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDA GENEL BİR KIYASLAMA			
	ETİK TEİZM	MODERNİZM	POSTMODERNİZM
GERÇEK	<i>Gerçek, insanlığa Tanrı tarafından açıklanmıştır.</i>	<i>Gerçek, akıl, us, muhakeme ve mantıksal gelişim süreciyle keşfedilir.</i>	<i>Gerçek, objektif olarak mevcut değildir; gerçek bir kişinin kültürünün ürünüdür.</i>
İNSAN KİMLİĞİ	<i>İnsanlar, Tanrı’nın benzerliğinde yaratılmış ancak günah yüzünden düsmüs olan, hem ruhsal hem de bedensel varlıklardır.</i>	<i>İnsanlar, kendi varlıklarını duyularının algılamalarının şekillendirmesine göre tanımlayabilen, ruhsal değil rasyonel varlıklardır.</i>	<i>İnsanlar, kendi kültürlerinin ve doğal çevrelerinin ürünü olan özde sosyal varlıklardır.</i>
DÜNYA	<i>Tanrı, Kendisine ait olan dünyanın Yaratıcısı, Koruyucusu ve Hükümdaridir;</i>	<i>İnsanlar, bu dünyayı ve dünyanın gizemlerini fethedebilir ve fethetmek</i>	<i>Dünya üzerindeki yaşam çok hassas bir durumdadır ve “insanlığın doğayı fethetmesinde</i>

	<i>insanlara bu dünyayı hizaya getirmek ve bakmak için gerekli talimatları sunmaktır.</i>	<i>durumundadır.</i>	<i>kullanılan aydınlanılmış modeli... acilen yerini, dünya ile işbirliği içerisinde olan yeni bir yaklaşıma bırakmalıdır.”</i>
DÜŞÜNCE VE LİSAN	<i>Akil, us, gerçeklik hakkındaki gerçekleri ortaya çıkartabilir ancak bunun gerçekleşmesi için inanç ve esinlemeye de gereksinim vardır.</i>	<i>Yasam ve etrafımızdaki evren ile ilgili soruların cevaplarının bulunması ve anlaşılması için insanlar sadece bilimsel metodlara dayanan rasyonel kesiflere güvenmeli ve doğaüstüne olan inançları reddetmelidir.</i>	<i>Düşünme, “sosyal bir davranıştır,” lisan ise keyfi bir olgudur; kültürün üzerinde olan evrensel bir gerçek yoktur.</i>
İNSANLIĞIN GELİŞİMİ	<i>İnsanlık tarihi gelişim değil, kurtuluşu bekleme süreci içerisinde.</i>	<i>İnsanlığın gelişimi, bilimin ve aklın kullanımının doğal bir sonucu olarak kaçınılmazdır.</i>	<i>Hiçbir şey ileriye doğru ilerlemez, ‘gelişim’, Batı kültürünün baskıcı bir kavramından başka bir şey değildir.</i>

(McDowell, NT, 38)

2A. POSTMODERNİZMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

1B. Gerçek, Gerçekliğe Tekabül Etmez

Rorty su iddiada bulunur: “Pragmatist (postmodernist) kişi için, gerçek ifadeler, gerçekliğe tekabül ettikleri için doğru degillerdir; bu yüzden bir cümlenin ne tür bir gerçekliğe tekabül ettiği ya da bu ifadeyi neyin ‘doğru’ yaptığı konularında merak kapılmaya gerek yoktur. (Rorty, CP, xvi)

Rorty, gerçeğin, gerçekliğe tekabül etmesini reddeder:

Pragmatist kişi, pozitivist Baconian ve Hobbesian’ın, bilginin, gerçeklik ile basa çıkmada kullanılan bir güç, bir araç olduğu öğretilerine katılır. Ancak, pragmatist, bu Baconian’a ait görüşü, pozitivistten farklı olarak sınırlarına kadar zorlar. Gerçeğin, gerçekliğe tekabül etmesi doğrultusundaki kaniyi tamamen reddeder ve modern bilim in bize gerçeklik ile basa çıkmada yardımcı olmasının sebebinin tekabül etmesine değil kendisine bağlar. Pragmatist kişinin argümanı, ‘tekabül etme’ (düşüncelerin varlıklara tekabül etmesi ya da kelimelerin varlıklara tekabül etmesi) kanısını mantıklı kılmak için harcanan asırların bunu basaramadığıdır. (Rorty, CP, xvii)

Kuhn ve Dewey ile uzlaşma içerisinde olan Rorty su ifadelerde bulunmuştur: “Kuhn ve Dewey bizleri, ‘gerçeklik ile tekabül etme’ yolunda ilerleyen bilim öğretilerini bir tarafa bırakıp, belli amaç için bir grup sözcüğün, bir başka sözcük grubundan daha etkili olduğunu kabul etmeye davet etmektedir.” (Rorty, CP, 193)

Grenz şöyle özetlemiştir, “Richard Rorty, ya zihnin ya da lisanin dogayi yansittigini ileri süren, gerçek ile alakali klâsik kavramin agirligindan bizi kurtarmak istemistir. Rorty’ye göre gerçek; ne bir iddianin objektif gerçeklige tekabül etmesidir ne de iddialar kendilerinin içerdigi mantıklilik ile elde edilir. Rorty’ye göre insanlik, gerçek pesinde kosmayi birakmalı ve yorumlar ile yetinmelidir.” (Grenz, PP, 6)

Walter Truett Anderson, birçok postmodernistin gerçek hakkındaki görüşünü açıklar: “Birçok gerçek tarafından kusatma altına alınmış olan insanlığın, gerçek kavramını, inanç hakkındaki inancını gözden geçirmesi mecburidir. Filozof Richard Rorty’nin, ‘gerçek keşfedilmez, yaratılır’ ifadesine her gün daha fazla insan inanmaya başlamıştır.” (Anderson, TT, 8).

Richard Tarnas, bu görüş hakkında sunları dile getirmiştir: “Zihin, harici bir dünyanın ve onun düzeninin pasif bir yansıtıcısı değildir. Zihin, algılama ve bilme sürecinde aktif ve yaratıcıdır. Gerçeklik [dogru], bir bakıma zihin tarafından basitçe algılanmaz, oluşturulur. Bu oluşan gerçekler çok çeşitlidir ve hiç birisi diğerinden üstün değildir. . . . Bundan dolayı dogrunun ve gerçekliğin dogası radikal bir biçimde belirsizdir.” (Tarnas, PWM, 396-397)

Pauline Marie Rosenau, bu konuda pratik bir örnek sunar: “Modern bir terapistin amacı hastasının sorunlarına çözüm sunmak, derinliklere dalmak ve gerçeklik hakkında daha yeterli bir idrak oluşturmak iken, post-modern bir terapistin benzer amaçları yoktur, çünkü ona göre keşfedilecek dogru bir gerçeklik yoktur. (Rosenau, PMSS, 89)

Grenz, postmodern görüşü vurgular:

Postmodern düşünürler, büyük realist görüşü [gerçek, nihai olarak gerçeklige tekabül eder] artık savunulabilir bulmamaktadır. Postmodern düşünürler, bu görüşün üzerine bina edildiği temel varsayımı reddederler. Reddedilen bu varsayımın göre yaşadığımız dünya, dogasında var olan özellikler aracılığı ile kolayca tanımlanabilir olan fiziki objelerle doludur. Postmodern düşünürlere göre insanlık, etrafında zaten var olan bir dünya ile basit bir beraberlik içerisinde değildir, çünkü bu dünyayı kendisinin oluşturduğu kavramlar ile yaratmıştır. Postmodern düşünürler bizim yapılandırdığımız dünyanın, mutlak bir objektif gerçekliği elde edebileceğimiz sabit bir bakış noktası içermediğini ileri sürerler. (Grenz, PP, 41)

Middleton ve Walsh, gerçeğe tekabül etme teorisinin postmodern görüş tarafından reddedilmesini şöyle özetler:

Modernizm hiçbir zaman basit bir entelektüel hareket olarak kalmamıştır. Modern düşünce, objektif olarak verilen gerçeklik ile bilen kişinin düşünceleri ya da iddiaları arasında tekabül yolu ile gerçeğe varılarak, otonom özneyi bilme varsayımı üzerine kurulmuştur. Postmodern bakışa göre, benzer bir tekabül etmenin gerçekleşme olasılığı yoktur, çünkü insanların, kendi kavramları, sözleri ve lisansları ile oluşan gerçeklik dışındaki bir “gerçeklige” ulaşma imkânı yoktur.

Richard Rorty bu konuda sunları söylemiştir: “İnsanlık, ‘tarifi seçilmiş olanın dışında’ bir gerçek ile karşılaşamayacağına göre, saf ve asil olan dünyaya ulaşma olasılığı yoktur. ‘Objektif’ gerçeklige karşı, bir kontrol mekanizması kurmak için, kendi bilgimizin dışında kalabilme olasılığımız da yoktur. Bu dünyaya ulaşımımız kendi lisanimiz ve kavramsal yapılarımız tarafından engellenmektedir.” (Middleton, FPS, alıntı yeri: Phillips, CAPW, 134)

Kuhn ve Dewey bizleri, ‘gerçeklik ile tekabül etme’ yolunda ilerleyen bilim öğretisini bir tarafa bırakıp, belli amaç için bir grup sözcüğün, bir başka sözcük grubundan daha etkili olduğunu kabul etmeye davet etmektedir.

– RICHARD RORTY

2B. Gerçekliğin Tümünü İzah Edecek Bir Meta Anlatım Yoktur (Metanarrative)

1984 senesinde Fransız bir filozof olan Jean Francois Lyotard, su eseri kaleme almıştır: *“The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.”* Bu eseri ile hem *postmodernizm* terimine herkezi asına etmeyi başarmış hem de bu terimin anlamını açıklayan en temel ifadeyi dile getirmeyi başarmıştır: “Meta anlatımlara Karşı Kusku İçinde Olma.” (Lyotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tercüme: Geoff Bennington ve Brian Massumi. Mineapolis: Minnesota Üniversitesi Yayını, 1984)

Anderson, bu konuda bir çok açıklamada bulunmuştur:

Meta anlatım, efsanevi görüşleri içeren bir anlatımdır; bu anlatımın kapsamı felsefeyi, araştırmaları, politikayı ve sanatı içerecek, birbiri ile ilişkilendirecek, hepsinden öte bunlara birleştirici bir yön verecek kadar geniş ve anlamlıdır. Lyotard, meta anlatımı örnek olarak dünya üzerinde Tanrı'nın hakim olduğunu anlatan Hristiyan dininin anlatımını, sınıf çekismesini ve devrimi anlatan Marksist politik anlatımını ve Aydınlanma'nın rasyonel gelişimi aktaran entelektüel anlatımını gösterir. Lyotard, postmodern çağı, “Meta anlatımlara Karşı Kusku İçinde Olma Çağı” olarak tanımlamıştır -bu meta anlatımlara verilen tüm örnekler dahildir.

Lyotard, bütün insanların bu anlatımlara inanmayı kestğini iddia etmemiş ancak bu anlatımların artık ise yaramadığını iddia etmiştir -bunun sebebi olarak meta anlatımların çoklugunu ve hepsinin bilinmişliğini göstermiştir. (Anderson, TT, 4)

Albert Mohler, bu tanımı bir adım öteye götürmüştür: “Bütün büyük felsefi sistemler artık ölmüştür, bütün kültürel anlatımların sınırına gelinmiştir, elimizde kalan tek şey farklı insan gruplarının ve kültürlerin gerçek olarak kabul edip inandığı küçük hikayelerdir. Evrensel gerçek-meta anlatım- iddiaları baskıcıdır, ‘totaliterdir’ ve karşı konulması gerekir.” (“Ministry Is Stranger Than It Used To Be: The Challenge of Postmodernizm.” Southern Seminary, Spring 1997. Vol. 65, #2)

Pauline Marie Rosenau, bu fenomene bir tanım getirmeye çalışmıştır:

Postmodernizm ister politik ister dini ya da sosyal olsun, bütün global, kabul edilmiş dünya görüşlerine meydan okumadır. Hristiyanlığı, İslami, Marksizmi, Stalinizmi, kapitalizmi, liberalizmi, laik hümanizmi, feminizmi, modern bilimi söyleyden başka bir şey olamama seviyesine indirmekte (*logocentric*), totaliter meta anlatım olarak nitelenmekte ve gelebilecek tüm sorulara göre önceden cevaplarını hazırlamış olan bir düzen olarak tanımlanmaktadır (*logocentric*: Derida'nın ortaya attığı bir terimdir. Harici ve evrensel gerçeklere dayanan önermeler olduklarını iddia eden düşünce sistemlerini tanımlamak için kullanılır). Postmodernizme göre bütün bu düşünce sistemleri, büyücülük, astroloji ya da ilkel tarikatların dayandırıldığı varsayımlar dan daha sağlam varsayımlara dayandırılmamaktadır. Postmodernizmin hedefi alternatif varsayımlar üretmek değil, bu varsayımların bilgi için temel olusturmasının imkânsizliğini kabul ettirmektir. (Rosenau, PMSS, 6)

Gene Veith bu konuda sunları dile getirmiştir: “Geçmişte, bilgi için bir düşünce sisteminin yetersiz olarak görülmesi durumunda, bu yapı yerine bir diğeri yerleştirilirdi. Postmodernizmin hedefi ise bilgi için bir düşünce sisteminin olmaması gerektiğini ortaya koymaktır. Postmodernist söylevinde ‘meta anlatımlar’ sadece hikayeler hakkındaki başka hikayelerdir, ‘evrensel uygulamaya sahip olduklarını iddia eden geniş çaplı kuramsal yorumlardır’; dünya görüşleridir. Postmodernizm ise bütün dünya görüşlerini reddeden bir dünya görüşüdür.” (Veith, PT, 49)

Steiner Kvale, postmodern perspetkifini bizlere sunar: “Post-Modern Çağ, arkasi kesilmeyen seçimlerin yasandigi bir dönemdir. Bu çağın gereklerine göre bütün anlatımlarda az da olsa bir deger olduğu için, hiçbir geleneksel öğreti kendi kendini inkâr etmeden ve tezatlık içermeyen benimsenemez.” (“Themes of Postmodernity,” alinti yeri Anderson, TT, 27)

Lawrence Cahoone, toplum üzerindeki bu etkiyi tanımlar: “Herhangi bir dine mensup olmayan bir çok entelektüel için ütöpik bir sosyalist gelecek ümidi, ‘tanrının ölümünden’ sonraki dönem için gerekli olan unsurdu. Bir dinin, tarihsel bir geçmisi ya da hedeflerin ortadan kaldırılmasının yaraları daha sarılmamışken, ütöpik bir sosyalist gelecek ümidinin ortadan kalkması bu grubun üyelerinin önemli bir bölümünde sarsıcı etki yaratmıştır, dünyanın anlamsız bir yer olduğuna dair kaniya eğilim artmıştır. Marksizmin dik kafalı çocuğu olan postmodernizm, bu açıdan bakıldığında bir neslin yetim olduğunun farkına varması olmuştur.” (Cahoone, MPM, 10)

Felsefi açıdan plüralist (çoğulcu) olan teoriler, objektif gerçeğe ulaşamayacağını ve anlamın harici gerçeklikte ya da metinde değil, yorumcunun içinde olduğunu iddia ederler.

– CARL F. H. HENRY

3B. Varlığa, Kendi İçinde Epistemolojik Açıdan Asla Rastlamayız

Grenz bu konuda sunları dile getirmiştir: “Postmodern kisiler, objektifi, birleştirici merkezi - tek bir gerçek dünyayı- tanımlama konusundaki bütün girişimlerin sayısız denemelerle bile sonuçsuz olacağı sonucuna varmışlardır; varılacak tek sonucun insan zihninin ürünü olan kurgular olacağı konusunda hemfikirlidir. Her şeyin temelini oluşturan objektif bir dünyadan insanların kanılarına dayanan bir açıklamayı ayırma sürecinde modernizmin postmodern tenkiti bizleri varlıklardan kopartır ve kelimeler ile bas bas bırakır.” (Grenz, PP, 83-84)

Caputo, su iddiada bulunmuştur: “Meydana çıkarma süreci, söylenti sürecine dönmüştür. Kelimeler arasında öyle kayboluruz ki, varlıkların kendileri ile ilişki kuramayız.” (Caputo, RH, 75)

Henry su sonuca varmıştır, ‘Felsefi açıdan plüralist (çoğulcu) olan teoriler, objektif gerçeğe ulaşamayacağını ve anlamın harici gerçeklikte ya da metinde değil, yorumcunun içinde olduğunu iddia ederler.’ (Henry, PNS, alinti yeri Dockery, CP, 41)

Richard Tarnas, bu konuyu açar: “insan bilgisinin sübjektif olarak sayısız faktörler ile belirlendiği kabul edilmiştir. Bu faktörler, objektif esaslar ya da varlıkların kendileridir ki bunlara ne ulaşılır ne de anlaşılır; iste bu yüzden bütün gerçeklerin ve varsayımların doğruluğu her an sinanmaya tabi tutulmak durumundadır. Gerçek için gerçekleştirilen tenkitçi araştırma, mecburen belirsizliği ve plüralizmi (çoğulculuk) tolere etmek durumundadır. Bu araştırmanın neticesinde elde edilecek bilgi ise mutlak ya da kesin değil göreceli ve hata içeren bir bilgi olmak zorundadır.” (Alinti yeri Tarnas, PWM, 395-397)

Pauline Marie Rosenau post-modern görüşü ifade eder:

Post-modernist için önemli olan gerçekler değil metnin kendisidir. Post-modernistleri tatmin eden sonuç, gerçekte var olanın asla kesin olarak ifade edilemeyeceğine dair sonuçtur; bu her durum için geçerlidir, çünkü herhangi bir metnin (politik, sosyal, ekonomik) içerdiği tek bir

anlam yoktur. Her senaryo için sonsuz sayıda yorum yapmak mümkündür. (Rosenau, PM & SS, 41)

Pauline Marie Rosenau, açıklamalarına şöyle devam eder: “Lisan, gerçekliğe bağlı olmadan kendi dünyasını yaratır ve yeniden yaratır. . . . Kesin olarak bir şeyi ifade etmek imkânsızdır çünkü lisan, gerçekliği yansıtmayan, yapay bir işaret sistemidir.” (Rosenau, PM & 88, 79)

Caputo, objektif bir yorumsal gerçeğin asla var olamayacağını iddia eder: “Tüm bunların anlamlı varlığın tarifsizliğini kabul etmektir, bunun altında ezilmeden bununla yaşamaktır. İşte soğuk, yorumsal gerçek budur: ‘gerçek su ki, gerçek diye bir şey yoktur, her şeyin üstünde olan bir isim yoktur’.” (Caputo, RH, 192)

Grenz bu konuyu şöyle özetlemiştir,

Derrida sonuç olarak lisanın sadece “kendi kendisine referans verdiği” sonucuna varmıştır. Onun tezine göre bir işaret sistemi her zaman bir başka işaret sistemini doğuracaktır. Kısacası lisan denilen işaret sistemi, belirteçler zinciridir ve başka bir belirteçler sisteminden bahsetmektedir, aslında her belirteç zinciri bir baskasına bağlıdır ve birbirini işaret eder. Bir belirtecin yer aldığı metinsel mevki sürekli olarak değiştiği için, kastedilen anlamın doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Derrida’ya göre anlam, hiçbir zaman statik olamaz, asla bir kerelik sunulmamıştır; anlam zamanla değişir, aynı anda bağlamları da değişir. Bundan dolayı sürekli olarak bir anlam çıkartma eğilimimizi ertelememiz gerekir. (Grenz, PP, 144)

4B. Bilginin ya da Gerçekliğin Üzerine Insa Edildiği Nihai Bir Temel Yoktur

Henry su iddiada bulunmuştur: “Bütün postmodernistlerin hemfikir olduğu bir başka öncül ise temelcilik reddidir. Temelcilik göre bilgi, başka bilgi grubuna sağlam bir şekilde dayanan bir başka bilgi grubundan meydana gelir ve bilgilerin tümü değiştirilemez temel inançlara dayanır.” (Henry, PNS, alıntı yeri Dockery, CP, 42)

Richard Rorty bazı temel esasları reddeder: “Pragmatizme [Postmodernizm] ait gördüğüm ilk karakteristik özellik, ‘bilgi,’ ‘lisan,’ ‘ahlâk,’ ‘gerçek’ gibi benzer felsefi teori objelerine dair duyulan kanılara uygulanan anti-esasçılıktır. (Rorty, CP, 162)

Steinar Kvale, sunları ileri sürmektedir: “Bilgiyi değişik lisan faaliyetlerinde ve paradigmalarda (dizi) kıyaslama ya da ölçme için standart bir metot yoktur çünkü bunlar yetersiz kalmaktadır. Postmodern bir dünyanın karakteristik özelliği ise perspektiflerin sürekli değişkenliği, temel niteliğinde referansların olmaması, çeşitli ve değişken ufukların varlığıdır.” (“Themes of Postmodernity,” alıntı yeri Anderson, TT, 21)

Richard Tarnas, konuyu bizler için açar: “Postmodernizm paradigma, doğasından dolayı temel olarak diğer bütün paradigmalar üzerinde bir yıkıcıdır. Bunun sebebi, özünde gerçekliğin çeşitlilik, yöresellik ve geçicilik içerdiğini; kanıtlanabilir temele dayanmadığının bilinci vardır.” (Tarnas, PWM, 401)

Veith su sonuca varmıştır: “Postmodernizm, anti-temelcidir. Bütün objektif temelleri yıkmaya ve yerlerini boş bırakmaya çalışmaktadır.” (Veith, PT, 48)

Millard J. Erickson konuyu şöyle özetlemiştir: “Bilgi kesin değildir. Şüphe içermeyen birinci prensiplere dayandırılarak bilginin elde edilebileceğine dair kaniyi içeren temelcilik kesinlikle terk edilmelidir.” (Erickson, PF, 18)

5B. Objektiflik Bir Yanılsamadır

Erickson, objektiflik konusuna postmodern bakışı şu cümlelerle bizlere sunar: “Bilginin objektifliği reddedilmiştir. Bilen kişi, ya içinde bulunun durumun özellikleri ile ya da baskın

bir şekilde kullanılan teoriler ile kullanılmıstır; bilgi, nötür bir şekilde keşfedilmez. (Erickson, PF, 18)

Roy Wagner, su iddiada bulunur:

Kültürün bilincinde olma bir bilim adamı olan antropologun amacına ve bakış açısına önemli bir nitelik kazandırır: Klâsik rasyonalistin mutlak objektifliğe dair iddiası, bir kişinin kendi kültürünün karakteristik özellikleri üzerine kurulan göreceli objektiflik adına terk edilmelidir. “Mutlak” objektifliğin olabilmesi için bir antropologun en ufak bir eğilimi olmaması yani bir kültürü olmaması gerekir.

Baska bir deyiş ile kültür fikri, araştırmacı ile araştırılanı aynı seviyeye indirir: her biri “baska bir kültüre aittir.” Her kültür, özel bir gösterge ya da insanlık fenomenini için bir örnek olarak anlaşılabileceği için; aynı zamanda değişik kültürleri “derecelendirme” ve kendi doğal sınıflarında sıralamak için hatasız bir metod keşfedilmediği için, her kültürü bir diğeri ile aynı seviyede kabul etmek gerekir. Bu varsayıma, “kültürel görecelik” denmektedir. (Wagner, “The Idea of Culture” alıntı yeri Anderson, TT, 54-55)

Fransız filozof Jean Baudrillard, bu bakış açısını su ifadesi ile dile getirmiştir: “Coğrafya artık haritadan önce gelmemekte hatta haritayı belirlememektedir. Artık harita, coğrafyadan önce gelmektedir.” (“The Map Precedes the Territory,” Baudrillard, alıntı yeri Anderson, TT, 80)

Baska bir deyiş ile insanların dünyaya tarafsızca yaklaşması ve tarif etmesi mümkün değildir. İddiaya göre gerçekliği nasıl göreceğimizi, kaçınılması imkânsız olan dahili n yargılarımız belirlemektedir. Objektiflik bir hayaldir.

Paul Feyerabend, su ifade de bulunmuştur: “Tarih tarafından sağlanan zengin materyale bağlanan, alt i güdülerini tatmin etmek isteyen, ‘açıklık’, ‘kesinlik’, ‘objektiflik’ ve ‘gerçek’ formundaki entelektüel okyanusunun güvenli denizlerini arzulayanlar ve bu materyalin kuvvetini lesme adına bir eğilim sergilemeyenler için bütün koşullar altında ve insan gelişiminin bütün asamalarında savunulabilir olan tek bir prensip olduğu açıktır. Bu kişilerin sarıldığı bu prensibin ismi: *her sey uyar* prensibidir.” (“Anything Goes” Feyerabend, alıntı yeri Anderson, TT, 199)

Oxford Felsefe sözlüğü, bu postmodern iddianın altını izmştir: “Postmodern görüşe göre objektiflik, akademi çevrelerinde g ya da otorite için kullanılan bir maske, aynı zamanda beyaz erkek olmanın getirdiği imtiyazların son kalesidir.” (Blackburn, ODP, 295)

Michel Foucault objektiflik aleyhinde sunları dile getirmiştir:

Gerçek, güç dışında ya da gten yoksun değildir: Tarihi ve fonksiyonları daha ileri bir çalışma gerektiren bir efsane anlatımının tam aksine gerçek, ne göklerdeki ruhların bir hediyesi, ne uzun bir inzivanın ürünü ne de kendilerini zgr kılmayı basaranların ulaştığı bir ayrıcalıktır. Gerçek, bu dünyaya aittir: Çesitli irade formlarının bir erdemi olarak ortaya çıkarılır. Gücün düzenli etkilerine neden olandır. Her toplumun gerçek için kendine has bir rejim i, gerçek için “genel politikası” vardır: Bu da o toplumun sahip olduğu, kabul ettiği ve doğru olarak fonksiyon yüklediği ifade tipleridir. Bir kişinin doğru ve yanlış ifadeleri birbirinden ayırt etmesi için kullandığı, her şeyin bir onay sürecine maruz kaldığı mekanizmalar ve durumlardır. Gerçeğin elde edilmesi sırasında uyumun sağlandığı teknik ler ve prosedürlerdir. Neyin doğru olduğunu söyleme görevini üstlenmiş kişilerin statüsüdür. (“Gerçek ve G,” Foucault, alıntı yeri Cahoon, MPM, 379)

Postmodern dünya görüsü, toplum idrakına dayalı bir gerçek üzerine kurulmuştur. İnsanların gerçek olarak kabul ettiği hatta gerçek olarak tasavvur ettiği her şeyin, ait oldukları topluma bağimli olduğunu savunur. Daha da radikal olarak açıklamak

gerekirse postmodern görüs, sadece insanlign gerçek hakkındaki algilayisi ile sinirli kalmaz ve gerçegin özüne kadar uzanir: Mutlak bir gerçek yoktur; gerçek ait oldugumuz topluma göre görecelidir.

- STANLEY J. GRENZ

6B. Gerçek, Görecelidir

Albert Mohler su sonuca varmistir: “Önde gelen metinsel anti-yorumcu olan Jacques Derrida, bu hareketi su ifadelerle tanımlamistir: ‘yazarin ölümü’ ve ‘metnin ölümü.’ Anlam, okuyucu tarafından, okuma esnasında elde edilmez, yaratilir hatta olusturulur. Yazardan kurtulmak ve metnin özgür kılınması için, metnin yorumlara kapalı olması mecburidir.” (Mohler, “Ministry Is Stranger Than It Used To Be,” Southern Seminary, 6)

Rorty, su noktaya isaret eder: “Pragmatist görüs, ‘dogru oldugu için islevlidir’ ile ‘islev gördüğü için dogrudur’ ya da ‘tanrılar sevdiği için din açısından dogrudur’ ile ‘din açısından dogru oldugu için tanrılar sevmektedir’ arasında pragmatik bir farklılign olmadığını, farklılign yaratan bir farklılign olmadığını savunur.” (Rorty, CP, xxix)

Rorty pragmatizmi, buyurucu ve tanımlayıcı gerçek iddialarına uygular: “Pragmatizmin ikinci karakteristik özelliği ise sudur: ‘Gerçegin ne olması gerektiği’ ile ‘ne olduğuna dair gerçek’ arasında epistemolojik farklılign; ‘gerçekler’ ile ‘değerler’ arasında metafiziksel farklılign; ‘ahlâk’ ile ‘bilim’ arasında metodolojik bir farklılign yoktur.” (Rorty, CP, 163)

Rorty su sonuca varmistir, “Kısacası pragmatist görüseye göre önemli olan, bizim hayati dogru bir sekile dönüştürmeye olan umudumuz değil, diğer insanlarla karanlığa karşı bir olmaktır.” (Rorty, CP, 166)

James ve Dewey ile hemfikir olan Rorty, göreceli ve betimleyici gerçegin temelsiz olduğuna isaret eder. Sonuç olarak, her ikisini de göreceli olarak kabul eder: “James ve Dewey. . . yeni medeniyetimizi özgür kılabilmemiz için ahlâk hayatimizi, kültürümüzü, siyasetimizi ve dini inançlarımızı ‘felsefi temellere’ dayandırmayı bırakmamız gerektiğini savunur.” (Rorty, CP, 161)

Grenz, “Rorty gibi anti-betimlemeci ve pragmatist olan bir kişiye göre, bilgi ‘gerçekliği dogru bir şekilde elde etme’ olayı değildir. Bu kişilerin amacı gerçeklik ile basa çıkabilmek için alışkanlıklar olusturmaktır” demistir. (Grenz, PP, 153)

Grenz, konuyu söyle özetlemistir: “Postmodern dünya görüsü, toplum idrakına dayalı bir gerçek üzerine kurulmustur. İnsanların gerçek olarak kabul ettiği hatta gerçek olarak tasavvur ettiği her şeyin, ait oldukları topluma bağimli olduğunu savunur. Daha da radikal olarak açıklamak gerekirse postmodern görüs, sadece insanlign gerçek hakkındaki algilayisi ile sinirli kalmaz ve gerçegin özüne kadar uzanir: Mutlak bir gerçek yoktur; gerçek ait oldugumuz topluma göre görecelidir.” (Grenz, PP, 8)

Middleton ve Walsh, su noktaya dikkat çeker: “Gelisme evresinde olan post modern kültürün tanımlayıcı unsurlarından bir tanesi ise, insan yasamının ve bilgisinin göreceli karakteri konusunda bizim artan bilinçliliğimizdir.” (Middleton, FPS, alinti yeri Phillips, CAPW, 134)

Postmodernizmin gerçegi sadece sübjektif olarak görmesini Grenz söyle ifade eder: “Heidegger gerçegin, bizim ifademiz ile bizim disimizda tamamen var olan gerçeklign birbirini ile tekabül etmesi olduğuna dair genel varsayimi reddeder. Gerçek ne mutlak ne de otonomdur; gerçek görecelidir. Dominant olan görüs asla kabul edilmemeldir, bunun basit sebebi ise bizim disimizda var olan gerçeklik kavrami tamamen saçmaliktir. Tek bir dünya vardır, o da bizim katilimciler olarak ait olduğumuz, tecrübe edilebilen bir dünyadır. Bu

nedenle bahsedebileceğimiz tek gerçek, bizim 'içinde' olduğumuz, tecrübelerimize dahil olan gerçektir." (Grenz, PP, 106)

Grenz, su noktaya isaret eder: "Postmodern filozoflar, metinsel anti-yorumcuların teorilerini tüm dünyaya uygulamışlardır. Bir metnin, her okuyucu tarafından farklı farklı okunacağı gibi, gerçeklik de, gerçeklik ile ilişki içerisine giren her bilinç tarafından farklı farklı 'okunacaktır'. Kısacası dünyanın tek bir anlamı yoktur, gerçekliğin merkezinde üstünlük yoktur." (Grenz, PP, 6)

Craig, postmodernizmin göreceli gerçek kanısını şöyle açıklar:

Dini çeşitlilik bizleri, Hristiyanlığın gerçek hakkındaki iddiaları da dahil olmak üzere, değişik iddiaları esit derecede gerçek ve tesirli olarak görmeye mecbur bırakmaktadır.

Niçin dini çeşitlilik bu şekilde bir açıklığı içerir? Postmodernist kişi bu tavrı ile aslında entellektüel alçak gönüllülükten çok daha fazlasını savunmaktadır. Postmodernist kişinin aslında söylediği, dinin dünya görüşünün gerçek olan kesinliği içerdiğini bilemeyeceğimize göre açık fikirli olmamız gerekir degildir; açıkça iddia edilen tutum hiçbir dinin dünya görüşünün objektif olarak gerçek olamayacağı, bundan dolayı gerçek din olduğunu iddia eden her birisinin saygıdan kaynaklanan itaatten mahrum bırakılmayacağıdır. (Craig, P18, alıntı yeri Phillips, CAPW, 77)

Grenz su sonuca varmıştır, "Postmodernizmin kökünde, bizim algılamamızın objesi olan birleşmiş bir dünyanın gerçekliğinin inkârı yatar. Postmodern kişi, tek bir gerçek dünya görüşü tesis etme olasılığını reddeder ve birden fazla gerçek, birden fazla dünya fikri onu hosnut etmeye yeter. Modern dünya görüşünün, bir çok dünya görüşü ve hatta dünyalar ile yer değiştirilmesi ile post-modern çağda bilginin yerini yorum almıştır." (Grenz, PP, 40)

3A. POSTMODERNİZME CEVAP

1B. Postmodernizm, Kendi Kendini Çürütür

Dennis McCallum, bizlerle bir anıyı paylaşır:

Hristiyan inanç savunucusu ve yazar Ravi Zacharias, Ohio Eyalet Üniversitesinde bir konuşma yapmak için Columbus'a gitmiş. Kendisini karşılayan komite, gezmesi için konuşmaciyi Wexner Sanat Merkezine götürmüştür. Wexner Sanat Merkezi, postmodern mimarinin en önemli kalesidir. Bu merkezde hiçbir yere ulaşmayan merdivenler, yukarıdan aşağıya sarkan ancak yere temas etmeyen kolonlar, her yönde ilerleyen kirisler, galeriler ve çilginca bir görüntü sunan her şeyin üstünde bir putrel sistemi vardır. Postmodernizmin bir çok ilkesi gibi bu müzede sergilenen her şey, sagduyuya ve rasyonellige karşı dikilmiş bir kule gibidir.

Zacharias, binaya bakmış, kafasını kasiyip, suratında bir gülümseme ile ev sahiplerine su soruyu yöneltilmiş: "Bu müze binasının temelini atarken de aynı tekniği kullanmışlar mı?"

Zacharias'ın vurguladığı nokta aslında bütün konuyu özetlemektedir. Bir eser yaparken gerçeklikten bağımsizliğinizi beyan etmek bir şeydir, gerçek dünyanın gerçekleri ile karşı karşıya kalmak çok başka bir şey. (McCallum, "The Real Issue," 1)

McCallum, Postmodernizm'in kendi kendini yıkan iki faktörünü gözler önüne sermiştir:

1. Postmodern görüşe göre, postmodernizmin kendisi de aynen diğer bütün ideolojiler gibi 'keyfi bir sosyal yapıdır'. Kendi prensiplerine göre bu teoriyi kabul etmemiz

için bizi zorunlu kılan bir unsur yoktur ve postmodernizmi asiri sinik insanların yaratıcı bir çalışması olarak görüp basitçe reddedebiliriz.

2. Eger postmodernizmin doğru, objektif değerlere sahip bir dünya görüşü olduğu ispatlanabilir ise postmodernizmin ana tezi (objektif gerçeğin reddi) yanlıştır. Bu ispatlama için bazı objektif gerçeklerin kabul edilmesi gerekir -kisacasi postmodernizmin kendi ilkelerinden muaf tutulması ve objektif doğru olarak kabul edilmesi gerekir!

Yukarıda sayılanlardan her ikisinden birisi bile doğru olsa postmodernizmin rasyonel objektifliğe olan inkârı, kendi kendini çürüten bir tutumdur. Ya kendi görüşünün mantıklılığını reddetmek durumundadır ya da aklın ve gerçeğin objektifliğini kabul etmek durumundadır. (McCallum, DT, 53)

Craig'ın postmodernizme karşı saldırısı şöyledir:

'Gerçek sudur ki, gerçek diye bir şey yoktur' iddiası hem kendi kendini çürütür hem de keyfi bir ifadedir. Eger bu ifade gerçek ise, bu cümle gerçek olamaz çünkü gerçek diye bir şey yoktur. Anti-yorumculuk kendi kendini yorumlamadan savunulamaz. Daha da ötesi, (postmodernist prensiplere göre) batılı kapitalizmin, erkek sovenizmin, beyaz fasizmin yerine postmodernizmin seçilmesi için hiçbir sebep yoktur çünkü hiçbir -izm'in diğerinden daha fazla doğruluğu olamaz. Kendi kendini çürüten bir kısır döngü içerisinden kurtarmak isteyen bazı postmodernistler, Budist mistiklerin stratejisini kendilerine benimsemislerdir: Postmodernizmin reddedilmesi de bir görüş ve tutumdur. Eger durum böyle ise niçin postmodernizmi savunan kitaplar yazıyorlar ve bu konu hakkında söylevlerine devam ediyorlar ki? Postmodernistler açıkça bilmeye dayalı iddialarda bulunuyorlar -yapmıyorlar ise o zaman söyleyecekleri hiçbir şey olamazdı ve bizim klâsik mantığa olan inancımıza saldıramazlardı. (Craig, PIS, alıntı yeri Phillips, CAPW, 82)

Craig, postmodernizmi mantıksız olmakla suçlar: 'Hristiyanlık ile uyusmayan başka dünya dinlerinin varlığı nasıl olur da Hristiyanlığa özgü iddiaların gerçek olmadığını ortaya koyar? Mantık açısından bakıldığında, birbiri ile uyusmayan birden fazla gerçek iddiasının varlığı, hepsinin birden (objektif olarak) gerçek olamayacağını gösterir; ancak bu durum içlerinden bir tanesinin bile (objektif olarak) gerçek olamayacağı sonucunu doğurmaz.' (Craig, PIS, alıntı yeri, Phillips, CAPW, 77)

Carson, postmodernizmin ortaya attığı ikilemi reddeder: "Anti-yorumcular (deconstructive), ya mutlak bilgi ya da tam bir görecelik üzerinde ikisinden biri şeklinde ısrar ederler. Onlara göre bir şeyi ya doğru ve mutlak bir şekilde bilebiliriz ya da 'bilgi' denilen şey göreceli olan bir fikirden başka bir şey değildir. Ortaya koydukları ayırım hem çok katidir hem de asiri." (Carson, GG, 107)

Postmodernizm, diğer olasılıkları reddetmek için bir temel ya da delil sunmamaktadırlar ki bu yanlış bir ikilemdir.

Sire, su konuya işaret etmektedir: "Rölativistlere (göreceliği savunanlar), kendi tezleri kullanılarak bile gerçeğin bir mecburiyet olduğu gösterilebilir. Gerçek konusundan kaçmak mümkün değildir." (Sire, BFCIN, alıntı yeri Phillips, CAPW, 114)

Postmodernistler de kendi felsefelerinin gerçek olduğunu iddia etmezler mi?

Sire su sonuca varmıştır, "Logo-merkezciliği ele alalım. Hristiyan bir logo-merkezcî yaklaşıma göre, bağımsız gerçekliğin bilgisi olasılığı, kendi içerisinde tutarsız değildir. Postmodern varsayımına göre, prensip olarak insanlığın gerçekliğin dogasına ulaşması imkânsızdır ki bence bu tutarsızdır." (Sire, BFCJN, alıntı yeri Phillips, CAPW, 115)

Sire, postmodernizmin bir başka tutarsızlığını da ortaya çıkarmıştır: "Ultramodernistler (postmodernistler) bütün anlatımların sevilmesini ileri sürerler ancak bence sevedikleri bir anlatım vardır. Bu kişiler tarafından Hristiyan anlatımları ancak özel

seçilmiş bazı kislere açık oldukları için siddetle ve sik sik reddedilmektedir.” (Sire, BFCIN, alinti yeri Phillips, CAPW, 120)

Gene Veith, postmodernizmin bir baska tutarsizligina deginmistir: “Gerçek kavramini reddetmek, kendi kendisi ile çelisen bir tutumdur. Inanmak demek bir seyin gerçek oldugunu kabul etmek demektir; örneğin su ifadelere bakalım: ‘Hiçbir seyin gerçek olmadığı gerçektir’ ya da ‘mutlak bir gerçek olmadığı mutlak bir gerçektir’ ifadeleri özünde saçma ve anlamsızdır.” (Veith, PT, 16)

Diogenes Allen, postmodernizmin temel sorununa isaret eder:

Aydınlanmanın meta anlatımının reddedilmesi, bütün meta anlatımların olasılığının reddedilmesi için yeterli bir sebep oluşturmaz. Aslında postmodernizmin kendisi de bir meta anlatımdır. Evrenselliği içeren bir bakış açisi içerir. Kendi bakış açisini, herhangi bir kısıtlamadan özgür bir şekilde tesis ettiğini iddia eder. Postmodernizmin insan yaşamı ve evren hakkındaki görüşünü savunabilmesi için elindeki tek yol, başka görüşleri zaman ve mekan ile kısıtlayan kışakların kendi etrafında da olduğunu unutmaya çalışmaktan geçer. Postmodernist olmak için sağ elin yaptığını sol elin bilmemesi gerekir. (Allen, “Christianity and the Creed of Postmodernism,” *Christian Scholars Review*, 124)

Erickson’un aktardığı bu hikâye postmodernizmin tutarlı bir şekilde ve sürekli olarak yaşanmasının imkânsizliğini ortaya koymaktadır:

Anti-yorumcuları görüşlerini terk etmeleri konusunda ikna etmemiz gerekir, çünkü bir kişinin sürekli olarak bu görüşün temeline uygun bir şekilde yaşamı mümkün değildir. . .

Bu ikna aşamasında bazı engellenmeler ve direnis ile karşılaşacağımız kesindir ancak sizlere, radikal postmodern görüşe sadık olarak sürekli olarak yaşamı imkânsizliğini göstermek istiyorum. Bu durumu açık bir şekilde Derrida’nın olayında görebiliriz. John Searle, postmodernist Derrida’nın yazısına cevap olarak doksan üç sayfalık bir eser kaleme almış, Derrida’nın görüşlerini ve ortaya attığı kavramları tenkit etmiş ve meydan okumuştur. Derrida ise Searle’nin ifadelerinin kendisine karşı acımasız olduğundan yakınıp, görüşlerinin bazılarının yanlış anlaşıldığını ve aktarıldığını ileri sürmüştür. Hatta bir görüşünün Searle tarafından açıkça anlaşıldığını gerektirğini belirtmiştir. Anti-yorumcu olan bir kişinin kendisi ile çelisen ve inanılmaz derecede anti-postmodern bir ifadesidir bu, çünkü kendi felsefesine göre bir metnin anlamını yazar değil okuyucu belirler. (Erickson, PF, 156)

Pauline Marie Rosenau, postmodernizmin yedi tutarsizliğini ortaya koymuştur:

Birinci tutarsizlik: Post-modernizm, teori bina etme konusundaki bütün iddiaların değerini düşürür. Ancak anti-teori tutumu da kendi içinde bir teoridir. Elimizdeki teori, ‘teorinin’ bosuna olduğunu ve gerçek ile teoriyi bağdaştırma konusundaki her girişimin reddedilmesi gerektiğini iddia ediyor ise, aynı kriter bu teorinin kendisine hatta başka teorileri çürütmeye çalışan her türlü kuramsal çabaya da uygulanmalıdır.

İkinci tutarsizlik: Aydınlanma’nın us, mantık ve rasyonellik gibi entelektüel araçları hakkında ölümcül kışaklarını belirtip bu araçların irrasyonel olduğunu vurgulayan postmodernizm; kendi analizlerinde de bu araçlardan faydalanmayı ihmal etmez. Örneğin anti-yorumculuk, ileri dereceli bir mantık, us ve analitik süreç sonucunda ortaya atılmıştır.

Üçüncü tutarsizlik: Post-modernistler yorumların asla iyi ya da kötü olarak yargılanamayacağını savunurlar. Ancak bu tutumları sosyal bilimlerin sadece dışarıda bırakılmış, ihmal edilen, marjinal ve sessiz kislere odaklandığına ve dahili değer yapılarına dayanarak bazı grupları tercih ettiğine ya da bazı perspektifleri diğerlerinden üstün saymaya isaret etmez mi? Bu durum postmodernistlerin öncelik tanımını, imtiyazları reddeden görüşleri ile çelişki içermez mi? . . . Eger post-modernistler kendi görüşlerinin

Aydınlanma'nın görüşlerinden daha üstün olduğunu düşünüyorlar ise kendi yorumlarını diğerlerinden daha imtiyazlı olarak görmüş olmuyorlar mı?

Dördüncü tutarsızlık: Post-modernistler metinlerin birbiri ile olan ilişkisini vurgularken, kendi içerisindeki bir çok teori, özellikle de Derrida'nın etkisindeki teoriler metinleri izole etme eğilimi sergiler.

Besinci tutarsızlık: Birçok post-modernist, teorinin değerlendirmesi için kullanılan modern kriteri reddeder. Eğer post-modernistler herhangi bir sonuca vardıklarında, özellikle de bu sonuçlar modern sosyal bilimin araştırmalarında cevap aradığı havadaki konular ile ilgili ise, vardıkları sonucun değerlendirilmesi için geçerli bir kriterle sahip olduklarını ileri süremezler. Bir sonuca varıp bunu resmi bir şekilde açıklama yapmaları için ellerinde dolaşan ya da dolaysız bir kriter olması mecburidir. Eğer böyle bir kriter mevcut ise post-modernistler açıkça dünyada bazı kesin gerçeklerin olduğunu ifade etmiş olurlar.

Altıncı tutarsızlık: Modernliğin istikrarsızlığını vurgulayanlar da kendilerinin de tutarlılık normu ile yargılanmalarını reddederler. Açıkça kendi-tutarsızlıklarından kaçınmak için özel bir çaba göstermeleri gerektiğini inkâr ederler. Bu yaklaşım ise adil bir yaklaşım değildir.

Yedinci tutarsızlık: Post-modernistler yazdıkları ya da söyledikleri her şeyin yöresel bir anlatım olduğunu ve sadece bölgesel bir kitleye hitap ettiğini ileri sürerler. Ancak neredeyse yok denecek kadar az sayıda post-modernist kendi iddialarının bir gerçeklik ifadesi olduğunu reddedebilir; iste bu yüzden postmodernizm kendi içinde tutarsızdır. (Rosenau, PMSS, 176-177)

Bir evren tasvir edip arkasından bu evrenin var olmasının bilgimiz dahilinde ne kadar olası olduğunu sormayız. Tutumumuz bunun tam tersi olmalıdır. Bir bilgi olduğunu kabul edip bizlerin bu bilgiye ulaşmamızı sağlayan düzenin nasıl yaratıldığını incelememiz gerekir.

- ETIENNE GILSON

2B. Varlığı, Kendi İçinde Bilebiliriz

Gilson bu konuda sunuları kaleme almıştır: "Dünyamızda bilgi vardır ve bu bir gerçektir. Aklımıza gelen ikinci soru ise bu bilginin genel olarak var olmasının mümkün olduğu koşullar ile ilgilidir." (Gilson, CPSTA, 224)

Gilson sözlerine şu iddiası ile devam eder: "Bir evren tasvir edip arkasından bu evrenin var olmasının bilgimiz dahilinde ne kadar olası olduğunu sormayız. Tutumumuz bunun tam tersi olmalıdır. Bir bilgi olduğunu kabul edip bizlerin bu bilgiye ulaşmamızı sağlayan düzenin nasıl yaratıldığını incelememiz gerekir." (Gilson, CPSTA, 225)

Postmodernizm, modern betimleyici tekabül etme görüşünün savunulamaz olduğunu kanıtlamıştır. Postmodernizm, modernizmin özüne dönüşüdür. Buna rağmen, gerçeğin tekabül etme görüşünün betimleyici olmadığı ortaya konulmuştur, hatta Henry bizlere postmodernizmin sarsılmaz ortaçağ metafizliğini yeterli bir şekilde reddedemediğini hatırlatmıştır: "Modernliğin basarisiz girişimi, aydınlanma ve özgür kılınma vaatlerini bosa çıkarmıştır. Ancak ortaçağın mirası günümüzün tenkitçilerinin iddia etiketleri kadar güvenilir değildir." (Henry, PNS, alıntı yeri Dockery, CP, 50)

"Bir objenin bilgisi, o objenin düşüncedeki varlığındandır, bir gerçek ifadesidir." (Gilson, CPSTA, 226)

“Bahsettığımız prensiplere göre, objenin kendisi, bilen özneye empoze olunur.” (Gilson, CPSTA, 226)

Gilson, bilinen ile bilen bir olduğu anda , bilginin olustugunu kanitlar:

Meydana gelen sentez, kaynasmalarının ardından bir olan iki varlığın füzyonunu içerir. His, hissedilirden ve akıl, anlaşılabilirlerden farklıdır; ancak his, hissedilen objeden değişik olmadığı gibi akıl da bildiği objeden farklı değildir. His, hissetme eylemini gerçekleştirirken, kendisini hisseden tarafından eyleme dahil edilen hissedilen ile bir olur; aynı şekilde bilme eylemini gerçekleştiren akıl ile kendisini bilen tarafından anlaşılabilir olan bilinen, bir olur. (Gilson, CPSTA, 226)

Gilson bu konuda ki son noktayı koymuştur: “Bilginin bütün eylemleri, bilinen objenin, bilen özneye var olduğunu varsayar.” (Gilson, CPSTA, 226)

3B. Betimleyici Tekabül Etmenin, Gerçeğin Gerçekliğe Tekabül Etmediğini Kanıtlamadığına, Postmodernist Bir İnkâr

Gilson, bilginin bir varlıklar bilimi olarak değil, fikirlerin bilimi olarak kabul edilmesinin yanlışlığını vurgulamıştır.

“Eğer türler, yapılarından farklı varlıklar olsalardı, bilgimiz objeler değil türler üzerine yoğunlaşır. Bunun kabul edilmemesinin iki temel sebebi vardır. Birinci sebep: Bilgimizin tümü, dış gerçeklik ile ilişki kurmaz ve sadece bilincimizin dahilindeki betimlemeler ile ilgilidir. Burada bilginin bir varlıklar bilimi olarak değil, fikirlerin bilimi olarak kabul edilmesine dair Eflatun’un hatası tekrarlanmaktadır. İkinci sebep: Bu iddia doğru olsaydı, dünya üzerinde kesin olan hiçbir şey olmazdı.” (Gilson, CPSTA, 228)

Gilson, varlıkların bilgisinin mevcudiyetinin kendi kendisini ispatladığı gerçeklikten yola çıkarak, insanların tecrübesine dayanan bir bilme teorisine ulaşmıştır: “Buna rağmen, fikirler ile değil varlıklar ile ilgili kanıtlanabilir bir bilgi mevcuttur, bilginin objeleri gene kendi içlerindeki varlıktır ve varlıklardan ayrı olan kişisel hayaller değildir. . . . Bilgi eylemi esnasında, düşünce ve obje arasında bir orta yoktur.” (Gilson, CPSTA, 228)

Gilson su yorumda bulunmuştur, “Dogal olarak ve aslında her zaman, akıl sahibi bir insan bir mese ağacı ile karşılaştığında aklında bir ağaç kavramı oluşturur; Sokrat ya da Eflatun ile karşılaştığında aklında bir adam kavramı oluşturur. Akıl sahibi esas olanı, (sağlıklı bir) kulagin sesi, gözün rengi algıladığı gibi yanılmadan idrak eder.” (Gilson, CPSTA, 230)

Gilson, varlığın gerçeklik tarafından onaylanmasına tekabül edenin gerçek olduğunu belirtmiştir: “Kavramın, objeye uygunluğunun bilinen bir şey olması ve bilinçli bir düzeyde gerçek formuna ulaşmasının gerçekleşmesi için akıl sahibinin asimile ettiği dış gerçekliğe kendisinden bir şeyler eklemesi gerekir. Bu ekleme eylemi ise, bir şeyin anlaşılması bağlamında yargılanması şeklinde gerçekleşir. Örneğin : Bu bir adam, bu bir ağaç gibi yargılarda bulunur. Bu eylem esnasında akıl sahibi kişi yeni bir onaylama gerçekleştirir ki, bu onaylama sadece kendi içindedir, varlıklarda değildir. Bu tür bir onaylamadan sonra, bu onaylamanın gerçekliğe tekabül edip etmediğini sorabiliriz.” (Gilson, CPSTA, 231)

Gilson, Kant’a göre Tenkit’i tartışırken bir noktaya parmak basar. Bilen kişinin zihninde varlıkların formal varlığının olması Idealizmin ve Postmodernizmin çözemediği epistemolojik sorunu çözer:

Bu doktrine ilk olarak yaklaşırken doğru olan ilk tutum, tenkitçiye karşı bir tenkitte bulunmaktır. Bunu yapma sebebimiz, temel Idealist argümanın, bilgi problemi hakkında yanlış bir pozisyon içerisinde olup olmadığını tespit etmektir. Eğer nesnelere kendileri için ve akıl sahibinin de kendisi için olduğunu farz edersek, bu iki grubun bir araya gelmesinin imkânsiz olduğu sonucuna varmamız gerekir, düşüncenin nesnelere ulaşmasını sağlayan bir

köprü olmadığını kabul edip, İdealizmin doğru olduğunu iddia ederiz. Fikirlerimizin nesnelere kabul edip etmediğini sorgulamak çeliskili bir durumdur; eğer nesnelere bilmeseydik zaten düşüncelerimizde yer alamazlardı.

Buna rağmen İdealist tezine tezat olarak, fikirlerimizin nesnelere riayet edip etmediklerini, nesnelere varlığının içimizdeki mevcudiyetinin, fikirlerin kavramını belirlediği bir doktrinde bilmek mümkündür. (Gilson, CPSTA, 234)

McCallum su iddiada bulunmuştur:

Postmodernist görüşe göre zihinsel imaj ile harici gerçekliği karşılaştırmak için kendimizin dışına çıkamayacağımıza göre gerçekliğin objektif bir şekilde bilinmesi reddedilmiştir. Bizim bu iddiaya cevabımız ise tam tersidir: Bizim dünya hakkındaki yargılarımız tamamen kusursuz olmasalar da revizyona müsait yargılardır. Harici dünya hakkında mutlak kesinliğe sahip olmamız demek dışımızda var olanlar hakkında hiçbir şeyi bilemeyiz anlamına gelmemektedir. Postmodern süphecilik içerisinde boğulmak zorunda değiliz.

Bilimsel teknolojinin başarısı, bizim dünya hakkındaki algılarımızın nispeten kesin olduğunun güçlü bir argümanıdır. Ulaşılmış olan sayısız başarı, insan bilgisine en büyük tasdiktir. (McCallum, DT, 52)

4B. Uygulamalı Tecrübeler, Yazarın Kastettiği Anlamın, Metinde Biçimsel Olarak Yer Aldığı Şekilden Aynen Çıkarılabileceğini Gösterir

Howe, postmodernistlerin birinci hatalarının metafizik alanında olduğuna işaret eder. Bu hatalarının eseri olarak kendi kendini çürüten bir yorum geliştirmişlerdir:

Derrida'nın iddialarına tezat... zihnin herhangi bir linguistik işarete ihtiyaç duymadan kavrayabildiği bir "doğüstünün" varlığının açık bir şekilde ifade edilmesi mümkündür. Kast edilen linguistik işaret, Thomistik Realist epistemolojide sunulmuş olan resmi işaret ya da zihinsel kelimelerdir.

Realist metafiziğin temelini terk edilmesi, kendi kendini yıkan bir sonuç doğurmaktadır. . . . *Limited Inc*, isimli kitabında Derrida'nın ileri sürdüğü gibi: "Bağlamın niçin asla belirlenemeyeceğini kanıtlamaya çalışabilirim ya da bu kanıtlanmanın asla tatmin edici ve kesin olamayacağını gösterebilirim." Bizler en azından Derrida'nın bağlamını anlayabiliyoruz; Derrida, kendi linguistik anlamının, anlamdan belirleneceği gerçeğine güvenmektedir, çünkü bir bağlam asla kesin olarak belirlenemez, linguistik anlam temelde belirsizdir. (Howe, TTTM, 99)

Henry, "Objektif gerçeği zıyan etmeden, metnin ve yorumcunun üzerindeki kültür külfetini kaldırabiliriz. . . . Bizim geniş kapsamlı ve ayrıntılı bilgiye sahip olmamız, entelektüel açıdan cahil olduğumuz anlamına gelmez" demistir. (Henry, PNS, alıntı yeri Dockery, CP, 46)

McCallum, postmodernizmin lisan ve anlam felsefesinin, insanların günlük iletişimlerini karşılama konusundaki yetersizliğini ortaya koyar:

Postmodernistlerin lisan felsefelerinde gözden kaçırdıkları bir başka önemli nokta daha vardır. Kendi felsefelerine göre her lisanın kendi öz mantığı (sözdizimi, sentaks) ve anlamı (anlambilim, semantik) vardır; iste bu yüzden bir lisandan diğerine doğru, bir şekilde iletişim kurmak ya da anlamlı bir şekilde tercüme yapmak imkânsizdir. Bunu gerçekleştirmek demek zaten bir lisanın diğer lisanın essiz, kültürel anlam zincirine boyun eğmesi demektir.

Ancak birden fazla lisan konuşanlar, belirgin farklılıklara rağmen kavramların anlamlı bir şekilde ifade edilebildiğini çok iyi bilirler. Gerçeklik, postmodernistlerin iddia ettikleri gibi, lisan denilen duvar ile parçalara bölünmemiştir.

Kültürler, gerçekliğe sık sık farklı yaklaşırlar. Değişik kültürlerle mensup tarihçilerin aynı olayı çok farklı bir şekilde ele aldıkları çok sık rastladığımız bir durumdur. Panteistler (tüm tanrıci, kamutanrıci) ve animistler (canlıci) doğayı doğabilimci bilim adamlarından radikal derecede farklı algırlarlar. Ancak bu durum, bir grubun diğer grubun ne ifade etmek istediğini anlamaması durumunun sonucunda ortaya çıkmamıştır. Postmodernist lisan sorusunun cevabını ararken, çoğunluğa değil azınlığa odaklanır -bir lisanda ortalama yüzde beslik bir oran, tercüme edilme zorluğu içerir- postmodernizm geri kalan yüzde doksan beslik sorunsuz ve açık kısmı hiçe sayar.

Kültürler arasında gerçek ya da görüşler hakkında bir tartışma yapmak, iletişim kurmak gerçekten zordur, ancak bunun imkânsiz olduğunu düşünmemiz için hiçbir haklı sebebe sahip değiliz. Farklılıklar hakkında bilinçli olduğumuz gerçeği bile dikkatli olma durumunda aramızdaki farklılıkları anlayabileceğimizin ispatıdır. İletişim kurma yeteneğimiz sayesinde birbirimizi anlamaya başlayabilir ve farklı görüşlerimizin kaynağına ulaşabiliriz. İletişim, fikirlerin samimi bir şekilde mukayese edilmesini ve değerlendirilmesini mümkün kılan kapının anahtarıdır, bu anahtar ruhsallık ve ahlak gibi soyut kavramların da kapılarını açacak kadar güçlüdür. (McCallum, DT, 55)

Carson, uygulamalı bir deneyim sonrasında anti-yorumcuların felsefelerinin kendi kendilerine zarar vereceğini söyle açıklamıştır:

Bir okuyucunun eserini yanlış anlamasından ve yorumlamasından mutlu olacak bir anti-yorumcu ile asla karşılaşmadım: İş uygulamaya dökülünce anti-yorumcu kendi metinleri ile kendi fikirlerini, ifade etme adı altında birbirine tamamen bağlar.

Benim üzerinde durmak istediğim nokta işe; gerçek dünyada insandan insana ve kültürden kültüre iletişim konusunda yaşadığımız bütün sorunlara rağmen, insanların ifade etmek istediklerini söylemelerini bekleriz (eğer söylemezlerse de onları kusurlu olarak görürüz); olgun insanların baskalarının söylediklerini anlamalarını ve duyduklarını düzgün bir şekilde iletmelerini bekleriz. İdrak etme şüphesiz ki her zaman mutlak bir şekilde ayrıntılı ve mükemmel olmayacaktır ancak bu durumun alternatifi olarak metnin kendisini, metni yazandan ayırmak ve metnin anlamını okuyucuya ya da dinleyiciye atfetmeyi ileri süremeyiz. Bir *metnin anlamının hatta yazarın düşüncelerinin* gerçek bilgisine, mükemmel ve ayrıntılı olmasa da ulaşmak mümkündür. İşte dünyanın gerçekleri bunlardır ve bunların aksine teoriler kuranlar, teorilerini bir kez daha gözden geçirmeye mecburdurlar. (Carson, GG, 103)

Kültürler, gerçekliğe sık sık farklı yaklaşırlar. Değişik kültürlerle mensup tarihçilerin aynı olayı çok farklı bir şekilde ele aldıkları çok sık rastladığımız bir durumdur. Panteistler (tüm tanrıci, kamutanrıci) ve animistler (canlıci) doğayı doğabilimci bilim adamlarından radikal derecede farklı algırlarlar. Ancak bu durum, bir grubun diğer grubun ne ifade etmek istediğini anlamaması durumunun sonucunda ortaya çıkmamıştır. Postmodernist lisan sorusunun cevabını ararken, çoğunluğa değil azınlığa odaklanır -bir lisanda ortalama yüzde beslik bir oran, tercüme edilme zorluğu içerir- postmodernizm geri kalan yüzde doksan beslik sorunsuz ve açık kısmı hiçe sayar.

– DENNIS MCCALLUM

5B. Gerçek Göreceli Değil Objektiftir

Eger bir kisi gerçeğin objektif değil göreceli olduğunu düşünüp bu görüşe göre eylemler sergilemeye devam ederse uzun bir hayat yaşayamayacağı kesindir: Çekleri karşılıksız çıkar, çünkü “ona göre” bankada parası vardır; kana kana zehir içebilir çünkü içtiği sıvı “ona göre” limonadır; buz tutmuş bir gölün üzerinde yürürken “ona göre” kalın olan buz kırılıp suya gömülebilir ya da “ona göre” üzerine gelmeyen bir otobüs tarafından ezilip ölebilir. Etkin bir şekilde yaşamak isteyen bir kişinin, gerçeğin, gerçekliğe objektif bir şekilde tekabül etmesine inanması gerekir. İnsanlık adına daha tehlike içeren bir durum ise ahlâki eylemlerin doğruluğu konusunda göreceli görüşü kabul ederek yaşayanlardır.

McCallum, gerçek hakkındaki göreceli görüşün tehlikesini şöyle dile getirir:

Bunun çok ciddi sonuçları vardır. Kısa bir zaman önce Amerikan Sağlık Bakanlığı tarafından oluşturulan ve on dokuz uzmanı içeren bir panel, laboratuvar deneyleri için cenin yetistirilmesi ve parçalarının kullanılması amacıyla fon talebinde bulunmuştur. Panel üyelerinin muhakemesine göre “insan âlemi,” sosyal bir testistir. Baska bir deyiş ile insanlar dogmazlar, sadece tanımlanırlar. Bu kişilere göre gerçekliği kültürel fikir birliği (çoğunluğun değil, uzmanların) tanımlar.

Eger bir kültür, bir başka irkin ya da cinsiyetin insan olmadığına karar verir ve bunların yok edilmesine karar verirse ne olur? Eger gerçek kültür, bağımlı olsaydı, kültürler arası ilişki bir tür emperyalizm olurdu. Mutlak bir standart olmadan ne bir nazi ne de bir siyonistin yargılanması, hatta insan yaşamının tanımlanması bile mümkün olamazdı. (McCallum, DT, 41)

Sire, insanın mükemmel olmayan bilgisinin, objektif bilginin yokluğunu reddetmek için yeterli bir durum oluşturmadığını iddia eder: “Inanıyorum ki insanlık, gerçeğin bir kısmını kavrayacak kudrettedir. İnsanlık hatalar yapabilir, hatta fikir yapısını bile değiştirmek zorunda kalabilir ancak inançlarımız, kişisel görüş seviyesine indirgenemez. Inanılmaya layık olan tek şey, gerçek olandır. Eger gerçeğe vakıf olduğumuza inanıyor isek, bu gerçeğin evrenselliğine emin olup sarılmamız gerekir.” (Sire, BFCIN, alıntı yeri Phillips, CAPW, 119)

Carson, benzer bir yaklaşım sergiler: “İnsan bilgisinin kısmi olduğunu kabul edebiliriz ancak bu insan bilgisinin objektif olarak yanlış olduğu anlamına geldiğini göstermez.” (Carson, GC, 349)

Augustinus şöyle özetlemiştir: “İnanç sahibi kişiler, zihinlerine itaat eden bedensel hislerinin verilerine güvenirlere. Eger bu kişilerin kandırıldığı anlar olmuş ise de hislere asla güvenilmeyeceğini savunan kişilerden çok çok daha iyi durumda oldukları kesindir.” (Augustinus, CG, 466)

Craig, bir çok dinde bazı gerçeklerin bulunabileceğini, ancak her dinin aynı ve eşit derecede gerçek olmadığını iddia eder: ‘Hristiyanlar, diğer Hristiyan olmayan dinlerde yer alan gerçek unsurlarına açık olabilirler, ancak düşüncelerinin her dinin gerçek iddiasına karşı manevi bir sevgi beslemek zorunda değildir, çünkü Hristiyan olan bir kişinin inancı kendi evrenselliğini (*raison d'être*) reddetme pahasına da olsa dini göreceliği kucaklamaz.” (Craig, PIS, alıntı yeri Phillips, CAPW, 97)

35

SÜPHECILIGE CEVAP

*(güvenilir ya da mutlak bilginin
imkânsizliğine ve herhangi bir birey
tarafından dogüstünün herhangi bir
açisinin elde edilemeyeceğine dair inanç)*

BÖLÜME BAKIS

En Büyük Destekçi Olan David Hume'a Göre Süphecilik

Bütün Bilgi, Fikirler Üzerindeki *Hislerden* ya da *Düşüncelerden* Elde Edilir

Nedensellik İncelenemez , Ancak Aliskanlıklara Dayandırılarak Kabul Edilir

Hume'un Süpheciliğinin Bir Özeti

Süphecilige Cevap

Süphecilik Kendi Kendini Çürütür: Süphecilik Hakkında Süphecisi Olmalı mıyız?

"Bütün Bilgi, Fikirler Üzerindeki *Hislerden* ya da *Düşüncelerden* Elde Edilir" İfadesi
ne *Hislerden* ne de *Düşüncelerden* Elde Edilmiştir

Radikal Ampirik (Deneysellik) Atomculuk Kendi Kendini Çürütür, Birliğe ve İlişkiye
İsaret Eder

Nedenselliğin Reddedilmesi Kendi Kendini Çürütür

Sonuç

1A. En Büyük Destekçi Olan David Hume'a Göre Süphecilik

Tanrı'nın varlığı üzerine gerçekleştirilen tartışmanın bir kısmı, etkilerin gözlemlenmesi ile bir nedeninin müdahalesi üzerine kurulmuştur. Süphecisi David Hume, "gerçekte (tecrübe) nedenselliği asla gözlemlemeyemediğimiz için (bir etkiyi, olayı oluşturan sebepler) ne tür bir sebep ve sonuç ilişkisinin gerçekleştiğini bilemeyiz" demistir. Hume, nedenselliği inkâr etmemiş ancak kendisinden hiçbir şey elde edemeyeceğimizi iddia etmiştir. Etkiden, neden hakkındaki gerçeği bilebileceğimizi reddetmiştir.

1B. Bütün Bilgi, Fikirler Üzerindeki Hislerden ya da Düşüncelerden Elde Edilir

Hume'un *Enquiry Concerning Human Understanding* isimli eserinde yer alan ve sık sık alıntısı yapılan sonuç, süpheciliğin açık bir özetidir: "Bu prensipler yanlısı yayınların yer aldığı kütüphaneleri elden geçiriyor olsaydık hangi eserleri yok ederdik? Eger elimize ilâhiyat ile ilgili ya da metafizik hakkındaki herhangi bir okul kitabını alırsak, kendi kendimize si soruyu sormamız gerekir, *bu kitaplar nicelik ya da sayılar hakkında soyut muhakemeler içermekte midir?* Hayır. *Gerçek ya da varlık hakkında deneysel muhakemeler içermekte midir?* Hayır. O zaman atese atınız çünkü bu kitaplar sadece hayaller ve safsatadan (kurnaz ve aldatici akıl yürütmeleri) oluşmaktadır." (Hume, ECHU, 12. 3)

Hume muhakeme hakkında çok kesin ifadelerde bulunmuştur:

Insan muhakemesinin ya da araştırmalarının bütün objeleri dogal olarak iki türe bölünmüştür: *Fikirlerin ilişkileri ve gerçek durumu.*

Fikirlerin ilişkileri kısmına, geometri, cebir ve aritmetik bilimleri girer. Kisaca sezgiyle ya da kanıtlar ile kesin olan bütün onaylamalar girmektedir . . . Bu tür öneriler, evrendeki bir varlığa bağımlı olmadan sadece fikir yürütme ile keşfedilebilir.

Gerçek durumu kısmına dahil olan objeler ise benzer bir tutum ile doğrulanmaz. Bu objelerin gerçekliğine dair elimizdeki deliller ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar önceki objeler ile benzer bir dogayı içerirler. Ancak bütün gerçek durumlar herhangi bir tutarsızlık içermeyeceği için bu durumların tam zıtları da mümkündür." (Hume, ECHU, 4.1)

Hume su iddiada bulunmuştur: "Fikirlerimizin tümü izlenimlerimizin kopyalarından başka bir şey degillerdir ya da başka bir deyiş ile evvelden hissetmedigimiz bir şey hakkında düşünmemizin imkânsizliği tartışılmazdır." (Hume, ECHU, 7. 1)

Jerry Gill, Hume'un süpheciliğinin etkisini şöyle özetlemiştir:

Hume, Amerikalı rasyonalistlerin ve Britanyalı ampiristlerin yüksek ümitlerine bir son vermiştir. Amerikalı rasyonalistler kendi kendini kanıtlayan dogulardaki elde edilebilir olan tüm sonuçlarda yer alan bilgi için epistemolojik bir temel bulma yolunu araştırmışlar ve bulduklarını ileri sürmüşlerdir. Britanyalı ampiristler ise bu temel hislerle elde edilen izlenimlerin "ikna edici" sonuçlarında yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Hume, ampiristik yaklaşımları seleflerinden daha katı bir biçimde takip etmiş ve ne tümünden gelim den ne de tüme varımdan bilgi için tatmin edici bir temel elde edilemeyeceğini iddia etmiştir. Tümünden gelim, kanıtlarla desteklenen dayanak noktaları iddialarına rağmen tanımsaldır (analitik) ve gerçeklere dayanan içerikten yoksundur. Tüme varımın ise geleceğin, geçmiş ile aynı olacağına dair kanıtlanamaz varsayıma dayandığı ortaya çıkmıştır. Hume bu iddiaları ile matematiğin ve metafiziğin gerçeklere dayanan gerçek-iddialarını elimine ettiğini düşünmüştür. (Gill, PRK, 73)

2B. Nedensellik İncelenemez Ancak Tecrübelerle Dayandırılarak Kabul Edilir

Nedensellik belli bir etkiyi oluşturan bir koşul ya da durumdur. Neden ve etki arasındaki ilişkiyi inceler.

Hume güçlü bir şekilde iddiasını sürdürür: “İki prensip vardır ki, ne tutarlı olarak kabul edilebilir ne de reddetmeye gücümüz yeter. Bizim bütün kesin algılarımız, kesin varlıklarla ilgilidir ve zihnimiz kesin olan varlıklar arasında gerçek bir bağlantıyı algılamaz.” (Hume, THN, Appendix)

Hume, belli bir nedenin etkisinden neden tespit edilemeyeceğini şöyle özetlemiştir:

Tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse her etki, nedeninden ayrı bir olaydır. İşte bu yüzden etkiyi keşfedeceğimiz yer neden olamaz; nedene dayandırılarak ileri sürülen etki kavramı tamamen keyfi bir tutumdur. Bu tür bir etki ilân edildikten sonra neden ile kurulacak ilişkiler de aynı şekilde keyfi bir çalışma ürünüdür. Tüm bunların sebebi, muhakeme sonucunda aynı şekilde tutarlı ve doğal gelecek bir çok diğer etkinin varlığının tespit edilmesinin mümkün olmasıdır. İşte bu yüzden gözlem ve tecrübeye dayandırılmadan bir olayın, nedenin ya da etkinin ileri sürülmesi, anlamsız ve boşuna bir iddia olmaktan öteye gidemeyecektir. (Hume, ECHU, 4.1)

Hume, neden ve etki arasındaki bağlantının tespit edilmesinin tek yolunun tecrübeden geçtiğini iddia eder: “Herhangi bir objeyi ya da nedeni aynen zihnimizde yer aldığı şekli ile, gözlemden uzak bir şekilde muhakeme edersek, varlığı kesin olan bu objenin etkisini elde edemeyeceğimiz gibi, aralarındaki koparılamaz ve uzaklaştırılamaz olan bağlantıyı da göremeyiz.” (Hume, ECHU, 4.1)

Hume’un keskin ifadeleri şöyle devam eder: “Bütün çıkarımlar tecrübeden kaynaklanmaktadır; bundan dolayı ileri sürülen etkileri de muhakeme değil alışkanlıkların ürünüdür.” (Hume, ECHU, 5.1)

Hume, bir taşın düşme sebebini bilemeyeceğimize göre dünyanın yaratılış nedenini de bilemeyeceğimizi ileri sürer:

Binlerce deney yapsak bile bir kayanın neden düşeceğine ya da ateşin neden yanacağına inandığımızı dair tatminkâr bir cevap veremeyiz, nedeni ortaya koyamayız. Su andan sonsuza kadar uğrassak da gezegenlerin orijini ya da doğanın durumu hakkında tatmin edici bir tespit ile ikna olmamız da mümkün değildir. . . . Bana göre soyut bilimin kanıtlayıcı yolunda elinde bulundurduğu tek objeler, nicelik ve rakamlardır; bilginin bu mükemmel ürünlerini aşan bir anlayış, hayal ve safsatadan başka bir şey değildir.” (Hume, ECHU, 12.3)

Ravi Zacharias, Hume’un görüşünü şöyle özetlemiştir: “Hume’a göre nedensellik prensibi, birbirini izleyen izlenimlerin ilişkilendirilmesinden başka bir şey değildir. Adetler ve alışkanlıklar aracılığı ile birbirini izlemelerin her zaman devam edeceğini farz ederiz; ancak gerçekte böyle bir mecburiyet asla var olmamaktadır. Kısaca, evrensel ve gerekli kanunları formüle edecek hiçbir yetki yoktur, ki buna bilim de dahildir.” (Zacharias, CMLWG, 199)

3B. Hume’un Süphçilliyinin Bir Özeti

Hume, matematik gibi bir çok bilim dalının bilgi iddialarını sorgulamıştır.

Tecrübelerimizi aşan olasılıklar üzerine kurulmuş inançlara karşı açıktır. Doğanın birbirine benzerliği hakkında önceden varsayımların tamamen kasisindedir. Etrafımızdaki doğada birbirine benzerliği gözleyip olmamız demek her şeyin birbirine benzer olacağı anlamına gelmemektedir. Hume’a göre tüme varım geçerli bir muhakeme yolu değil, yalnızca tecrübelerin bir birbirine benzerliği üzerine kurulmuş olan, benzer sonuçları bekleme alışkanlığıdır.” (Dr. William Grouse, kişisel tekbül etme, July 14, 1999)

2A. SÜPHECILIGE CEVAP

1B. Süphecilik Kendi Kendini Çürütür: Süphecilik Hakkında Süpheciler Olmalı mıyız?

Hippo'lu Augustinus süpheciliğin kendi kendini çürüten doğasını daha Hume'un süpheciler ifadelerinden bir milenyum önce tespit etmiştir: "Süphe içinde olan herkes süphelendiğinin bilincindedir, kısacası en azından 'süphe duymakta olduğuna dair' kesin gerçeği kabul eder. Gerçek diye bir şeyin varlığı hakkında süphe besleyen herkes en azından bir gerçek olduğunu bilir. Bu kişinin süphe duyma kapasitesi, kişiye gerçek diye bir şey olduğunu ispatlar." (Augustinus, TR, 39.73)

Gordon Glark, bu noktayı farklı bir biçimde ifade etmiştir: "Süphecilik, hiçbir şeyin kanıtlanamayacağına inanmaktır denir. O halde su soruyu yöneltmemiz gerekir: 'hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını nasıl kanıtlarsınız?' Süpheciler hiçbir şeyin bilinmeyeceğini, gerçek denen şeyin bir imkânsız olduğunu ileri sürer. Peki gerçeğin imkânsız olduğu bir gerçek midir? Eğer bütün önermeler gerçek değilse bile en azından bir önermenin gerçek olduğu kesindir -hiçbir önermenin gerçek olmadığı önermesi. Eğer gerçek, imkânsız olan olsa idi, bunu ifade ederek bile gerçeğe ulaşmış olurduk." (Glark, GVM, 30)

Norman Geisler, süpheciliğe su tenkit ile yaklaşmıştır:

Gerçeklik hakkındaki bütün yargıları ortadan kaldırmak isteyen süpheciler girişim kendi kendini çürütür, çünkü kendi söyleminde bile gerçeklik hakkında bir yargı içermektedir. Bir kişinin gerçekliğin bilinmeyeceğine dair iddiayı gerçek olarak kabul etmeden gerçeklik hakkındaki bütün yargıları reddetmesi mümkün değildir. Süphecilik, agnostisizmi içerir [gerçekliği hakkında ifadeleri mevcuttur] ve agnostisizm bilgi hakkında bazı gerçekleri kabul eder. Gerçeklik hakkındaki bütün yargıların reddedilmesini öngören sınırsız süphecilik, gerçekliğin bilinebilirliği hakkındaki en kapsamlı yargıyı içerir. Eğer bir kişi gerçeğe ulaşmak adına yapılan bütün çalışmaların başarısız olduğunu bilmekte ise niçin bu uğraş içine girsin ki? Eğer bir kişi bu ön gerçeğe sahip ise bu kişinin gerçek hakkında zaten bilgisi var demek değil midir? (Geisler, CA, 22)

Profesör Geisler, sağlıklı olabilen kısmi süphecilik ile tam süphecilik arasında bir farklılık olduğunu iddia eder: "Tam süphecilik kendi kendini çürütür. Gerçeğin bilinmeyeceğine dair bir iddia, içinde bir gerçek ifadesi barındırmaktadır. Hiçbir gerçeğin bilinmeyeceğine dair bir ifade aynı anda kendi kendini çürüten bir ifadedir." (Geisler, CA, 133-134)

Scott MacDonald, birinci prensipler hakkında bilgi sahibi olma olgusunun süpheciliği çürüttüğüne işaret eder: "Belirli anlık öneriler için gerekli gerçekler hakkında dolaysız bilgi sahibi olmamız, bu bilgilere süphe içermeyen ve hatasız bir şekilde ulaşmamızı mümkün kılar. Bu önerilere ve kanıtlamalara dayanan önerilere göre süphecilik kanıtlanabilir bir şekilde yanlıştır." (MacDonald, TK alıntı yeri Kretzmann, CCA, 187)

Augustinus, *Contra Academicos* isimli bilimsel incelemesinde kendi dönemine ait süpheciliği çürütmek için birinci prensipler hakkındaki bazı bilgilere başvurmuştur. Frederick Copleston, Augustinus'un ifadesini bizlere aktarmaktadır: "En azından tutarsızlık prensibinin doğruluğundan eminim." (Copleston, HP, 53)

Katolik inanç savunucusu G. H. Duggan, süphecilerin içinde bulunduğu ikileme parmak basmıştır: "Süpheciler bir ellerinde 'gerçeğin asla var olmadığı' bayrağını tasarlarken diğer ellerinde 'tutarsızlık prensibinin doğruluğu olmadan hiçbir beyanda bulunamayacaklarının' bayrağını tasirlar. Bu prensibe göre var olma ve var olmama özdes

degillerdir. Bu prensibin reddedilmesi durumunda olumlu ve olumsuz bütün ifadeler anlamini yitirirler; açikçasi düşünmek ve konusmak imkânsizlasir.” (Duggan, BRD, 65)

Mortimer Adler, ayni noktaya parmak basar: “Bu tutarsizlik prensibi, bir ifadenin dogru ya da yanlis olamayacagini ileri süren bir süpheci için tam bir kabustur ve fikirlerinin çürütücüsüdür. Bunun sebebi ise sudur: Eger süphecinin ifadesi dogru ise en azindan elimizde bir gerçek vardir; eger yanlis ise bütün ifadelerin ya dogru ya da yanlis oldugu ancak ikisi birden olamayacağı ortaya çikmis olur. Eger süphecinin söylediği ne dogru ne de yanlis ise zaten bu kisiyi dinlememizin ne önemi kalmistir ki?” (Adler, TR, 133-134)

Adler, sagduyunun süpheciligi reddettigini belirtir:

Kendi kendisi ile çelisen ve kendisini çürüten bir dogaya sahip asiri süpheciligi, hem mantiksizligi hem de uygulamazligi nedeniyle reddetmek amaciyla en çok sarilinan görüş sagduyu görüşüdür. Asiri süpheciligin reddedilmesi yerine kabul edilmesi, günlük hayatimizin bütün olgularini etkiler. Biz, dogrunun ve yanlisin arastirma yoluyla, çeşitli kesinlik derecelerinde elde edilebilecegine sarsilmaz bir biçimde inanıyoruz. Neredeyse yaptigimiz ve inandigimiz her sey bu prensip üzerine kurulmüstür. (Adler, SGI, 35)

Ravi Zacharias konuyu söyle özetlemistir: “Hume’un gerçek hakkındaki tüm yargilarin reddedilmesine dair süpheci tümnden gelimi kendi kendini çürütmektedir, çünkü bütün yargilarin yürürlükten kaldırilmasini ifade eden cümleden kendisi, gerçek hakkında bir yargidir.” (Zacharias, CMLWG, 200)

Colin Brown, Hume’un keskin ifadelerine karsi çikar: “Hume, ‘Doga, prensiplerle zaptedilemeyecek kadar güçlüdür’ ifadesiyle zararsiz ve dürüst izlenimini yaratmaktadır. İlk bakista karsimiza çikan nominal deger açısından sistem-yapicilar ve yikicilar için kapsamlı dogrulamalarında ya da reddedislerinde kendilerinden fazla emin olmamaları için faydalı bir uyaridir. Ancak Hume’un gözlemi, aslında imali bir iddiadir ve sadece kendi yaklasiminin geçerli oldugunu varsayar. Aslında Hume’un süpheciliginin her temel noktası sanılarla tesis edilmistir.” (Brown, PCF, 71)

Ronald Nash su uyarida bulunmüstür: “Eger bir kisi, kimsenin bir sey bilemeyecegini iddia ederse, o kisinin bunu nereden (ya da nasıl) bildiginden süphe etmem çok dogaldir.” (Ronald Nash, WVC, 84)

G. H. Duggan, süpheci görüşün kendi kendini çürüten dogasinin bir baska noktasina parmak basar: “Süpheci görüse göre dis sezgiler güvenilirmezdir ve bu sezgilerin bilgi için bir alet degil, baska fonksiyonları oldukları kabul edilmelidir. Eger bir kisi dis sezgileri bir bilgi araci olarak kabul ederse, ayni zamanda bu sezgilerin güvenilir olduklarını da kabul etmis olur. Eger bu harici sezgiler güvenilir olmazlardi bilgi elde etmek için bir araç olamazlardı, çünkü güvenilirmez bilgi sunmus olurlardı. Güvenilir olmayan bilgi, bilgi degildir.” (Duggan, BRD, 65)

Mortimer Adler süpheci iddianin içerdigi bir baska ikilemi ortaya koyar:

Dogrulugun ya da yanlisligin varligini reddeden asiri süpheci, mecburen ya bagimsiz gerçekligin varligini reddedecektir ya da bagimsiz gerçekligin düşüncelerimizin tekabül ettigi ya da edemedigi tespit edici bir karaktere sahip oldugunu reddedecektir. Bu asiriliga kaçan süpheci açıkça kendisi ile çelismektedir. Bagimsiz gerçekligin varligini ya da belirleyici karakterini reddetmesi durumunda kendi iddiası yok olacaktır; eger iddiasinin gerçek oldugunu iddia ederse, bu durumda da gerçeğin tanımını önceden varsaymak ve kabul etmek durumunda kalacaktır. (Adler, SGI, 213)

Eger bir kisi, kimsenin bir sey bilemeyecegini iddia ederse, o kisinin bunu nereden (ya da nasil) bildiginden süphe etmem çok dogaldır.

– RONALD NASH

2B. “Bütün Bilgi, Fikirler Üzerindeki Hislerden ya da Düşüncelerden Elde Edilir” İfadesi ne Hislerden ne de Düşüncelerden Elde Edilmistir

Ravi Zacharias bu konuda sunlari ifade etmistir “Hume’un savina göre, bütün ifadelerin anlamlı olmaları için ya fikirler ile ilişkili olmaları gerekir (matematiksel ya da niceliksel) ya da ifadelerin ne matematiksel ne de deneysel olarak ispatlanmış gerçekler üzerine kurulmamış, deneysel muhakemeler olması gerekir. Hume’un anlamlı bir ifade tanımı, aynı zamanda kendi ifadelerini de anlamsız kılmaktadır.” (Zacharias, CMLWG, 200)

Mortimer Adler bu konuda sunlari gözlemlemiştir: “Hume’un ifadelerinde iki kusur vardır; birinci kusur algılarımızın ve zihinsel imajlarımızın, bilincimizin anlık objelerinin ‘fikir’ olarak kabul edilmesidir; ikinci kusur ise insan zihninin, ancak duyularımız sonucu olarak hayal edilen ya da hislerimiz ile sezilen dışında hiçbirseyi algılayamayan saf bir duygusal yetiye indirgenmesidir.” Adler su soruyu sormaktan kendisini alamamıştır: “Duyularımız ve zihinsel imajlarımız dışında soyut fikirlerimiz (kavramlar) var midir, yok mudur?... Hobbes, Berkeley ve Hume açıkça olmadığını ileri sürmüştür.” (Adler, TPM, 38, 40)

Adler, soyut bir fikri ya da “köpek” gibi bir evrensel kavramı oluşturmama durumunda yasayacağımız ikileme isaret etmiştir. Aşağıdaki muhakeme bu konuya aydınlık getirir:

Süphecilere, iki ya da daha fazla varlık (ör: “köpek” kategorisi hem ‘Karabas’ hem de ‘kanis’ için geçerlidir) için ortak olanı mı, yoksa ortak yönlerini mi kavrayabileceğimizi sormamız gerekir.

Eğer bu soruya verecekleri cevap olumsuz olursa süpheciler bir kez daha kendi açıklamalarını çürütmüş olurlar. Süphecilere göre cins isimlerin anlamlı rahatlıkla iki ya da daha fazla varlık ya da nesne için kullanılabilir (bazı noktalarda farklı olmadıklarına dikkat edilerek) uygulanabilir. Eğer birden fazla varlığın ya da nesnenin ortak yanlarını tespit edemez, algılayamazsak, aynı ismi rahatlıkla bu varlık ya da nesne için kullanamayız.

Süphecilerin bu durumda tek alternatifi su soruya evet cevabını vermektir: Birden fazla varlığın ortak yanlarını ya da bu varlıklar için ortak olanları anlayabilme yetisine sahip miyiz?

Süpheciler mecburen bu soruya evet derlerse bunun sebebi başka çıkış yolları olmaması ya da başka bir alternatif olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu soruya verilecek evet cevabı, süphecilerin kendi orijinal iddialarının çürütülmesi ile es degerdedir. (Adler, TPM, 44, 45)

3B. Radikal Ampirik (Deneysellik) Atomculuk Kendi Kendini Çürütür, Birliğe ve İlişkiye İsalet Eder

Hume’un nedenselliğe olan süpheci yaklaşımının sonucu, hiçbir olayın birbiri ile bağlantılı olmaması anlamına gelmektedir. Bu görüşe radikal ampirik (deneysel) atomculuk (“evren sayısız küçük, bölünmez, gerçeklik taneciklerinden meydana gelir” [Geisler/Feinberg, IP, 430]) denir.

Norman Geisler su iddiada bulunmaktadır:

Hume'un radikal deneysel atomculuguna göre bütün olaylar tamamen "bagimsiz ve birbirinden ayridir", hatta özün, duyularin izlenim yigini olması olanaksizdir. Eger her sey baglantisiz olsaydi, bu görüsün iddiasini dile getiren ifadede bulunmak mümkün olmazdi. Çünkü her seyin baglantisiz oldugunu onaylayan bir ifade, ayni anda bazi birligi ve baglantilari içermektedir. Daha da ötesi "Ben sadece kendim hakkimdaki izlenimlerimden ibaretim" ifadesini onaylamak, kendi kendini çürüten bir tutumdur, çünkü ifadenin kendisi "ben" ile "ifade de bulunan kisi" arasında bir baglanti içerir. Bir kisi kendi içindeki birligi reddetmek için bu birligi kullanamaz. (Geisler, CA, 22-23)

Ravi Zacharias ayni fikirdedir: "Hume'un hiçbir olayin birbiri ile baglantili olmamasina, bagimsiz ve alakasiz olmasına dair iddiası tamamen hatalidir. Bu ifadenin kendisi bile bir birlik ve baglanti içermektedir; zaten bu unsurlarin içerilmediği bir cümle kurmak imkânsizdir. Baska bir deyiş ile Hume'un özü kapsayan ifadesi özü reddetmektedir." (Zacharias, CMLWG, 200)

4B. Nedenselligin Reddedilmesi Kendi Kendini Çürütür

Hume'un iddiasini açıklığa kavuşturmak için:

Hume asla nedensellik prensibini reddedememistir. Hatta varliklarin sebepsiz yere var olduklarini iddia etmenin saçma oldugunu kabul etmistir. Ancak Hume'un girişimi, nedensellik prensibinin felsefe ile tesis edilemeyeceğini gösterme yolunda gerçekleşmiştir. Eger nedensel prensibi fikirlerin analitik ilişkisi değil, isin asli seklinde aliskanligin baglami üzerine tesis edilmiş bir inanç olsa idi, ne bir zorunluluk içerirdi ne de felsefe açısından bir onaylanmaya ihtiyaç duyardi. Daha önceki bölümlerde içerige sahip ifadelerin bu iki sinifa bölünmesinin kendi kendisini çürüten bir eylem oldugunu görmüştük. Nedensellik prensibi hem bir zorunluluktur hem de içerige sahip bir prensiptir.

Aslında nedenselligin reddedilmesi, bazı nedensellikleri mecburen içeren bir tutumdur. Reddetme için gerekli olan bir neden ya da sebep olmadan reddedis gerçekleşemez. Eger reddetme için gerekli olan bir neden ya da sebep mevcut ise, bu durumda da reddedis kendi kendini çürütür, çünkü bu reddetme olayında, zorunlu nedensel baglantilarin varliginin reddedilmesi için zorunlu nedensel bir baglanti kurulmaktadır. (Geisler, CA, 24-25)

Nedensellik prensibinin mantik alanı ile sinirlanması da ayni şekilde kendi kendini çürütür:

Bazı tenkitçiler nedensellik prensibinin gerçekliğe uygulanamayacağını, sadece mantik alanı içerisinde yer alabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu da kendi kendini çürüten bir görüştür. Bir kisinin tutarlı olarak düşünce kanunlarının gerçeklik ile baglanti kurularak onaylanamayacağını onaylaması mümkün değildir. Gerçekliğin düşünülemez oldugunu düşünmek bir tutarsizliktir. Nedensellik prensibi muhakemenin temel prensibi olduğu için gerçeğe uygulanabilir olmaya mecburdur. Aksi takdirde, bir kisi, gerçeklik hakkında bilinenlerin aslında bilinmeyeceğini savunan, kendi kendini çürüten bir tutum içerisinde bulur (Geisler, BECA, 122)

C. S. Lewis konuyu şöyle özetlemiştir: "Evrendeki her şeyi açıklayan ancak düşünmemizin geçerli olduguna inanmamızı imkânsiz hale getiren bir teori salt bir biçimde geçersizdir. İlk olarak bu teorinin kendisi düşünme süreci ile elde edilmiştir, eger düşünme geçersiz bir eylem ise bu durumda bu teori de geçersizdir. Bu tutum kendi kaynaklarini yok eden, inkâr eden bir yaklaşımdır. Bütün argümanların geçersiz oldugunu ispatlayan bir argüman -hiç bir seyin ispatı olamayacağını ispatıdır- ki bu da mantik disisi bir görüştür." (Lewis, M, 14-15)

Paul Carus, rasyonel ve varlıkbilimsel (ontoloji) arasındaki bağlantıyı ortaya koymuştur: “Her ne kadar Hume reddetse de, bizlerin nedensellik prensibine olan inancımız nihai olarak mantığa dayanan özdeşlik prensibi (A=A) üzerine kurulmuştur. Özdeşlik prensibinin, bir tür önerge durumudur.” (Carus, EKP, Kant, PFM, 201)

James B. Sullivan *neden kanisi* ile *nedensellik prensibi* arasında bir ayrım olduğunu ortaya koyar: “*Neden kanisi*, bir objenin formalitesi ile diğerlerinin entelektüel karşılaştırılmasından ve bir objenin eylemleri ile diğerlerini etkilediğinin ya da oluşturduğunun tüme varım ile keşfedilmesinden elde edilmiştir. *Nedensellik prensibi* ise tecrübelerden tüme varım ile tespit edilmemiş, ele alınan varlığın kanisinin analizi ile elde edilmiştir.” (Sullivan, EFPTB, 124)

Evrendeki her şeyi açıklayan ancak düşünmemizin geçerli olduğuna inanmamızı imkânsiz haline getiren bir teori salt bir biçimde geçersizdir. İlk olarak bu teörinin kendisi düşünme süreci ile elde edilmiştir, eğer düşünme geçersiz bir eylem ise bu durumda bu teoride geçersizdir. Bu tutum kendi kaynaklarını yok eden, inkâr eden bir yaklaşımdır. Bütün argümanların geçersiz olduğunu ispatlayan bir argüman -hiç bir şeyin ispatı olmayacağına ispatdır- ki bu da mantık dışı bir görüştür.

- C. S. LEWIS

5B. Sonuç

“Süphecilik her ne kadar epistemolojik açıdan savunulamaz da olsa değersiz olarak görülmemelidir. Süphecilik epistemoloğistin eğerindeki bir iğne gibidir; bilgi ile ilgili her türlü iddianın yeterli delile dayandırılmasını ve tutarsızlık ya da saçmalaktan uzak olmasını talep eder.” (Geisler, IP, 100)

36

AGNOSTISIZME CEVAP

*(insanın “bilmediği ya da bilemeyeceği . . .
teoloji açısından: İnsanın Tanrı bilgisine
erismeyeceği teorisi” inancı [Trueblood,
PR, 344])*

BÖLÜME BAKIS

Immanuel Kant'in Agnostisizmi

Bilginin İçeriği Zihin Tarafından Yapılanır

Bilgi ve Gerçeklik Arasında Asılamaz Bir Uçurum Vardır

Kant'in Agnostisizminin Özeti

Cevap

Agnostisizm Kendi Kendini Çürütür

Zihnin Kategorilerinin Gerçekliğe Tekabül Etmesi: Aksi Takdirde Agnostisizm İfade Edilemez

Öz (Bir Şeyin Kendi İçinde Ne Olduğu) Kabul Edilmeden *Varlığın* Onaylanması
Mümkün Değildir

Kant'in Epistemolojisi Gerçekliğe Ulaşamaz, Çünkü Gerçeklik ile Başlamaz

Kant'in Sonuçlarının Kesinliği, Bilimsel Kesifler ile Çürütülmüştür

1A. IMMANUEL KANT'IN AGNOSTISIZMI

Immanuel Kant'in felsefesine göre gerçekliğin kendi içinde bilinebileceği reddedilir. Bu tutumun ulaştığı noktaya agnostisizm denir -eger gerçekliği bilemezsek, gerçeği de bilemeyiz.

1B. Bilginin İçeriği Zihin Tarafından Yapılanır

Immanuel Kant'in felsefesine göre gerçeğin bilinebilirliğinin reddedilmesinin anlaşılması için ilk olarak Kant'in epistemolojisi anlaşılmalıdır. Jerry Gill bizlere bu noktayı şöyle açıklar:

Critique of Pure Reason isimli eserinde Kant'in epistemolojisinin ne üzerine kurulduğunu anlamamız mümkündür: Bilginin iki açısı vardır, bunlar içerik ve formdur. Ampiristler [duyu bilgisine güvenenler] ile beraber Kant su iddiada bulunmuştur: Bilginin içeriği tecrübe ile oluşturulur ancak rasyonalizm ile uyum içerisinde olan iddiaya göre bilginin formunu (ya da yapısını) belirleyen zihnin kendisidir. Kant, bilme tecrübesi esnasında duylardan gelen verilere çeşitli "kategorileri" empoze eden zihnin aktif bir rol üstlendiğini iddia etmiştir. Bilinen, idragin sahip olduğu kategorileri tarafından "süzgeçten geçirilmiş" ya da "organize edilmiş" duyu tecrübesidir. Bu unsurların ikisi de gereklidir ancak bilginin var olması için hiç birisi kendi basına yeterli değildir. (Gill, PRK, 76)

Kant'in kendi sözlerine bakalım: "İnsan bilgisinin iki kaynağı vardır ve bu ikisi de bizim tarafımızdan bilinmeyen ancak aynı olan bir kökten türemiştir. Bu iki kaynağın isimleri hissetme ve idrak etmedir. Hissetme ile objelere [duyularımız aracılığı ile]; idrak etme ile düşüncelere ulaşırız." (Kant, CPR, 22)

Kant, sözlerine şöyle devam eder: "Tüm bilgimizin başlangıcı tecrübe olsa da bunun anlamı, bilginin tümünün tecrübeden kaynaklandığı değildir. Tam aksine, (ampirik) deneysel bilgimizin, izlenimlerimiz ile elde ettiklerimizin, bilme yetisi kendisinin (duyusal izlenimler sadece nedeni ortaya koyar) ve duyunun orijinal olarak verdiklerinin bileşimi olması gayet olasıdır. Uzun süreli tecrübeler bu bileşimin unsurlarının ayrıştırılmasını mümkün kılar." (Kant, CPR, 14)

Kant, idrak etmemize aracı olan kategorilerin zihinde yer aldığını iddia eder: "Zaman ve mekan; ve içerdikleri her şey... ne varlıklardır ne de kendi içlerinde niteliklerdir, yalnızca niteliğin görünümüdürler: Bu noktaya kadar yukarıdaki idealistler ile hemfikirim. Ancak, zamanın sadece deneysel bir sunum olarak kabul edilmesini bizler tecrübe yolu ile idrak edebiliriz. . . . Tam aksine benim ispatıma göre zaman ve mekan, bütün algılama ya da tecrübe öncesinde, saf formu ile bizim anlayışımıza özgü olarak var olmaktadır." (Kant, PFM, 152)

Kendinden var olan bu kategoriler hakkında Kant sunları dile getirmiştir: "Eğer idrak etmenin saf kavramları, tecrübe objelerine değil de sadece kendi içlerinde olan varlıklara (*numen*) hitap ediyorlarsa, o zaman tamamen anlamsızdırlar. Bu durumda yaptıkları tek işlev, bizlerin tecrübelerimiz ile okuyabildiğimiz bir tür görünüm desifreciliği olur. Algılanabilir dünya ile ilgili verdikleri referanslardan oluşan prensipler, sadece deneysel kullanımlarımız için anlayışımıza hizmet ederler. Bunun dışında bunlar objektif gerçekliği içermeyen keyfi kombinasyonlardır ve biz, ne tecrübeden bağımsız olarak olasılıklarını kavrayabiliriz ne de objelere olan referanslarını onaylayabiliriz." (Kant, PFM, 72, 73)

Kant, gerçekliğin bilinmesinde muhakemenin tek basına yeterli olmayacağı beyanında bulunmuştur: "Tecrübeden bağımsız bütün prensipleri ile muhakeme, bizlere olası tecrübe objelerinden başka hiçbir şey öğretmez ve bunlar da tecrübe ile kavranabilecek objelerden başka bir şey degillerdir... Akil bizlere varlığın, kendi içinde ne olduğunu öğretmez." (Kant, PFM, 134)

Kant, aslında gerçekliğin akla riayet etmesinin mecburi olduğunu, aksi takdirde gerçekliği bilemeyeceğimizi kabul etmiştir: “Akil dogaya bilgi toplama tutumu içinde yaklasmalıdır ancak bu tutum, öğretmeninin anlatımında tercih ettiklerini öğrenmeye hevesli bir öğrenci tutumu değil sormaya uygun gördüğü soruların cevaplanması için tanıkları zorlayan bir yargıç tutumu olmalıdır.” (Kant, CPR, 6)

Kant su beyanda bulunur: “İdrak, yasalarını (tecrübeden bağımsız olarak), dogadan elde etmek bir yana, kendi şartlarını ve kurallarını dogaya kabul ettirir.” (Kant, PFM, 82)

Kant, tecrübeden bağımsız formlarda gerçek için daha kesin bir kriter bulduğunu iddia etmiştir: “Gerçek, idealizme göre kriterini evrensel ve zorunlu kanunlara dayandırır. Idealizme göre tecrübenin gerçek kriteri olamaz çünkü tecrübe sadece bir fenomendir . . . Temelinde tecrübeden bağımsız hiçbir şey yoktur. Kısacası tamamen bir yanılsamadır. Bizim için zaman ve mekan (idragın öz kavramı ile bağlam içerisinde) bütün olası tecrübeye kendi kanununu dayatır ve aynı zamanda içerebilecekleri yanılsamayı gerçekten ayıracak kesin ölçütü dayatır.” (Kant, PFM, 152)

Kant su sonuca varmıştır: “Duyularımızın objesi olan ve disimizda yer alan varlıklar bizlere verilmistir ancak bizim bu varlıkların kendi özünde ne olduklarını bilme imkânımız yoktur. Tek bildiğimiz onların duyularımızda oluşturmuş oldukları etkiler olan görünümleridir.” (Kant, PFM, 43)

Kant keskin sözlerine şöyle devam eder: “Duyular asla ve hiçbir şekilde varlıkları kendi içlerinde bilmemize olanak sağlamazlar.” (Kant, PFM, 42)

Mortimer Adler şöyle özetlemiştir: “Kant için insan zihninden bağımsız olan tek varlık, onun kelimeleriyle ‘*Dinge an sich*’ -varlıklar, kendi özlerinde bilinemezler. Bu ifade gerçek bilinemez ifadesi ile es degerdedir. Bu anlayışa göre bilinebilir olan sadece bir ideal/ülküdür ki, bunun altında yatan sebep bu ülkünün zihnimizin oluşturduğu fikir ve düşüncelerin beslemeleri ile bu varlığa ne olması gerektiğinin yüklenmiş olmasıdır.” (Adler, TPM, 100)

2B. Bilgi ve Gerçeklik Arasında Asılamaz Bir Uçurum Vardır

Kant’ın epistemolojisi [bilme yolu] bilgimize bir limit belirlemiştir ve gerçekliği bu limitlerin dışına atmıştır.

Kant’a göre, zihin gerçeği arar: “Ancak bahsettiğimiz diyar bir adadır ve bu ada dogaya ana tarafından değiştirilemez sınırlarla kusatılmıştır. Bu diyarın ismi *gerçek*, etrafını kusatan engin ve fırtınalı okyanusun ismi ise *yanılsamadır*; birçok sis perdesi, birçok buz dağı vardır, ancak bunlar tehlikelerle dolu, vazgeçilmez yolculuğa çıkan denizci için yeni bir diyar gibi görünür, kendisini devamlı boş vaatlerle aldatır. Denizciyi kusatan tehlikeler ise ona asla zarar veremez.” (Kant, CPR, 93)

Kant’ın epistemolojisine göre gerçekliği bilemeyeceğimiz için gerçeği bulma olasılığımız yoktur:

Bilme yetimiz olası tecrübe sınırlarını aşamaz; buna rağmen bu bilimin kesinlikle en gerekli objesi de budur. Tecrübeden bağımsız rasyonel bilisimizin değerlendirmesi sadece fenomen ve varlığın kendi içindeki özü ile alakalıdır, gerçek bir varlığa sahip olsa da kendi sınırlarını aşar. Bir objeyi kendi özü ile değil hissedilebilen, sezilebilen bir obje olarak biliriz. (Kant, CPR, 8-9)

Kant, zihnin limitleri bilmesi ile tatmin olmaz [gerçeği bilemeyeceğimiz nokta ve ötesi], ancak bilebileceği tek şey budur: “Bahsi geçen limitler, arkasında başka şeylerin olduğunu anlamamızı engelleyecek düzeyde değildir, ancak bu başka şeylerin de özünde ne olduğunu anlamamıza izin vermeyecek düzeydedir.” (Kant, PFM, 125)

Kant konuyu şöyle özetlemiştir: “Orijinalinde bir fenomen olan bir durumu ele alalım, mesela bir gül: Deneysel idrak sonucunda gül kendi özünde kabul edilir. . . . Tam aksine bakarsak. . . . mekandaki hiçbir şey özünde sezilmemektedir. . . . Objeler, özlerinde bizim için bilinmezdirler ve dis obje dediklerimiz bizim duyularımızın bir sunumundan başka bir şey değildirler. Formlari mekandır, ancak gerçek ilişkili oldukları özleri bu tasvirler ile bilinemez ve bilinmeyecektir.” (Kant, CPR, 26)

Kant, epistemolojisi ile metafizik hakkında su sonuca varmıştır: “Tamamen ayrı ve spekülâtif bir bilimdir. . . . sadece konseptlerle ilgilenir, kavramlarla bogusur. . . . muhakeme sahip olduğu tek araçtır.” (Kant, CPR, 6)

Etienne Gilson, Kant’ın gerçekliği reddetmedigine ancak gerçekliği bilinemez olarak damgaladigina isaret eder: “Aslında Kant asla gerçek konusunda spekülasyonlarda bulunmak istememiştir, ancak ne gerçeği reddedebilmiş ne de bu konuyu agzından düşürebilmistir. En sonunda gerçekliği tırnak işaretleri içerisine yerleştirmeyi uygun görmüştür, bu şekilde hem gerçek bilginin var olduğu yerde gerçekliğin var olmasını mümkün kılmıştır hem de insan idraginin kendiliginden olmasını sınırlamamıştır.” (Gilson, BSP, 127-128)

Nicholas Rescher, Kant’ın epistemolojisinde gerçekliğin anlamsızlastığını ileri sürmüştür: “Kant’a göre, algılama koşullarından özgür kılınmış olan bir objenin algılanışı, bütün görülme imkânından mahrum bırakılmış olan bir objenin görünümü kadar anlamsızdır. Bu iki örnekte anlaşılanın ve görülebilmenin en önemli unsurları ortadan kaldırılmıştır.” (Rescher NC, alıntı yeri Beck, KTK, 176)

Bilme yetimiz olası tecrübe sınırlarını aşamaz; buna rağmen bu bilimin kesinlikle en gerekli objesi de budur. . . . Bir objeyi kendi özü ile değil, hissedilebilen sezilebilen bir obje olarak biliriz.

– IMMANUEL KANT

3B. Kant’ın Agnostisizminin Özeti

Kant, “gerçek (numenal) dünya ve görünürdeki (fenomensel) dünya arasında bir farklılık olduğunu ileri sürmüştür. Fenomensel dünyayı anlamak için bir kişinin değişik kategoriler belirlemesi mecburidir (önceden varsayımlar oluşturma). Kant’a göre bilgi, bilen kişinin bilgiyi algılamasını sağlayan, özdeki vasıflara sahip olan (organize ve kategorize etme yeteneği) *aklin* (bilen kişi) müsterek bir ürünüdür.” (William Crouse, PC, 14 Temmuz, 1999)

2A. CEVAP

1B. Agnostisizm Kendi Kendini Çürütür

Kant’ın epistemolojisinin vardığı sonuç, agnostisizmdir. Agnostisizm ise gerçeklik hakkında hiçbir şeyin bilinmeyeceği iddiasıdır. Norman Geisler bu durum karşısında su yorumda bulunmuştur: “En sınırsız formuna ulaştığında bu iddia [agnostisizm], *gerçeklik hakkında bilgi sahibi olmanın* imkânsizliğini ileri sürer. Ancak bu iddianın kendisi bile gerçek hakkında bir gerçek ifadesi olmaktan öteye gitmemektedir.” (Geisler, CA, 135)

Geisler ve Bocchino, bu iddianın kendi kendini çürüten doğasını şöyle özetlemiştir: “Kant’ın sert agnostik görüşünün temel kusuru bilinemez beyanında

bulundugu gerçek hakkında gerçek bilgiye sahip olduğunu iddia etmesidir. Baska bir deyim ile gerçekliğin bilinmeyeceği gerçek olsaydı, Kant da dahil olmak üzere bunu kimse bilemezdi. Kant'ın sert görüşü kendi kendisini elimine eder: 'Gerçekliğin bilinemez olduğunu biliyorum.'" (Geisler ve Bocchino, WSA)

Geisler sözlerine şöyle devam eder:

Agnostisizm kendi kendini çürütür ve kendi kendini yok eden su iddiaya indirgenir: "Bir birey, gerçeklik hakkında hiçbir şey bilemeyeceğini doğrulayacak kadar gerçekliği bilir." Bu ifade, kendi kendini çürütmek için gerekli olan her şeyi kendi içinde barındırmaktadır. Eğer bir kişi gerçeklik hakkında bazı bilgilere sahip ise gerçekliğin tümünün bilinmeyeceğini iddia edemez. Eğer bir kişi gerçeklik hakkında hiçbir bilgiye sahip değil ise, gerçeklik hakkında hiçbir şey iddia edemez. Gerçeklik hakkındaki bilginin katıksız ve istisnasız negatif olduğunu belirtmek kafi gelmez, çünkü bu tür bir bilgi, gerçekliğin ne olamayacağına dair bilgidir, çünkü her negatif ifade bir pozitif ifadenin önceden varsayımıdır. Bir kişinin bir şeyin ne olmadığını anlamlı bir şekilde onaylayabilmesi için o "şey" hakkında bilgiye sahip olması gerekir. Görüldüğü gibi agnostisizm kendi kendini çürütmektedir, çünkü gerçekliği inkâr etmek için gerçeklik hakkında bazı bilgilere sahip olduğunu kabul eder. (Geisler, CA, 20)

Bu tür bir agnostisizmi savunmak mümkün değildir: "Gerçekliğin bilinme olasılığı açıktır. Hatta felsefe tarihinin en uzun süre süregelen varsayımı bu olmuştur. İnsanlık her zaman gerçeğin pesinde olmuştur ve olacaktır. Bu olasılığı tecrübeden bağımsız olarak yok etmeye çalışan her muhakeme sadece kendi kendini çürütmez, aynı zamanda temel felsefe akımına karşı ters kulaç atmaya çalışmak demektir." (Geisler, PR, 89)

Mortimer Adler, Kant'ın agnostisizmine bir soru ile karşılık vermektedir: "Bilme imkânımız olanlar, duyu-tecrübe sınırlarımız [Kant] içinde yer alanlar ise, [bir] kişinin bu sınırın dışında kalanların gerçek olmadığını ileri sürmeye hakkı olur. Ancak nasıl olur da bu sınırın asılamayacağını iddia eden birisi, kendisi bu sınırı aşmadan bu sınırın arkasında kalanlar hakkında yorum yapabilir?" (Adler, LTL, 34)

Filozof Ludwig Wittgenstein sunları ifade etmiştir: "Düşünceye bir limit belirleyebilmeniz için bu limitin önünde ve arkasında kalanlar hakkında düşünebildiğinizi kabul etmeniz gerekir." (Wittgenstein, TLP)

Etienne Gilson su konuya dikkat çeker: "Bir varlığın özü hakkındaki bilgiye sahip olamayacağımıza dair bir bilgiye sahip olunma iddiası, Kant'ın doktrininin en önde gelen tutarsızlığıdır." (Gilson, BSP, 131)

Ravi Zacharias, bu konuda sunları söylemiştir: "Kant'ın son gerçeklik hakkındaki agnostisizmi kendi kendini çürütmektedir. Son gerçeklik hakkındaki bir tutuma sahip olabilmemiz için son gerçeklik hakkında bir bilgi sahibi olmanız gerekir. Kant'ın dediği gibi izlenim sınırını aşmanın mümkün olmadığını söylemeniz zaten sizi bu sınırın diğer tarafına yerleştirir. Baska bir deyim ile görünür dünya ile gerçek dünya arasındaki farkı ortaya koymak isteyen bir kişinin her ikisini de bilmesi gerekir." (Zacharias, CMLWG, 203)

H. A. Pritchard, gerçeklik hakkındaki herhangi bir bilginin, idealizm ile tutarsızlık oluşturduğunu belirtmiştir:

Iste idealizmin kaçınılmaz sonucu: "Dünyanın zihne bağımlı olduğunu düşünebilmek için dünyanın bir birini ardına gelen görünüşler içerdiğini kabul etmemiz gerekir." Bu sonuç, gerçeklerin zihinle ilişkisinin bilindiği içerdiği sürece göze batmaz. Kant'ın idealizm anlayışının avantajı aslında idealizmi reddediyor olmasından elde edilmiştir. Fiziki dünyanın bir birini ardına gelen görünüşler içerdiği sonucundan kaçınmanın tek yolu bilgi aracılığı ile gerçeklik ile zihnin ilişkisinin kabul edilmesi olmuştur. Bu şekilde bilinen gerçekliğin bağımsız varlığı farkına varılmadan kullanılmış ve genel görüş ile bir çelişkiye düşülmüştür. (Pritchard, KTK, 12-123)

2B. Zihnin Kategorilerinin Gerçekliğe Tekabül Etmesi: Aksi Takdirde Agnostisizm İfade Edilemez

Profesör Geisler, gerçekliğin bilgisini reddetmenin abesliğini ortaya koymuştur:

Kant'ın, düşünce kategorilerinin (birlik ve nedensellik gibi) gerçekliğe uyarlanamayacağına dair argümanı başarısız olmuştur. Gerçekliğin kategorileri, zihin kategorilerine tekabül etmedikçe gerçeklik hakkında hiçbir ifade bulunamayız, buna Kant'ın ifadeleri de dahildir. Gerçek dünya anlaşılabilir olmadıkça, kendisi hakkında yapılacak hiçbir ifade geçerli olmayacaktır. Gerçeklik hakkında olumlu ya da olumsuz herhangi bir ifade bulunabilmek için zihnin gerçekliğe olan preformasyonu mecburidir. Düşünülemez olduğu iddia edilen gerçeklik hakkında düşünce de beyan edilemez.

Agnostiklerin gerçeklik hakkında ifade de bulunmayıp sadece bilme sınırı altında kalanlar hakkında ifade bulunmaları gerekir ifadesi de kendi kendini çürüten bir girişimdir; çünkü bir fenomenin ya da görünümün limitlerinin ötesini bilemeyeceğimizi söylemek, bu limitin çizgisini belirlemek demektir. Limitlerin belirlenebilmesi için limitlerin asılmış olması gerekir. Bir kişinin şu noktada gerçeklik ya da görünüm biter ya da baslar diyebilmesi için az da olsa bu limiti asıp geriye doğru bir yargıda bulunması gerekir. (*terc*: Suyun kaynama noktasını tespit etmek için suyu kaynatmanız gerekir.) Baska bir deyiş ile bir kişinin gerçeklik ve görünüm arasında ayırım yapabilmesi için ikisini de bilmesi gerekir. (Geisler, CA, 21)

H. A. Pritchard, 'gerçeklik bildiğimizdir' argümanına şu cevabi vermiştir:

Bu düşünce tutumuna verilecek temel itiraz bu tutumun bilginin doğası ile çeliştığını göstermek olmalıdır. Bilgi kosulsuz bir şekilde gerçekliğin bilinmeden bağımsız olarak var olduğunu ve bizlerin de onu, bu bağımsız var olması esnasında bildiğimizi önceden varsayar. Gerçekliğin bizim bilismizi ya da bilinmeye bağımlı olduğunu düşünmek basitçe *imkânsizdir*. Bilginin olması için ilk olarak bilinecek bir gerçekliğin olması gerekir. Baska bir deyiş ile bilgi var olanın keşfedilmesidir. Eğer gerçeklik, zihinsel bir eylem veya süreç sonucu oluşuyor olsa idi bu olaya "bilme" değil "yaratma" denirdi. "Yaratmanın" ve "bilmenin" özgü olduğu kişilerin birbirinden ayrı olduğu ise kesin bir durumdur. (Pritchard, KTK, 118)

Etienne Gilson şu beyanda bulunmuştur: "İdealist tezin tam aksine fikirlerimizin varlıklar ile uygunluk içerip içermediğini bilme imkânımız vardır." (Gilson, PSTA, 275)

Paul Carus, zihnin kategorilerinin, gerçekliğin de kategorileri olarak kabul edilmemeleri durumunda agnostisizmin karşılaşacağı problemler hakkında şu yorumda bulunmuştur: "Kant zamanın ve mekanın objektif olduklarını reddederek hem bir karmaşa içerisine girmiş hem de kendi kendisi ile çelişkili bir duruma düşmüştür. Kant'ın iddia edebileceği iki olasılık vardır. Birincisi zaman ve mekan düşünen sübjenin, bedeninin sınırları içinde limitlidir olasılığıdır ki, bu tamamen saçma bir yorumdur. İkincisi ise zamanın ve mekanın sübjenin özüne atfedilmesidir ki, bu da Kant'ın zamanın ve mekanın öz ile değil görünümle alakalı olduğuna dair kendi terosi ile çelir." (Carus, EKP, in Kant, PFM, 233)

Mortimer Adler idealizmin kusuru hakkında sunları belirtmiştir: "Eflatun ve Descartes arkasında Kant ve Hegel, hissedilebilir ve anlaşılabilir alanları ayırmada asiri ileri gitmişlerdir. Bunun altında yatan sebep zihne işlevini gerçekleştirmesini sağlaması için his tecrübesinden bağımsız bir otonomi atfetmeleridir. Bu durum Eflatun'un ve Descartes'in akıl sahibine his tecrübesinden elde edilmeyen, doğuş ile gelen ve özde yer alan fikri bahsetmelerine sebep vermiştir. Kant'ın deneyin/insan bilincinin sınırını aşan kategorileri aynı hatanın bir başka versiyonudur." (Adler, TPM, 34)

Bilginin olması için ilk olarak bilinecek bir gerçekliğin olması gerekir. Baska bir deyim ile bilgi var olanın keşfedilmesidir. Eger gerçeklik, zihinsel bir eylem veya süreç sonucu oluşuyor olsa idi, bu olaya “bilme” değil “yaratma” denirdi.

- H. A. PRITCHARD

3B. Öz (Bir Seyin Kendi İçinde Ne Olduğu) Kabul Edilmeden Varlığın Onaylanması Mümkün Degildir

Bu argümanı şöyle özetleyebiliriz:

Kant’ın numenin [gerçek dünya, dünyanın görünümüne karşı] ortada olduğuna ancak öz olmadığının dair iddiası, kendi kendini çürüten bir başka yaklaşımdır. Bir şeyin ne olduğunu bilmeden o şeyin ne olduğunu bilmek mümkün müdür? Bir şeyin ne olduğunu bilmeden, o şey hakkında herhangi bir doğrulamada bulunmak mümkün değildir. Bir şeyi “öz” ya da “gerçek” olarak nitelendirmek bile o şey hakkında bir şey söylemek demektir. Daha da ötesi, Kant bu durumun elde ettiğimiz görünümün bilinemez “kaynağı” olarak nitelendirmiştir. Bütün bunlar gerçek hakkında bilgilendiricidir: Elde ettiğimiz izlenimlerin gerçek ve öz kaynağıdır. Bu bile tam agnostisizmden bir adım gerisidir. (Geisler, CA, 2 1-22)

H. A. Pritchard su iddia da bulunur: “Bilgi özünde gerçekliktendir ve bilinen olmasından bağımsızdır. Gerçekliğin zihne bağımlı olduğu iddiası, bir şeyin özünün, bilinen olmasından bağımsız olduğuna dair bir iddiadır.” (Pritchard, KTK, 121)

Etienne Gilson: “Ayırt etme yetisi ve idrakin kaynaklandığı ortak kök Kant tarafından kabul edilmiş, ancak bu kökün ne olduğunun bilinmediği de ileri sürülmüştür. Kant’a göre araştırılması gereken en son konu budur. Kısaca, idrakin anlaşılabilir dünyasına keyfen bırakılmış bir varlık gibi kalmamak için, ya varlığın tamamen reddedilmesi gerekir ya da geri kalan her şey gibi tecrübeden bağımsız bir şekilde oluşturulmalıdır” demistir. (Gilson, BSP, 132)

Gilson sözlerine şöyle devam eder: “Kant’ın tenkitlerinde varlığa ya çok fazla yer verilmiştir ya da çok az. Hume’da olduğu gibi bolca kullanılmasının sebebi keyfi bir uygulamanın ürünü olmasıdır. Az kullanılmasının sebebi ise varlığın salt bir biçimde bilinemez olduğuna dair inanç ve Berkeley’in mutlak idealizminin aksine Kant’ın tenkitçi idealizminde pratik yer bulamaması olmuştur.” (Gilson, BSP, 134-135)

Paul Carus sunları ifade etmiştir: “Bundan dolayı duygularımızın bir eseri olarak ortaya çıkan ve bizim sezgilerimizin oluşturduğu dünya resminin sübjektif bir görünüm olduğunu kabul etsek de... Kant’ın aksine bizim iddiamız bu resmin unsurlarının varlık formunda var olduklarıdır. Kant formu tamamen sübjektif yaparak bütün fikirleri, bütün düşünceleri, bilimin tümünü sübjektif kibire indirgemistir. Berkeley’den daha idealisttir. Sadece form kanunları gerçekliğin objektif unsurları olarak kabul edilirse, bilim objektif bir bilme metodu olarak kabul edilmektedir.” (Carus, EKP, Kant, PFM, 236)

Carus su sonuca varmıştır: “Eger varlıklar özlerinde objektif ve bizim duyularımızdan bağımsızsalar, onların bilinemezliklerini reddetmemiz gerekir.” (Carus, EKP, Kant, PFM, 236)

Rudolph G. Bandas, var olma fikrinin gerçekliğe tekabül ettiğini iddia eder:

Var olma fikrinin objektifligi konusunda elimizde ne gibi bir güvence vardır? Deneysel varlığı özünde kıyaslayamadığımız göre, bu fikrin gerçekliğe tekabül ettiğini nasıl bilebiliriz? Bu zor soru yeni bir soru değildir. Daha önce ileri sürülen bu yaklaşımlar önce Aristo sonra Aziz Thomas tarafından çürütülmüştür. Modern düşünüsün karakteristik eğilimi, bölmek ve ayırmaktır. Epistemoloji alanındaki gerçekleştirilen en ölümcül hataları ise, öz ile bilinen objeyi birbirinden ayırmak, arkasından da ümitsiz bir şekilde obje ile özne arasında oluşan uçurumu kapatmaya çalışmak olmuştur. (Bandas, CPTP, 62)

Bandas, var olma fikrinin evrenselliğini orta ya koyar:

Var olma fikri; ister olası ister olmuş, ister olan ister olacak her türlü gerçekliğe uygulanabilir. Gerçekliğin her derecesine uygulanabilir. Var olma olmadan doğrulama da olamaz. Kendimizi varlıktan ayırmaya çalışmak, entelektüel bir intihardır, sonsuz bir sessizliğe gömülmek anlamına gelir. Modern düşünürlerden daha dogmatik ve daha kategorik olan birisi, özneli yüklü bir cümle kurduğu anda var olma felsefesini, sonuçlarını, imalarını ve alt çıkarımlarını kabul etmiş olur. (Bandas, CPTP, 346)

Cambridge Felsefe Sözlüğünde Panayot Butchvarov, agnostik bir kişinin özü reddetmesi durumunda su iki arzu edilmeyen sonuç ile karşılaşacağını belirtir:

Objelerin gerçekliğine dair bir konsept oluşturmamız itirazının kabul edilmesi, objelerin özünde gerçek bilgiye ulaşamayacağımız ve gerçeğin bu objelerin tekabül etmesi olarak görülmemesi gerektiği anlamına gelir. Bu durumda karşımıza ciddi iki sonuç çıkar: **(i)** gerçek obje olmadığına dair absürd görüşü kabul etmemiz gerekir, çünkü gerçekte hiçbir objenin konseptini oluşturmamız anlamına gelir; ya da **(ii)** “gerçeklik,” “kavram,” “tecrübe,” “bilgi,” “gerçek” gibi terimlerin anlamlarında dramatik bir değişim gerçekleşir. (Butchvarov, MR, alıntı yeri Audi, CDP, 488)

Butchvarov şöyle devam eder: “Eğer bizim bağımsız uzaysal dünya kavramımız sübjektif ise; böyle bir dünyanın varlığını savunmak için yeterli bir sebebimiz yok demektir. Bunun en büyük sebebi ise, bizim kavramsal yetilerimizden bağımsız olan bir kavramdan bahsetmek, bir çelişkidir.” (Butchvarov, MR, alıntı yeri Audi, CDP, 490)

Eğer bizim bağımsız uzaysal dünya kavramımız sübjektif ise; böyle bir dünyanın varlığını savunmak için yeterli bir sebebimiz yok demektir. Bunun en büyük sebebi ise, bizim kavramsal yetilerimizden bağımsız olan bir kavramdan bahsetmek, bir çelişkidir.

– PANAYOT BUTCHVAROV

4B. Kant’in Epistemolojisi Gerçekliğe Ulaşamaz Çünkü Gerçeklik ile Başlamaz

Bu bölümün girişinde belirttiğimiz gibi gerçekliğe ulaşmak için zihnin içinden başlamak hatalı bir yoldur.

F. H. Parker, baslamak için en dogru adresin gerçeklik oldugunu belirtir: “Bilinen gerçeklerin varliginin bilinmelerine bagimli degildir. . . ya dogalarina ya da varliklarına; bilgi, bilinen gerçeklere bagimlidir.” (Parker RAK, alinti yeri Houde, PK, 48)

Etienne Gilson bu hataya düşen idealistin karsilasacagi ikilemi tanimlar:

Realist ve idealist arasindaki en büyük farklılık sudur: Idealist *düşünür*, realist *bilir*. Realist için düşünme; bilginin geçmisteki bazı islerini organize etmek ya da içeriklerine yoğunlasmaktır. Realist için düşünmenin gerçekleşmesi için, ilk önce bilginin var olması gerekir, iste bu yüzden muhakemesinin başlangıç noktası olarak düşünceyi değil gerçekleri alır. Idealist ise tam tersi olarak düşünceden varliklara ulasmaya çalışır, ancak başlangıç noktası bir objeye tekabül etmedikçe bilgiye ulasamaz. Idealist, realiste düşünceden ayrılan objeyi tekrar birlestirebilmenin yolunu sorar; realist hemen bunun mümkün olamayacağı ve bu yüzden bir idealist olmadığı cevabını vermelidir. Buna rağmen realizmde bilgiden ayrılır, buna zihnin bir objeyi kavrama eyleminden kaynaklanması olarak bakılır. Realist için bu soru, çözümsüz bir problem değildir, ancak tamamen farklı olan, sahte bir problemdir. (Gilson, VMYR, alinti yeri Houde, PK, 386)

Gilson, bir idealist ile tartışacaklara su öneride bulunur:

Idealizmin, realizmi sikistirmek istediği imkânsizlikler köseleri aslında idealizmin kendi icadidir. Bize bilinen varlık ile varlığın özünü karsilastırma konusunda meydan okuduğu zaman, aslında kendi içindeki kanseri ortaya koyar. Realist için, idealistlerin anladığı bir şekilde “numen” (öz) diye bir şey yoktur. Bilgi, zihnin varlıkları özünde algıladıklarını önceden varsayar. Düşüncemizde yer almış olan bir varlık hakkında, gizemli ve bilinmeyen ikinci bir öz yaratmanın hiçbir anlamı yoktur. Bilmek demek bir şeyi düşüncedeki şekli ile anlamak değil, düşüncede bir varlığı olduğu gibi anlamaktır. (Gilson, VMYR, alinti yeri Houde, PK, 388)

Realist ve idealist arasindaki en büyük farklılık sudur: Idealist *düşünür*, realist *bilir*. Realist için düşünme; bilginin geçmisteki bazı islerini organize etmek ya da içeriklerine yoğunlasmaktır. Realist için düşünmenin gerçekleşmesi için, ilk önce bilginin var olması gerekir, iste bu yüzden muhakemesinin başlangıç noktası olarak düşünceyi değil gerçekleri alır.

– ETIENNE GILSON

5B. Kant'in *Priori* Sonuçlarının Kesinliği, Bilimsel Kesifler ile Çürütülmüştür

Priori demek “tecrübeden bağımsız” demektir. Mortimer Adler, Kant'in tecrübeden bağımsız sentetik yargılar ile ne yaptığını açıklar: “Kant insan zihnine sunları yapıstırmıştır: kavrayış ya da sezgi formunda deney sınırını aşan formlar (zaman ve mekan formları) ve deneyin sınırını aşan idrak kategorileri.” Kant'in bu cömert bağısının altında yatan gerçekler sunlardır: “Zihin bu deney sınırını aşan formları ve kategorileri tecrübeye getirir, böylece yasayacağımız tecrübenin şeklini ve karakterini belirlemiş olur.” (Adler, TPM, 96)

Baska bir deyiş ile zihin gerçekliği sadece bu tecrübeden bağımsız kategorilere göre algılayabilir. Bir şeyin gerçekliğe tekabül etmesi (gerçek olması) hakkında bir hüküm verebilmemiz için tek yol, bizim gerçeklik ile yaşamış olduğumuz tecrübelerden değil, bu tecrübeden bağımsız kategoriler üzerinde geçer.

Kant'in niyeti Öklid geometrisini, aritmetigini ve Newton fizigini, tecrübeden bagimsiz sonuçlari biçimleyen gerçeklik olarak göstermektir ancak Adler bizlere Kant'in bunu yapmaya çalisirken içinde oldugu hayal dünyasini ortaya koyan üç tarihi olayi hatirlatir:

Öklitçi olmayan geometrinin kesfi ve gelisimi ile modern sayilar teorisi, bizim alti anlayisimizi yönlendiren ve Öklit geometrisi ile basit aritmetigi gerçek ve kesin kilan Kant'in icat ettigi deneyin sinirini asan zaman ve mekan formlarinin salt bir biçimde uydurma oldugunu göstermeye kafi gelmelidir.

Benzer bir sekilde, Newton [evren devasal bir makinadir ve Tanri bu sistemin disindadir] fiziginin yerini alan modern rölativist fizik; nedensel kanunlara olasi ve istatistik kanunlarinin eklenmesi; temel partikül fiziginin ve kuantum fiziginin gelisimi, Newton'un fizigine kesinlik ve kusursuzluk bahseden Kant'in icat ettigi deneyin sinirini asan zaman ve mekan formlarinin salt bir biçimde uydurma oldugunu göstermeye kafi gelmelidir.

Adler su sonuca varmistir: "Her ne kadar sira disi ve dahice hazirlanmis bir entellektüel çalisma olarak takdir görse de, yirminci yüzyilda yasayan birisinin bu kesiflerden sonra hala daha Kant'in deney üstü felsefesini ciddiye almasi sasirtici bir durumdur." (Adler, TPM, 97-98)

Paul Carus su iddiada bulunur: "Varliklari objektif var oluslarinda tarif etme konusunda bazi bilim adamlarinin kisisel basarisizliklarina ragmen, insan zihni üzerinde garip bir etki yarattigini ileri sürüp, bilimi reddedene kadar insanlik bilim idealinin hakkettigi deger her geçen gün daha fazla artmaktadır." (Carus Kant, PFM, 236)

37

MISTISİZME CEVAP

(“dolaysiz bir Tanrı bilgisinin, ruhsal gerçeğin ya da nihai gerçekliğin ‘anlık sezgi ya da kavrayış [sübjektif], sıradan duyu algılamasından değişik bir yol ya da mantık yolu’ ile erişilebilir olduğu inancı. [Webster’s New Collegiate Dictionary]” [Anderson, CWR, 37])

BÖLÜME BAKIS

D. T. Suzuki Tarafından Örneklediği Şekli İle Mistisizm (Zen Budizm)
Gerçek, Tutarsızlık Gerektirebilir
Gerçekliğin (ve Doğrunun) İki Âlemi Vardır ve Bu İki Âlem Farklı Bir Şekilde Tecrübe Edilmelidir
Gerçeklik Bu Dünyadır ve Bizim Bu Dünya İle Olan Tecrübemiz Bir Yanılsamadır
Mistik Tecrübeler Tarif Edilemez
Cevap
Zen’in İfadeleri Kendi Kendini Çürütür ve *Ad Hoc* (Özgü)
Birbiri İle Çelisen ve Farklı Bir Şekilde Tecrübe Edilmesi Gereken İki Gerçeklik Âlemi Yoktur
Gerçeklik Bir Yanılsama Değildir
Mistik Tecrübeler Tarif Edilebilir
Mistik Tecrübeler Kendi Kendini Doğrulamaz
Mistisizm Felsefesi Yasanamaz

1A. D. T. Suzuki Tarafından Örneklendiği Sekli İle Mistisizm (Zen Budizm)

Mistisizmin birçok formu vardır. Mistikleri birbirinden ayıran unsur, hedefleri olan *Aydınlanma*'ya ulaşma yöntemleridir. Gerçekliği nasıl bilebiliriz sorusu ile gerçekliği bilebilir miyiz sorusunun, birbiri ile alakalı olsa da, farklı olduğunu unutmamak gerekir. Mistisizm hakkındaki takip eden örnek, mistiklerin gerçekliği bilmeyi ve gerçeği bilmeyi nasıl algıladıklarını ortaya koyacaktır.

1B. Gerçek, Tutarsızlık Gerektirebilir

D. T. Suzuki açıkça şu ifadeye bulunmuştur: “Zen, muhakeme rutinini takip etmez ve kendi kendisi ile çelişme ya da tutarsız olma kaygısı yaşamaz.” (Suzuki, LZ, 94)

Suzuki: “Zen, kesinlikle mantık ve analiz üzerine bina edilmiş bir sistem değildir. Mantığa ters gelen şeydir, bu ifade ile kastettiğim dualistik bir düşünme motodur.” (Suzuki, IZB, 38)

Suzuki: “Genel anlayışımız şöyledir: ‘A’ = ‘A’ çünkü ‘A’ = ‘A’; ya da ‘A’ = ‘A’ bundan dolayı ‘A’ = ‘A’dir. Zen bu muhakeme yolunu kabul eder ancak Zen’in bir de genel olarak kabul edilmeyen, kendine has muhakeme yolu vardır: ‘A’ = ‘A’ çünkü ‘A’ ? ‘A’; ya da ‘A’ ? ‘A’; bundan dolayı, ‘A’ = ‘A’.” (Suzuki, SZ, 152)

Suzuki: “Zen’in başlangıcı buradan geçer. Eğer ‘A’nin ‘A’ olmadığını fark edersek bu tek taraflı bir mantık olur, mantıksız denilen bu tutum aslında en son analize göre mecburen mantıksız değildir; yüzeysel irrasyonel olanın da kendine özgü bir mantığı vardır ve bu durum varlıkların gerçek durumlarına tekabül eder. . . . Baska bir deyiş ile Zen hem içerde hem de dışarıda olmak ister. Zen’in yaşamamızı istediği hayat, kurallar ile sınırlanmayan ancak kişinin kendi kurallarını kabul eden bir hayattır. Bundan dolayı ifadeleri, ya mantıksızdır ya da süpermantıktır.” (Suzuki, IZB, 60, 64)

Suzuki, tutarsızlıklarda mantığa göre daha fazla gerçek olduğunu ifade eder: “Prajnaparamita’nın ifadeleri mantığa göre imkânsızdır ya da tutarsızlıklar ile doludur ancak ruhu salt bir biçimde tatmin eder. . . . Bir ifadenin mantıksız olması, bu ifadenin doğru olmadığını ortaya koymaz. Doğruluk arandığında bu ifadelerde bolca bulunabilir.” (Suzuki, EZB3, 271)

Suzuki, gerçeklik hakkında sunları dile getirmiştir: ‘Fikre göre nihai tecrübe olgusu: (1) yapay ya da sematik düşünce kuralları ile esir edilmemelidir (2) ‘evet’ ya da ‘hayır’ gibi antitezler içermemelidir (3) epistemoloji tarafından hırpalanıp, kurutulmamalıdır. Açıkçası Zen mantıksızlığa, irrasyonellığe ve absürlüğe bağımlıdır gibi gözüğe de bu sadece görünümüdür.” (Suzuki, IZB, 55)

Suzuki, mantık kategorileri hakkında sunları dile getirmiştir: “Mantiki dualizmin bir diğer adı cahilliktir. Eğer varlıkların tam gerçekliğini istiyorsak, bu varlıkları daha dünya yaratılmadan önceki, varlıklar hakkındaki bilinçin oluşmadığı zamandaki bakış açisi ile görmemiz gerekir.” (Suzuki, IZB, 52)

2B. Gerçekliğin (ve Doğrunun) İki Âlemi Vardır ve Bu İki Âlem Farklı Bir Şekilde Tecrübe Edilmelidir

D. T. Suzuki, Zen’in bilgi felsefesini açıklar:

Şimdi sizlere bir parça Zen epistemolojisi sunmak istiyorum. Gerçeklik hakkında elde edebileceğimiz iki tür bilgi vardır: Birincisi gerçeklik hakkındaki bilgidir; ikincisi ise gerçekliğin içinden gelen bilgidir. En geniş anlamı ile “bilgiyi” ele alırsak; birinci bahsettiğim bilinebilir bilgi ve ikincisi bilinemez bilgidir. Sübjektif ve objektif arasındaki ilişkiden bahsederken karşımıza çıkan bilinebilir bilgidir... Bilinemez bilgi ise içsel tecrübenin bir sonucudur;

bundan dolayı tamamen bireysel ve sübjektiftir. Bilinemez bilginin garipliği ise bu bilgiye sahip olan kişi, bu bilginin kisiselliğine rağmen evrenselliği konusunda tamamen ikna olur. (Suzuki, SZ, 146)

D. T. Suzuki, bu durumu görmek ve bilmek olarak tanımlar: “Budist epistemolojisinde en önemli rolü görmek üstlenir, çünkü görme bilmenin temelidir. Görme olmadan bilme imkânsızdır; bütün bilginin orijini budur.” (Suzuki, MCB, 46)

Norman Anderson mistisizmi şöyle tanımlar: “Genel olarak mistisizmi, dolaysız bir Tanrı bilgisinin, ruhsal gerçeğin ya da nihai gerçekliğin ‘anlık sezgi ya da kavrayış [sübjektif], siradan duyu algılamasından değişik bir yol ya da mantık yolu’ ile erişilebilir olduğu inancı olarak tanımlayabiliriz. [Webster’s New Collegiate Dictionary]” (Anderson, CWR, 37)

Anderson, Zen’in nihai gerçeklik bilgisine nasıl ulaştığını açıklar: “Zen Budistleri, titiz bir öz disiplin ve kati bir meditasyon metodu ile *satori* aşamasına erismenin mümkün olduğuna inanırlar. *Satori*, Japonca’da ‘aydınlanma’ anlamına gelir. Bu aydınlanma bazı öğretilere göre aniden, bazılarında ise aşama aşama gerçekleşir. Bu gerçekleşme entelektüel değil ampirik (deneysel) bir algılamadır.” (Anderson, CWR, 88)

Suzuki *satori* olayının rasyonel bilgidan tamamen farklı olduğunu açıklar: “*Satori*, varlıkların doğasına sezgisel bir bakıştır; mantıksal ya da analitik idrakin tam aksidir.” (Suzuki, EZB1, 230)

Suzuki: “Tüm bunlar bir yana, *satori* idrak ile elde edilebilen bir şey değildir.” (Suzuki, EZB1, 243)

Suzuki: “Zen için *satori*’nin gerçekleşmesi mecburidir: Genel bir zihinsel devrim gerçekleşmelidir. Bu devrim ile eski entelektüel birikim yok edilir ve yeni inancın temelleri atılır. Eskiden beri bildiğimiz varlıkları tamamen farklı bir açıdan görmemizi mümkün kılacak yeni ve taze bir duyunun uyanması gerekir.” (Suzuki, EZB1, 262)

Suzuki: “Mahayana düşünürleri tarafından ileri sürülen bir seri reddedisin [Budizmin çok farklı bir mezhebi. Popüler olan mezhep Zen’inkidir] arkasında daha ileri bir gerçek iddiası yer alır.” (Suzuki, AZ, 5)

Suzuki: “Zen’de, nihai gerçek için zihnin tatmin edici bir sonuca ulaşamadığı entelektüel bir araştırma vardır; sübjektif, deneysel bilinçliliğin derinliklerine dalmaya mecbur bırakılır.” (Suzuki, EZB2, 60)

Suzuki bilginin iki formunu bir kez daha tanımlar:

Budizm’de genel olarak bilginin iki formu birbirinden ayırt edilir: *Prajna* ve *vijnana*. *Prajna* bütün bilgi (sarvajna) ya da deneyin/insan bilincinin sınırını aşan bilgidir. *Vijnana*, özne ve objenin ayırt edilebildiği göreceli bilgimizdir. Bilim ve felsefe açıkçası gerçekliği açıklayamaz; gerçekliğin içeriği, bizim göreceli bilgimizin incelemeye çalıştığından çok daha engindir. Budizm’e göre gerçeklikten geri kalanlar tanınabilmek için *Prajna*’ya doğru yönelirler. (Suzuki, LZ, 80)

Suzuki: “*Prajna*, bizim bilgimizin erişemeyeceği bir şeydir. Bilgidan değişik bir kategoriye aittir.” (Suzuki, AZ, 22-23)

Suzuki: “*Vijnana*, her şeyin açık ve seçik, tanımlanmış olmasını ister; çelişkili ifadeleri yan yana barındırmaz, *prajna* ise tüm bunlara kayıtsız kalır ve umursamaz.” (Suzuki, SZ, 91)

Zen felsefesinde mantıksız ve anlamsız ifadeler ya da sorular bir kişiyi mantıklı düşünce bataklığından kurtarmak için kullanılır. Örnek: Köpekler havlarken nasıl bir ses çıkarır? Suzuki, bu mantıksız ifadelerin arkasındaki Zen felsefesini açıklar: “Zen’in amacı mantıksız gibi görünmek değildir, ancak insanlara mantıklı tutarlılığın nihai nokta olmadığını ve sadece entelektüel zekâ ile elde edilemeyecek bazı deneyin/insan bilincinin

sinirini asan ifadelerin varligini göstermektedir. Zen bizleri, herhangi bir antitezin yasamadigi mutlak bir diyara götürür.” (Suzuki, IZB, 67-68)

Zen'in amaci mantiksizmis gibi görünmek degildir, ancak insanlara mantikli tutarlıligin nihai nokta olmadigini ve sadece entelektüel zekâ ile elde edilemeyecek bazi deneyin/insan bilincinin sinirini asan ifadelerin varligini göstermektedir. Zen bizleri, herhangi bir antitezin yasamadigi mutlak bir diyara götürür.

- D. T. SUZUKI

3B. Gerçeklik Bu Dünyadır ve Bizim Bu Dünya Ile Olan Tecrübemiz Bir Yanılsamadır

Suzuki materyal dünyanın ya da gerçekligin bir yanılsama oldugunu söyle açıklar (bu kavrama Maya denir):

Daha önce defalarca belirtildiği gibi Prajnaparamita argümaninin gücü tüm dünyanın içinde bulunduğu hatayı ortaya çıkarmasından gelir; bu hata -naïve realizmdir (gerçek, var olan ve harici bir dünya mevcuttur görüşü). Realizmin bu temel unsuruna göre içsel dünyamızın unsuru olan düşünceler, duygular ve hisler karsısında gerçekligi ve varligi ebediyen sabit olan bir harici dünya vardır. . . . Naïve realizmin en sağlam kalesi olan bu görüşünü yıkmak için gerekli olan silah, her şeyin Maya olduğunu ve dünyada ebediyen sabit olan bir düzen olmadığını; içsel ve dissal, var olma ve var olmama gibi varligin dualistik kavramlarının bir hayal olduğunu ortaya koymadır. Ancak bu gerçeklikten erisilemez olan Prajna uyandırılabilir. . . . Bizlere söylenen şey, bizleri etkileyen acıların ve zevklerin daimi bir dogası olmadığıdır ve aynı şekilde zevk ve acı veren objeler aynen Maya gibi geçici ve degiskendir. Hiç birisinin güçlü bir gerçekligi yoktur. Tüm bunlar bir görünümdür ve bundan öte bir degere layık degillerdir. Göründükleri sürece ordadırlar, bu gerçek yadsınamaz; ancak bu gerçeklik nihai degildir ve bağlanılmayı hakketmezler. Bilge kisinin Prajna gözü açılmıştır ve gerçekligin kayadan oluşan duvarının arkasını görebilir. (Suzuki, EZB3, 267-268)

Suzuki, bu dünyanın arkasında daha da gerçek bir dünya var demistir: “İçinde yaşadığımız bu göreceli dünyanın arkasında gerçek bir dünya daha vardır ve bu ikisi bölünmez bir bütündür. Birisi diğerinden daha gerçek degildir. Gerçek: dünya birdir.” (Suzuki, WIZ, 73)

Suzuki, su yazısında gerçeklik hakkında Bati'nin felsefi terimlerini kullanmistir:

Gerçeklik, bir öz ya da hypostasis ya da görünümünden bagimsiz bir öz/fenomen olarak anlasılmamalıdır. Su ya da bu olarak nitelenebilecek entelektüel bir algılama objesi degildir. Tüm kabuklar ve kaplamalar üzerinden dökülünce geriye kalan şey, gerçektir (biz bu ifadeyi kullanmayı uygun görmeyiz). Bu bir idrak meselesi degildir. Bu durum hem semboliktir hem de ruhsal olarak yorumlanmalıdır; bu bir kisinin Zen tecrübesi ya da satori yasarken hissettiği bir duygudur. (Suzuki, LZ, 30)

Suzuki su yorumda bulunmustur: “Mantiksiz ve saçma olanın kullanımının Zen felsefesindeki amacı, kisiyi bu yanılsama dünyasından kurtarmaktır. Zen ustasının duyutecrübesinin gerçeklerine muhalefet etmesinin amacı, psikologu gerçeğin kati ve yapay etiketlerinden, kavramlarından bagimsiz kilmaktır.” (Suzuki, LZ, 94)

4B. Mistik Tecrübeler Tarif Edilemez

D. T. Suzuki mistik tecrübelerin tarif edilemeyeceğini ileri sürmüştür: “Satori, en mahrem kişisel tecrübedir ve bu yüzden kelimeler ile ya da başka yöntemler ile ifade edilemez.” (Suzuki, EZB1, 263)

D. T. Suzuki “Gerçeklik ne şekillidir ne de şekilsizdir; boşluk gibi bilginin ve idragin ötesindedir; kelimeler ya da harfler ile ifade edilemez.” (Suzuki, EZB2, 21)

Eger bana Zen ne öğretir diye sorsalardı, cevabım hiçbir şey olurdu.

– D. T. SUZUKI

2A. Cevap

1B. Zen’in İfadeleri Kendi Kendini Çürütür ve *Ad Hoc*

1C. Örnekler

D. T. Suzuki, Zen’in tenkit üstü olduğunu belirtmiştir: “Zen ustası satorisi sayesinde hasımlarının karargâhına her yönden saldırma avantajına sahiptir. Bu avantaj noktası yer ve mekan ile tanımlanamaz; bu yüzden de kavramlar ya da kavramlar üzerine bina edilmiş sistemler tarafından saldırıya uğrayamaz. Onun pozisyonu sıradan duyular ile tespit edilemez bundan dolayı herhangi bir zihinsel ürün ile yok edilemez.” (Suzuki, LZ, 95)

D. T. Suzuki, Zen felsefesinin kendi kendini doğruladığını, çelişkileri ya da tenkitleri umursamadığını söylemiştir:

Mantığa dayalı linguistik görüş noktasına göre iki Zen ustası birbirine meydan okur ve uzlaşmalarını sağlamak imkânsızdır. Bir tanesinin “evet” dedigine diğeri “hayır” der. “Hayır” ifadesi olumsuzluk ifade ettikçe ve “evet” ifadesi bir onaylama içerdikçe bu ikili arasında bir bağ kurmak olanaksızdır. Böyle bir çelişki durumu karşısında bir insan Zen öğretisinin nasıl olur da istikrarlı öğretise devam ettiğini sorgulayabilir. Ancak Zen bu söylenenlere kulak asmadan sarkisini mirildana mirildana yoluna devam eder. Çünkü Zen’in birinci kaygısı ifade formları değil yaşanılacak olan tecrübedir. İfade formları geniş anlamda çeşitlilikler, paradokslar, çelişkiler ve belirsizlikler içerir. Zen’e göre, “ne” sorusuna (*isticheit*) sadece içsel bir tecrübe ile cevap bulunabilir ve muhakemeler, tartışmalar ya da linguistik, diyalektik incelemeler bu cevaba giden yol değildir. Sadece gerçek bir Zen tecrübesi yaşayanlar, neyin gerçek neyin gerçek olmadığını, yapay ve yüzeysel uyumsuzluklara rağmen anlayacaklardır. (Suzuki, MCB, 59)

Suzuki’nin yazılarındaki tutarsızlıkları tespit etmek hiç de zor değildir. Kendisi her ne kadar üretken ve etkin bir yazar olsa da, açıkçası kendi ifadeleri ile çelişme konusunda fazla bir kaygı sergilememektedir.

Suzuki’nin bir yazısında su ifade vardır: “Eger bana Zen ne öğretir diye sorsalardı, cevabım hiçbir şey olurdu.” İlerleyen sayfalarda ise sunu görürüz: “Jenye’nin bu meshur *gatha*’si (sözü) Zen’in öğrettiği her şeyi tüketmektedir.” (Suzuki, IZB, 38, 58)

Suzuki, Zen'in gerçeği ile eğitilmek isteyen bir öğrenciye Zen ustasının cevabını şöyle aktarır: "Zen ustası, 'Sekillendirmek için ne bir zihin, öğretilmek için ne bir gerçek vardır' der." Bir sonraki sayfada ise Suzuki su yorumda bulunmuştur: "Eğer mümkün olsaydı, Zen gerçeğine dair entelektüel bir anlayış arzulayanlar, ilk olarak *stanza*'nin gerçek anlamını idrak etmelidir." (Suzuki, IZB, 57-58)

Suzuki, Zen bütün dualizmin ötesindedir bu yüzden de tenkit edilemez:

Her ne kadar içerdiği bazı unsurlardan dolayı mistisizm olarak nitelendirilse de Zen felsefesi tenkit ötesi olduğu için mistisizm değildir. Zen absorbe etmeyi, özdeşleşmeyi ya da bir olmayı öğretmez, çünkü Zen felsefesine göre bunlar yaşam ve dünyanın dualistik kavramından elde edilmiş fikirlere sahiptir. Zen felsefesinde varlıkların bir bütünlüğü vardır; bu bütünlük analiz edilmeyi ya da herhangi türden anti-tezlerle bölünmeyi reddeder. Zen felsefesine göre varlıklar tutulması için bir sâpi olmayan demir bir çubuk gibidir. Baska bir deyiş ile herhangi bir kategoriye dahil edilemezler. Zen insanlığın kültür, din ve felsefe tarihinde bir başka esi olmayan bir disiplindir. (Suzuki, SZ, 146)

2C. Tenkit

Henry Rosemont, Jr. Zen'in bir felsefe olmadığına dair görüşe su cevabı vermiştir:

Zen Budizmi bir takım felsefi varsayımlardan oluşur; taraftarlarının davranış modelleri hakkında hüküm verir; Suzuki ve taraftarlarının bu gerçeğe karşı tek savunmaları kelime oyunlarından ibarettir, bunun sonucunda da Zen yorumlarını okuyanlara yanlışlar sunulur; birçok temel konulara değinilmez hatta bu konular saklanır. Örneğin, bir sayfada su ifade ile karşılaşılır: "Zen'de, Uzak-Dogu halklarının özellikle de Japonların bütün felsefeleri, dinleri ve yaşamları sistematize edilmiş ya da kristalize edilmiştir." Bir sonraki sayfada Suzuki su ifadeyi dile getirir: "Zen hiçbir şey öğretmez." Açık ve tartışmasız sonuç tam karşımızdadır. İster açıkça kabul etsin ister reddetsin, Suzuki felsefi söylemde bulunmaktadır; Zen'in ismine dayanarak ifade ettiği birçok inancın felsefe karşiti olduğunu söylemesi, bu ifadelerin felsefi niteliğini yok etmez. Bunların her biri felsefi inançlardır. (Rosemont, LLZ, 15)

Rosemont sözlerine şöyle devam eder:

İste bu yüzden, kendisi hakkındaki ifadelerine rağmen Zen Budizmi, ne olursa olsun aynı zamanda bir felsefedir demek yanlış olmaz. Zen Budizm felsefi inançlarının bazılarının "anti-felsefi" olarak nitelendirilecek kadar yeterli derecede sıra dışı olduğunu kabul etmek gerekir, ancak bu nitelik "felsefi değildir" ile aynı şey değildir. Zen yorumcularının bu inançları açıklayan ve savunan ifadelerin hepsi felsefi ifadelerdir. Aksini iddia etmelerine rağmen felsefi ugrasılarda yer alırlar. Bu ugrasılar, felsefi inceleme ve tenkit için uygun özneler oluştururlar. Bu ifadeleri okuyan herkes kendisini Zen Budizm felsefesi ile karşı karşıya bulur. (Rosemont, LLZ, 32)

Mantığın ve Batı felsefesinin Zen yorumlarında yer alan ad hoc tenkidine cevap Rosemont'dan gelmiştir: "Bir düşünür, diğer düşünürleri temel kusurlar işlemek ile suçlayıp, arkasından suçlanan kişilerin kendilerine yöneltilen suçlamaları incelemelerine ya da cevap vermelerine izin vermemelik yapamaz. Bu tür orman kanunlarına ne Zen Budizminde ne de diğerlerinde yer verilemez." (Rosemont, LLZ, 7-8)

Rosemont, mantığın inkârı için lisanın kullanılmasının çeliskili olduğunu belirtmiştir:

Suzuki ve diğer yorumcular mantığa ve linguistik çerçeveye saldırmak için İngilizceyi kullanırken, kendileri de aynı araçlardan faydalanırlar; böylece saldırıları kendi kendini çürüten girişimlere bir örnek teşkil etmekten ileri gidemez. Örneğin, bir kişinin bir şekilde

mantigin ileri dercede kusurlu olduguna inandigini düstünelim; bu kisi zekâ sahibi herhangi bir kisiye kendi inancini kabul ettiremeyecektir, çünkü bunu gerçeklestirmeye çalisirken mantiksal çikarimlar içeren ve inancinin dogrulugunu ispatlayan cümleler kullanmak zorunda kalacaktır. . . . Eger Suzuki'nin görüslerini asiri biçimleri ile ele alirsak, saçmalamadan bu görüsleri savunmak mümkün olmayacaktır. (Rosemont, LLZ, 16)

Clark ve Geisler, Zen'in mantik kaçınmasına isaret eder:

Eger Zen ustasi gerçekten de tamamen mantiksiz olabilseydi, lisanin her zaman gerçekligi bozduğunu ifade edip, arkasından gerçekligi tarif etmek için lisani kullanmanın hiçbir zorluğu olmazdı. Dogal olarak bu durum da açık bir tutarsizlik teskil ederdi ve yine dogal olarak bu durum diğer filozoflari ürkütürdü. Eger mantik gerçekten de önemsiz olsaydı ve istikrarsizliklar gerçekten de kabul edilebilir olsaydı; bu tür tutarsiz ifadelerin beyan edilmesinde hiçbir problem olmazdı. Zen ustasi mutizmin [ya da anlamsiz bir cevabin ya da surata atılan bir tokadin] rasyonalizmi gözden kaçirdigina kanaat getirmiştir. Ancak mutizme (*sessizlik felsefesi*) basvurmanın bizlere gösterdiği tek sey, Zen ustasinin zihninde olmasa da lisanda mantiktan kaçtığı olacaktır. (Clark, ANA, 176)

Rosemont, Suzuki'nin iddiasinin ad hoc (özgü) oldugunu ileri sürer:

Insanların, kelimelerin ve mantigin esiri olduğu inancı, bir Zen Budizm felsefesi inancidir. Ancak sadece bu ifadeye bakarak Suzuki gibi insanların *kelimelerin* ve *mantigin* esiri olduguna dair bir sonuca hemen varmamamız gerekir. Bir insanın kisitlanmış, mutsuz ya da acı içerisinde olduğu bir gerçek olabilir, ancak bu durumu gerçek kılan, bu duruma Zen Budistlerinin inanması olamaz. Suzuki bu inancın dogru oldugunu ispatlamaz hatta bu konuda bir girişimde bile bulunmaz; sadece dogru oldugunu varsayar ve arkasından dünya hakkında sahip olduklari bir ton mantiksiz inancı savunmaya baslar, ancak savunmaya basladığı inançların geçerliliğinin bu temel inancın dogruluguna bağlı oldugunu gözden geçirir. Bunların hiç birisi idrak için bir nitelik teskil edemez. (Rosemont, LLZ, 39)

Rosemont, Zen yorumlarının kendi kendini çürüten bir başka noktasına isaret eder: “Zen Budistlerinin temel inançlarının önemli bir bölümünün kendisini ifade etmek için hatalı ifadeler kullanması ciddi bir acayiplik olusturur; bu durum bu inançların desteklenmesi açısından bir felaket olusturduğu gibi, Zen'in anlayışına ulaşmak için sempatik bir ilgi duyulmasını da zorlastirir.” (Rosemont, LLZ, 41)

Rosemont su sonuca varmıştır:

Bu yazarlar mantiksal ve linguistik hatalar yaptıklarından dolayı suçludurlar. Bu hatalarının sebebi ise meta-filozofik inanca olan bağlılıklari ve bu durumun olusturduğu diğer gereksinimlerdir. Bu tür inançlar, herhangi bir sey söyleyen ya da yazan herkes tarafından kabul edilen önceden varsayımlar ile tutarsizlik içerir.

Bu yazarlar yüklü miktarda metne imza attıkları için, kendi tutarsizliklarına birinci elden, birinci derecede delil sunmuş olurlar. Zen yorumcuların kendi düşüncelerinin ve iddialarının, desteklemeye çalıştıkları anti-entelektüel, anti-mantiksal ve anti-linguistik inançlara dayanılarak yargılanmamasını ne talep edebilirler, ne de bu durumu haklı çıkaracak bir sebep sunabilirler. Rasyonellige, mantığa ve lisana saldıran Zen yorumcular, Zen inançlarına entelektüel, mantikli ve linguistik destek sunma haklarını kaybederler. Aslında tutarlı ya da dürüst olmak için, Zen hakkında özgül bir sey söyleme haklarını kaybetmişlerdir. (Rosemont, LLZ, 85)

Norman Geisler su noktaya parmak basar:

Panteistler'in (tümtanrici, kamutanrici) mantigin gerçekligi içermesini reddedilmesi kendi kendisini çürütür. Mantigin gerçekligi içermesini reddetmek, gerçeklik hakkında mantiga dayanan bir ifade yapmayı içeren bir eylemdir ancak, bu eylemin ifadesine göre gerçeklik hakkında mantikli bir ifade de bulunamaz. Örneğin, Suzuki yasami kavramak için mantigi terk etmemiz gerekir derken bile kendi ifadesinin dogrulanması için mantiga basvurur ve mantigi gerçekligi içerir. Aslında, tutarsiz olmama kanununu (A hem A hem de A olmayan olamaz), bu kanunu kullanmadan nasıl reddetmeye çalışabilirsiniz? Mantigin gerçekligi içermesini reddetmek için bir kisinin gerçeklik hakkında mantikli bir ifade de bulunması gerekir. Ancak gerçeklik hakkında mantikli bir ifade de bulunamaz ise, panteistler görüşlerini nasıl açıklarlar? (Geisler, WA, 105)

Robert S. Ellwood, Jr. su uyarıda bulunur:

Bir dinin daha çok mistik ve daha az dogmatik olması daha iyidir ile bütün dinlerin gerçek ruhsal çekirdeği mistisizmdir önerisine çok dikkatli bir şekilde yaklaşmamız gerekir. Bu önerilerin temelini oluşturan bazı varsayımların savunulması ancak bizim ne olduğu belirsiz bu varsayımlara açıklık getirmemiz ile mümkündür. Bir çok kişinin mistik bir tecrübe olarak nitelendirdikleri, ruhsal bir neden adına savaş ve nefret atesini körükleyebilir. Mistisizmin kendi kendini doğrulayan dogası, iki tarafı kesen bir bıçaktır: Transandantal, deneyin/insan bilincinin sınırını aşan dogüstü tecrübelerin kapısını açabileceği gibi, çağrışımlarının aklın kontrolünden ayırmasını da dogurabilir. İşte mistisizmin kara yüzü burada ortaya çıkar. Kendi kendini doğrulayan mistik tecrübeleri, aklın gözetim ve denetiminden ve sosyal kontrolden bağımsız kılınlar, bu unsurları hiçe sayıp kendilerini büyük bir tehlikeye atarlar. Açıkça konuşmak gerekirse, tehlike kendinden geçmiş olan bir insanın bedenine verebileceğinden daha çok duygular ve duygular ile alakalı sembollerle ilgilidir. Buna rağmen uygulamaya sahasında bu ikilinin ayırmasına ender rastlanır. Kendi kendini doğrulayan tecrübe kolayca heyecan verici duygulara karşı yanlış bir tutkuna dönüşebilir ve aklın ötesine geçerek eylemlere dönüşebilir. Bu asamadaki bir kişi rahatlıkla Nazi çilginliğine ya da Charles Manson'ın tek benci fanatizmine kayabilir. (Ellwood, MR, 186)

William Lane Craig, mistisizm iddialarının içerdigi mantik problemlerini ele almıştır:

Dogu mistisizminin etkisi ile birçok kişi sistematik tutarlılığın gerçek için bir kriter olduğunu inkâr etmektedir. Gerçekliğin eninde sonunda mantiksiz olduğunu ya da mantikli tutarsizliklerin gerçekliğe tekabül ettiğini onaylarlar. Dogu düşünüsüne göre Mutlak ya da Tanrı ya da Gerçek kavramlarının, insan düşüncesinin mantik kategorilerini aşmasını iddia ederler. Mantiksal tutarlılığı, Batı emparyelizminin ve sömürgeciliğin bir kalıntısı, bir parçası olarak görürler ve reddediler.

Bu kişiler klâsik düşünce kanununun dogru olmadığını; bir önermenin ve bu önermenin reddinin, ya dogru ya da yanlış olması gerekmediğini ileri sürerler. Bu reddedilme iki değişik biçimi vardır: (1) Bir önerme ve bu önermenin reddi aynı anda, ikisi birden, hem dogru hem de yanlış olabilir. Bu tutuma göre Tanrı hem sevgidir hem de sevgi değildir. Tutarsiz Olmama Yasası'na göre bir önerme ve bu önermenin reddi aynı anda beraberce dogru (ya da ikisi de yanlış) olamaz; bu yasa böylelikle reddedilmiş olur. (2) Bir önerme ve bu önermenin reddi aynı anda, ikisi birden, ne dogru ne de yanlış olabilir. Bu tutuma göre Tanrı ne sevgidir ne de sevgi değildir; bir önerme için dogru ya da yanlış gibi bir değer yoktur. Değer Yasası'na göre bütün önermelerin ya dogru ya da yanlış olarak bir değeri vardır; bu yasa böylelikle klâsik düşünce kanunu ile beraberce reddedilmiş olur.

İçimden bu iki tutumun da delice ve aptalca olduğunu haykırmak geçtiğini itiraf etmeliyim. Tanrı'nın aynı anda hem iyi hem de kötü olduğunu ya da Tanrı'nın aynı anda hem var olan olup hem var olmayan olduğunu söylemek benim için kesinlikle kavranılması mümkün olmayan ifadelerdir. Çağımızın en yaygın eğilimi, Batılı olan her şeyi aşağılama ve Dogu düşünüsünü en azından Batı seviyesine yüceltmedir. Dogu düşünüsünün ifadelerinin

yetersiz olduğunu iddia etmek ise epistemolojik bagnazlık, Batı düşünüsünün mantık ögütücülerinin giydirdiği bir at gözlüğünün ürünü olarak görmektir.

Bu tepki tamamen bir sig yargıdır. İlk olarak sunu belirtmemiz gerekir: Batılı düşünce akımları içerisinde de mistik öğretiler veren kişiler olmuştur (Plotinus bu kişilere yi bir örnektir); bu yüzden bu konuyu bir tür Doğu-Batı çatışmasına indirgemek yanlıştır. İkinci olarak, “Doğu düşünüsü” olarak sunulan tepsinin içerisinde bolca bir abartı yer almaktadır. Doğu’da yaşayan herhangi bir adam veya filozof, Özdeşlik, Tutarsız Olmama ve Disarida Kalan Orta Kanunlarına bağlı olarak yasar, duvarın içinden değil de kapıyı kullanarak bir odadan diğerine geçtikçe bu kanunları onaylamış olur. Bu kanunların reddedildiği tek alan, ileri seviyede kuramsal felsefi spekülasyonlar alanıdır. Bu seviyede bile durum tek renkli, monokrom değildir: Konfüçyus, Hinayana, Budizm, plüralist Hinduizm, Sankhya-Yoga, Vaishesika-Nyaya ve Mimasa düşünce ekollerinde örneklenirler; Jainizm bile nihai gerçekliğin klâsik düşünce kanunlarına uydugunu inkâr etmez. Kısacası Doğu düşünüsüne tenkit ilk olarak gene Doğu düşünüsünden gelmiştir ve gelmektedir. Batılı olan bizlerin ise kültür mirasımızdan dolayı utanmaması ya da kendimizi savunulmaya muhtaç hissetmememiz gerekir; hatta tam aksine mantık muhakemesinin prensiplerinin açık bir şekilde telâffuz edilmesi antik Yunan düşünürlerinin zaferidir. Batıdaki düşünce eğilimlerinin üzerinde mantık muhakemesinin prensiplerinin kazandığı zafer ise Batı’nın en büyük gücünü ve en gurur verici başarısını teşkil eder.

Nihai gerçeklik için kendini kanıtlayan mantık prensiplerinin uygun olmadığını iddia etmenin ne gibi bir anlamı olabilir? Bu iddia hem kendi kendini çürütür hem de keyfidir. Örnek bir iddia: “Tanrı, Bivalence (iki değerlilik) Prensibine ait öneriler ile tarif edilemez.” Eğer bu iddia gerçek olsaydı aynı anda yanlış da olurdu, çünkü aynı anda Tanrı’yi tarif eden bir önerme olurdu, böylece herhangi bir gerçeklik değeri içeremezdi. Böyle bir iddia kendi kendini çürütmektedir. Eğer iddia yanlış bir iddia ise gerçek değildir, Doğulu mistiklerin öne sürdüğü gibi Tanrı, Bivalence (iki değerlilik) Prensibine ait öneriler ile tarif edilemez. Kısaca eğer iddia doğru ise gerçek değildir. Eğer iddia yanlış ise gene gerçek değildir. Her iki durumda da iddia yanlış bir iddiadır.

Bir de su iddiaya göz atalım: “Tanrı, Tutarsız Olmama Kanununa ait öneriler ile tarif edilemez.” Eğer bu önerme doğru ise Tanrı’yi tarif etmeye göre kendisi Tutarsız Olmama Kanununa bağlı bir ifade değildir. Bundan dolayı “Tanrı, Tutarsız Olmama Kanununa ait öneriler ile tarif edilir” önermesi de esit derecede doğrudur. Peki o zaman bunların iddiası nerededir? Doğulu mistik, bu iddianın gerçekliğine kendisini adadığına göre ortada bir iddia olmak zorundadır. Doğulu mistik herhangi bir iddiada bulunduğu anda kendi orijinal iddiası (öneri yoktur) ile ters düşmüş olur. Doğulu mistiğin iddiası, gene kendi iddiasını çürüten örnekleri doğurmaktadır.

Kendi kendini çürütme bir yana, mistik kişinin iddiası tamamen keyfidir. Aslında Tanrı hakkındaki öneriler için mantık prensiplerinin geçerliliğinin reddedilmesini haklı gösterecek hiçbir sebep gösterilemez. Bu mistik iddiasının su söylemine bakalım: “Tanrı, insan düşünce kategorileri ile kavranamayacak kadar yücedir” ya da “Tanrı, tamamen başka olandır”; Tanrı hakkındaki bu iki öneriler bile, ele aldığımız prensipleri doğrulayan ve bu prensipler tarafından yönlendirilen ifadeler içermektedir. Kısacası nihai gerçeklik hakkındaki öneriler için bu prensiplerin reddedilmesi tamamen ve esasen keyfidir.

Bazı Doğulu düşünürler görüşlerinin, bir görüş olarak eninde sonunda kendi kendini çürüttüğünü ve keyfi olduğunu idrak etmişler; bu durum karşısında da kendi görüşlerinin aslında bir görüş olmadığını ileri sürmeye çalışmışlardır! Kendi görüşlerinin aslında tüm görüşlerden askin gerçeğe işaret eden bir teknik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kendi kendisi ile çelişkili bu görüşün bir görüş olmadığını kabulü ise elimizde değerlendirilecek bir şey olmadığını ve bu kişilerin söyleyecek hiçbir şeyleri olmadığını sonucunu doğurur. Bu sersemliğin arkasından gelen sessizlik aslında mantığa dayalı muhakeme prensiplerinin reddinin iflas edisinin en büyük tanıklığını vermektedir. (Craig, PIS, alıntı yeri Phillips, CAPW, 78-81)

İçimden bu iki tutumun da delice ve aptalca olduğunu haykirmek geçtiğini itiraf etmeliyim. Tanrı'nın aynı anda hem iyi hem de kötü olduğunu ya da Tanrı'nın aynı anda hem var olan olup hem var olmayan olduğunu söylemek benim için kesinlikle kavranılması mümkün olmayan ifadelerdir.

– WILLIAM LANE CRAIG

2B. Birbiri İle Çelisen ve Farklı Bir Şekilde Tecrübe Edilmesi Gereken İki Gerçeklik Âlemi Yoktur

Clark ve Geisler, mistisizmin iki çeşit tecrübe olduğunu iddia edebilmek için panteizme kaydığını ortaya koymuslardır:

Mistiklerin teklik için bastırmaları, doğal olarak panteizme kaymalarına sebep vermiştir. İster saf ister gelişmiş formda yorumlansın, sıradan duyuşsal tecrübeler panteizm ile bağdasmaz. Bundan dolayı Panteistler (tümtanrıci, kamutanrıci) duyuşsal tecrübenin imalarından kaçınılan bir tecrübe formu yaşamak için, içsel mantıkları ile yönlendirilirler; kısaca açıklamak gerekirse, harici objelerin dünyası aynen görüldüğü gibi mevcuttur. Panteistler, metafiziklerini, deneysel (ampirik) bilmeden üstün olan bir bilgi moduna dayandırma eğilimi içerisindedirler. (Clark, ANA, 160-161)

Clark ve Geisler, tecrübenin bu iki formunun ayırt edilebilir olup olmadıklarını sorgular. Eğer bu mümkün ise birisi yerine diğerini seçmenin ne gibi bir açıklaması vardır sorusunu yöneltirler:

Mistik tecrübenin bu iki özelliğe, essizliğe ve üstünlüğe hakim olduğuna dair herhangi bir iddia su iki soruyu doğurur: **(1)** Bu karakteristiklere sahip oldukları için sıradan, duyuşsal tecrübe ve bilgidен farklı olan tecrübe ve bilgi çeşidi olduğunu gösterebilir miyiz? Açıkçası, tecrübe ve bilginin bu iki seviyesi birbirinden ayırt edilemez ise, herhangi bir dünya görüşünün desteklenmesi için bu iddia edilen ileri bilgi seviyesine başvuramayız. Değişik ve ileri bir bilgi için duyuşsal bilginin reddedilmesi; eğer bu ileri bilginin mevcudiyeti ispatlanmaz ise tam bir felakete dönüşebilir.

Clark ve Geisler sözlerine şöyle devam eder:

Diyelim ki panteistler sıradan olmayan bir tecrübe ve bilgi modunun varlığın ortaya koymadılar; bu durumda ikinci sorumuzu yöneltmemiz gerekir: **(2)** Eğer değişik bir tecrübe ve bilgi modu var ise, objelerin bağımsız dünyasına ulaştıran ampirik (deneysel) bilgi ve duyuşsal tecrübeden vazgeçmemizin sebebi ne olabilir? Bu soruya başka bir açıdan bakalım: Diyelim ki panteistlerin tecrübeleri, insanların bağımsız bir gerçek dünyaya inanmalarını sağlayan tecrübe ve bilgilerinden farklı, essiz unsurlar içermektedir. Bu essiz karakteristikler, panteist tecrübesinin daha üstün olduğunu ispatlar mı? Yoksa sadece bu tecrübelerin farklı olduğunu mu ispatlar?

İkili su sonuca varmıştır:

Sözün kisasi, bir tecrübe modunun ya da çeşidinin, bir başka tecrübe modundan farklı olmasından dolayı aşağı görülmesi tamamen keyfi bir tutumdur. Bu prensip, teolojik, etik ya da mistik âlemleri küçümseyen mantıkçi pozitivistler için de geçerlidir. Ancak bu prensibe en

fazla uymasi gerekenler, varligini iddia ettikleri “ileri” mistik tecrübe yüzünden duyusal tecrübeyi reddeden panteistlerdir. Mistik panteistlerin cevaplamasi gereken bir çok soru vardır. Panteistlerin mantik ve lisan ötesi olarak tanımladıkları bu iddia edilen tecrübelerin, bir kişi tarafından savunulması nasıl mümkün olabilir? Eger gerçekten detemelde birbirinden farklı, ayrı metafizik sonuçlara işaret eden, iki değişik formda tecrübe olsaydı; gerçek ile yanılmasını birbirinden ayırt etmek çok önemli bir süreç olurdu. (Clark, ANA, 162)

Clark ve Geisler, kendi alanlarında geçerliliğe sahip iki bağımsız tecrübe ve düşünce âleminin varlığını savunan Zen teorisine cevap verir:

İki-gerçek teorisi, daha temel bir farklılığa işaret eder. Gerçeğin iki âlemi arasında hiçbir bağlantı yoktur. Gerçeğin bu iki arenasında, gerçek olarak kabul edilenler, gerçeği belirleyen kurallar ve bu gerçeklerden türetilen teoriler; tamamen alakasızdır. Duyusal perspektife (ve bu perspektifin ürünü olan bütün bilimsel fikirler, teoriler ve müzakeralar) bağlı, sıradan bir şekilde yaşam tecrübesi, gerçeklik ile örülmüş bir iskeleti içerir. Bir de bunun yanında, kendi tecrübe ve bilgi formuna sahip, gerçeğin daha üstün bir modu vardır. İki-gerçek teorisine göre gerçeğin bu iki alanı alakasızdır ancak ikisi de kendi âlemlerinde “gerçeklerdir”. . . . Ancak bu cevap, bizlere gerekli açıklamayı sunmaktan çok uzaktadır. Mantıklılık bizleri gerçekliği tek ve birleşmiş olarak görme konusunda ikna eder. Her insanın gerçeğin tekliğine karşı duyduğu amansız arzu öylesine güçlüdür ki, iki-gerçek teorisi sadece geçici bir tedbir misali işlev görebilir.

En son analize sıra geldiğinde mistikler, gerçeğin tekliğinin kabul edilemez olduğunu ortaya koyarlar. Bazı açılardan geçerli olduğu alanlar olsa bile, bu bakış açisi tamamen hatalıdır. Mantığı reddetmelerine rağmen mistikler bile kaçınılmaz olan, gerçeğin tekliği sonucuna karşı koymayı basaramamaktadırlar -gerçek kendisi ile çelişirken gerçek olamaz. (Clark, ANA, 164-165)

Gerçeğin tekliğinin kaçınılmaz üstünlüğüne dair birçok örnek, Zen yorumcusu Powell’in şu dogmatik ifadesinde yer almaktadır: “Bütün dualistik düşüncülerin yanılmasına götürdüğü gösterilebilir. Gerçekliği tarif etmek için kullanılan konvansiyonel metodlar *Maya*’dır (gerçek olmayan) ve araştırmanın mantıklı neticesi eninde sonunda hükümsüzdür. Bu yaklaşımın varacağı sonuç, bütün doğru yaklaşımların varacağı sonuç gibi Nagarjuna’nın Sunyavada’si ile aynıdır.” (Powell, ZR, 60)

Powell’in ifadesinde kullandığı *ikisinden biri/ya da* mantığını fark ettiniz mi?

Clark ve Geisler mistiklerin, tecrübenin sadece bir modunun gerçek ile sonuçlanabileceğini kabul etmeleri gerektiğini ileri sürerler: “Gerçeğin ve tecrübenin bir formunun en sonunda örnek oluşturan olarak kabul edilmesi durumunda varılacak sonuç aynı olacaktır. Her ne kadar ilk bakışta iki-gerçek teorisi karşı görüşlere daha açıkmiş gibi gözükse de, bu açıklık geçicidir. Gerçek tecrübesinin bir alana indirgenmesi ile oluşan problemler iki-gerçek teorisi ile çözümlenemez. Final analizinde, gerçek meseleler ile yüzyüze kaldıklarında, mistikler tecrübenin bir modunun yanılmasını, diğer modunun gerçeği doğurduğunu kabul ederler.” (Clark, ANA, 165)

Clark ve Geisler, rasyonelliğin tamamıyla reddedilmesinin imkânsizliğine işaret ederler:

Panteizmin desteklenmesi için mistik tecrübeye yapılacak herhangi bir başvuru ciddi bir ironi (tezatlık) içerir. Mistik panteistler, deneysel (ampirik) bilgiyi reddeder ve mistik bilgiyi kucaklar. Böylelikle deneysel bilginin dogasında var olan mantıksal çatlasmadan kurtulmayı ve yakınlığın ve birliğin bilgisinin süperkavramına ulaşmayı ümit eder. Her şey bu yana karşılaşacağımız en nihai ironi ise, bu girişimin, sadece mantığa göre kullanılmış deneysel tecrübe ile iddia edilen mantık üstü mistik tecrübe arasındaki mantıklı farklılık üzerinde durduğu zaman başarıya ulaşmasıdır. Böylece mistisizme yapılacak başvuruda, mantığı alt etmek bir yana kendisini düzgün bir şekilde ifade etmek için temel bir mantıksal

farklilikta ihtiyaci vardir. Bir kez daha görüldüğü gibi rasyonellikten tamamiyla kurtulmanın hiçbir yolu yoktur. (Clark, ANA, 183)

Clark ve Geisler, mistik tecrübelerin diğer bütün insan tecrübelerinden farklı algılanmadığına dair iddiayı savunan üç argüman sunar: *Birinci argüman*: Mistik tecrübe kendi kendini yorumlayamaz, mistiğin dünya görüşü aracılığı ile yorumlanmalıdır. *İkinci argüman*: Bir çok mistik, mistik tecrübesinin essizliğinden bahseder ancak eğer tecrübeleri dünya görüşleri tarafından yönlendirilmediyse, bir gerçekliğin mistik tecrübeleri çeşitlilik gösteremez. *Üçüncü argüman*: Yasantılarımızın bizlere sunduğu yaşam felsefesi açısından dünya tecrübesinden kaçmamıza imkân yoktur. Yakınlık konusunda mistisizm, tecrübenin felsefi arka planı aracılığı ile ulaştığı lekesizliği yüzünden essiz değildir. Mistik tecrübenin essizliğini gösteren diğer faktörlerin varlığı olasıdır. Ancak bilginin dolaysızlığı konusunda, mistik tecrübe, diğer tecrübe modlarından kanıtlanabilir bir şekilde değişik değildir. (Clark, ANA, 168-170)

Clark ve Geisler şu sonuca varmışlardır: “Mistik tecrübe, kendisini diğer tecrübe formlarından tamamen değişik kılan niteliklere sahip değildir. Bilisi atlayan essiz bir yakınlığa sahip değildir. Harici bir kanıtlamaya ihtiyaç duyurmuyacak şekilde kendi kendini doğrulayan bir dogaya sahip değildir. Tarif edilemez olan hiç değildir. Mistik tecrübelerin, sıradan tecrübelerden farkı vardır. Ancak bu farklılıklar, mistiklerin gerçeğe ulaşmak için özel bir yola sahip olduklarına dair iddialarını gerekçe oluşturacak kadar büyük değildir.” (Clark, ANA, 183)

En son analize sıra geldiğinde mistikler, gerçeğin tekliliğinin kabul edilemez olduğunu ortaya koyarlar. Bazı açıdan geçerli olduğu alanlar olsa bile, bu bakış açisi tamamen hatalıdır. Mantığı reddetmelerine rağmen mistikler bile kaçınılmaz olan, gerçeğin tekliliği sonucuna karşı koymayı basaramamaktadırlar -gerçek kendisi ile çelişirken gerçek olamaz.

- WILLIAM LANE CRAIG

3D. Gerçeklik Bir Yanılsama Degildir

Gerçekliğin yanılsama olmadığına dair argüman:

Yanılsama terimine Özdeslik Kanunu uygulayarak gerçekliğin var olduğunu göstermek mümkündür. Yanılsama, gerçekliğin yanıltıcı bir algılaması olarak tarif edilir. Bir kişi, herhangi bir şeyin yanılsama olduğunu dile getirirse, bu kişi gerçek olanın, yanlış algılandığını kasteder. Eğer yanılsama için bir tezat oluşturan objektif gerçeklik diye bir şey olmasaydı, bu yanılsamanın farkında olunmasının hiçbir imkânı olmazdı. Baska bir ifade ile açıklamak gerekirse, rüya gördüğünüzü bilebilmeniz için uyanık olmanın ne olduğunu bilmeniz gerekir. Bu bilgiye sahip olduktan sonra bu iki durumu birbiri ile karşılaştırabilirsiniz. Benzer bir şekilde, yanılsamanın ne olduğunu bilmeniz için gerçeğin ne olduğunu bilmeniz gerekir. Eğer her şey bir yanılsama olsaydı, bu durumu asla bilme imkânınız olmazdı. Bundan dolayı mutlak yanılsama imkânsizdir! Bu konu hakkında ifade edilebilecek tek mantıklı çıkarım şudur: Gerçekliğin bir yanılsama olduğunu inanmak bir yanılsamadır. (Geisler ve Bocchino, WSA)

Peki bu yanilsamanin sebebi nedir? “Kendimizi, baskalarini ve dünyayi yanilsama olarak açıklamanin doguracagi bir baska problem sudur: Bu yaygin hata nasil ortaya çikmistir? Hemen hemen her insanin kendisi, dünyasi ve ikisinin etkilesimi hakkında tecrübe ettiklerinin bir hata oldugu nasil öne sürülebilir? Bu öne sürülen yaygin yanilsamanin kendisine mal ettigi, dogru bir yapıya sahip, ne bir tecrübe modu ne de bir seri tecrübe ortadadır. Bu yaygin yanililik, bütün olasi duyusal tecrübenin yapisini kaygilandırır.” (Clark, ANA, 153)

Örneğin Mistiklerin söyle bir iddialari vardır: “Renk içeren bütün tecrübe modlari esasinda ve temelinde yanilticidir.”

Clark ve Geisler bu abartili iddiaya cevap vermişlerdir: “İddia sahibine iki görev yükler: (1) İddia sahibi, renk içeren bütün tecrübe modlari nin yaniltici oldugunu gösterecek standart olan degisik bir türden gerçegi ortaya koymak zorundadır. (2) Bir çoğumuzun niçin her zaman her türlü gerçegi kaçirdigimizi ve hepimizin niçin çoğu zaman çoğu gerçegi kaçirdigini açıklamak zorundadır.” (Clark, ANA, 153)

Bir de mistiklere bizim algilarimizin niçin sik sik hatali oldugu sorusunu yöneltmeyi uygun görmüşlerdir:

Bu kireçlenme sürecini baslatan zihinlerin kendileri de yanilsamanin bir parçasi degil midirler? . . . Eger zihin de bu tür bir yanilsamaya ve sonuçlarına maruz kalmakta ise, bu zihin yanilsamadan öne geçemez ve bu yüzden de yanilsamaya bir açıklama getiremez. Diğer taraftan eger bizim düşüncelerimiz, yanilsamaya maruz kalan bir zihnin düşünceleri degil ise, herhalde Tanrı'nin düşünceleridir. . . . Ancak bu da çeşitli zorluklar yaratir. C. S. Lewis [*Miracles*], düşünüsümüzün aslında Tanrı'nin düşünüsü olduguna dair kaniya kesinlikle karsi koymuştur, çünkü bizlerin yanlis düşünme olasiligimiz da vardır. (Clark, ANA, 154)

Gerçekligin bir yanilsama oldugunu iddia eden panteistlere (yukarıda belirtildiği gibi mistiklerin panteizme karsi egilimleri vardır) iki soru yöneltilmelidir:

Birinci soru: Eger kisisel varligimiz hakkındaki bilinçligimiz konusunda aldaniyorsak, gerçeklik hakkında bilinçli oldugunu iddia eden panteistlerin aldanmadigini nasil bilebiliriz?

İkinci soru: Eger dünya gerçekten de bir yanilsama ise -bizlerin her an gerçek olarak algiladiklarimiz gerçek degil ise- gerçeklik ile hayali nasil ayirt edebiliriz? Lao-tse, bu soruyu söyle örnekmistir: “Uyurken rüyamda kendimi bir kelebek olarak görürsem, uyandigimda rüyasında kendisini bir adam olarak gören bir kelebek olmadigimi nasil bilebilirim?” Bu ikilemi ortaya koyan baska örnekler de vardır: “Kalabalik bir yoldan karsi karsiya geçerken, üzerimize dogru gelen arabalari sadece bir yanilsama olarak kabul edip korku duymayabilir miyiz? Aslında bu tutuma göre karsidan karsiya geçerken yola bakmamiza bile gerek yoktur, çünkü ne cadde ne arabalar ne de biz gerçegizdir.” Eger panteistler, sürekli olarak panteizmi yasalardı dünya da bir tane bile sag panteist kalmazdı. (Geisler, WA, 102)

Kötülük gibi bir gerçekligi bir yanilsama olarak nitelendirmenin yetersizligi bir tür ispattir: “Eger kötülük gerçek olmasaydı, yanilsamanin kaynagi ne olurdu? Niçin insanlik çok uzun zamandan beri bu yanilsamayi tecrübe etmektedir ve niçin bu yanilsama ileri derecede gerçek gibi gözükmektedir? Panteistlerin aksi iddialarına rağmen, bizler de, panteistler de aciyi, elemi hatta ölümü tecrübe eder. Panteistler bile apandist agrisi karsısında iki büklüm olurlar. Üstlerine dogru gelen bir kamyon gördüklerinde süratle yana kaçarlar. Eger dünya gerçek degil ise, niçin bir raptiye üzerine oturunca canim yanar ve niçin bu duygudan nefret ederim?” (Geisler, WA, 102-103)

Peki bu yanilsamanin sebebi nedir? Kendimizi, baskalarini ve dünyayi yanilsama

olarak açıklamanın doğuracağı bir başka problem sudur: Bu yaygın hata nasıl ortaya çıkmıştır? Hemen hemen her insanın kendisi, dünyası ve ikisinin etkileşimi hakkında tecrübe ettiklerinin bir hata olduğu nasıl öne sürülebilir?

– DAVID CLARK AND NORMAN GEISLER

4B. Mistik Tecrübeler Tarif Edilebilir

“Mistikler, aynen tenkitçileri ve savunucuları gibi kendi ifadelerinin tanımlayıcı olduğunu varsayarlar. Tarif edilemezlik kavramı, bazı kişilerin ümitlerinin aksine bekledikleri mantıksal çözümleri sunmamaktadır. Mistik gerçekliği, diğer tecrübe formlarından keskin bir şekilde ayıramaz. Mistisizm, diğer tecrübe modlarının tamamen görmezlikten gelinmesini sağlayacak ve essizliğini ortaya koyacak deliller sunmamaktadır.” (Clark, ANA, 182)

Henry Rosemont, Jr. su konuya parmak basar: “Bir Zen yorumcusu inancını savunamaz. Örneğin, bütün lisanların gerçekliği çarpıtıldığını söyleyen bir kişinin kendi inancını savunmasını anlatırken kullandığı lisanı kim ciddiye alabilir ki? Bu kişi ‘ben su an konuşmuyorum’ dedikten sonra nasıl olur da kendisini dinleyenleri ifadesinin bir gerçek ifade olduğu konusunda ikna etmeyi bekleyebilir.” (Rosemont, LLZ, 134)

Rosemont, Zen’in tarif edilemezlik zorunluluğunu sorgular:

Satori’de bir şekilde ‘hissedilenin’, lisan yolu ile aktarılamayacağını söylemek *zorunlu* bir ifade midir? Yoksa “*gayıpten haber veren kimsenin*” tatmin edici, tanımlayıcı ifadeler bulamaması isin aslı midir? Eğer satori, “mantık ve lisan üstü” olarak *tanımlanıyor* ise (mecburen), bu konu hakkında yazılmış olan bütün metinler, konuyu bizlere aktarmaktan çok uzaktadır -aktarma yetisine sahip değildirler. Diğer taraftan yorumcuların satori mantık ve lisan üstüdür derken kastettikleri deneysel bir genelleme ise bu genellemelerini kanıtlayacak delilleri ileri sürmeye mecburdurlar, ancak bunu gerçekleştirememişlerdir. (Rosemont, LLZ, 19)

Rosemont, tarif edilemezlik iddiasının keyfi olduğu yorumunda bulunmuştur:

Zen yorumcularının tekzip yayınlayıp, Zen’in lisan ve mantık üstü bir mevzu olduğu için filozofların incelemelerinden öte olduğu konusunda ısrarcı olmalarına sasırmamak gerekir. Bazı açılardan Zen lisan ve mantık kanunlarından öte olabilir; ancak Zen yorumcuların iddiaları bu kanunlar altındadır, çünkü bu yorumcular yazılarını belli bir lisan kullanarak yazmışlardır. . . . Örneğin anadili İngilizce olan zeki birisini, İngilizcenin ileri derecede kusurlu bir lisan olduğuna ikna etmek neredeyse imkânsizdir; bunun altında yatan sebep kültürel bir üstünlüğe duyulan inanç değil, eğer İngilizcenin ileri derecede kusurlu bir lisan ise nasıl olurda bu durum İngilizce olarak ifade edilebilir sorusu olacaktır. Bu kişi için bilinçli bir şekilde [mantığı ile kabul ederek], ileri sürülen tezlerin üzerine kurulduğu lisanı, bu tezler doğrultusunda terk etmek olası değildir. Böyle bir hevese kapılan Zen yorumcularının girişimleri başarısızlık ile sonuçlanmaya mahkumdur. (Rosemont, LLZ, 46, 56)

Rosemont su iddiada bulunur: “Suzuki’nin tezleri günlük lisanla hazırlanmış bir sorgulama, cevaplama, muhakeme etme, özne, doğrulama, reddetme olaylarıdır. Eğer orijinal inançları doğru olsaydı, savunucularının itirazlarını ve tezlerini ileri sürmeleri mümkün olmazdı; eğer bu inançlara ciddi bir şekilde sarılsalardı, bu itirazları ve tezleri ifade etme girişiminde bile bulunmazlardı.” (Rosemont, LLZ, 66)

Rosemont su sonuca varmistir: “Mantigin ve lisanin temelde çürük bir sav olduklari sonucuna varmak isteyen ancak bunu yaparken mantik ve lisan prensiplerine uyan bir kisi, o an varmak istedigini sonucun dogrulukuna karsi süphe duymali ve bu iddianin absürd [*reductio ad absurdum*] oldugunu kabul etmelidir. Bu kisinin varmak istedigini sonuç da yanlistir, dayanak noktalarinin en azindan bir tanesi de. Eger bir şeyi gerçek olarak ifade edemiyorsa k, fisildayamayiz da.” (Rosemont, LLZ, 68)

Bazi açılardan Zen lisan ve mantik kanunlarından öte olabilir; ancak Zen yorumcularin iddialari bu kanunlar altındadır, çünkü bu yorumcular yazilarini belli bir lisan kullanarak yazmislardır.

– HENRY ROSEMONT, Jr.

5B. Mistik Tecrübeler Kendi Kendini Dogrulamaz

Clark ve Geisler, mistik tecrübelerin kendi kendini dogruladigini reddeder: “Bunun sebebi, tecrübelerin hem deneysel tecrübe hem de ruhani tecrübe olarak yasandigina dair bir yargida bulunabilmek için genis bir arka plan hazirlamaları gerekmesidir. Baslangıç iddialarina ragmen mistikler, kendi tecrübelerini anlatirken ampiristler gibi davranirlar. Mistikler de tecrübelerinin yorumlanması ve onaylanması için dünyasal bir görüş çerçevesini kullanirlar.” (Clark, ANA, 173)

Geisler ve Feinberg mistisizmin, rasyonellik üstü sübjektivizmin bir biçimi oldugunu ileri sürerler: “Degisik tecrübeleri ölçütlendirecek harici bir unsur yok ise, inançlarımızin hangisinin yanlis oldugunu açıklamada belli bir zorlukla karsilasilir. Bilen kisi, bilinen ile kendi kendini dogrulayan tecrübe sayesinde anlik bir baglanti kurabiliyor ise, dünya hakkında farkli, birbirine uymayan ve tutarsiz inançlar nasıl olmustur?” (Geisler, IP, 109-110)

6B. Mistisizm Felsefesi Yasanamaz

Zen felsefesi üzerine kurulmus bir gerçeklik ile varligin baglanti kurabilmedeki yetersizligi hakkında asagıda iki hikaye vardir. D. T. Suzuki tarafından aktarilan birinci hikayedeki tuhaf ve bos sözlere dikkat etmenizi rica ederim:

Japonya’dan ayrılmadan önce okudugum Ingilizce bir gazetede, Rus bir yazarin ilginç bir makalesini okumustum. Bu Rus’un fikri aynen söyleydi: “Objektif dünya sadece benim sübjektifligimde yer alabilir; objektif dünya, benim sübjektifligim ya da öznelim tarafından tecrübe edilmedikçe var olan degildir.” Berkeley’in idealizmine benzer bir ifade ile karsi karsiyaydim. Bir gün bu Rus, bisikleti ile dolasirken bir kamyon ile çarpisir; kamyon söfürü kizgin bir sekilde söylenirken, Rus yazar sürekli bir sekilde “bu dünya benim sübjektifligimden baska bir şey degildir” diye fisildamistir. Bir baska durumda ise bu Rus yazar siradan bir sekilde düşünürken, bir trafik kazasi geçirmez ancak söyle bir gerçeğe karsi uyanis hisseder: “Benim sübjektifligimden baska hiçbir şey yoktur.” Kendisini aydinlanmis olarak hisseder ve bir arkadasina sunlari söyler: “Hersey, birbirinin içindedir.” Bu ifadenin anlamı ise bütün varlikların ayni olmasidir ancak Rus bunun yerine sunu söylemistir: “Hersey, her bireysel obje, birbirinin içindeki bireysel objekdir. Bu çokluk dünyasi reddedilemez çünkü hersey, birbirinin içindedir.” En anlamlı ifadesi de bu olmustur. Arkadasina bunlari ifade ederken, arkadasi bunu idrak edememistir, ancak ilerleyen zamanlarda arkadasi da bu tecrübeye ermistir. Bu Prajna’dır; bu deneyin ve insan bilincinin sinirini asan bir bilgeliktir ve

bu sezgi elde edildikten sonra Zen'e ulasilir. Zen, bu sezgisel bilgiden baska hiçbir sey degildir. (Suzuki, AZ, 24)

Suzuki'in hikayesinin sonuclari ile Mortimer Adler'in hikayesinin gerçekçi sonuclari karsilastirilmis. Adler Uzak Dogu kültürlerinin, bilim ve teknoloji dogrulari ile dini inanç dogrularini birbirinden mantiksal bölümlenme ile tecrit etme sizofrenisini bu hikaye ile örnekler.

Tokyo'da yasayan bir Budist Zen ustasi Kyoto'ya özel bir uçakla yolculuk etmek istemistir. Havaalanina vardiginda ise kendisine iki adet uçak sunulur; uçaklardan birisi daha hizli olsa da teknolojik açıdan saglam degildir. Havaalani yetkilileri ustaya hizli uçagin teknolojik mekaniginin bazi temel prensiplerini çignedigini, yavas uçagin çignemedigini belirtirler.

Hizli uçagin teknolojik yetersizlikleri, fizigin temelini olusturan kusurlari temsil eder. Zen ustasi öğretisinde insanlari tutarsizliklari kucaklamalari gerektigini belirtir; öğrencilerine ortaya tutarsizliklar doguracak sorular sorar. Bunu yapmanin gerçeklik hakkındaki bilgeliğe ulasmanin tek yolu oldugunu ve bu yolun merkezinde tutarsizliklar oldugunu öğretir. Zen ustasi gerçeklik hakkındaki bu öğretiyi destekleme tereddütüne düşmez, ancak ayni zamanda yavas ama güvenli uçagi tercih eder, çünkü bu uçak teknolojik ve fiziksel olarak tutarsizlik içermez; tutarsizliklardan nefret eden fiziki dünya ile uyum içerisindedir.

Eger teknoloji ve fizikte bilimsel gerçekler varsa gerçeğin birliğı adına, Zen ustasinin yavas ama güvenli uçagi tercih etmesinin anlami, tutarsizliklari kucaklama bilgeliğı hakkındaki Zen doktrinini geri çevirmesidir.

Ancak Zen ustasi bu doktrini reddetmez, Zen doktrinini gerçeği ile teknoloji ve fizik gerçeğini mantiksal olarak farklı bölmelere yerlestirerek ve sizofrenik olarak kalmaya devam eder. Birbirine uymayan "dogrulari" farklı dünyalarda görmesinde psikolojik bir rahatlama çabasından baska ne gibi bir sebep vardır? Acaba öğreterek destekledigini ortaya koyduğu Zen doktrininin çeliski içeren "gerçek" kelimesinin anlami ile yavas uçagi seçerek destekledigini ortaya koyduğu fizigin çeliski içermeyen "gerçek" anlami arasında bir farklılık mi vardır? Acaba Zen doktrinine bağlı kalma konusunda gösterdiği ısrarcılığın altında mantiksal anlamında gerçeğe uygunluğunun olmasından daha çok psikolojik açıdan daha "faydalı" ya da daha "terapi içeren" bir gerçek olma durumu mu söz konusudur?

Adler su sonuca varmistir: "Baska bir deyiş ile Zen Budizmi, bu Zen ustasinin inandığı ve inananlarının içinde bir esenlik ya da uyum duygusu yaratmada psikolojik bir fayda içeren bir dindir. Kisisel yargıma göre ise olaya bu şekilde bakılması Zen Budizminin içerdiği sizofreniyi ne azaltır ne de ortadan kaldırır." (Adler, TR, 72-76)

Henry Rosemont, Jr., Zen mistiginin karsısında duran kaçınılmaz dört probleme isaret eder:

Eger bir kisi, Satori'nin rasyonel içerikten yoksun olduğuna dair Suzuki'nin iddiasını kabul ederse, cevaplamayı kabul etmiş olduğu dört soru ile karsilasir: **(1)** Bir öğrenci, bu tecrübeyi yaşadığını nasıl bilebilir? **(2)** Bu tecrübeyi nasıl adlandırabilir? Tecrübesinin "satori" olduğunu nasıl ispatlayabilir? **(3)** Bir kisi, bir baska kisinin ayni tecrübeyi yaşadığını nasıl bilebilir ya da yaşadığına dair bir iddiayı haklı çıkartabilir? **(4)** Rasyonel içerikten yoksun böyle bir tecrübe Suzuki'nin iddia ettiği gibi Mahayana Budizminin fizik ötesi prensiplerini nasıl dogrulayabilir? (Rosemont, LLZ, 18-19)

Yaslanamayacağı argümanı bir anektod ile ispatlanamaz ancak eski Hindu Rabindranath Maharaj, Dogu'nun panteist mistisizmine bağlananların yasayacağı ikilemi su tanıklığı ile gözler önüne serer:

Dinimin ortaya koyduğu çok hoş bir teorsü vardı ancak benim de bu teoriyi günlük yaşamıma uygulama da çok ciddi sorunlarım vardı. Tek sorun bes duyum ile içsel görünüm arasındaki çatışma değildir; asil sorun bir muhakeme sorunuydu. . . . Eger tek bir gerçeklik var ise Brahman'ın hem kötü hem iyi, hem ölüm hem yaşam, hem nefret hem sevgi olması gerekirdi. Bu durumda her şey anlamsızlığa ve yaşam bir saçmalığa dönüşürdü. . . . Bu bana mantiksiz gelmeye başladı ancak ben yine de muhakemeye, aklıma güvenmemeye devam ettim -bunun sebebi aklın da yanılısamanın bir parçası olduğuna dair inançtı. Eger Vedas'ın [Hindu dini metinleri] öğrettiği gibi, akıl aynı zamanda maya ise, her şeyin maya ve sadece Brahman'ın gerçek olduğu fikri de dahil olmak üzere herhangi bir kavrama nasıl güvenebilirdim? Eger algılarıma ya da muhakememe güvenmem gerekirse yaşadığım mutluluğun da bir yanılısama olmadığından nasıl emin olabilirdim? (Maharaj, DG, 104)

Norman Geisler su soruyu yöneltilir: “Kalabalık bir yoldan karşı karşıya geçerken, üzerimize doğru gelen arabaları sadece bir yanılısama olarak kabul edip korku duymayabilir miyiz? Aslında bu tutuma göre karşıdan karşıya geçerken yola bakmamıza bile gerek yoktur, çünkü ne cadde ne arabalar ne de biz geçegizdir.” Eger panteistler, sürekli olarak panteizmi yasalardı dünya da bir tane bile sağ panteist kalmazdı.” (Geisler, WA, 102)

Mantıksal dualizmi reddederek yaşamayacağını ileri süren Francis Schaeffer'in bu anısı sık sık tekrarlanmıştır:

Cambridge Üniversitesinde iken bir gün Güney Afrikalı bir grup genç öğrenci ile odamda sohbet ediyordum. Grubun içerisinde Sikh kökenli Hindu inancına mensup Hintli bir öğrenci yer almaktaydı. Hristiyanlık aleyhinde sert açıklamalarda bulunuyordu, ancak kendi inancının içerdiği problemleri anlamaktan çok uzaktı “Sizin inanç sisteminize göre kötülük ve iyilik eşit dersem hatalı olmam, değil mi?” sorusunu yönelttim. Hintli öğrenci söylediğimi onayladı. O sırada odada mevcut bulunan bir başka öğrenci çay yapmak için kaynayan suyu aldı ve Hintli öğrencinin başından aşağıya döktü. Hintli öğrenci “ne yapıyorsun” diye sorduğunda karşılığında soğuk ancak kibar bir ses tonu ile aldığı cevap söyledi: “Kötülük ve iyilik arasında fark yoktur.” Hintli öğrenci bu cevap üzerine odayı terk etti. (Schaeffer, CWFS, 1:110)

38

KESINLIK
KATIYET'E KARSI

Gerçek hakkında ne kadar kesin olabiliriz? Değişik gerçekler hakkında değişik kesinlik dereceleri vardır. Hristiyanlığın doğruları hakkında ise ahlâki ya da tatbiki kesinliklere sahibiz.

Frederick. D. Wilhelmsen: “Entelektüel kesinliğe razı olma üç bölümden oluşur: (a) Fizik ötesi kesinlik. . . tezatin doğruluğu için hiçbir olasılık yoktur; (b) fiziki kesinlik ve (c) ahlâki kesinlik . . . tezatin doğruluğu için uzak bir olasılık vardır ancak bu olasılığın elimizdeki durum karşısında haklılık kazanacağına dair yeterli sebebimiz yoktur.” (Wilhelmsen, MKR, 171)

“Kesinliğe razı olmak demek bilinçli bir sezise ve gerçeğe adanmışlık demektir. . . . Kesinliğe razı olmak demek zihnin, oluşturduğu önermeyi onaylaması demektir.” (Wilhelmsen, MKR, 157)

Doğal kesinliğin dört türü vardır:

Mantikli kesinlik . Mantikli kesinliğe matematik ve saf mantıkta bolca rastlanır . Bu tür kesinliğin var olduğu yerde, tezat bir tutarsızlık oluşturmaktadır. Bir şey kesindir ve yanlış olması için mantıksal bir olasılık yoktur. Matematik mantığa indirgenebilir olduğu için bu kategoriye uyar. Örneğin, $5 + 4 = 9$ ifadesi bir örnektir. Tanımı ile gerçek olan ifadeler de bu kategoriye girerler. Örnek: Bütün çemberler yuvaraktır ve hiçbir üçgen kare değildir.

Fizik ötesi kesinlik . Buna rağmen bazı diğer varlıkların içeriği boş olmasa da kesinliği mutlaklıdır. Örnek: Var olduğumu biliyorum. Bu ifade reddedilemez, çünkü varlığımı reddetmem için ilk önce reddediste bulunabilmek için var olmam gerekir. Birinci prensipler de bu kesinliğe sahiptir, çünkü özne ve yüklem aynı şeyi ifade eder: “Var olma vardır;” “Var olmama var olma değildir.” “Var olmama, var olmayı doğuramaz” ifadesi de kesindir çünkü yaratılmış olan yaratana isaret eder.

Ahlâki kesinlik. Ahlâki kesinlik, zihnin inanmayı reddetmesine imkân tanımayan güçlü deliller karşısında oluşur. Bir kişi ahlâki kesinliğe tam güven duyar. Tabii ki ahlâki kesinlik içerdiğini kabul ettiğimiz varlıkların mantıksal olarak yanlış olma olasılığı vardır. Buna rağmen, delil öyle güçlüdür ki, yanlış olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur. Hukuksal terimlerle bu duruma “şüphe götürmez gerçek” denir.

Tatbiki kesinlik. (yüksek olasılık) Tatbiki kesinlik, ahlâki kesinlik kadar güçlü değildir. Kisiler inandıkları şeylerin doğruluğu konusunda yüksek olasılıkla “kesin” olduklarını iddia ederler. Bir kişi bu sabah kahvaltı yaptığının doğruluğuna, matematiksel ya da metafiziksel olarak ispatlayamadan da kesinlik duyabilir. Eğer bu kişinin algılayışını etkileyen bir unsur yoksa ve bu kişi aldanmamışsa bu ifade doğrudur. Bu kesinlik konusunda yanlış olma olasılığı vardır. (Geisler, BECA, 122)

39

MUCİZELERİ SAVUNMAK

BÖLÜME BAKIS

Mucizeler Tanrı'nın Yer Aldığı Bir Evrende Olasıdır

Mucizelerin Doğası

Mucizeler Tanrı'nın Dogaüstü Eylemleridir

Mucizeler Tabiat Kanunlarını Çığnemez

Mucizeler Anıdır

Mucizeler Her Zaman Başarılıdır

Mucizelerin Amacı

Mucizeler Tanrı'nın Mesajını Onaylar

Mucizeler Tanrı'nın Mesajını İleteni Onaylar

Mucizeler Sadece İyiliği Tesvik Eder

Mucizeler Sadece Tanrı'yi Yüceltir

Mucizeler Hristiyanlığın Ana Çerçevesini Olusturur

Mucizeler Sihirbazlıktan Farklıdır

Mucizelere İtirazlara Cevaplar

Benedict Spinoza Mucizelerin İmkansız Olduğunu İddia Eder

David Hume Mucizelerin İnanılmaz Olduğunu İddia Eder

Patrick Nowell-Smith, "Mucizelerin", Bilimsel Bir Açıklama İçeren ya da İçerecek Olan "Garip" Doga Olaylarından İbaret Olduklarını İddia Eder

Patrick Nowell-Smith, "Mucizelerin" Tahmin Edilebilir Değeri Olmadığı İçin Bilimsel Olmadıklarını İddia Eder

1A. Mucizeler Tanrı'nin Yer Aldigi Bir Evrende Olasidir

Eger teistik bir Tanrı var ise, mucizeler olasıdır. C. S. Lewis'in da dediği gibi: "Eger Tanrı'nin varlığını kabul edersek, mucizeleri de kabul etmek durumunda kalır mıyız?" Aslında bu konuda bir güvence yoktur, bu bir beklentidir. Teoloji derki: "Tanrı'yi kabul edersen birkaç parça mucize kabul etme riskini de göze alırsın, ancak karşılığında ben de senin imanını, bu olayların kanunu ile birlikte tasdik ederim." (Lewis, M, 109)

Mucize terimi ile kastedilen nedir? "Diğer bütün tartışmalarda olduğu gibi bu tartışmada da atılması gereken ilk adım, konu ile ilgili terimlerin gerçek anlamının idrak edilmesi olmalıdır. Eger tartışmacılar 'mucize' kelimesi ile kastettikleri konusunda uzlaşmaya varamazlarsa, mucizelerin olasılığı ve olasılığı durumunda güvenilirliği konusundaki savları tartışırken havanda su dövmüş olurlar." (Huxley, WTHH, 153)

Bizler mucizeyi, Tanrı'nin dünyada gerçekleştirdiği özel eylemler olarak tanımlarız. Mucizeler, Tanrı'nin özel eylemleri oldukları için sadece bu eylemleri gerçekleştirebilecek teistik bir Tanrı'nin var olması durumunda gerçekleşebilirler.

Bu kitap boyunca, birçok isleri arasında, dünyayı da yaratmış olan bir Tanrı'nin varlığına dair deliller sunulmuştur. Eger Tanrı dünyayı yaratmaya müktedir ise, bu dünyaya müdahale etmeye de müktedir.

Mucizenin olasılığının onaylanması için Kutsal Kitap'ı kullanmasak da bu bölümde bazı mucizevi olayların tarihselliğini ortaya koyacağız. Mucizelerin olasılığı, bir Kutsal Kitap çıkarımı değil, Tanrı'nin varlığını içeren bir evrenin varlığının sonucudur. Stephen T. Davis mucizelerin aslında, Kutsal Kitap'ın bir önceden varsayması olduğuna dikkat çeker: "Yaratılış kitabının 1. ve 2. bölümlerinde Tanrı'nin dünyanın Yaraticisi olduğu iddiası bütün Kutsal Kitap boyunca doğrulanır ya da önceden varsayılır; aynı zamanda bu durum Tanrı'nin varlığı için gerçekleştirilen bütün başarılı kozmolojik argümanların doğal sonucudur. Dünya, bağımlı bir varlıktır; Tanrı onu var ettiği ve yaşamasını sürdürdüğü için var olmaktadır. Tanrı'nin tarihe müdahale ettiği, insanları etkileme girişiminde bulunduğu ve Tanrı'nin amaçlarının gerçekleşmesini sağladığı iddiası bütün Kutsal Kitap'ın evrensel bir önceden varsaymasıdır." (Davis, GA, alıntı yer Geivett, IDM, 164-165)

William Lane Craig, Tanrı'nin varlığını idrak ettiği an Kutsal Kitap mucizesinin olasılığının bir problem olmaktan çıkmasını söyle dile getirmiştir: "Bakireden doğuş olayı benim kendi iman yolculuğunda, önümdeki en büyük engeldi -böyle bir olaya katıyın inanamiyordum. Ancak Tanrı'nin bütün evreni yarattığı gerçeğini idrak ettiğimde, O'nun için bir bakirenin hamile kalmasını gerçekleştirmesinin çok büyük önemi olmadığını anladım. Hristiyan olmayan bir kişi Tanrı'nin kim olduğunu anlaması durumunda, mucizelerin varlığı problemi problem olmaktan çıkar." (Craig, AI, 125)

2A. Mucizelerin Doğası

1B. Mucizeler Tanrı'nin Dogaüstü Eylemleridir

Thomas Aquinas, sınırlı ve sınırsız gücün etkilerini birbirinden ayrıştırır:

Herhangi bir sınırlı gücün, kendisini belirleyen bir etkiyi yaratması mucize değildir, ancak bu gücü anlayamayan kişiler için bu sasilacak bir durumdur. Örneğin cahil bir insan için miknatisin metal objeleri çekmesi ya da küçük bir balığın bir tekneyi çekebilmesi sasilacak bir olaydır. Ancak her yaratığın kudreti belli bir etkiye kadar ve belli bir etki alanı ile sınırlıdır. Bu yüzden, bu yaratığın gücünü idrak edemeyen bir kişi için sasilası bir durum da

olsa, bir yaratığın gücü ile gerçekleştirilen hiçbir şey mucize değildir. Ancak anlaşılamayan ve sonsuz bir ilahi güç ile gerçekleştirilen etki ise mucizedir. (Aquinas, SCG, 3.102.3, 83)

Antony Flew, “mucize terimi çeşitli şekillerde anlaşılmaktadır, ancak en yaygın anlamına göre, tabiat kanunlarının normal işlevinin değiştirilmesi veya geciktirilmesi ile ilahi bir gücün ortaya konulduğu bir eylemdir” demistir. (Flew, DP, 234)

C. S. Lewis, “mucize, doğaya doğüstü bir gücün müdahalesidir” demistir. (Lewis, M, 5)

Richard L. Purtill, mucizenin bes karakteristğini listelemistir: “(1) Tanrı'nın tarihe müdahale ettiğini göstermek amacıyla (2) Tanrı'nın gücü ile gerçekleştirilen (3) geçici ve (4) doğanın sıradan akısına (5) istisna bir olaya mucize denir.” (Purtill, DM, alıntı yeri Geivett, IDM, 72)

2B. Mucizeler Tabiat kanunlarını Çığnemez

Bazı kişiler, mucizeleri tabiat kanunlarını çığnedikleri için reddeder. Bu argüman, tabiat kanunlarının (disarıdan müdahaleye) kapalı bir sistem olduğunu varsayar; bundan dolayı tabiat kanunlarını çığnenmesini imkânsız olarak görürler. Buna rağmen teistik görüğe göre tabiat kanunları kapalı bir sistem değildir; bundan dolayı mucizeler tabiat kanunlarının çığnenmesi olamazlar.

C. S. Lewis, açık bir sistemin müdahaleye nasıl intibak ettiğini örnekler:

Bundan dolayı mucizelerin, tabiat kanunlarını çığneyen bir şey olarak tanımlanması doğru değildir, çünkü çığnemez. Eger evime gelen su borusunu patlatırsam, bir sürü atomun pozisyonunda bir değişiklik yaratmış olurum, ancak olaya ölçülemeyecek kadar küçük derecede bakıldığında bütün atomların yerinde olduğu anlaşılır. Doga, bütün diğer olaylar gibi bu olayı da göz açıp kapayana kadar mükemmel bir kolaylıkla özümlemez ya da asimile eder. . . . Eger Tanrı, bir bakirenin bedeninde mucizevi bir şekilde sperm yaratmış ise, bu durum hiçbir tabiat kanununu çığnemez. Kanunlar bu duruma hemen uyum sağlar. Doga her an hazırdır. Kanun çarkları işler, hamilelik ve dokuz ay sonra da doğum gerçekleşir. . . . Olaylar, doğüstü bir şekilde başlamış da olsa, bakire kadının bedeni doğal işlevine hemen başlayacaktır. Bedenine sperm girdiği anda, aynen kesik bir parmağa kanın akması gibi, doğal işlevleri o bölgeye akmaya başlayacak ve bedene giren bu yeni unsurlara göre kendisini düzenleyecektir, ki bu tüm kanunlara uygundur. (Lewis, M, 59)

Sir George Stokes, tabiat kanunlarının askıya alınması, mucize için yeterli bir açıklama olamaz demistir: “Bizim mucize diye adlandırdığımız bir olay, tabiat kanunlarının sıradan bir operasyon ile askıya alınması ile değil, operasyona sıradan olmayan bir üstün unsurun eklenmesi ile gerçekleşir.” (Stokes, ISBE, 2036)

Peter Kreeft ve Ronald Tacelli, teizmde tabiat kanunlarının sisteminin önceden varsayıldığını belirtirler:

Konuya giriş niteliğinde bir tanım ile başlayalım . Mucize: *Doğal sebepler sistemine Tanrı'nın sasirtici ve dinsel açıdan dikkat çekici müdahalesi.*

Bu açıklamadaki iki noktaya bakalım: (1) Mucize kavramı, tabiatın kendi kendini kontrol eden bir doğal sebepler sistemi fikrini reddetmek yerine önceden varsayar. (2) Bir mucize, tutarsızlık değildir. Duvarın içinden geçen bir adam olayı mucizedir. Ancak aynı anda ve aynı anlamda duvarın içinden geçen ve geçmeyen bir adam olayı tutarsızlıktır. Tanrı, tutarsızlıklar değil mucizeler gerçekleştirir; bunun sebebi gücünün sınırlı olması değil tutarsızlıkların anlamsız olmasıdır. (Kreeft, HCA, 109)

Purtill, su iddia da bulunur: “Tanrisal bir irade ile gerçeklesen ve dogal düzeninin disinda bir olay olan mucize, varliklarin dogal düzeni hakkındaki genellemeleri ne onaylar ne de reddeder. Aslında bu baglamda mucize şöyle tanımlanabilir: ‘Tekrari olmayan ve tabiat kanununa ters olan bir durum.’ Anlatılmak istenen bir nokta, olayin bizim ya da sinirli herhangi bir yaratik tarafından tekrar edilmesinin mümkün olmadigidi sadece Tanrı’nin bu olayi tekrarlayabilecegidir.” (Purtill, DM, alinti yeri Geivett, IDM, 69)

Duvarin içinden geçen bir adam olayi mucizedir. Ancak ayni anda ve ayni anlamda duvarin içinden geçen ve geçmeyen bir adam olayi tutarsizlikdir. Tanrı, tutarsizliklar degil mucizeler gerçekleştirir; bunun sebebi gücünün sinirli olması degil tutarsizliklerin anlamsiz olmasidir.

- PETER KREEFT VE RONALD TACELLI

3B. Mucizeler Anıdır

Bir mucizenin sasirtici bir baska karakteristigi ise anlik olmasidir. Bir mucizenin gerçekleşmesi için belli bir zaman diliminde, belli bir süreç ya da gelismeye yasanmaz. Mucizeler anında meydana gelir. Norman Geisler bu konuda sunlari gözlemlemiştir:

İsa’nın iyileştirme mucizelerine bakıldığında, sonuçların her olayda o an gerçekleştiği görülür. Gelismelerin bir ya da birkaç günde izlendiği bir olay yoktur. Yuhanna 5:8-9: “İsa ona, ‘Kalk, dösegini topla ve yürü’ dedi. Adam o anda iyilesti.” Elçilerin İşleri 3’te Tanrı’nin sakat bir adamı iyileştirmesinin Petrus’un hizmetinde de aniden gerçekleştiğini görürüz. Elçilerin İşleri 3:6-7 “Petrus ona, ‘Bende gümüş ve altın yok, ama bende olani sana veriyorum’ dedi. ‘Nasirali İsa Mesih’in adıyla, yürü!’ Sonra onu sağ elinden kavrayıp kaldirdi. Adamın ayakları ve bilekleri o anda sapaşaglam oldu.” Bu sakat kişinin iyileşmesi belli bir asamada gerçekleşmemiştir, bu adamın sağlığına kavuşması eksiksiz ve anında meydana gelmiştir. (Geisler, SW, 29)

4B. Mucizeler Her Zaman Basarilidir

Daha da ötesi, gerçek bir mucize her zaman basarilidir. Geisler, bu konuda sunlari dile getirir:

Kutsal Kitap metinlerinde Tanrı’nin eylemlerinde her zaman basarili olduğu kayıtlidir. O’nun buyrugu ile hastalıklar bir anda yok olur, emri ile cinler uzaklaşır, doğa O’nun müdahalesine her zaman açıktır. Bu tekrar eden unsurlar, Tanrı’nin parmak izinin önemli bir karakteristigidir. *Kutsal Kitap’ta okudugumuz, Tanrı’nin dogüstü işleri her zaman basarilidir.* Tanrı her zaman tamamlamaya niyetlendiğini tamamlamıştır. Eger O bir kişinin iyileşmesini arzularsa, o kişi iyileşir; bu duruma hiçbir istisna dahil olamaz. (Geisler, SW, 28-29)

3A. MUCİZELERİN AMACI

1B. Mucizeler Tanrı’nin Mesajini Onaylar

E. J. Carnell, tabiat kanunlari sisteminin disinda bir referans noktasinin onaylamasinin sadece mucizeler ile gerçeklestigini ileri sürer: “Mucizeler, Tanri'nin evrenine nasil bir düzen getirmek istedigini açıklayan, özel bir esinlemenin Kendisinden oldugunun hem bir isareti hem de bir mühürüdür. Bu esinleme de bizleri O'nun yarattigini ve O'nun yok edebilecegini, Nuh ve onun soyu ile evreni belli bir düzen içerisinde tutma konusunda lütfu araciligi ile yaptigi seçimin antlasmagini görürüz. Eger bilim adami mekanik düzenini korumak adina mucize leri reddederse; bu mekanik düzen üzerindeki haklarini kaybeder, çünkü esinlemelerin dogrulukunu garanti altına alan mucizeler olmadıkça harici bir referans noktasini iddiasinda bulunamaz. Dayanak noktasini olarak harici bir referans noktasina sahip olmadıkça da bilim adami tarihin batakliginda kaybolur gider.”

Carnell su sonuca varmistir, “Bu durumda nasil olur da bir bilim adami, ‘evren mekaniktir’ dogrultusundaki degismeyen, akis ve degisimden gere akis ve degisim dogar, kanaatine siginabilir? Bilim adami ‘Tanri'nin kaprisi’ olarak gördüğü mucizeyi, ‘zaman ve mekanin kaprisi’ ile degistirir. Niçin zaman ve mekanin kaprisi mekanik dünyanın sebatini garanti ederken mucize bunu gerçeklestirmek için yetersiz kabul edilir?” (Carnell, AITCA, 258)

2B. Mucizeler Tanri'nin Mesajini Ileteni Onaylar

Norman Geisler'e göre mucizelerin bir baska amaci ise, Tanri'nin peygamberinin ilahi bir onaylanmasidir.

Yuhanna 3:1-2: Yahudilerin Nikodim adli bir önderi vardi. Ferisilerden olan bu adam bir gece Isa'ya gelerek, ‘Rabbî, senin Tanri'dan gelmis bir öğretmen oldugunu biliyoruz. Çünkü Tanri kendisiyle birlikte olmadıkça hiç kimse senin yaptigin bu mucizeleri yapamaz dedi.

Yuhanna 6:2: Büyük bir kalabalik O'nun ardindan gidiyordu. Çünkü hastalar üzerinde yaptigi mucizeleri görmüslerdi.

Yuhanna 9:16: Bunun üzerine Ferisilerin bazilari, ‘Bu adam Tanri'dan degildir’ dediler. ‘Çünkü Sept günüyle ilgili buyruğa uymuyor.’ Ama baskalari, ‘Günahkâr bir adam nasil böyle mucizeler yapabilir?’ dediler. Böylece aralarinda ayrilik dogdu.

Elçilerin Isleri 2:22: ‘Ey Israilliler, su sözleri dinleyin: bildiginiz gibi Nasirali Isa, Tanri'nin, kendisi araciligıyla aranızda yaptigi mucizeler, harikalar ve belirtilerle kimligi kanitlanmis bir kisidir.’

2. Korintliler 12:12: Elçiligimin kanitlari aranızda büyük bir sabirle, belirtiler, harikalar ve mucizelerle gösterildi.

Elçilerin Isleri 15:12: Bunun üzerine bütün topluluk sustu ve Barnaba'yla Pavlus'u dinlemeye basladi. Barnaba'yla Pavlus, Tanri'nin kendileri araciligıyla diger uluslar arasında yapmis oldugu mucizeler ve harikalari tek tek anlattilar.

R. C. Sproul, Gerstner ve Lindsley mucizelerin, Tanri'nin kullanabilecegi süphe içermeyecek bir onaylama yöntemi oldugunu ileri sürmüşlerdir: “Eger Tanri bizlere göndermis oldugu peygamberlerini tasdik etmek isteseydi -ki eger bu kisileri göndermeye niyetlenmis ise bu tastigi kesinlikle gerçeklestirirdi- bu kisilere sadece Kendisinin sunabilecegi bir tasdik belgesini verirdi. Bizler de böylece bu kisilerin Tanri'nin peygamberi oldugundan süphe duymazdik.

Tanri'nin bu kisilere, sadece Kendisinin sunabilecegi tasdik belgesi ne olabilirdi? Mucizelerin gücü sadece ve yalnızca Tanri'ya ait olduguna göre, mucizelere uygun birer tasdikleme, dogrulama belgesine dönüşmüşlerdir.” (R. C. Sproul, CA, 144)

3A. Mucizeler Sadece İyiligi Tesvik Eder

Mucizeler asla kötülüğü tesvik etmez: “Tanrı iyi olduğu için, mucizeleri de iyiligi ya dogurur ya da tesvik eder.” (Geisler ve Brooks, WSA, 88)

4A. Mucizeler Sadece Tanrı’yi Yüceltir

Mucizeler asla sov maksatli gerçeklesmemistir: “Mucizeler asla eglence amaçli olarak kullanilmamistir. Mucizelerin Tanrı’yi yüceltmek ve insanlari O’na dogru yönlendirmek gibi açık bir amaçlari vardır.” (Geisler ve Brooks, WSA, 89)

5B. Mucizeler Hristiyanligin Ana Çerçevesini Olusturur

Peter Kreeft, mucizelerin Hristiyanlik için öneminin diger dünya dinleri arasında essiz oldugunu gözlemlemiştir:

Mucizelerin önemi hakkındaki tartismayi çözümllemek için Tanrı'nin, Kendi kilisesini kurmak ve ölümsüzlestirmek için bu mucizeleri kullanmis olmayi uygun görmüs oldugunu anlamak yeterli olacaktır.

Aslında, Hristiyanligin bütün baslica ve digerlerinden farkini olusturan unsurlari, mucizeleridir: Yaratis, (ilk defa Yahudilere) esinleme, Yasa'nin verilmesi, peygamberliklerin verilmesi, Beden alma, Ölümden dirilme, Göge yükselmesi ve İkinci gelis ve Yargi Günü.

Eger Islâm, Budizm, Konfüçyüsizm ya da Taoizmden mucizeleri çıkartirsaniz, elinizde, ayni inanç ayni saglamlikta kalir. Eger Hristiyanlikten mucizeleri çıkartirsaniz, Amerikalı Hristiyanlari her hafta (ve her hafta) kilise kürsüsünden duyduklari klise cümlelerden ve basmakalip laflardan daha fazlasini duyamazsiniz. (Kreeft, CMP, 273)

R. C. Sproul, Gerstner ve Lindley, Hristiyanligin ifade edilebilmesi için mucizelerin vazgeçilmez unsurlar olduklari konusunda hemfikirlendir: “Teknik olarak . . . mucizeler, görselligi olan, algilanabilir bir çerçevede gelisen, hem imanlilar hem imani olmayanlari beraberce tecrübe ettikleri bir olaydir. İman ettirmek için olmasa da ikna etme gücüne sahiptirler. İnanç savunmalarina bakildiginda da anlasildigi gibi, mucizelere taniklik eden grup ister inansin, ister inanmasin, ister iman etsin ister etmesin, ister herkes ‘içsel’ bir ‘mucize’ yasasin ya da yasamasin, Hristiyanligin ifade edilebilmesi ve akla yatkın gelmesi için gözle görülür ve alginalilabilir mucizeler, vazgeçilmez unsurlar olmuslardir. Tüm insanlar bilinçli bir sekilde mucizenin bir parçasi olmayi reddetmis olsalar da, ispatlanis karsisinda duyularini gizleyememislerdir.” (Sproul, CA, 145)

6B. Mucizeler Sihirbazlikten Farklidir

Takip eden tabloda, gerçek bir mucize ile sahte bir mucize (sihirbazlik) arasındaki farklıliklar vurgulanmıştır:

MUCIZE	SIHIRBAZLIK
Tanrı'nin kontrolü altında	İnsanın kontrolü altında
Tanrı'nin iradesi ile gerçekleşir	İnsanın iradesi ile gerçekleşir
Dogal olarak tekrar edilemez	Dogal olarak tekrar edilebilir
Aldatma içermez	Aldatma içerir
Dogada vuku bulur	Dogada vuku bulmaz

Dogaya uygundur	Dogaya uymaz
Sira disidir ancak garip degildir	Sira disidir ve gariptir

(Geisler, SW, 73)

4A. MUCIZELERE ITIRAZLARA CEVAPLAR

1B. Benedict Spinoza Mucizelerin Imkansiz Oldugunu Iddia Eder

Benedict Spinoza su beyanda bulunmudur: “Doga, degistirilemez, çünkü onun sabit ve degismez bir düzeni vardir.” Aslında, “Eger bir kisi Tanrı'nin tabiat kanunlarına müdahale ettigini ileri sürerse, Tanrı'nin Kendi dogasına karsi hareket ettigini iddia etmek zorunda kalacaktır ki, Tanrı'nin Kendi dogasına karsi hareket etmesi kendi kendini çürüten bir saçmaliktir.” (Spinoza, ATPT, 82-83)

Spinoza'nin mucizeler hakkındaki tutumunu rasyonel panteizm belirlemistir. Spinoza'ya göre askin her sey reddedilmelidir, çünkü doga ve Tanrı ontolojik (varlikbilim) açıdan özdesdir. Tanrı her seydir ve her sey Tanrı'dir. Buna göre eger Tanrı degismez dan ise ve tabiat kanunlari Tanrı'nin modelsel bir vasfi ise, tabiat kanunlari da degismez olundir. Iste bundan dolayı mucize olgusu bir saçmaliktir, çünkü degismez bir düzenin degisimini (yikilmasini) gerektirir; degismez düzen Tanrı'nin özüdür.

Spinoza'nin görüşü su sekilde özetlenebilir:

1. Mucizeler, tabiat kanunlarinin çignenmesidir.
2. Tabiat kanunlari degismez olundir.
3. Degismez olan yasalarin çignenmesi imkânsizdir.
4. Bundan dolayı, mucizeler imkânsizdir.(Geisler, MMM, 15)

Bir mucize doganın düzenine zarar verilmesi degil, dogüstü bir sekilde yeni bir olayin dogaya girmesidir. Doga, dogüstü tarafından yeni bir olay gerçekleştirildiginde sasirmaz ve anında bu yeni olayi barindirir. Lewis'in açıklamalarına bakarsak:

Eger yeni olaylar dogüstü bir biçimde gelirse, doga bu yeni olaylar ile mücadeleye girmez. Istilâ edildiği noktaya yogunlasacagina emin olun. . . . aynen kesilen bir parmağa kanin yogunlasmasi gibi . . . o noktaya yogunlasir ve yeni girdiyi özümser.

Mucizenin ilâhi sanati, olaylar karsisinda var olan bir düzeni rafa kaldirmaz, daha çok yeni olaylari modelin bir parçasi yapar. Tabiat kanunlarini çignemez: “Eger A ise, yeni olay B olur” demez; “A2, B2 olur der.” Kanunlarına uygun bir biçimde ve yeni olayi naturalize eder. Doga misafirperverdir. (Lewis, M, 60)

C. Stephen Evans'a göre mucizenin, “tabiat kanunlarinin çignenmesi ya da degistirilmesi” tarifi, Tanrı'yi mucizevi eylemler içeren yaratilistan soyutlamak demektir. Ancak Tanrı her zaman yaratilisin gerekli bir unsuru olarak kabul edilmistir. Buna ragmen doga, Tanrı'nin normal bir eylemi iken, mucizeler özel bir eylem olarak kabul edilir. Evans, bu konuyu şöyle açıklar:

Mucizenin, “tabiat kanunlarinin çignenmesi ya da degistirilmesi” tarifi kesinlikle hatalidir. Bu terminoloji, Tanrı'nin tabiat düzeninde normalde yer almadigini ima eder; eger Tanrı gerçekten de var ise, tüm tabiat düzeninden de sorumlu oldugu kabul edilmelidir. Tezatlik “doga” ile dogaya yapılan sira disi ilahi “müdahale” arasında yasanmaz. Tanrı hem tabiatin siradan düzenine hükmeder hem de istediği anda bu düzene yeni unsurlar ekleyebilir. Tanrı mucize gerçekleştirirken, normalde içerisinde var olmadigi bir düzene girmez. Her zaman

elinde tuttuğu ve dahil olduğu bir düzen içerisinde farklı, özel bir şekilde davranır. (Evans, WB, 88)

Daha da ötesi Spinoza'nın argümanı su soruyu cevaplamak durumundadır. Spinoza, tabiat kanunlarını değilmiş olarak tanımlamıştır, bu tanım mucizeleri imkânsiz kılar. Ampirik (deneysel) incelemeye değil rasyonel bir muhakemeye dayanan Spinoza, tecrübeden bağımsız bir şekilde doğanın çinlenemeyeceği sonucuna varmıştır.

Norman Geisler'in açıkladığı gibi: “Spinoza'nın Öklitçi (tümünden gelim) rasyonalizmi siddetli bir *petitio principii* (soru içerme) akutundan istirap çekmektedir. David Hume'un dediği gibi, bir öncülden bir olgu edebilmemiz için bu olgunun öncülde en basından beri yer alması gerekir. Eğer Spinoza'nın rasyonalist öncüllerinde antidogaüstü olan önceden varsayılmış ise, bu kişinin Kutsal Kitap'ın mucizelerine saldırması bizi sasirtmamalıdır. Spinoza'nın yapması gereken ancak yapmadığı şey rasyonalist önceden varsayımlarına mantıklı argümanlar sunmadır. Spinoza argümanlarını rasyonel spekülasyonlukla savurmakta, ancak bu argümanları deneysel gözlemler ile sağlamlastırmamaktadır.” (Geisler, MMM, 18, 21)

2B. David Hume Mucizelerin İnanılmaz Olduğunu İddia Eder

Süpheci David Hume sunları ileri sürer:

Mucize, tabiat kanunlarının çinlenmesidir; bu kanunlar sağlam ve sabit tecrübeler ile tespit edilmiştir. Bunun aksine yapılacak bir ispat, mucizedir. Doğanın sıradan sürecinde gerçekleşen bir şey ise mucize olamaz. Sağlığı iyi gözükken bir adamın aniden ölmesi bir mucize değildir, çünkü bu tarz bir ölüm diğerlerinden daha sıra dışı gözükse de daha önce birden fazla bir şekilde gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Ancak tamamen ölmüş olan bir adamın dirilmesi mucizedir, çünkü bu olay hiçbir çağda ya da ülkede gözlenmemiştir. Bundan dolayı her mucizevi olayın karşısından esdeğerlere sahip tecrübeler olmalıdır, aksi takdirde bu vasa layık olmaz. Esdeğerlere sahip tecrübeye sahip olmak, daha askin bir delil ile doğrulanmadıkça bu ispatın yok edilemeyeceğinin, mucizelerin doğru olarak kabul edilemeyeceğinin, mucizelerin var olamayacağına direkt ve tam olarak ispatlanması ile aynı kafiya çıkar. (Hume, ECHU, 144, 145, 146, 148)

Hume'un argümanı, tabiat kanunlarının çinlenemeyeceği bu yüzden de mucizelerin imkânsiz olduğu yönünde değildir. Bahsi geçen argüman Spinoza'ya aittir. Ampirist olan Hume, gerçekliği, trüizmeye rağmen, tüme varımcı yaklaşım ile sınırlanmıştır. Ancak tüme varım kesinliği değil olasılıkları ortaya koyabilir. Hume, *reductio ad absurdum* olarak bilinen bir argüman stilini kullanmaktadır. Bu argüman formunun çalışma şekli, karşı görüşün absürlüğünü ortaya koyarak çürütüp, kendisini ispatlama şeklindedir. Bundan dolayı Hume ilk olarak mucizelerin ender olaylar olduğuna dair teistik iddiayı kucaklar, arkasından tabiat kanunları karşısında bu olayların ne kadar olası dışı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hume mucizelerin ileri seviyede olası dışı olduklarını ileri sürer, bunu da mucizelerin muhalefet ettiği tabiat kanunlarının daha büyük delil sunmasına bağlar.

Filozof Ronald Nash, su açıklamayı yapar: “Hume zeki bir şekilde teist kişiyi manipüle etmiştir; bunu teist kişiyi, düzen harici bir durumun kabul edilmesi için ilk olarak doğal bir düzenin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek yapmıştır. Arkasından teist kişiyi, öne sürdüğü tabiat kanunu çinlemelerinin olasılık altında olduğu, çünkü bu istisnanın gerçekleşmediği açık gerçeği ile hırpalar.” (Nash, FR, 230)

Hume'un argümanı şöyle özetlenebilir:

1. Tanımından da anlaşılacağı gibi bir mucize ender gerçekleşen bir olaydır.

2. Tanimından da anlasilacagi gibi tabiat kanunlari düzenli olarak gerçekleşen bir olaydır.
3. Düzenli olan için delil, her zaman ender olan içinden daha büyüktür.
4. Bilge kisiler her zaman inançlarını daha büyük delillere dayandırirlar.
5. Bundan dolayı, bilge kisiler mucizelere asla inanmamalidirlar. (Geisler, MMM, 27-28)

Hume'un degismeyen tecrübe kanisi hakkında Geisler sunlari dile getirmiştir:

Hume, mucizeleri reddeden argümanında “degismeyen” tecrübeden bahseder ancak bu tutuma dikkat etmek lazımdır. Hume delilleri dikkate almadan “degismeyen” tecrübeyi varsaymıştır. Geçmiş ve gelecekteki bütün tecrübelerle sahip olmadan, olası bütün tecrübelerin natüralizmi onaylayabileceğinden nasıl emin olabiliriz? Diğer taraftan Hume “degismeyen” tecrübeden bahsederken mucize ile karşılaşmamış bir kişinin tecrübelerinden bahseder, ki bu da kişiye özel bir durumdur ve argüman oluşturmak için yetersizdir. (Geisler, MMM, 28)

Hume'un “doğanın genel akisi içerisinde gerçekleşen hiçbir şey, mucize olarak tanımlanamaz” iddiasının çürütülmesinde güçlü bir isim de C. S. Lewis olmuştur. Lewis, Hume'un iddiasına ikna edici bir cevap sunmuştur: “Hume'un ‘mucizevi olayın karşısında düzenli olarak tecrübe edilebilen olaylar vuku bulmalıdır ki, bu iddia edilen olay mucize adına layık olsun’ ifadesine katılmamız gerekir, başka bir ifade ile bir mucize asla gerçekleşmemiş ise, niçin hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Mucizeler hakkındaki tecrübelerin düzenli olması için bu mucizeyi bildiren aktarımların hepsinin sahte olduğunun bilinmesi ya da ispatlanması gerekir. Bütün aktarımların sahte olduğunu bilebilmemiz için bu mucizenin asla var olmadığını bilmemiz gerekmektedir. Açıkçası bu bir kısır döngüdür.” (Lewis, M, 105)

Nash, Hume'u mucizeleri destekleyen dolaylı delilleri dikkate almamakla suçlar:

Hume, mucizelerin sadece tanıkları tarafından verilmiş olan direkt delillerinden başka delilleri olmadığını ileri sürerken büyük bir hataya düşmüştür. Mucizeleri destekleyen önemli miktarda dolaylı delil vardır. Yunus isimli bir kişi ileri sürülen bir mucizeyi yaşamamış olsa bile, bu mucizenin tanıklığını duymuştur, zaten bu tanıklığa bağımlıdır ve bu mucizenin etkilerini gözlemlemektedir. Örneğin bir iyileştirme mucizesini ele alalım: Uzun yıllardan beri kör olan birisi mucize ile iyileşmiştir ve Yunus bu mucizenin tanıklığını baskalarından duymuş hatta kendisi olay yerine gitmiş ve kör adamın iyileşmiş olduğunu tespit etmiştir. Bu olay ile bir hortumun bir kasabayı yok ettiğini duyan bir adamın olayı paraleldir. Bu şahıs, şahsen hortumu görmemiştir ve orada bulunanların tanıklığına bağımlıdır. Ancak bu kişi arabasına atlayıp hortumun geçtiği kasabaya gittiği zaman, yıkılmış evleri, dam üstünde duran araba hurdalarını, kökünden sökülmüş ağaçları görür; tüm bunlar görgü tanıklarının ifadelerini doğrulayan dolaylı delilleri oluşturur. Bu örnekte olduğu gibi bir mucizenin etkileri, o mucize gerçekleştikten sonra sürebilir ve bu durumun tanıklığı ise bu mucizenin gerçekliğine dair dolaylı delilleri oluştururlar. (Nash, FR, 233)

Filozof C. D. Broad, Hristiyanlığın anahtar taşı konumundaki Mesih'in ölümden dirilişi için dolaylı delillere başvurmuştur:

Elçilerin çarpmışa gerilme esnasında düştükleri bunalım ile ilgili bir çok tanıklık verilmiştir; gelecekleri ile ilgili neredeyse hiç güvenleri kalmamıştı; ancak belli bir süre sonra bu bunalım bulutları bir anda dağıldı ve Rab'lerinin ölümden dirildigine dair ellerinde deliller olduğunu ileri sürmekteydiler. Bu tanıklığa bakarak ileri sürülen iddiayı kabul etmemiz durumunda bu iddianın içerdiği gerçekler ile yüz yüze kalırız. Elçileri, bir önceki bunalımlarına rağmen inanmaya iten unsur İsa Mesih'in ölümden dirilmesi miydi? Bu olayların net bir açıklaması,

İsa'nın gerçekten de ölümden dirilmiş olması yönündedir. Bu açıklama gerçekler ile o kadar uyum içerisindedir ki, bu mucize için dolaylı delillerin, direkt delilden daha güçlü olduğunu söylemek yanlış olmaz. (Broad, HTCM, 91-92)

Hume, mucizeler lehindeki delilleri gözden geçirmek yerine basit istatistiksel oyunlar oynamayı yeğlemiştir. Geisler bu konuda sunları dile getirmiştir:

Hume, mucizeler lehine olan delilleri hiçe saymış, hatta mucizeler karsiti olan delilleri çoğaltmaya çalışmıştır. Ölüm defalarca tekrarlandığı ve ölümden dirilme en iyi bir ifade ile ender rastlanan bir olay olduğu için, Hume ölüm sayılarını toplayıp, karsisine iddia edilen dirilme olaylarını koyarak, adetçe çoğunluğu temsil eden grubu geçerli sayma yoluna gitmiştir. . . . Ancak bu kıyaslama esnasında, örneğin Nasıralı İsa isimli kişinin dirilmesi lehindeki delilleri inceleme ya da değerlendirmeye alma gereği bile duymamaktadır. Yaptığı işlem, dünya üzerinde ölüp tekrar dirilmeyen kişilerin sayısı ile ölüp dirildiği iddia edilen kişilerin sayısını kıyaslama ve daha yüksek olan rakamı geçerli sayıp diğerini geçersiz saymaktır. . . . Bu tez, olasılık ile delillerin sayısını esdeğer olarak kabul etmektedir. Hume, kısaca (kazanma şansı yüksek olan bahsi oynama üslubunda bir ifade ile) 'daha olası olan olaylara inanmamız gerekir' demektedir. Ancak bu çok aptalca bir düşünme şeklidir. Bu mantığa göre zarların ilk sallamada üç kere altı gelme olasılığı yoktur, çünkü bu olasılık 1,635,013,559,600'e 1'dir! Hume'un gözden kaçırdığı basit gerçek ise zeki insanların kanılarını olasılıklara değil gerçeklere dayandırdığıdır. Bazen bir olayın gerçekleşme olasılığı çok azdır (geçmişteki örneklerle bakıldığında) ancak bu olayın lehine olan deliller çok güçlüdür (o an ki gözleme ya da güvenilir tanıklığa bakıldığında). Hume'un tezinde, delillerin sayısı ile delillerin değeri birbirine karıştırılmıştır. Delillerin sayısı değil değeri önemlidir. (Geisler, MMM, alıntı yeri Geivett, IDM, 78-79)

Daha da ötesi, Hume tarihsel olayların gerçekleşme olasılığı ile bilimadamlarının bilimsel formülleri oluşturmada kullandıkları olasılık yaklaşımını birbirini ile karıştırmıştır. Nash'in açıklamasına göre:

Hume'u elestirenler, onu tezini kusurlu bir olasılık görüşü üzerine bina ettiği için eleştirirler. Bunun sebebi ise Hume'un, mucizeler de dahil olmak üzere tarihteki olayların gerçekleşme olasılıklarını, bilimsel kanunların üretildiği yinelenen olayların, yinelenme olasılığı ile aynı şekilde ele almış olması olmuştur. Bilimsel kanunlar alanında, olasılık ile yinelenme sıklığı birbirini ile ilişkilendirilirler; bir bilim adamı benzer koşullar altında, aynı olayın ne kadar çok yinelendiğini gözlemleyebilir ise, formüle ettikleri kanunun doğru olma olasılığı o kadar yüksektir. Ancak mucizeler de dahil olmak üzere tarihteki olaylar, bundan çok farklı bir yapıya sahiptirler; tarihteki her olay essizdir ve tekrarlanamaz. Bundan dolayı mucizeler de dahil olmak üzere tarihteki olayların gerçekleşme olasılıklarını, bilimsel kanunları elde ederken kullanılan olasılıklar ile aynı şekilde ele almak demek, iki öznel konunun arasındaki temel farklılıkları görmezlikten gelmek demektir. (Nash, FR, 234)

Bu tez, olasılık ile delillerin sayısını esdeğer olarak kabul etmektedir. Hume, kısaca (kazanma şansı yüksek olan bahsi oynama üslubunda bir ifade ile) 'daha olası olan olaylara inanmamız gerekir' demektedir. Ancak bu çok aptalca bir düşünme şeklidir. Bu mantığa göre zarların ilk sallamada üç kere altı gelme olasılığı yoktur, çünkü bu olasılık 1,635,013,559,600'e 1'dir! Hume'un gözden kaçırdığı basit gerçek ise zeki insanların kanılarını olasılıklara değil gerçeklere dayandırdığıdır.

– NORMAN GEISLER

3B. Patrick Nowell-Smith, “Mucizelerin”, Bilimsel Bir Açıklama İçeren ya da İçerecek Olan “Garip” Doga Olaylarından İbaret Olduklarını İddia Eder

Patrick Nowell-Smith’e göre: “Bir kişinin aktardığı bir olay ne kadar garip olursa olsun, bu aktarıma doğaüstü bir olay etiketi asla yapıştırılmamalıdır. Çünkü hiçbir bilim adamı karsısındaki bütün olayları anında açıklayabilecek vasfa sahip değildir. Bunun anlamı ne olayın bilimsel metodlar ile açıklanamaz olduğu, ne de olayın doğaüstü olduğudur. Baska bir deyiş ile bu olayların bilim tarafından ileride açıklanma olasılığının her zaman olduğudur. Bu açıklama şu an bilmediğimiz bazı terimleri içerebilir, ancak yüzde yüz bilimsel olacaktır.” (Nowell-Smith, M, alıntı yeri Flew, NEPT, 246, 247, 248)

Nowell-Smith’in mucizelere olan itirazı bilimsel değil, bir tür natüralistik inanca dayanmaktadır. Norman Geisler, Nowell-Smith’in iddiasında yer alan kusurları şöyle ortaya koyar:

Nowell-Smith, bilim adamlarının açık fikirli olmaları ve bir önceki kanılarını geçersiz kılan delilleri reddetmemeleri gerektiğini iddia ederken, kendisinin herhangi bir doğaüstü açıklamaya kapalı olduğu ortadadır. Keyfi bir şekilde tüm açıklamaların dogal olması gerektiğini, aksi takdirde geçersiz olacaklarını öne sürer. Bütün olayların eninde sonunda dogal bir açıklaması olduğuna dair büyük bir varsayımda bulunur, ancak bu büyük varsayımı destekleyecek hiçbir delil sunmaz. Bunu bilebilmesinin tek yolu ise mucizelerin gerçekleşemeyeceğine dair bir bilgiye önceden sahip olmasıdır. Bu natüralistik inanç için bir atılma noktasıdır! (Geisler, WSA, 81)

Lewis’e göre mesru bir mucizenin natüralize edilmesi için hiçbir zaman dilimi yeterli olmayacaktır: “Başlangıcından beri bir olaya, doğaya dışarıdan gelen essiz bir istilâci muamelesi yapılırsa, doğa hakkında artan bilgimiz bu olayı ortaya çıktığı ana göre ne daha fazla ne de daha az inanılır yapabilir. Bu açıdan bakıldığında, gelişen bilim, mucizelere olan inancı daha imkânsiz kılmaktadır görüşü tamamen bir düşünce karmasasıdır.” (Lewis, M, 48)

Nowell-Smith’in bilimsel natüralizmi, dogal orijin ile dogal fonksiyonu birbiri ile karıştırır. Geisler bu konuda sunları söylemiştir:

Bu tarz bir bilimsel natüralizmin arkasındaki problemlerin bir tanesi de, dogal orijin ile dogal fonksiyonun birbiri ile karıştırılmasıdır. Motorlar fizik kanunlarına riayet ederek çalışırlar, ancak fizik kanunları değil akıl motoru üretir. Benzer bir şekilde mucizeler bu kanunlara riayet etseler de, bir mucizenin orijini, evrenin fiziksel veya kimyasal kanunları değildir. Baska bir deyiş ile; mucizevi bir şekilde gebe kalmada da dogum olayı dokuz aylık bir süreç sonrası gerçekleşir (tabiat kanunlarına riayet ederek). Tabiat kanunları olayların işlenmesini düzenlese de, bütün olayların orijini değildir. (Geisler, MMM, 47)

4B. Patrick Nowell-Smith, “Mucizelerin” Tahmin Edilebilir Değeri Olmadığı İçin Bilimsel Olmadıklarını İddia Eder

Nowell-Smith, bu konuda sunları dile getirmiştir: “Mucizelerin olasılığına inanan herkesin ‘açıklama’ kelimesinin anlamını düşünmesi gerekir. Bu kanının, tahmin edilebilir bir açıklama sahibi olma ilkesinden bağımsız mı olduğu; bu tür bir açıklamanın dogal mı olduğu, ‘doğaüstü’ kanısının bu olayda nasıl bir rol oynamış olabileceği sorularını kendisine sorsun.” (Nowell-Smith, M, alıntı yeri Flew, NEPT, 253)

Nowell-Smith’in iddiasına tezat, Geisler, bazı tahmin edilebilir değeri bulunmayan dogal olayların bilimsel inceleme alanına dahil olmasını ortaya koyar:

Nowell-Smith, bir açıklamanın, gerçek bir açıklama vasfına ulaşabilmesi için tahmin edilebilir degeri bulunması gerektiğini iddia eder. Buna rağmen, doğal olarak karşılanan birçok olayın tahmin edilebilir degeri yoktur. Bir bekârın evlenip evlenemeyeceğini ya da bunun ne zaman olacağını tahmin edemeyiz. Ancak kendisine bu soru sorulduğunda eger bekâr kişi “ben biliyorum” derse, bunu da doğal bir cevap olarak kabul ederiz. Natüralist kişi aynen doğaüstücü gibi, doğal bir olayın prensipte değil ancak uygulamada ne zaman gerçekleşeceğine dair kesin bir tahminle bildiremez. Prensipinde bir mucizenin, Tanrı'nın gerekli gördüğü an gerçekleşeceğini biliriz. Eger, bütün bilgiye sahip olabilseydik (Tanrı'nın zihnindekiler de dahil olmak üzere), uygulamada da bir mucizenin gerçekleşeceği zamanı bilirdik. Daha da ötesi, Kutsal Kitap mucizeleri geçmişe ait tekil olaylardır; evrenin ya da yaşamın orijini de tekil mucizelerdir ve tekrarı yoktur. Tahminler ise tekil olaylar için gerçekleştirilemez. Tahminler, belli bir modelden elde edilebilir. Geçmiş, deneysel bilim ile değil aktarım bilimi ile bilinir. Bundan dolayı, geçmişte olmuş ve tekrarlanma modeli içermeyen bir olay için tahmin talep etmek, hatalı bir anlayışın ürünüdür. (Geisler, MMM, 46-47)

40

TARİH BİLİNEBİLİR MİDİR?

BÖLÜME BAKIS

TARİH NEDİR? TARİHÇİ NEDİR?

Hristiyanlık İçin Tarihin ve Tarih Yazmanın (Histografi) Önemi

Tarih Yazmanın Süreci ve Metodoloji

Tarihsel Güvenilirlik Nedir? Tarihsel Bilinebilirlik Nedir?

TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNE İTİRAZLAR

İddia: Tarih, Direkt Bir Gözlemlemeye Elverişli Değildir

İddia: Tarihsel İletilerin Parçalı Doğası

İddia: Tarihi Yöntem Nihilizminin Seçici Doğası ve Tarih Gerçeklerinin Yorumsal Yapısallaştırılması

İddia: Tarihçi, Değer Yargısından Kaçınamaz

İddia: Her Tarihçi, Kendi Çağının ve Dünya Görüşünün Bir Ürünüdür

İddia: Materyallerin Seçimi ve Aranjmanı Tarihçiye Bağımlidir

TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNİN SAVUNULMASI

Cevap: Tarih, Direkt Bir Gözlemlemeye Elverişli Değildir

Cevap: Tarihsel İletilerin Parçalı Doğası

Cevap: Tarihi Yöntem Biliminin Seçici Doğası ve Tarih Gerçeklerinin Yorumsal Yapısallaştırılması

Cevap: Tarihçi, Değer Yargısından Kaçınamaz

Cevap: Her Tarihçi, Kendi Çağının ve Dünya Görüşünün Bir Ürünüdür

Cevap: Materyallerin Seçimi ve Aranjmanı Tarihçiye Bağımlidir

MUCİZEVİ TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNE İTİRAZLAR

Felsefi İtirazlar

Teolojik İtirazlar

MUCİZEVİ TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNİN SAVUNULMASI

Felsefi İtirazların Tenkidi

Teolojik İtirazların Tenkidi

Sonuç

1A. TARİH NEDİR? TARİHÇİ NEDİR?

Hristiyan inancının geçerliliğine dair elimizde bulunan delillerin çoğunluğu şüphe götürmez bir şekilde tarihseldir. Hristiyanlık, tarihsellik üzerine bina edilmiş bir inançtır. Geçerliliği ya da güvenilirliği, İsa Mesih'in tarihte gerçekten yaşamış olmasına bağlıdır. O'nun dirilisinin belli bir zamanı ve mekanı vardır. İsa'nın uğruna yaşadığı, öğrettiği ve öldüğü her şey O'nun dirilisinin tarihselliğine dayanır. Bu bölümde bir tarihçinin görevi olan Kutsal Kitap'ın güvenilirliğinin araştırılması, mucizevi olsun ya da olmasın tarih bilinemez iddiasına cevapların verilmesi ele alınacaktır.

1B. Hristiyanlık İçin Tarihin ve Tarih Yazmanın (Histografi) Önemi

Dr. William Lane Craig, Hristiyanlığın, tarihin gerçek olaylarına dayandığına ve bu durumun sağladığı avantajlara dikkat çekmiştir: “Bazı kişiler için bu durum bir skandaldır, çünkü Hristiyanlığın gerçekliği bazı tarihsel gerçeklere bağlanmıştır ve bu tarihsel olayların gerçek olmadığı ortaya çıkarsa aynı sonu Hristiyanlık'ta paylaşacaktır. Ancak bu durum Hristiyanlığa eşsiz bir özellik katmaktadır, çünkü bir çok dünya dininin aksine Hristiyanlığın doğruluğunu tarihsel deliller ile ortaya koyma imkânı vardır.” (Craig, RF, 157)

“Tarafsız bir esinlemenin tarihsel olaylara aracılık ettiğine inanan Hristiyanlar, tarihin tarafsızlığını rafa kaldıramazlar. Aksi takdirde İsa'nın yaşamı, ölümü ve dirilişi tarafsız tarihin bir parçası olarak kabul edilemez, çünkü İncil'in ilk dört kitabı tarafsız bir tarih aktarımı olmazdı.” (Craig, RF, 190)

Profesöre Norman L. Geisler bu konuda sunuları dile getirmiştir: “Bu iddiaların gerçekliğinin onaylanması için, bir kişinin ilk önce tarihsel gerçeklerin tarafsızlığını ortaya koyması gerekir. Bu konuyu sonuna kadar ele alırsak ilk cevap vermemiz gereken soru şudur: Tarih gerçekten de bilinebilir midir?” (Geisler, CA, 285)

Tarihçi Louis Gottschalk, *Understanding History* isimli kitabında sunuları kaleme almıştır: “En yaygın tanımına göre tarih kelimesinin anlamı şudur: ‘İnsanlığın geçmişi.’ Tarih kelimesinin Almanca karşılığı olan *Geschichte* kelimesini ele alırsak bu kelimenin *geschehen* kelimesinden türediğini görürüz ve bu kelime ‘olmak’ anlamına, *Geschichte* ise ‘olmuş olan’ anlamına gelir.” (Gottschalk, 41, UH)

Louis Gottschalk sunuları belirtir: “Geçmişin kayıtlarının ve kalıntılarının tenkitçi bir yaklaşımla incelenmesine ve analiz edilmesine *tarihsel metod* denir. Tarihten elde edilen veriler üzerine geçmişin kurgusal bir biçimde yeniden yapılanma sürecine ise *tarih yazma* (histografi) denir.” (Gottschalk, 48, UH)

Britanyalı filozof-tarihçi Robin G. Collingwood sunuları kaleme almıştır: “Kısa süreli bütün tarihçiler, tarihin bir tür araştırma olduğunu kabul eder . . . Ancak bir kere biz ona bilim etiketini yapıştırmışızdır. Bilim ise sorular sorup, bu sorulara cevap aradığımız bir düşünce formudur.” (Collingwood, EPH, 9)

Sözlerini şöyle açar: “Bu durumda tarih de bir bilimdir, ancak özel bir bilimdir. Tarih biliminin görevi gözleme imkânımız olmayan olayları incelemek, çıkarımlara varmak, gözleme imkânımız olan olaylar ile mukayese etmek ve ilgilendiği olaylar için tarihçinin deyişi ile ‘deliller’ toplamaktır.” (Collingwood, EPH, 252)

Tarihin amacını şu kelime ile ifade eder: *Res gestae*. Bu kelimenin anlamı ise geçmişte gerçekleştirilmiş insanlar eylemleridir. (Collingwood, EPH, 9)

Dr. John Warwick Montgomery, tarihin daha detaylı bir tanımını sunar: “*Tarih*: Bireysel ve toplumsal geçmiş insan tecrübelerine odaklanan; doğal, rasyonel ve ruhsal güçler karşısında insanlığın tepkilerini içeren, anlamlı ve kapsamlı bir anlatım oluşturmaya hedefleyen bir araştırma.” (Montgomery, SP, 13)

2B. Tarih Yazmanın Süreci ve Metodoloji

Fischer, *Historians' Fallacies* isimli kitabında, tarihsel düşüncenin doğasını, “belirli sorulara tatminkâr ve açıklayıcı cevap elde etmek amacıyla gerçekleştirilen kanıtlara dayanan muhakeme süreci” olarak ifade edip sözlerine şöyle devam eder: “Elde edilen cevaplar genel ya da detaylı olabilir. Tarih, kısaca, bir problem-çözme disiplindir.” (Fischer, HF, xv)

Sözlerine şöyle devam eder: “Bir tarihçi, geçmiş olaylar hakkında açık uçlu sorular sorar ve açıklayıcı paradigma formunda düzenlenmiş, seçilmiş gerçekler doğrultusunda bu soruları cevaplar.” (Fischer, HF, xv)

“Tarihçi, prensipte uzlaşmaya yatkın olsalar da pratikte uzlaşmacı değildirler. Bazı tarihsel ispat testleri üzerinde ne derin çalışmalar yapılmıştır ne de genel olarak kabul edilmiştir.” Buna rağmen Fischer en azından yedi prensipte uzlaşmacı olduğunu ileri sürer:

1. “Tarihsel delil, başka bir soruya değil ele alınan soruya direkt bir cevap olmalıdır.”
2. “Bir tarihçi, alakalı bir delil değil en fazla alakalı delili sunmak zorundadır. En fazla alakalı delil, olayın kendisine en yakın olan delildir.”
3. “Delil, her zaman olumlu olmak durumundadır. Negatif delil ifade biçimi ile bir tutarsızlık içerir ve delil olarak kabul edilmez.”
4. “Herhangi bir tarihsel iddia hakkındaki delili sunmak, iddia sahibinin sorumluluğudur.”
5. “Ampirik (deneysel) delillerden elde edilen çıkarımların hepsi bir olasılıktır. . . Tarihçinin görevi en alternatiflerini göz önüne alarak A olayı için iyi şekilde olasılığı tespit etmektir.”
6. “Ampirik ifadelerin anlamı, ifadenin alındığı metnin içerisine bağlıdır.”
7. “Ampirik ifadeler, delilin sağladığı kesinliği asacak üslubu içermemelidir.”

(Fischer, HF, 62-63)

Encyclopadia Britannica isimli ansiklopedide yer alan “Tarih Arastırması” isimli yazıda, “Tarihin metodoloji genel anlamı ile diğer disiplinlerden var olan bilgiyi kullanması, yeni ve alakalı verileri araştırması ve hipotez üretmesi açısından farklı değildir” denmiştir (15. basım). (EB, 635)

Tarih yazmanın dört yüzünü şöyle listeler: Heuristik, güncel yorum hakkında bilgi sahibi olma, araştırma ve yazma.

(1) *Heuristik* (bulmaya, anlamaya ya da keşfetmeye yarayan): “Elyazması koleksiyonları, indeksleme, materyalin sınıflandırılması, kaynakça bilgisi.”

(2) *Güncel yorum hakkında bilgi sahibi olma*: “Bir araştırma bilinenden başlayıp, bilinmeyeneye doğru ilerler; tarihçi kendi alanındaki çalışmalar, diğer tarihsel çalışma alanları ve alakalı disiplinler hakkında bilgi sahibi olmak zorundadır.”

(3) *Araştırma*: Bir tarihçinin ilgilendiği alandaki olayların bilinmesi amacıyla yaptığı çalışmaya tarihsel araştırma denir. Bu olaylar hakkındaki bilgi tamamen o devirde yaşamış olanların aktarmış olduklarına dayanır. Bu bilgi formuna, o dönem ya da konu ile ilgili kaynağa materyal denir. Olayların tarihçi tarafından tecrübe edilme olasılığı yoktur. Tarihçinin elindekiler ya olayın gerçekleştiği dönemde yaşamış olanların ya da olayın sonucunda oluşturulmuş sözlü, yazılı veya materyal biçiminde aktarımlarıdır. Bu aktarımlara ya da ürünlere, kendilerini oluşturmuş olan olayların izi ya da kalıntısı denir. Tarihçi, bu kalıntılardan çeşitli derecelerde de olsa olay hakkında bilgiler elde eder, tümünden gelimlerde bulunur. Bu kalıntılar, tarihsel “gerçeklerdir.” Tarihsel araştırma, alakalı izlerin keşfi, bu

izlerden tümünden gelimlerin çıkarımı ve varılan sonuçlar ortaya çıkan diğer izler hakkındaki araştırmaları kapsar. (EB, 635-636)

(4) *Yazma*: Louis Gottschalk, tarih yazma konusunda sunuları gözlemlemiştir:

- a. Konu ile alakalı, hayatta kalmış olan yazılı ve sözlü materyallerin toplanması;
- b. Bu materyaller içerisinde yer alan, ancak aslına uygun olmayanların çıkartılması;
- c. Aslına uygun tanıklık içeren materyallerden bir öz anlatılar oluşturma;
- d. Aslına uygun tanıklıktan elde edilen öz bilgilerin organize edilip, anlam ve süreklilik içerecek bir şekilde metin haline getirilmesi. (Gottschalk, UH, 28)

Gottschalk, tarihsel analiz kaynaklarını belirtir:

Yazılı ve sözlü kaynaklar ikiye ayrılır: Temel ve ikincil. Temel kaynak, bir görgü tanığının tanıklığıdır -temel kaynağı teşkil eden kişi, olayın geçtiği zamanda yaşamış olmak zorundadır. Buna rağmen, bir kaynağın temel bir kaynak olması için hukuki anlamdaki orijinallikçe sahip olması gerekmez -kisacası elimizdeki doküman [otografi]- genellikle ilk yazılmış olan metin değil, bu metnin çoğaltılmış kopyalarıdır ve bu kopyalar da aynı geçerliliğe sahiptir. Örneğin antik Yunan ve Roma klâsiklerinin, tarih eserlerinin ilk yazılmış metni değil, kopyaları mevcuttur. . . . İkincil kaynak, görgü tanığı olmayan kişinin tanıklığıdır -ikincil kaynağı teşkil eden kişi olay yerinde, olayın gerçekleşmesi esnasında hazır bulunmayan kişidir. (Gottschalk, UH, 53-54)

Gottschalk, cevaplanması gerektiğini düşündüğü iki soru yönelir: [1] “Dokümanın yazarı gerçeği aktarma yetisine sahip midir; eğer sahip ise, [2] gerçeği aktarma istegine sahip midir?” (Gottschalk, UH, 148)

Yazılı ve sözlü kaynaklar ikiye ayrılır: Temel ve ikincil. Temel kaynak, bir görgü tanığının tanıklığıdır -temel kaynağı teşkil eden kişi olayın geçtiği zamanda yaşamış olmak zorundadır. . . İkincil kaynak, görgü tanığı olmayan kişinin tanıklığıdır -ikincil kaynağı teşkil eden kişi olay yerinde, olayın gerçekleşmesi esnasında hazır bulunmayan kişidir.

- LOUIS GOTTSCHALK

3B. Tarihsel Güvenilirlik Nedir? Tarihsel Bilinebilirlik Nedir?

Filozof Mortimer J. Adler, tarihsel bilginin yerini, bilgi ve görüş konusunun ele alınması esnasında açıklar:

Bir elimizde kesinlik ve degismezlik içeren kendi kendini kanıtlayan doğrular vardır; diğer elimizde şüphe içeren ancak delillerle ve muhakeme ile desteklendiği için doğru olarak kabul edilip aksi görüşler üzerinde yerini alan veriler vardır. Geri kalanlar ise sadece görüştür -ne bilgi olma iddiaları vardır ne de bir gerçeğe dayanırlar.

Bu anlamda ele alındığında tarihsel araştırmaların bulgularının ve sonuçlarının bilgi olarak kabul edilmemesi için hiçbir sebep yoktur; aynı durum ister natürel ister sosyal olsun, ampirik bilimin bulguları ve sonuçları için de geçerlidir. (Adler, TPM, 100-101)

Craig, şu açıklamada bulunur:

Herhangi bir parçanın tarihsel bilginin bir parçası olarak kabul edilebilmesi için bu parçanın herhangi mantıklı bir kişinin kabul edebileceği bir bağlamda, delil sınıfına girebilmesi gerekir. Bütün tüme varım bilgin için aynı durum geçerlidir. Bir bilgiyi kabul etmemiz için, olası kılan yeterli delil ile desteklenmesi gerekir. Benzer bir uygulama hukuk alanında yer alır: Bir davanın hükmü, en fazla delil ile desteklenmiş iddia doğrultusunda verilir. Jüri üyelerine, süpheden arınmış bir şekilde sanığın suçlu olup olmadığı sorulur, ancak jürinin yüzde yüz olarak süpheden arınması mümkün değildir, mümkün olan mantığa dayanan süpheden arınmaktır. Tarih içinde durum birebir aynıdır: bizlerin en fazla olası delili sunan hipotezi kabul etmemiz gerekir. (Craig, RF, 184)

Tarihçi C. Behan McCullagh benzer bir şekilde tarih konusunda neyin gerçek olarak kabul edilmesi gerektiğini isaret eder: “Tarihsel anlatımları niçin gerçek olarak kabul edelim? Cevap aslında hazırdir: Bu anlatımlar yanlış olabilir, ancak deliller ile desteklenmiş olan bu anlatımların gerçek olma olasılığı yüksektir. . . . İşte bu yüzden bu anlatımlara inanılmalıdır.” (McCullagh, TH, 57)

McCullagh açıklamalarına devam eder: “Eğer bu anlatımlar, dikkatli ve oldukça ayrıntılı bir delil çalışmasını içermiyorlarsa ve eğer dünya hakkındaki bazı tespit edilmiş, tüme varım tezleri ile desteklenmiş genel ve yaygın inançlar üzerine kurulmamışlarsa, inanılmayı hak etmezler. Ancak dünya hakkındaki güvenilir inançlar ile tezatlık içermeyen ve bu inançlar ile uzlaşma içerisinde olan sonuçlar genel olarak gerçektir.” (McCullagh, TH, 57)

“Tarihsel araştırma metodları, gerçeğe ulaşma olasılığını maksimize etmek üzere dizayn edilmiştir. Eğer bu işlevlerini yerine getiremezlerse, rahatlıkla bir baskısı ile değiştirilebilirler.” (McCullagh, TH, 57)

2A. TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNE İTİRAZLAR

Tarihin objektifliğine, dolayısı ile bilinebilirliğine olan itirazların çoğu Charles A. Beard’ın (1874-1948) “*That Noble Dream*” isimli yazısından türemiştir. Onun tarihsel görecelik görüşü birçok Amerikan tarihçiyi etkilemiştir. Tarihe objektif bir bakışın karşısında yükselttiği itirazları altı maddede özetlemek mümkündür:

1B. İddia: Tarih, Direkt Bir Gözlemlemeye Elverişli Değildir

“Tarihçi kendi zamanından önce gerçekleşmiş olan olayların izleyicisi olamaz. Bir kimyagerin, deney esnasında gerçekleşenleri gözlemlediği ve aktardığı objektiflikle (tarafsız olarak) geçmişi gözlemleyemez ve aktaramaz. Tarihçi, tarihsel olaylar hakkındaki bilgiye dokümantasyon aracılığı ile ulaşır. Bu onun yegane çaresidir.” (Beard, TND, alıntı yeri Stern, VH, 323)

2B. İddia: Tarihsel İletilerin Parçalı Doğası

“Dokümantasyon (anılar ve diğer kalıntılar dahil olmak üzere), gerçek tarihi oluşturan olayların ve kişilerin sadece bir kısmını kapsar. Baska bir ifade ile sayısız olay ve kişi, eksik dokümantasyonun kurbanı olmaktadır.” (Beard, TND, alıntı yeri Stern, VH, 323)

3B. İddia: Tarihi Yöntem Biliminin Seçici Doğası ve Tarih Gerçeklerinin Yorumsal Yapısallaştırılması

“Kısmi olan tek unsur dokümantasyon değildir; bir çok olayda tarihçinin ele aldığı dönem, bölge ya da bölüm hakkında ki bütün dokümanlara sahip olduğu süphelidir. Bir çok olayda

tarihçilerin, dönem ile alakalı sayısız olay ve kişi hakkındaki dokümanlar arasında seçim yaptığı, bu dokümanların içeriginden bile kısmi alıntılara gittiği bilinmektedir.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 324)

“Geçmisteki bir olayın, kısmi dokümantasyon ve kısmi araştırmalar ile tam ve gerçek bir şekilde yapılandırılması iddiası, salt bir hipotezdir.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 324)

4B. İddia: Tarihçi, Değer Yargısından Kaçınamaz

“Tarihsel olayların ve kişilerin kendi doğalarında ele alınması etik ve estetik kaygıları içerir. Tarihsel olaylar, fizik ve kimyadaki gibi ‘gözlemcinin’ tarafsızlığını içeremezler.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 324)

5B. İddia: Her Tarihçi, Kendi Çağının ve Dünya Görüşünün Bir Ürünüdür

“Geçmişini araştıran bir tarihçi, inceleme altına aldığı kısmi dokümantasyona tamamen tarafsız ve nötr bir zihin ile yaklaşamaz. . . . Bir tarihçi kendisini eğilimlerden ya da taraflılıktan arındırmak için ne yaparsa yapsın, zihni; zaman, mekan, koşullar, ilgi alanları, tercihler ve kültür gibi sayısız etkenler ile yoğrulmuş aynı insan zihnidir.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 324)

6B. İddia: Materyallerin Seçimi ve Aranjmanı Tarihçiye Bağımlıdır

“Konu seçimi, materyallerin seçimi ve aranjmanı, tamamen tarihçinin inisiyatifine kalmıştır.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 324)

Beard şu sonuca varmıştır: “Tarihçinin gücü sınırlıdır. Tarihin ‘objektif gerçeğini’ arama ve ‘aktarma’ arzusunda olabilir ancak bulamaz.” (Beard, TND, alinti yeri Stern, VH, 325)

Tarihçinin geçmişe direkt bir ulaşma sansi olmasa da, geçmişten arta kalanlara, gerçekten var olmuş ve elimizde olanlara direkt olarak ulaşması mümkündür. . . . Örneğin, arkeolojik veriler, tarihçiye incelemesi için direkt olarak objeler sunmaktadır.

– WILLIAM LANE CRAIG

3A. TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNİN SAVUNULMASI

Craig, şu noktaya işaret eder: “Eğer Hristiyan inancı için tarihsel bir savunmanın başarılı olmasını arzuluyorsak, tarihsel görecelik (rölativizm) itirazlarına cevaplar vermemiz gerekir. . . . Tabii ki subjektif unsurları gözardı edemeyiz. Ancak cevaplamamız gereken soru, bu subjektif unsurların tüm tarih çalışmalarını geçersiz kılacak kadar güçlü olup olmadığına dairdir.” (Craig, RF, 169)

1B. Cevap: Tarih, Direkt Bir Gözlemlemeye Elverişli Değildir

Geisler, 'objektif' kelimesinin ne anlama gelmesi gerektiğini söyle açıklamıştır: "Eğer 'objektif' kelimesi ile kastedilen anlam 'salt bilgi' ise, hiçbir beseri tarihçi objektif ya da tarafsız olamaz. Bu bizim onayladığımız bir olgudur ancak, diğer taraftan eğer 'objektif' kelimesi ile kastedilen anlam, sağduyulu bir insanın kabul edebileceği, adil ve dürüst ancak gözden geçirip düzeltilmeye elverişli bir sunum ise, bu durumda tarafsızlık olasılığının kapısı aralanmış demektir." (Geisler, CA, 290)

Göreceli iddia sonrasında, bilim adamı ile kıyaslandığında tarihinin dezavantaja sahip olduğuna dair iddia hakkında, Craig sunları yazmıştır:

Birinci olarak vurgulamamız gereken nokta, bilim adamının her zaman incelediği konuya ya da objeye direkt bir ulaşımına sahip olduğunu düşünmenin bir saflık olduğu noktasıdır. Bilim adamları kendi öz çalışmalarını için bile, hem baskalarının araştırma raporlarına yüksek seviyede bağımlıdır (bu durum ilginç bir şekilde bilim adamını tarihsel dokümanlara bağımlı kılar) hem de bilim adamının araştırdığı konular genellikle direkt bir ulaşım imkânı vermemektedir, bu durum özellikle fizik gibi yüksek teorik alanlarda daha çok kendisini göstermektedir.

İkinci olarak ise, tarihinin geçmişe direkt bir ulaşımına sansi olmasa da, geçmişten arta kalanlara, gerçekten var olmuş ve elimizde olanlara direkt olarak ulaşımına mümkündür. ... Örneğin, arkeolojik veriler, tarihe inceleme için direkt olarak objeler sunmaktadır. (Craig, RF, 176)

Bundan dolayı, "hem tarih adamının hem de bilim adamının, geçmişte olanları tespit etmek için değişik donanımları mevcuttur. Orijinal gerçeklere ya da olaylara direkt ulaşım yoksunluğu bu iki adamdan birisini diğerinin gerisinde bırakmamaktadır." (Geisler, CA, 291)

2B. Cevap: Tarihsel İletilerin Parçalı Doğası

Fischer, bu tezin hatasını söyle isaret eder: "Görecelikçilik hatalı bir şekilde, tarihsel aktarımların parçalı olması gerektiğini, bunun eksikliği oluşturacağını ve bu eksiklikten dolayı, hatalı olmaları gerektiğini ima eder. Eksik bir aktarım, objektif olarak doğru bir aktarım olabilir, doğru bir olayın tümünü değil bir kısmını aktarmıştır." (Fischer, HF, 42)

Geisler şöyle devam eder:

Tarihsel aktarımların parçalı olması, bu aktarımların objektifliğinin yok olması anlamına gelmez. Tarih, parçalı kaynaklara sahip olduğu için jeolojiden daha az objektif değildir. Bilimsel birikimde parçalı bir yapıya sahiptir, varsayımlara ve daha fazla olguların kesfi konusunda yetersiz olduğu ispatlanabilen genel anlayışlara dayanır.

Katı bir bilimsel görüş açısından bakıldığında, parçacıklar arasındaki boşlukları doldurmanın zorluklarının mevcudiyeti reddedilemez ise de, bir kişi dünya hakkındaki felsefi görüşünü belirledikten sonra, tarafsızlık problemi ortadan kalkar. Eğer bir Tanrı mevcut ise, tarihin genel resmi zaten çizilmiş durumdadır; tarihsel gerçekler sadece detayları dolduran unsurlar olacaktır. (Geisler, CA, 292-93)

3B. Cevap: Tarihi Yöntem Biliminin Seçici Doğası ve Tarih Gerçeklerinin Yorumsal Yapılandırılması

"Tarihinin kullanacağı materyalleri seçme zorunluluğu, tarihi subjektif bir hale getirmez. Jüri üyeleri, tüm delillere sahip olmadıkları durumlarda kararlarını 'şüpheler üzerine bina ederler'. Eğer tarihinin elinde konu ile alakalı ve önemli deliller mevcut ise objektiflikten söz etmemiz mümkün hale gelecektir. Bir kişinin bazı şeyleri bilebilmesi için her şeyi bilmesi gerekmez." (Geisler, CA, 293)

Bu tarz itirazlara cevap verebilmek için dünya görüşünün önemine değinmek gerekir:

Geçmiş olayların gerçek bağlamı ya da bağlantıları bilinebilir mi sorusu karsımızda durmaktadır. . . . Yorumlanmakta olan olay hakkında genel bir hipotezde ya da dünya görüşünde bulunulmadan, orijinal bağlantıların bilinmesinin olanagi yoktur. Tabii ki çıplak gerçeklerin objektifliği, önceki olayların sırası ve sonuçlarının ortaya koyduğu gerçekler, bir dünya görüşü farz edilmeden de bilinebilir. Ancak bu olayların objektif anlamını, genel bir hipotez ya da dünya görüşü ile anlamlı bir strüktür bina etmeden kavramak imkânsizdir. Bundan dolayı aynen bilimin objektif anlamında olduğu gibi, tarihin objektif anlamı problemi bir kişinin *Weltanschauung'*una bağlıdır. (Geisler, CA, 293-294)

Buna cevap olara: “Bazı objektivistlerin, geçmiş olaylar strüktürleştirilmelidir aksi durumda anlamsız olurlar argümanı tamamen kusurludur. Bu argümanın tümünün ispatladığı tek şey, gerçekleri anlamak için bir strüktür gereklidir aksi takdirde gerçekler hakkında konuşmak anlamsızdır. Hangi strüktürün doğru olduğu sorusu ise, ele alınan gerçeklerden farklı gerçeklere dayandırılarak tespit edilmelidir. . . . Dünya görüşü olmadan objektif bir anlama ulaşmak imkânsizdir.” (Geisler, CA, 295)

Peki hangi dünya görüşü doğrudur sorusuna Geisler su cevabi vermiştir: “Tanrı inancı içeren bir dünya görüşü sahibi olmanın (2’ye bakınız) haklılığı üzerinde durmuyoruz; bu görüşe sahip olunulduğunda tarih için bir objektif anlama kavusmak imkânsizlikten olasılığa seyreder. Teistik bağlam ile bakıldığında tarihin bütün gerçekleri, teistik gerçeklere dönüşür. . . . Olayların doğrusal görüşü içerisindeki nedensel karışimler, Tanrı’nın varlığını içeren evren ile olan bağlarından dolayı ortaya çıkar. Teizm, tuval üzerine bir resmin ana hatlarını çizer, tarih ise bu hatlar üzerinden tabloyu renklendirip tamamlar. . . . Bu bağlamda tarafsızlık demek sistematik tutarlılık demektir.” (Geisler, CA, 295)

4B. Cevap: Tarihçi, Değer Yargısından Kaçınamaz

Dikkat etmemiz gereken bir nokta sudur: “Tarihçinin değer yargılarından kaçınmaması tarafsızlığın imkânsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Tarafsızlık demek, gerçekleri ele alırken adil olmak demektir. Olmuş olanların, olası en doğru bir şekilde sunulması demektir. Daha da ötesi, tarafsızlık, bir tarihçinin gerçekleşmiş olan olayları yorumlarken, bu olayların kaynağında ve bağlamında olanları ön plana çıkartacak bir lisan kullanması demektir... Bir tarihçi dünya görüşünü ortaya koyduktan sonra değer yargıları, arzu edilmeyen ve sübjektif bir unsur olmaktan çıkar; değer yargıları hem gereklidir hem de objektif olarak talep edilirler.” (Geisler, CA, 295-96)

5B. Cevap: Her Tarihçi, Kendi Çağının ve Dünya Görüşünün Bir Ürünüdür

Her tarihçinin, kendi çağının ve dünyagörüşünün bir ürünü olduğunu kabul eden Geisler, sunlara da işaret etmektedir: “Bir *tarihçinin* kendi çağının adamı olması, onun aktardığı *tarihin de* o çağın ürünü olduğu iddiası hatalı bir yaklaşımdır... Tenkitçilik, bilginin *bağlamı* ile bu bilgiye ulaşma *sürecini* birbiri ile karıştırmaktadır. Tenkitçilik, bir görüşün *olusması* ile o görüşün *dogrulugunu* birbiri ile karıştırmaktadır. Birisinin hipotez ürettiği kaynak aslında onun bu hipotezin doğruluğunu ispatlaması ile alakalı konular değildir.” (Geisler, CA, 296-97)

Fischer, bu durumu bir örnekle açıklamaktadır: “Bir bilginin elde edilme şekli ile o bilginin geçerliliği arasında bir karmaşa yaşanmaktadır. Amerikalı bir tarihçi, sovenist bir yaklaşımla Birleşik Devletlerin, İngiltere’den bağımsızlığını 1776 senesinde elde ettiğini beyan edebilir. Bu ifade tarihçinin motivasyonu ne olursa olsun, tarihsel açıdan doğru bir ifadedir. Diğer taraftan, İngiliz bir tarihçi milliyetçi bir tutumda ısrar edip, İngiltere’nin,

Birlesik Devletlerden bagimsizligini 1776 senesinde elde ettigini iddia edebilir. Bu açıklama ise hatali bir açıklamadır ve her zaman öyle kalacaktır.” (Fischer, HF, 42)

Göreceli görüşü savunan rölativistin argümaninin kendi kendini çürüten dogasini ele alirsak: “Eger görecelik kaçınılamaz ise, tarihsel rölativistin görüşü kendi kendini çürütür. Bu görüşe göre, kendi görüşleri ya tarihsel olarak kosullanmistir ve bundan dolayi taraflidir ya da göreceli degildir ama objektiftir. Eger göreceli degil ama objektif ise, böylelikle tarih konusunda objektif olunabilecegini itiraf etmis olur. Eger tam aksi yani tarihsel görecelik görüşünün kendisi göreceli ise objektif bir gerçek olarak kabul edilemez.” (Geisler, CA, 297)

Daha önce de belirtildiği gibi rölativistlerin, tarihçilerin bir dünya görüşü sahibi olduğu iddiası dogrudur. “Dünya görüş olmadan, objektif anlamdan bahsetmek anlamsızdır, çünkü anlam, sistem-bagimlidir.” (Geisler, CA, 296)

Ancak dogru olan dünya görüşü bir Tanrı'nın varligini içeren evren görüşüdür; delillerin açıkça kanitladığı gibi ancak bu görüş dogrultusunda objektiflige ulasilabilir. Geisler, su iddiada bulunur: “Bir kisi gerçeklerin ne oldugunu tespit ettikten ve bu gerçeklere, verilen yorumların hepsinin en fazla ve istikrarli bir şekilde Tanrı'nın varligini içeren bir evrene uyumlu oldugunu gösterip, bu baglamında bir anlam atayabildikten sonra, bu kisi tarih hakkındaki objektif gerçeğe ulastigini iddia edebilir. Örneğin, ancak bu evrenin Tanrı'nın varligini içeren bir evren oldugunu ve Nasirali Isa'nın ölümden dirildigini kabul edersek bir Hristiyan bu sıra disi olayın bir mucize oldugunu ve Mesih'in gerçek iddiaları ile uyumlu oldugunu iddia edebilir.” (Geisler, CA, 296)

6B. Cevap: Materyallerin Seçimi ve Aranjmanı Tarihiye Bagimlidir

Önyargının ya da tarihin tarafsizligini örtme ihtirasının olasılığı hakkında tarih felsefecisi W. H. Walsh sunları belirtmiştir: “Bu şekildeki bir ön yargının, tarihin objektif gerçeklerini elde etmede önemli ve asılmaz bir engel olarak görmek ya da görmemek konusunda verilecek karar, süphe içeren bir karar olacaktır. Bu süphenin sebebi ise, geçmişteki tecrübelerimizde gördüğümüz gibi, aktarımlarda bulunan önyargıların her zaman düzeltilmeye elverişli olmuş olmasıdır... Bir tarihçi kesinlikle kişisel önyargıdan arınmış olmak zorundadır, bunu beceremeyen tarihçiler, kendilerine uygun itibari kazanmışlardır.” (Walsh, JPH, 101)

Van A. Harvey bile su ifadede bulunmuştur: “Eger tarafsizlikten anladığımız şey, bir kişinin yargıya ulaşmadan önce bu yargıyı haklı çıkaracak geçerli sebeplere sahip olma zorunlulugunu hissetme kapasitesine sahip olabilmesi ise, tutkulu olmanın veya tarafsiz olmanın karşılıklı olarak özel hisler olduğu, tartışmaya açık bir konu olacaktır. Kendi öz oğlunu yargılayan bir hakimin, gerçeğin bulunması konusunda, konu ile daha az alakası olan bir kisten daha çok tarafsiz olması beklenmez mi?” (Harvey, HB, 212)

Harvey, Hristiyan Kutsal Kitap âlimlerin çalışmalarına, çalışma konusu bu kişilerin en derin inancını kapsadığı için güvenilmemesine dair oluşan eğilimin yanlış olduğunu ifade eder: “Bu tutum, açıklama ve açıklamanın dogrulanması arasındaki farkı, bir şey öğrenme tutumu sergileme ile bildiği bir şeyi savunma arasındaki farkı görmezlikten gelmektir. Kendi öz oğlunu yargılayan bir hakimin, oğlunun masum bulunması için sübjektif ve kişisel arzuları olduğu kesindir ancak oğlunun masumiyetini ortaya koymak zorunda olduğu deliller acı verici de olsa, bu arzusundan bagimsiz, mantıklı deliller olmak zorundadır.” (Harvey, HB, 213)

Sonuç olarak Fischer'in belirttiği gibi tam sübjektiflik ya da rölativizm kendi kendisini çürütür: “Rölativistler, kendilerinin ve destekçilerinin bir dereceye kadar rölativizmden bagimsiz olduklarını ifade ederler.” (Fischer, HF, 42)

Fischer, Strout'un su yorumunu aktarır: “Israrcı bir rölativizm, entelektüel intihardır.” (Strout, PRAH, alıntı yeri Fischer, HF, 42)

Fischer, sözlerine şöyle devam eder: “Rölativistin kullandığı subjektiflik fikri tamamen bir saçmalaktır. ‘Subjektif’ terimi, bağımlı bir terimdir; tezati anlamlı olmadıkça kendisi de anlamlı olamaz. Bütün bilgi subjektiftir demek bütün varlıklar kısadır demektir. Uzun bir şey olmadıkça, hiçbir şey kısa olamaz.” (Fischer, HF, 43)

Bir bilginin elde edilme şekli ile o bilginin geçerliliği arasında bir karmaşa yaşanmaktadır. Amerikalı bir tarihçi, sovenist bir yaklaşımla Birleşik Devletlerin, İngiltere’den bağımsızlığını 1776 senesinde elde ettiğini beyan edebilir. Bu ifade tarihçinin motivasyonu ne olursa olsun, tarihsel açıdan doğru bir ifadedir.

– DAVID HACKETT FISCHER

4A. MUCIZEVİ TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNE İTIRAZLAR

Bir kişi felsefe açısından mucizelerin olasılığını kabul edebilir. Bunu kabul eden bir kişinin dünya görüşü aynı zamanda tarihsel olayların tarafsız bir şekilde bilinebileceğini de içerir. Ancak cevaplanması gereken bir soru hâlâ karşımızdadır: Görgü tanıklarının tarihsel anlatımlarına dayanarak mucizelerin gerçekleştiğini bilebilir miyiz? Mucizeleri tarih aracılığı ile öğrenebilir miyiz?

1B. Felsefi İtirazlar

David Hume, tarihte öne sürülen bir mucizenin ispatı problemini tanımlayarak, mucizelere karşı tarihsel-kriter argümanı sunar.

1C. “Bütün tarih göz önüne alınsa bile, bir mucizenin bizleri süpheden kurataracak sayıda iyi eğitim almış, sağduyusu kuvvetli kişi tarafından öne sürülmediği görülür. . . . Aynı zamanda, dünyamızın gayet iyi bilinen bir bölgesinde, halk önünde gerçekleştiği iddia edilen mucizelerin, bu tür kesifleri içermesi kaçınılmazdır.” (Hume, ECHU, 10.2.92, syf. 116-117)

2C. “Çağlar boyunca birçok mucizenin, kehanetin ve doğüstü olayların ya karşı deliller ile sahteliği ortaya konmuştur ya da absürlükleri sonucunda kendi kendilerini çürütmüşlerdir. Tüm bunlar insanlığın doğüstü ve mucizevi olaylara olan eğilimini yeterli derecede ispatlamaktadır; bu durum ise bu tarz iddialara şüphe ile yaklaşmamız gerektiğini ortaya koymaktadır.” (Hume, ECHU, 10.2.93, syf. 118)

3C. “Bu eğilim doğüstü ve mucizevi olaylara karşı güçlü bir önyargı oluşturmaktadır. Bu tür olaylara dair iddialara, en sık cahil ve barbar toplumlarda rastlanmaktadır. Eğer bu konuda bir iddianın medeni toplumlardan türediği görülürse, kısa bir araştırma bu iddianın cahil ve barbar toplumlardan ithal edildiğini ortaya koyacaktır.” (Hume, ECHU, 10.2.93, syf. 119)

4C. Aynı çağa ait tarih yazıcıları, Hume’un görüşlerini benimsemistir:

Alman ilahiyatçisi ve metin tarihçisi Ernst Troeltsch su iddiada bulunmaktadır: “Bilinen olayları analojisinde açıklama ve geçmişin yeniden yapılandırılması için konjektür ve sempatik idrak aranır . . . Olayların geçmiş ve su a ki süreçlerinde aynı süreci fark ederiz, hem geçmişte hem su an, insan yaşamının çeşitli tarihsel çemberleri birbirini etkiler ve birbiri ile kesisir.” (Troeltsch, H, alinti yeri Hastings, ERE, 6:718)

Carl Becker, su iddiada bulunacak kadar ileri gitmiştir: “Tanıklıkların sayısı ne olursa olsun bir olayın geçmiş gerçekliğini, sanki günümüze ait bir gerçeklik gibi tespit etmeye yeterli değildir. . . . Tanıklık verenlerin mükemmel bir karakteri olsa da, bu durumun hiçbir anlamı yoktur.” (Becker, DWH, alinti yeri Snyder, DWH, 12-13)

F. H. Bradley sunları belirtmiştir: “Tarih, varlıkların o anki durumuna dair yargılarımız olan tecrübeden çıkarıma gidilme yönteminde en son çaredir. . . . Bizden, açıkçası yasadığımız ve bildiğimiz dünyaya tekabül etmeyen nedenlerin etkilerini içeren bir geçmiş olayın gerçekliğinin onaylanması istenildiğinde, ne diyeceğimizi bilemeyiz. . . . bu talep, temelsiz bir bina yaptırma talebi ile aynıdır. . . . Bu onaylamayı, kendi kendimiz ile çelirmeden nasıl gerçekleştirebiliriz?” (Bradley, PCH, 100)

Çağımızın filozoflarından Antony Flew, Hume ve Troeltsch’in siki bir takipçisi olduğunu su iddiası ile ortaya koymuştur: “Geçmisten arta kalanları rasyonel bir biçimde delil olarak kabul etmemiz ve gerçekten olanları yapılandırıp, aktarım formuna dönüştürebilmemiz için, günümüzü düzenleyen kanunların geçmişi de düzenlemiş olduğunu kabul etmemiz gerekir.” (Flew, M, alinti yeri Edwards, EP, 5:35 1)

“Bir mucize anlatımı ile karşı karşıya kalan tenkitçi bir tarihçi, genellikle bu anlatımı ciddiye almaz. . . . Bu prosedürünü haklı çıkarmak için Hume’un ileri sürdüğü prensibe kesinlikle başvuracaktır: ‘Mucizevi doğanın mutlak imkânsızlığı’ ya da ileri sürülen olayların ‘bütün mantıklı insanların gözünde doğrulanması’, ki bu iki prensip, mucizeyi çürütmek için yeterlidir.” (Flew, M, alinti yeri Edwards, EP, 35 1-52)

Bir mucize anlatımı ile karşı karşıya kalan tenkitçi bir tarihçi, genellikle bu anlatımı ciddiye almaz. . . . Bu prosedürünü haklı çıkarmak için Hume’un ileri sürdüğü prensibe kesinlikle başvuracaktır: ‘Mucizevi doğanın mutlak imkânsızlığı’ ya da ileri sürülen olayların ‘bütün mantıklı insanların gözünde doğrulanması’ ki bu iki prensip, mucizeyi çürütmek için yeterlidir.

– ANTHONY FLEW

2B. Teolojik İtirazlar

Bazı kişiler mucizelerin tarihsel bilinebilirliğine teolojik bir perspektiften itirazlar yükseltirler. Bu tür itirazların babası Gothold Lessing olmuştur: “*Tarihin tesadüfi doğruları, kesinlikle muhakeme için gerekli olan gerçeklerin ispatı olamazlar.*” (Lessing, LTW, 53)

“Mucizelerin aktarımlarının mucize olmayışları basli basına bir problemdir. Kisacasi gözlerimin önünde gerçekleşen mucizelerin etkisi anlıktır, ancak aktarım için bir aracı kullanıldığı için mucizenin bütün gücü kaybolur.” (Lessing, LTW, 52)

Lessing, açıklamalarına şöyle devam eder: “Ben kesinlikle Mesih’in mucizelerini reddetmiyorum. Ancak bu mucizelerin gerçekliğinin kanıtlanabilirliği, su anda gerçekleşmedikleri için tamamen ortadan kalktığı ve elimizde kalan sadece bu mucizelerin aktarımları olduğuna göre (bu yüzden de bu anlatımların yalancı çıkarılması imkânsizdir) bu

aktarımların beni Mesih'in öğretilerine bağlayabileceğini reddediyorum." (Lessing, LTW, 55)

Kierkegaard, benzer bir şekilde inanç konusunda tarihin ve tarihselliğin rolünün değersiz olduğunu ileri sürmüştür: "Eğer Hristiyanlığa tarihsel bir doküman olarak bakılacaksa dikkat etmemiz gereken en önemli şey, Hristiyan doktrinin gerçekten de ne olduğuna dair tamamen güvenilir bir aktarıma sahip olmaktır. Eğer araştırmacı kişi bu gerçek ile olan ilişkisine karşı sonsuz bir ilgi besliyor ise, bir anda ümitsizliğe kapılabilir çünkü tarihsellik karşısında hayatındaki en kesin olan şey sadece bir *tahmin* olduğunu kavraması hiç de zor olmayacaktır. *Tahminsellik*, ebedi bir mutluluğun binasının inşa edilmesi için çok küçük bir toprak parçasıdır." (Kierkegaard, CUPPF, 23)

"Çağımızın jenerasyonu geriye su sözlerden başka söylenecek bir şey bırakmamış olsalar da, bu sözler bile yeterliden çok daha ötedir: 'Bizler, Tanrı'nın su senede dünyaya alçak gönüllü bir kul görünümü ile gelmiş, aramızda yaşamış ve öğretmiş arkasından da ölmüştü olduğuna inanıyoruz.'" (Kierkegaard, PF, 104)

Martin Kahler, "Bilim tarafından tespit edilmesi gereken tarihsel gerçekleri bir iman tecrübesi olarak kabul edemeyiz. Bundan dolayı, Hristiyan inancının ve tarihe dayalı bir İsa inancının, aynen su ve yağ gibi birbirine karışmayacağını kabul etmeliyiz" demistir. (Kahler, SHJHBC, 74)

İster liberal olsun ister muhafazakâr, modern teologlar bu ifadeleri tekrar ede gelmişlerdir:

Rudolf Bultmann: "Kapalilikten kastedilen, tarihsel olayların değişmezliğinin ve arkası kesilmezliğinin doğüstü güçler tarafından (Tanrı), doğüstü olaylar (mucize) ile müdahaleye uğrayamayacağı, kısaca 'mucize' diye bir şeyin olamayacağıdır. Bu açıdan bakıldığında mucize, tarih içerisinde bir nedeni olmadan gerçekleşmiş bir olay olurdu... Bu bakış açisi, bütün tarihsel dokümanları inceleyen tarih bilimi ile uzlaşma içerisinde. Bir dokümanın tarihsel olması için yukarıda belirtilen prensiplerin geçerli olarak kabul edilmesi durumunda, Kutsal Kitap'ın tarihselliği için yapılacak bir çalışmada da bu prensipler geçerli kabul edilmelidir." (Bultmann, EF, 292)

Paul Tillich: "Kutsal Kitap aktarımlarının tarihsel güvenilirliği ile tanımlanan bir inanç, inanç anlamının basına gelebilecek en ağır çarpıtmadır." (Tillich, DF, 87)

Karl Barth: "Mesih'in ölümden dirilmesi ya da O'nun ikinci gelisi. . . . tarihsel bir olay değildir; tarihçiler bu konudaki süphelerini giderebilirler. . . . bizim kaygımız olayın gerçekliği ile ilgili değildir, bizim kaygımız olayın gerçekliğinin tarihsel gerçekliğe bağlanmış olmasıdır." (Barth, WGWM, 90)

Troeltsch'in analogi prensibinin etkisi (felsefi itirazlar başlığı altında ele alınmıştır) çağımıza ait teologlar ve tenkitçi-tarihçiler arasında süre gelen ve hatiri sayılır bir etki yaratmıştır. Troeltsch'in tenkitçi-tarihçi yaklaşımı altında olan Van A. Harvey, bu etkiyi şöyle açıklar:

Ernst Troeltsch'in, tarihsel-tenkitçi metodun ortaya çıkmasına dair kehanetsel iddiasında haddinden fazla gerçek olduğunu göstermeye çalıştım. Bu iddia, Batılı adamın bilinçliliğinde gerçekleşen Hristiyan inancının birçok temel varsayımının, takdir edilmesini içeren derin bir devrimi önceden varsaymaktadır. . . . Bu ihtilaf öylesine derindir ki, son dönemlerde ortaya çıkan Protestan teolojisi, tenkitçi tarihsel araştırma etigi ile Hristiyan inancının temel taleplerini uzlaştırmaya çalışan bir tür kurtarma operasyonuna dönüşmüştür. (Harvey, HB, 246)

C. Stephen Evans *The Historical Christ & The Jesus of Faith* isimli kitabında (yayınlanma tarihi 1996), çağımızın bu etkisini ele almıştır:

Her ne kadar Van Harvey'in kitabı (1966) modası geçmiş gibi gözükse de, onun savunduğu metodoloji birçok büyük Kutsal Kitap âlimi tarafından uygulanmaktadır. Bu durumu ilginç kılan, bu uygulama yaygınlığına rağmen son zamanlarda bu görüşün açık bir şekilde savunulmamış olmasıdır. . . . Troeltsch-Harvey şeklinde bir görüşün açıkça fazla savunulmaması gerçeği bu görüşün terkedildiği anlamına gelmez. Bence bu durumun sebebi bu görüşün yaygın bir şekilde kabul edilmiş olmasıdır; bu yaygınlık bu görüşü savunulmaya gerek duyulmayan bir tür "sagduyu" formatına dönüştürmüştür. (Evans, HCJF, 185)

5A. MUCIZEVİ TARİHİN BİLİNEBİLİRLİĞİNİN SAVUNULMASI

1B. Felsefi İtirazların Tenkidi

Filozof Frank Beckwith, Hume'un tezlerinin tenkitçi analizini yaparken, Hume'un birinci görüşüne cevap verir: "Birçok açıdan ele alındığında Hume'un ileri sürdüğü ölçüt tamamıyla mantıksız değildir. Bir iddiayı inceleyen bir kişi, iddia tanıklarının sayısını ve karakterini göz önüne alır. Buna rağmen, Hume'un ortaya koymak istediği ölçüt, bundan fazlasını talep eder." (Beckwith, DHAAM, 49)

Beckwith sözlerine Colin Brown'dan yaptığı alıntı ile devam eder: "Hume'un talep ettiği vasıflarda bir görgü tanığının, Batılı bir üniversite eğitimi almış olması, onaltıncı yüzyılda Batı Avrupası'nın önemli bir kültür merkezinde yaşamış olması ve halk tarafından tanınmış olması gerekmektedir." (Brown, MCM, alıntı yeri Beckwith, DHAAM, 50)

Beckwith'in işaret ettiği gibi bu ölçüt bile yeterli olmayacaktır, çünkü bu kriterlere sahip bir kişi yalancı hatta iyi bir eğitim almış bir yalancı olabilir. (Beckwith, DHAAM, 50)

"Daha da ötesi, son yıllarda ortaya çıkan gelişmeler Hristiyan teizminin basit olan mucizenin -İsa'nın dirilişinin- Hume'un birinci ölçütünü karşıladığını ortaya koymuştur." (Beckwith, DHAAM, 50) (bakınız: V.B.3. Ölümünden Diriliş)

Beckwith, Hume'un ikinci noktasının mantıksal yanlışlığına işaret eder: "İddia edilen mucizevi olayların insan hayal gücünün bir ürünü ve olağanüstüne inanma arzusu olduğu gerçeğine şüphe duyan az kişi vardır, ancak bu durum bütün mucizevi olay iddialarının geçersiz olduğunu ispatlamaz. Bu tür bir yargıya varmak yanlış tekabül etmenin yanlış bir mantığı olur [hatalı bir sonuca varan bir argüman]." (Beckwith, DHAAM, 51)

Beckwith'in ifade ettiği gibi bu yol naturalizme çıkar: "Her şey bir yana bütün mucize iddialarının mübalâğa olduğunu, mucizelerin asla gerçekleşmeyeceğini bilmeden ileri süremezsiniz." (Beckwith, DHAAM, 52)

Filozof Colin Brown şu cevabı vermiştir: "Bir kişinin kendi dünya görüşünde ya da aynı eğitim ve kültür seviyesinde bir tanık talep etmesi tamamen absürtlüktür." (Brown, MCM, 98)

Brown şu sonuca varmıştır: "Bir olayın vuku bulduğuna dair bir tanıklığın geçerliliği, öne sürülen olayın tanıklarının olaya yakınlığına, dürüstlüklerine ve aldatılmama kapasitelerine bağlıdır." (Brown, MCM, 98)

Beckwith, Hume'un üçüncü ölçütünün içerdiği üç probleme işaret eder: "(1) Hume, eğitimsiz ve cahil insanlar olarak tanımladığı insan grubunu yeterli bir şekilde açıklamamıştır; (2) bu ölçüt Hristiyan teizminin mucizelerini kapsamaz; ve (3) Hume, argüman yerine argümana saldırma hatasına düşer [*argumentum ad hominem*]." (Beckwith, DHAAM, 53)

Geisler, Troeltsch'in analoji prensibine şöyle cevap verir: "Bu prensip ile Hume'un dogmanın birbirine benzerliklerle dolu olmasından yola çıkarak mucizelere itiraz etmesi aynı kapağı çikmaktadır." (Geisler, CA, 302)

Geisler, birinci olarak bunu söylemiştir: "Bu tutum, bütün tarihsel olayların natüralist bir yaklaşım ile yorumlanmasını içerir. Bu tutuma ait metodoloji mucizevi olayları reddeder.

Ancak siradan düzen için var olan genel bir tanıklık, sıra disi için aleyhte bir tanıklık değildir.” (Geisler, CA, 302)

İkinci olarak ise sunu söylemiştir: “Troeltsch’in analogi türü argümanı haddinden fazla kanıtlayıcıdır. Richard Whately’in ikna edici bir biçimde iddia ettiği gibi, bu birbirine benzerlik durumu varsayımında reddedilen tek unsur mucizeler değildir; Napoleon Bonaparte’in basına gelen sıra disi olaylar gibi bütün olaylar buna dahildir.” (Geisler, CA, 302-303)

“Bilimsel deneyselliğin ürünü olan üniformüteryan tutumu tarihsel araştırmalara ithal etmek hatalıdır. Tekrar etmeler ve genellik, bilimsel kanunların tespiti için vaz geçilmez unsurlar olabilir ancak bu metod tarih için kullanılamaz. Tarihsel olayların bina edilmesinde gerekli olan, bu olayların gerçekten de gerçekleştiğine dair güvenilir tanıklıklardır.” (Geisler, CA, 303)

Beckwith, Flew ve Troeltsch argümanına benzer bir şekilde yaklaşır: “Bu argüman analogiyi bir geçmişi incelemek için bir *temel* olarak kabul etme ile analoginin incelenen geçmişin bir *objesi* olmasını karıştırır. Kastedilen sudur: Geçmiş incelirken belli bir değişmezlik ve devamlılık bekleriz ancak bunun anlami geçmişte essiz bir olay olamayacağı (incelemenin objesi) değildir.” (Beckwith, HM, alıntı yeri Geivett, IDM, 97)

Iddia edilen mucizevi olayların insan hayal gücünün bir ürünü ve olaganüstüne inanma arzusu olduğu gerçeğine şüphe duyan az kişi vardır, ancak bu durum bütün mucizevi olay iddialarının geçersiz olduğunu ispatlamaz. Bu tür bir yargıya varmak yanlış tekabül etmenin yanlış bir mantığı olur.

- FRANK BECKWITH

2B. Teolojik İtirazların Tenkidi

Geisler bu tutuma şöyle karşı koyar: “Henüz ele alınmış olan tarihin objektifliği konusunu göz önüne alırsak, bir Hristiyanın, radikal varoluşçu teologların mucizelerin objektifliği ve tarihsel boyutu konusundaki görüşlerine katılması için hiçbir sebep yoktur. Mucizeler doğal bir süreç ürünü olmayabilirler ancak bu süreç içinde yer almışlardır.” (Geisler, CA, 300)

Geisler sözlerine şöyle devam eder,

Mucize, ampirik ya da tarihsel bir bağlamda dolaysız ve dolaylı, objektif ve sübjektif olarak tanımlanabilir. Bir mucizenin birden fazla karakteristiği vardır. Mucize hem bilimsel olarak sıra dışıdır hem de teolojik ve ahlâki açıdan sıradandır. Birinci karakteristiği, dolaysız ampirik bir tecrübe bilinebilmesidir; ikinci karakteristiği ise olayın verisinin olaganüstülüğünden değil “çağrışımlar” aracılığı ile dolaylı ampirik bir tecrübe ile bilinebilmesidir. . . . Bir mucizenin teolojik ve ahlâki karakteristiği ise ampirik açıdan objektif değildir; sübjektif bir şekilde tecrübe edilirler. Buna rağmen kastettiğimiz bir mucizenin ahlâki boyutu için bir boyut olmadığı değildir. Eğer yaşadığımız evren Tanrı’nın varlığını içeren bir evren ise ahlâk objektif bir biçimde Tanrı’ya dayandırılır. (Geisler, CA, 301)

Profesör Erickson bu konuda sunuları söylemiştir:

Ele aldığımız teoriler, tarihsel kaygılar da dahil olmak üzere, inanç ve akıl arasındaki Kutsal Kitap’ta bahsedilen ilişkiden farklıdır. Bu konuda bazı örnekleri sunmamız mümkündür.

Luka 7:18-23'te Vaftizci Yahya'nin öğrencileri 'Gelecek Olan sen misin, yoksa baskasini mi bekleyelim?' diye sorduklarında Isa Yahya'nin öğrencilerine söyle karşılık verdi: 'Gidin, görüp isittiklerinizi Yahya'ya bildirin. Körlerin gözleri açılıyor, kötürümler yürüyor, cüzamlılar temiz kiliniyor, sağırlar isitiyor, ölümler diriliyor ve Müjde yoksullara doyuruluyor.' Bu örnekte tarihsel gerçekler ile iman birbirinden ayrılmamıştır.

İkinci bir örnek ise Pavlus'un Isa'nin dirilisinin gerçekliği üzerine vurgusudur (1. Korintliler 15). Hristiyan tecrübesinin ve müjdesinin geçerliliği Mesih'in dirilisinin gerçekliğine bağlıdır.

Üçüncü bir örnek ise, Luka'nin yazdiklari hakkında kesin bilgilere ulasma konusunda gösterdiği hassasiyettir (Luka 1:1-4; Elçilerin Isleri 1:1-5).

Birinci örneğimiz parçanın tenkitçi çalışmaya maruz kalmasından dolayı zarar görmüş olabilir, ancak ikinci ve özellikle üçüncü örnekler Kutsal Kitap açısından iman ve tarihsel muhakeme arasındaki farkı ortaya koymaktadır. (Erickson, WBF, 131)

Erickson, Bultmann'ın tarihsel varsayimini ve hatasını tespit etmiştir:

Bultmann, Yeni Antlasma imanlilarinin, Isa'nin adanmis inanlilari oldugunu söylerken dogru bir tespitte bulunmustur, ancak arkasından bu gerçeğin bu kisileri olayların aktarılmasında daha az güvenilir kildigina dair hatalı sonuca varmıştır. Varsayımına göre bu kisilerin Isa ve O'nun amacı hakkındaki olumlu yargıları, bu kisileri gözlemediklerini aktarma ve korumada dikkatsiz kilmıştır; hatta bu kisiler Isa'ya olan inancı arttırmak için bazı aktarımlarında mübalağa bulunmuşlardır.

Benzer argümanlar genellikle mahkeme tanıklıklarına dayandırılarak bina edilmeye çalışılmıştır. Ancak bir değişik analogi izlenirse Incil yazarlarının durumu daha çok ortaya çıkacaktır. Mahkeme salonu yerine ele almamız gereken ortam bir sınıftır; ne de olsa bütün elçiler aslında Isa'nin öğrencileridirler. Bir sınıfta öğretmenin görüşüne siki sikiya bağlanmış bir öğrenci mi yoksa bu görüşle ilgilenmeyen bir öğrenci mi öğretmenin sözlerini kelime kelime kaydedecektir? Öğretmenin görüşüne siki sikiya bağlanmış bir öğrencinin notlarına daha fazla itimat göstereceğimiz kesindir. Öğretmenin bilgeliğini en fazla muhafaza edecek olan da bu öğrenci olacaktır, çünkü final sınavında bu bilgilerin kendisi için çok değerli olacağını bilir. Isa'nin sözlerine çok daha fazla değer veren elçilerin, O'nun öğretilerini doğru bir şekilde muhafaza etmek için çok daha azimli olacakları kesindir. (Erickson, WBF, 131-132)

Bir kişinin kendi dünya görüşünde ya da aynı eğitim ve kültür seviyesinde bir tanık talep etmesi tamamen absürdüktür. . . . Bir olayın vuku bulduğuna dair bir tanıklığın geçerliliği, öne sürülen olayın tanıklarının olaya yakınlığına, dürüstlüklerine ve aldatılmama kapasitelerine bağlıdır.

- COLLIN BROWN

3B. Sonuç

Hem bu bölümü hem de bu kitabı aklımdan değil yüregimden gelen ses ile bitirmek istiyorum. Okumduğunuz materyalin çoğunluğu akıl ürünüydü ve akla hitab ediyordu, ve bence bu da iyi bir şeydir. Tanrı, bizlere Kendisinin Esinlemesinin delillerini değerlendirmemiz için akıl vermiştir. Yesaya 1:18:

RAB diyor ki:

*"Gelin, simdi davamizi görelim.
Günahlarınız sizi kana boyamis bile olsa
Kar gibi akpak olacaksınız.
Elleriniz kırmız böcegi gibi kızıl olsa da
Yapagi gibi bembeyaz olacak."*

Isa, buyruklarini verirken aklın önemini ihmal etmemistir:

"Isa ona su karsiligi verdi: Tanrin olan Rab'bi bütün yüreginle, bütün caninla ve bütün aklınla sev.'" (Matta 22:37)

Ancak Kutsal Kitap'ta Tanrı daha sik bir biçimde yüregimize hitap etmiştir. Defalarca yüregın alçak gönüllü olmasının öneminden bahsetmiştir. Kati ve nasırlasmiş bir yürece sahip olmanın tehlikeleri konusunda bizi uyarmıştır. Kutsal Yazılar, akıl hakkındaki ifadeler, yürek hakkındaki ifadelerin beste biri kadardır. Tanrı, bizimle entelektüel değil yürek seviyesinde konuşmayı istemektedir.

Bu kitabın sonunda bende sizlerle yürek seviyesinde konuşmayı istiyorum. Eger siz ya da tanidiginiz bir kisi hayatini Isa'ya verme konusunda zorluk çekmekteyse, kendimi sizlerle yemek masasında karsi karsiya, can cana konusuyor olarak hayal edecegim. Zorluk çektiğiniz konu belki de en son bölümde ele alınan konudur. "Ben hiçbir mucizeye taniklik etmedim. Nasıl olur da mucize öğretisi içeren bir müjdeye iman edebilirim?" sorusu aklınızdan geçiyor olabilir.

Son bölümün baslarında gördüğümüz gibi David Hume ve birçok diğer filozof, eğitimci tarih boyunca mucizelerin imkânsizliğine inandılar; bunu da mucizelerin gerçekleşmemiş olma olasılığının gerçekleşmiş olma olasılığından daha yüksek olmasına bağladılar. Mucizelerin gerçekleşmemiş olma olasılığının yüksek olması mucizeleri imkânsiz kılamaz. Isa hakkındaki peygamberliklerin gerçekleşmesi üzerine yaptığımız çalışmayı içeren bölümde gördüğümüz gibi, bir kaside bu üç yüz peygamberliğin tamamlanması neredeyse imkânsizdir ancak tarihsel gerçeklerin ortaya koyduğu gibi bu peygamberlikler Isa'da tamamlanmıştır.

Gerçeğe ulaşmanın tek yolu ön yargıya dayalı bütün fikirlerden kurtulmaktır. Ya gerçekten bir Tanrı varsa, yukarıdan dünyamıza bakmaktaysa, yüksek mevkilerde olanların yüreklerindeki gururu incelemekteyse, merdivenin basamaklarını tirmananların egolarına odaklandıysa, insanlığın genel olarak bencillliğini dinlemekteyse? Ya Tanrı kafasında, Kendisini bazı insanlara açıklama kararı almışsa? Ya Tanrı, Kendisini kibirli, gururlu ve küstah olanlara değil de alçak gönüllülere, mazlumlara açıklama kararı almışsa?

Eger Kutsal Kitap gerçek ise durum aynen böyledir; Kutsal Kitap'ın güvenilirliği hakkında sarsıcı delillere kitabın başında bakmıstık. Degisik felsefe ve dine mensup birçok kisi "Tanrı" ile yasadıkları tecrübeleri anlatmak istese de, peygamber Yesaya'ya esinlendiği gibi Tanrı herhangi bir popülerlik yarışmasını kazanma kaygısı içerisinde değildir. Ancak 2. Petrus 3:9'da belirtildiği gibi O'nun arzusu sudur:

"...hiç kimsenin mahvolmasını istemiyor, herkesin tövbe etmesini istiyor...."

Yesaya 45:15'te belirtildiği gibi Tanrı aynı zamanda yoldan geçen herkesin önüne atlayıp Kendisini tanıtmaya arzusu içerisinde de değildir:

*"Gerçekten sen kendini gizleyen bir Tanrı'sin,
Ey İsrail'in Tanrısı, ey Kurtarıcı!"*

Kulaga garip gelmiyor mu? Tanrı'yi saklanmaya çalışırken düşünabiliyor musunuz? Tanrı niçin bunu yapsın ki? Cevap açıktır: Tanrı beklemektedir. Herkesin yaşamlarında O'nun sesini duyacak kadar alçak gönüllü olup, bu sese kulak verip, O'nunla kişisel bir ilişki kurmak için kapıyı açmalarını beklemektedir.

İsa, Esinleme 3:20'de sunları söylemiştir:

“İste kapıda durmus, kapıyı çalıyorum. Eger biri sesimi isitir ve kapıyı açarsa, onun yanına gireceğim, ben onunla ve o da benimle, birlikte yemek yiyeceğiz.”

Tanrı, Kutsal Kitap'ta üç kez açıkça sayısızca ima yolu ile gururlunun karşısında olduğunu, alçak gönüllüye ise lütfedeceğini söylemiştir (Mezmurlar 3:34; Yakup 4:6; 1. Petrus 5:5). Tanrı, sorularımızı O'na yönletmemizi istemektedir ancak, “Sana verdiğim cevaplar doğrultusunda davranma vakti geldi. Daha fazla bekleme”, diyeceği zaman yakındır.

İste o an O'na karşılık verirsek, mucizeleri yasama olasılığı içinde kendimizde açmış oluruz. Bu kitabın başlangıcında kasabanın eski sarhosu olan ancak hayatının son on dört ayını İsa Mesih inanlısı olarak geçiren babamın dramatik bir şekilde değişen yaşamına değinmişim. Arkasından yaşadıklarım ve gördüklerim gerçek bir mucizedir. Bir kişinin yaşamında böylesine bir değişimi sadece ve yalnızca var olan bir Tanrı gerçekleştirebilir. Kendi yaşamıma baktığım zaman, yaşadığım değişimleri doğaüstü bir Tanrı'dan başka kimsenin gerçekleştiremeyeceğini kesinlikle söyleyebilirim.

Eğer hayatınızda su ana kadar İsa Mesih'e Rab'biniz ve Kurtarıcınız olarak güvenme kararını almadıysanız, sizleri bu kitabın sonunda yer alan ve Mesih'i tanımak için çarpmaya başlayan bir yürek için basit açıklamalar içeren *Dört Ruhsal Kural* isimli yazıyı okumanız konusunda gönülden tesvik etmek isterim. Eğer yüreğiniz ve zihniniz Tanrı'nın sizin için olan sevgisine doğru çekiliyor ise, sizleri bu çağrıya uygun bir şekilde davranmaya davet ediyorum.

Rab, sizi bu arayışınızda bereketlesin,

JOSH D. MCDOWELL