T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları

Eldeniz Rajabov

2502020185

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran

İstanbul 2008

ÖZ

Yazar Adı ve Soyadı: **Eldeniz Rajabov**

Tezin Başlığı: **Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları**

Anahtar Kelimeler: **Akılcılık, irrasyonalizm, gerekçelendirme, kestirim, öznellik, nesnellik, inanç, akıl, eleştiri.**

Çalışmamızda Karl Popper'in eleştirel akılcılık felsefesi hem tarihsel bir olgu, hem de epistemolojik ve yöntembilimsel bir yaklaşım olarak incelenmekte, bu felsefi ve yöntembilimsel yaklaşımın günümüz din felsefesindeki inanç-akıl sorununa ilişkin rasyonellik tartışmalarına yansımaları ele alınmaktadır. Rasyonellik tartışması çalışmamızın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Birinci bölümde eleştirel akılcılık tarihsel bir olgu olarak incelenmekte ve bu olgunun sürekliliğini sağlayan önkoşullar ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise eleştirel akılcı yaklaşım epistemoloji ve bilim açısından incelenmekte ve bu yaklaşımın epistemoloji ve bilim felsefesindeki sorunlara nasıl çözümler önerdiği araştırılmaktadır. Eleştirel akılcı yaklaşımın savunusu aynı zamanda akılcılığa ilişkin eleştirilere dayandığı için, Popper'in akılcılığa ilişkin görüşleri bu tartışmanın temel odak noktasını oluşturmaktadır. Eleştirel akılcılığın rasyonellik sorununa ilişkin çözüm önerileri ise Popper'in konuya ilişkin görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

Son olarak din felsefesinde inanç-akıl sorunu ele alınmakta ve din felsefesinde bu soruna ilişkin eleştirel akılcı yaklaşımlar George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi ilgili din felsefecilerinin çalışmaları bağlamında incelenmektedir.

ABSTRACT

Name and Surname: **Eldeniz Rajabov**

Title of Thesis: **Karl Popper's Critical Rationalism and Its Reflections on The Philosophy of Religion**

Key Words: **Rationalism, irrationalism, justification, conjecture, subjectivism, objectivism, faith, reason, criticism.**

In this thesis Karl Popper's critical rationalism has been studied both as a historical fact and as an epistemological and methodological attitude. At the same time the reflections of this philosophical and methodological attitude on the discussions of rationality concerning the faith and reason problem in the philosophy of religion also have been dealt with. The discussion of rationality constitutes the main idea of the thesis.

In Part I, the critical rationalism has been studied as a historical fact and the preconditions which keep the continuity of this fact have been dealt with. In Part II, the critical rationalist attitude has been examined from epistemological and scientific point of view and the solutions which were proposed by this attitude to the problems of epistemology and philosophy of science have been investigated. Since the defence of critical rationalist attitude is based on the criticism of rationality, Popper's ideas of rationalism form the main focus of the discussion. The solutions proposed by the critical rationalism to the problem of rationality also have been limited by Popper's own views regarding the question.

Finally, the problem of faith and reason in the philosophy of religion has been dealt with. The critical rationalist attitudes towards the problem, which are connected with the philosophy of religion, have been examined in the context of the studies of the philosophers of religion such as George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans, and William J. Abraham.

ÖNSÖZ

20. yüzyılda doğa bilimlerinde gerçekleştirilmiş olan bilimsel keşifler büyük gelişmelere yol açmış, bu gelişmeler ise bir yöntembilim tartışmasının doğmasına neden olmuştur. Zamanla bu tartışmalar diğer disiplinleri de etkilemiş ve bu disiplinlerin de bilimsel keşiflerle ve bu keşiflere 'yol açtığı' ileri sürülen yöntemlerle yüzleşme cesaretinde bulunmasını gerekli kılmıştır. Kendi eleştirel akılcılık felsefesiyle dönemin tartışmalarının merkezinde bulunan filozoflardan birisi de Karl Raimund Popper olmuştur. Popper'in eleştirel akılcı yaklaşımı bilginin (özellikle de bilimsel bilginin) doğasına ilişkin tartışmalara yeni bir ivme kazandırmış ve siyaset bilimi, hukuk, ekonomi, din v.d. alanlardaki çalışmaları önemli ölçüde etkilemiştir. Bu bağlamda Popper'in eleştirel akılcılığının temel kavramlarıyla birlikte incelenmesi çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır.

20. yüzyılda en az bilim felsefesi kadar ilgi odağı olan din felsefesinde de cesur sorular ortaya atılmış, özellikle de inanç-akıl ilişkisi, yani *dini inancın rasyonelliği* sorunu din felsefesinin en canlı tartışmalarından birisini oluşturmuştur. Sorun George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi din felsefecileri tarafından *eleştirel akılcı bir perspektifle* ele alınmış ve uygun açıklamalar geliştirilmeye çalışılmıştır. Eleştirel akılcılığın din felsefesine yansımalarını oluşturan bu yaklaşımların incelenmesi ise çalışmamızın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: *Giriş* bölümünde mantıkçı pozitivizm, Popper'in yaşamöyküsü ve çalışmaları, eleştirel akılcılığın temel kavramları ve bu yaklaşımın din felsefesiyle ilişkisi; *Birinci Bölüm*'de tarihsel bir olgu olarak eleştirel akılcılık ve eleştirel akılcılığın önkoşulları; *İkinci Bölüm*'de epistemolojik ve bilimsel bir yöntem olarak eleştirel akılcılık; son veya *Üçüncü Bölüm*'de ise din felsefesi alanındaki inanç-akıl sorunu ve soruna ilişkin eleştirel akılcı yaklaşımlar incelenmiştir.

Çalışmamı sonuçlandırmamda bana yardım etmiş olan herkese teşekkür ediyorum. Özellikle çalışmam süresince beni hep cesaretlendiren ve çalışmamı tamamlamam için bana karşı son derece hoşgörülü ve cömert davranan tez

danışmanım Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'a sonsuz derecede minnettarım. Çalışmamı ilgi ve sabırla takip eden pek değerli Tez İzleme Komitesi üyeleri Prof. Dr. Emrullah Yüksel ve Doç. Dr. Ömer Mahir Alper'e de teşekkür ediyorum. Son olarak çalışmam süresince bana her türlü maddi ve manevi desteği sağlamış olan İlim Yayma Vakfı yöneticilerine sonsuz derecede minnettar olduğumu ifade etmek istiyorum.

Eldeniz Rajabov

İstanbul 2008

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
ELEŞTİREL AKILCILIĞIN TARİHSEL AÇIKLAMASI VE ÖNKOŞULLARI

I. POPPER VE ELEŞTİREL AKILCILIK 28
A. Bilim ve Eleştirel Akılcı Yaklaşım 30
II. SORUN-ÇÖZME OLARAK YAŞAM, DİL VE ELEŞTİREL AKILCI GELENEĞİN DOĞUŞU 35
A. Özel Amaçlı İnsan Dili: Mit ve Bilim 39
B. Eleştirel Akılcı Gelenek 42
III. ELEŞTİREL AKILCI ÖNKOŞULLAR 45
A. İndeterminizm 45
B. Realizm 53
C. Açık Toplum 56
D. Nesnellik 65

İKİNCİ BÖLÜM
ELEŞTİREL AKILCILIĞIN EPİSTEMOLOJİ VE BİLİM AÇISINDAN SAVUNUSU

I. AKILCILIK VE ELEŞTİREL AKILCILIĞIN SAVUNUSU 72
A. Eleştirel Olmayan Akılcılık ve Kuşatıcı İrrasyonalizm 73
B. İrrasyonalist Yaklaşımın Reddi 73
C. Rasyonel Yaklaşımın Temeli Sorunu, *Akla İrrasyonel İman* ve Rasyonellik İlkesi 75
D. Eleştirel Akılcılığın Savunusu 77
1. Ahlaki Bir Karar ve Nesnellik Olarak Eleştirel Akılcılık 78
2. Hoşgörü ve Etik Bir Temel Olarak Eleştirel Akılcılık 79
3. Toplumu Rasyonalize Etme Aracı Olarak Eleştirel Akılcılık ve Dil 80
4. Hayal Gücü ve Eleştirel Akılcılık 80
II. ELEŞTİREL AKILCI NEDENLER: BİLGİMİZİN NİHAİ KAYNAKLARI SORUNU VE GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ 81
III. GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİYE İLİŞKİN SONUÇLAR 84
IV. DÜNYA 3: NESNELLİK VE ÖZERKLİK 87
V. BİLİMDE İLERLEME: BİYOLOJİK VEYA EVRİMSEL BAKIŞ AÇISI 90
VI. ELEŞTİREL AKILCI BİLİM 94
A. Sınırlandırma Ölçütü: Bilim ve Bilim Olmayan 95
B. Tümevarım Sorunu 98
1. Baconcı Mit'in Eleştirisi 99
2. Tümevarım Sorununun Çözümü 102

C. Rasyonel Tercih Kuramı 107
D. Popper'in Bilimsel Yöntem Kuramı 109
1. Kuramların Sınanması ve Seçilmesi 109
2. Yöntembilimsel Kurallar 110
3. Deneysel Bilim ve Yanlışlanabilirlik 111
4. Yanlışlamanın Deneysel Temeli 114
5. Doğru Düşüncesi ve Gerçeğe Benzerlik 115
VII. METAFİZİK VE ELEŞTİRİLEBİLİRLİK 117
VIII. ELEŞTİREL AKILCILIĞIN ELEŞTİRİSİ 121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİREL AKILCILIĞIN DİN FELSEFESİNE YANSIMALARI

I. ELEŞTİREL AKILCILIK VE DİN 126
II. DİN FELSEFESİ'NDE İNANÇ-AKIL SORUNU 128
A. Akılcılık 131
1. Katı Akılcılık 132
B. Fideizm 139
1. Katı İmancılık 140
2. Tahkiki İmancılık 142
III. DİN FELSEFESİNDE ELEŞTİREL AKILCILIK 145
A. George I. Mavrodes: Kişi-Göreceli Kanıt 148
1. İkna edicilik ve İnandırıcılık 152
2. Cassandra Ayrımı: Kavramlar ve Sınırları 154
3. Kişi-Görecelilik ve Kişi-Değişkenlilik 155
4. Kanıtlar ve Sınırlamalar 156
B. Basil Mitchell: Kümülatif Kanıt 158
1. Kümülatif Kanıt Argümanının Doğası 160
2. İnanç ve Eleştiri 163
C. C. Stephen Evans ve Eleştirel Diyalog Olarak Eleştirel Akılcılık 165
1. Zorunlu Fideizm Düşüncesi ve Eleştirisi 165
2. Nesnellik Olarak Tarafsızlık ve Eleştirisi 168
3. Eleştirel Diyalog 170
D. William J. Abraham ve Ilımlı Akılcılık Olarak Eleştirel Akılcılık 174
1. Ilımlı Akılcılığın İlkeleri 175
2. Ilımlı Akılcılığın Meziyetleri 178
3. Ilımlı Akılcılığın Sorunları 179

SONUÇ 183
KAYNAKÇA 197
ÖZGEÇMİŞ 217

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.y.	: aynı yer
bkz.	: bakınız
C.	: cilt
Çev.	: çeviren
Ed.	: editör
s.	: sayfa
S.	: sayı
v.d.	: ve diğerleri

GİRİŞ

Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları adlı tez çalışmamızın konusu, Karl Popper'in eleştirel akılcılık felsefesi ve bu felsefi yaklaşımın günümüz din felsefesindeki inanç-akıl sorununa ilişkin rasyonellik tartışmalarına yansımalarıdır. Konuya ilişkin tartışmalar bilgi, deneyim, akılcılık, irrasyonalizm, gerekçelendirme, kestirim, öznellik, nesnellik, inanç, akıl ve eleştiri gibi kavramlar çerçevesinde yürütülmektedir.

Çalışmamızın amacı eleştirel akılcılık felsefesini Karl Popper'in kendi görüşlerinden hareketle hem tarihsel bir olgu, hem de epistemolojik ve yöntembilimsel bir yaklaşım olarak incelemek ve bu felsefi ve yöntembilimsel yaklaşımın din felsefesindeki inanç-akıl sorununa ilişkin tartışmalara nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Rasyonellik tartışması çalışmamızın temel çerçevesini oluşturduğu için, eleştirel akılcılığın özellikle de bu soruna ilişkin çözüm önerilerini incelemeye çalışacağız.

Konuyu deskriptif açıdan ele alacağımız için çalışmamızda yorum ve eleştirilerden daha çok konuya ilişkin tartışmaların genel çerçevesini ortaya koyacak kavramlara yoğunlaşacağız. Her ne kadar eleştirel akılcılık değişik açılardan ele alınabilse de, biz daha çok Popper'in kendi açıklamalarından hareketle konuyu ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle eleştirel akılcılığı tarihsel bir olgu olarak açıklamaya çalışacak, daha sonra bu yaklaşımı epistemolojik ve yöntembilimsel açıdan inceleyeceğiz.

Eleştirel akılcılığın din felsefesine yansımaları konusu ise henüz yeni yeni tartışılan bir konu olduğu için, bu konuyla ilgili incelememizi belirli din felsefecilerinin çalışmalarıyla sınırlı tutacağız.

Eleştirel akılcılık yaklaşımı ortaya çıktığı dönemin bilim felsefesine ilişkin tartışmalarıyla yakından ilişkilidir. Bu ise konunun daha iyi anlaşılması için ilgili tartışmalara ve bu tartışmaların merkezinde yer almış olan Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizm görüşüne değinmemizi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle konuya giriş amacıyla öncelikle mantıkçı pozitivizm görüşünü inceleyecek, daha sonra Karl

Popper'in yaşamöyküsüne ve çalışmalarına kısaca değindikten sonra, eleştirel akılcılığı temel kavramları çerçevesinde ortaya koymaya çalışacak ve bu yaklaşımın din felsefesini nasıl etkilediğini kısaca ele alacağız.

XIX. yüzyılın sonlarından başlayarak gerçekleşen klasik fizikten modern fiziğe geçişte epistemolojik bir dönüşümle karşı karşıya gelinmiş ve klasik fiziğe benzer bir şekilde modern fizik de ontolojik, epistemolojik ve yöntembilimsel konularda kapsamlı bir felsefi tartışma başlatmıştı. Dönemin fizik çalışmalarından yoğun bir şekilde etkilenmiş olan Viyana Çevresi de mantıkçı pozitivizm görüşüyle bu tartışmaların merkezinde yer almış ve zamanla bilim felsefesinde güçlü bir akım oluşturmayı başarmıştır.[1]

Viyana Üniversitesi felsefe profesörü Moritz Schlick'in öncülüğüyle 1929 yılında entelektüel bir kulüp olarak işe başlamış olan Viyana Çevresi, başlangıçta Ernst Mach Enstitüsü olarak biliniyordu.[2] Birkaç yıl içerisinde Viyana Çevresi olarak tanınmaya başlayan kulübün üyeleri arasında Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Herbert Fiegl, Victor Kraft, Edgar Zilsel, Felix Kaufmann, Hans Hahn, Kurt Gödel, Karl Menger ve B. von Juhos gibi pek çok ünlü isim vardı. Çoğunluk, genel olarak metafiziksel sorunlarla ilgilenmeyen bilimciler ve matematikçilerden oluşuyordu. Almanya'da Hans Reichenbach, Friedrich Kraus gibi isimler, İngiltere'de ise Alfred Jules Ayer bu bakış açısının en önde gelen temsilcileriydi.[3]

Viyana Çevresi tarafından ileri sürülmüş felsefi öğretiler mantıkçı pozitivizm olarak adlandırılıyordu. Çevre Moritz Shlick ve Rudolf Carnap tarafından yönetiliyordu ve Frederick Waissmann, Kurt Gödel ve Otto Neurath gibi filozof ve bilim adamları da dahil, Çevre üyeleri, David Hume ve Bertrand Russell gibi İngiliz deneyselcileriyle, bilimin temelde deneyimin betimlemesinden oluştuğunu savunan Çek düşünür Ernst Mach'ın düşüncelerini geliştirmeye ve metafiziğin tümünü

---

[1] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Felsefe Tarihi**, Çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004, s. 523-524.
[2] Christopher Ray, "Logical Positivism", **A Companion to the Philosophy of Science**, Ed. W.H.Hewton-Smith, Massachusetts/USA, Blackwell, 2001, s. 245.
[3] William S. Sahakian, **Felsefe Tarihi**, Çev. A.Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1995, s.269.

eleyerek, matematikle kuramsal fiziğin önemini vurgulayan bilim temelli bir felsefe üretmeye çalışıyorlardı.[4] 1920'lerin sonunda yayınlamış oldukları *Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi* [Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis] adlı manifestolarında da, 'tüm felsefelere son verecek bir felsefe'yi tanıtmayı amaçlamışlardı.[5]

Viyana Çevresi üyelerinin belli başlı hedefleri vardı ve bu hedefler Ernest Mach'ın bilime ilişkin görüşleriyle, Wittgenstein'ın ve Russell'ın mantıksal atomculuk kuramlarına dayanmaktaydı.[6]

Mantıkçı pozitivizmin kurucusu olarak bilinen fizikçi Ernst Mach, yalnız duyu deneyimi objelerinin bilimde bir rolü olduğunu iddia ediyordu. Mach'a göre, fiziğin görevi *algılar arası ilişkinin yasalarını keşfetmek*ti. Bu nedenle Mach, uzay sezgisinin duyuların örgütlenişiyle sınırlandırılmış olduğunu ileri sürerek, duyularla algılanmayan şeylere uzamsal nitelikler atfetmenin doğru olmadığını savunuyordu.[7] Çünkü bilim deneyimin genelleştirilmesiydi ve bilime *doğanın, duyuların nüfuz edemeyeceği, anlaşılmaz derinliklerini keşfetme yetkisi* yüklemek doğru değildi.[8]

Mekanik Bilimi (The Science of Mechanics) adlı çalışmasının ilk baskısına yazmış olduğu Önsöz'de Mach, çalışmasının amacının düşünceleri açıklamak, maddenin gerçek önemini ortaya koymak ve onu metafiziksel belirsizliklerden kurtarmak olduğunu ifade ediyordu.[9] Mach'a göre, mekanik biliminde kesinlikle *a priori* bilgi olamazdı; tüm bilimsel bilginin temeli ve kökeni duyu deneyimiydi.[10] Bu nedenle Mach, Newton'ın '*hareket yasaları, nesnelerin görece değil de, gerçekten harekette olduklarının söylenebilmesi için mutlak bir uzay ve zaman'ın varlığını*

---

[4] Louis P. Pojman, "Introduction", **Classics of Philosophy: The Twentieth Century**, Ed. Louis P. Pojman, C. III, New York, Oxford University Press, 2000, s. 3.
[5] Koen DePryck, **Knowledge, Evolution, and Paradox: The Ontology of Language**, New York, State University of New York Press, 1993, s. 28.
[6] R. Harre, "Philosophy of Science, History of", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VI, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 294.
[7] Ray, "Logical Positivism", s. 243.
[8] Harre, "Philosophy of Science, History of", s. 291.
[9] Bkz.: Ernst Mach, **The Science of Mechanics**, La Salle, Open Court Publishing, 1989, s. xxii.
[10] Peter Alexander, "Mach, Ernest" **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 115-117.

öngörür'[11] inancına gözlemlenemez olduğu için karşı çıkarak, bunun yerine görece hareket görüşünü ileri sürdü.[12] Einstein de dahil çoğu bilim adamı Mach'ın Newton'a yöneltmiş olduğu bu eleştiriyle motive oldu ve Newton'un 'metafiziksel' mutlak uzay kavramına karşı Mach'ın aşırı saldırısının *ruhuna* hayranlık duydular.[13]

Mach'ın görüşleri aynı zamanda felsefe alanını da etkiledi ve yirminci yüzyılın ortalarında en etkili felsefi akım olan mantıkçı pozitivizmin felsefi programının önemli dayanaklarından birisini oluşturdu.[14] Tüm bilim dallarının nihai konusunun duyuları ve onlar arasındaki ilişkiyi incelemek olduğu iddiasına dayanan Mach'ın 'birleştirilmiş bir bilim' görüşü, mantıkçı pozitivizmin 'bilimsel araştırmanın, tüm entelektüel araştırmalara örnek olacak biçimde kurulması ve fiziğin diğer bilimlere sadece bir örnek oluşturmadığı, ruhbilimsel ve sosyal bilimler de dahil, tüm bilimlerin bir gün birleştirilebileceği ve ortak, temel ifadelere indirgenebileceği'[15] inancını kendilerine hedef olarak seçmelerinde önemli bir rol oynadı.

Viyana Çevresi üyelerinin diğer hedefi, belirli bir kuramın 'üst-düzey' bilimsel ifadelerinden gözlem ve deneye ilişkin 'alt-düzey' (ve doğrudan

---

[11] Dudley Shapere, "Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation", **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 495; Newton'ın ilgili görüşleri şöyledir: "…zamanlar ve uzaylar … kendilerinin olduğu gibi tüm diğer şeylerin de konumlarıdırlar. Tüm şeyler zamanda ardıllık durumuna göre yerleşmiştir; uzayda da konumuna göre. Onların konumlar olması …onların doğaları gereğidir; ve şeylerin başlıca konumlarının hareketedebilir olması düşünülemez. Bu nedenle de bunlar mutlak konumlardır; ve bu konumların dışındaki yerdeğişmeler de yalnızca mutlak hareketlerdir. Fakat uzayın kısımları duyularımızla görülemediği veya biri diğerinden ayırtedilemediği için, … onların farkedilebilir ölçülerini kullanırız. Çünkü bizler tüm konumları, şeylerin hareketsiz olduğu düşünülen her hangi bir nesneden mevkilerine ve uzaklıklarına nisbetle tanımlarız; ve daha sonra bu konumlara dayanarak, nesnelerin bu konumların birinden diğerine yer değiştirdiği düşüncesiyle tüm hareketleri hesaplarız." Bkz.: Isaac Newton, **Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World**, Çev. Andrew Motto, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, VIII. Tanım, s. 8.

[12] Hubert Goenner, "Mach's Principle and Einstein's Theory of Gravitation", **Ernst Mach: Physicist and Philosopher**, Ed. Robert S. Cohen, Raymond J. Seeger, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1970, s. 200; Mach, Newton'ın uzay ve hareketle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra şunları ifade eder: "…Newton … yalnızca *gerçek olguları* araştırmaya ilişkin kendisinin dile getirmiş olduğu amaca aykırı davranmıştır. Mutlak uzaya ve mutlak harekete ilişkin şeyleri hiç kimse belirleyemez; onlar deneyim alanında oluşturulamaz … soyut zihinsel yapılardır. Mekaniğe ilişkin tüm ilkelerimiz ise … nesnelerin görece konumlarına ve hareketlerine ilişkin deneysel bilgidir." Bkz.: Mach, **The Science of Mechanics**, s. 280.

[13] Ray, "Logical Positivism", s. 245.

[14] Christopher Ray, **Time, Space and Philosophy**, New York, Routledge, 1991, s. 117.

[15] Ray, "Logical Positivism", s. 243.

doğrulanabilir) iddialar çıkarılabilecek şekilde, karmaşık ifadeleri basit önermelere indirgemek için mantıksal çözümlemenin sistematik kullanımıydı. Bu konuda Çevre üyeleri Gottlob Frege gibi matematikçilerin temel çalışmalarından ve Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğundan etkilenmişlerdi.[16]

Russell dünyanın ideal bir dille nasıl betimlenebileceğini ana hatlarıyla belirleyebildiğimiz takdirde, dünyanın neye benzediği konusunda bir açıklamaya sahip olacağımızı ileri sürüyordu.[17] Russell'a göre, aynı olguları ifade etmenin alternatif yolları bulunduğu ve tüm bu yolların dünyanın gerçek yapısını yansıttığı da söylenemeyeceği için, 'ideal' bir dil sınırlaması zorunluydu. İdeal bir dil için en önemli gereksinim ise, onun deneyimsel oluşuydu. Çünkü dilsel bir ifade, yalnız ve yalnız, deneyimi yaşanmış bir şeye atıfta bulunduğu takdirde anlaşılabilirdi.[18]

---

[16] Ray, "Logical Positivism", s. 243; Frege ve Russell, matematiksel mantığı felsefenin bir aracı veya bir yöntemi olarak görüyorlardı. Kurucuları oldukları analitik veya çözümlemeci felsefe, dil ve anlama yapmış olduğu vurguyla, atomsalcı ve deneyselci varsayımlarıyla ve çoğu mensuplarının bilimi, özellikle de fiziği, insan bilgisi için bir paradigma olarak görmeleriyle geleneksel felsefeden farklılık arz ediyordu. Bu yeni yaklaşımın temel karakteristiği, Frege ve Russell mantığının, felsefe için üzerinde uzlaşılmış bir çatı veya yöntem bulmayı olanaklı kılacağına ve böylece de felsefeye, bir bilimin sahip olduğu statüye ulaşma olanağı sağlanmış olacağına ilişkin inançtı. Bkz.: Peter Hylton, **Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 14-15.

[17] "…ideal bir mantıksal dile ilişkin tartışmanın amacı… birincisi, dilin doğasından dünyanın doğasına ilişkin çıkarımlar yapmayı önlemektir, ki bunlar dilin mantıksal kusurlarına dayandıkları için yanlıştırlar; ikincisi, mantığın bir dilde gerekli olarak gördüğü şeyi, ki bu çelişkilerden kaçınmaktır, araştırmakla, dünyanın ne tür bir yapıya sahip olduğunu akla uygun bir biçimde varsayabileceğimizi göstermektir." Bkz.: Bertrand Russell, **Logic and Knowledge: Essays 1901-1950**, New York, Routledge, 2004, s. 338.

[18] William P. Alston, "Russell, Bertrand Arthur William", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VII, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 242; Russell'ın öncelikli felsefi ilgi alanı matematik felsefesiydi; fakat yirminci yüzyılın en önemli entelektüel kazanımlarından biri olan ve mantıksal yolla tüm kuramsal matematiği formel mantığın kesin tanım ve aksiyomlarından çıkarsamayı amaçladığı *Principia Mathematica* (Matematiğin İlkeleri) adlı çalışmasında, aynı zamanda yeni bir mantık ve yeni mantıksal çözümleme aletleri de geliştirmiş bulunuyordu. Bu tekniklerin matematik dışındaki diğer felsefi sorunlara da uygulanabileceğini fark eden Russell, 'mantıksal atomculuk' diye tanımladığı yeni bir mantıksal öğreti geliştirdi. Bu mantıksal öğreti *Principia Mathematica*'nın mantığının ideal bir dilin taslağını sağladığı varsayımından hareketle, bu ideal dile dayanarak evrenin bir birinden ayrı şeyler biçiminde çözümlenebileceğini ileri sürer. Dünyayı ayrı ayrı değişik olgular bütünü olarak gören bu öğretiye göre, eğer aynı olguya uygun gelen iki önerme varsa, dünyada bu iki önermeden birini doğrulayacak diğerini de yanlışlayacak bir olgu vardır. Çünkü her olguya karşılık, birisi doğru diğeri ise yanlış olan iki önerme bulunmaktadır; ve bir önermenin yalnızca bir sembol olduğunu düşünürsek, o halde sembol bu önermelerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu gösterecek hiçbir şeye sahip değildir. Eğer böyle bir şey olsaydı, dünyaya ilişkin gerçek, çevreye göz atmadan bile, önermeler incelenmekle araştırılabilirdi. Bkz.: William P. Alston, "Bertrand Russell: Introduction", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 290-292; ve Bertrand

Dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında paralellik ya da uygunluk bulunduğu savı mantıksal atomculuk öğretisinde merkezi konuma sahipti. Russell'a göre, dünyayla atomcu olan modern mantık arasında uygunluk vardı ve çözümleme bizlerin bu mantıksal atomlara erişmemizi sağlayabilirdi. Bu mantıksal atomlar, atomsal önermelerdi ve birbirlerinden bağımsızdılar. Bunlar ya doğru ya da yanlıştılar ve bu önermeler de olgulara karşılık gelmekteydi.[19] Buradan hareketle Russell, tüm bilginin atomsal ifadeler ve onların doğru-fonksiyonel bileşimleri yoluyla ifade edilebileceği savını ileri sürüyor ve atomsal tümcelerin bir tek deneyimle kesin bir biçimde doğrulanabileceğini veya yanlışlanabileceğini savunuyordu.[20] Böyle bir mantıksal çözümleme olanağı, mantıkçı pozitivizmin (Mach'a dayanarak) duyular arası düzenliliklerin keşfi olarak gördükleri bilimin, Russell'in belirtmiş olduğu tarzda apaçık ve belirsizlikten uzak bir biçimsel dille betimlenebileceği inancının temelini oluşturdu.[21]

Frege ve Russell'ın çalışmalarının *düşüncelerini uyarmaları bakımından* entelektüel gelişimindeki etkilerini vurgulayan ve çözümlemeci felsefenin gelişiminde önemli rolü bulunan Wittgenstein[22], *Tractatus Logico-Philosophicus*'da, dile karşı Russell'ın önermiş olduğu böyle bir yaklaşımı sınırlarına kadar vardırmaya girişti.[23] Kendi görevinin tümcelerin doğasını açıklamak olduğunu belirten Wittgenstein, bu açıklamasını bir tümcenin bir *resim* olduğu biçimindeki çarpıcı bir görüş üzerine kurmuştu. Bir önerme, Wittgenstein'a göre, gerçekliğin bir resmiydi ve

---

Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 301-314.

[19] Jean-Gérard Rossi, **Analitik Felsefe**, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2001, s. 22-23; "…dünya… olgulardan oluşmaktadır ve olgularla bağlantısı bulunan ve olgularla bağlantısına göre ya doğru ya da yanlış olan inançlar da vardır. …bir 'olgu'dan kastım … bir önermeyi doğru veya yanlış yapan şeydir." Bkz.: Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", s. 301.

[20] Alston, "Russell, Bertrand Arthur William", s. 242.

[21] Harre, "Philosophy of Science, History of", s. 294.

[22] Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. D.F. Pears, B.F. McGuiness, London-New York, Routledge, 2001, s. 4; Wittgenstein'ın çözümlemeci felsefedeki yeri konusunda bkz.: Peter Michael Stephan Hacker, **Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analitic Philosophy**, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

[23] Nicholas Griffin, "Introduction", **The Cambridge Companion to Bertrand Russell**, Ed. Nicholas Griffin, New York, Cambridge University Press, 2003, s. 1.

her ne zaman bir tümce oluşturduğumuzda, gerçekte bizler gerçekliğin bir modelini inşa etmiş oluyorduk.[24]

Tractatus'un Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizmi üzerinde büyük etkisi oldu. Akımın lideri konumunda olan Moritz Schlick *Tractatus*'un çağdaş felsefeyi 'kesin bir dönüm noktası'na getirdiğini ilan etmişti.[25] Gerçekten de Viyana Çevresi'ne hakim görüşlerle *Tractatus*'un, örneğin, tüm gerçek önermelerin temel önermelerin doğru-fonksiyonları olduğu, mantıksal doğruların totolojiler oldukları ve bizlere hiçbir şey söylemedikleri ve felsefenin hiçbir öğreti içeremeyeceği, onun yalnızca düşüncelerin aydınlatılmasına ilişkin bir etkinlik olduğu gibi düşünceleri arasında birtakım uzlaşmalar bulunmaktaydı. Fakat yine de birtakım temel farklılıklar da vardı. Viyana Çevresi *Tractatus*'un temel düşüncesi olan '*önermelerin resim kuramı*'nı benimsemiyordu. Çevrenin en çarpıcı öğretisi, tüm gerçek önermelerin 'dolaysız algılar'ı bildiren önermelere indirgenebileceğine ilişkin öğretiydi. *Tractatus*'ta bulunmayan bu öğretinin doğal sonucu, '*Bir ifadenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir*' biçimindeki pozitivist savdı. *Tractatus*'ta bu sava benzer tek önerme '*Bir önermeyi anlamak o önermenin doğruluğu halinde durumun ne olduğunu bilmek anlamına gelmektedir*'[26] (4.024) önermesiydi. Wittgenstein, bu önermeden de anlaşılacağı gibi, doğrulamadan bahsetmiyordu. O, bir tümcedeki sözleri anlıyorsak eğer, tümceyi de böylece anlamış oluruz diyor ve doğrulamaya ilişkin de bir şeyler söylemiyordu. *Tractatus*'un ifade ettiği şey, herhangi bir tümceyi anlamamız için onu oluşturan adların referanslarını bilmemiz gerektiği düşüncesiydi.

---

[24] Norman Malcolm, "Wittgenstein, Ludwig Josef Johann", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VIII, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 330; daha geniş bilgi için bkz.: Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 9-12 (2.1-2.225 arası önermeler).

[25] "…neredeyse tüm büyük düşünürler felsefenin köklü bir reforma gereksinimi olduğunu düşünmüş ve kendileri böyle bir girişimde bulunmuşlardır. … İki bin yıldan da fazla bir deneyimin, bizlere, sistem karışıklığına bir son vermeye ve felsefenin kaderini değiştirmeye yönelik tüm çabaların artık ciddiye alınamayacağını öğrettiği görülmektedir. …inanıyorum ki bizler bu gün felsefedeki tamamen nihai bir değişimin ortasında bulunmaktayız… . Durumun gerçekten de biricik oluşu ve devam etmekte olan değişimin de gerçekten nihai oluşu, yalnızca yeni yöntemlere ilişkin bilgi edinmekle ve geçmişten günümüze kadar 'felsefi' diye nitelendirilmiş çabaları tekrar gözden geçirmekle anlaşılabilir. Bu yöntemler *mantık*'tan elde edilmektedir. Kökenleri kapalı bir biçimde Leibniz tarafından kavranmıştır; son on yılda Gottlob Frege ve Bertrand Russell tarafından önemli açılımlar gerçekleştirilmiştir; fakat kesin dönüm noktasına ilk kez Ludwig Wittgenstein tarafından (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922 adlı çalışmasıyla) ulaşılmıştır." Bkz.: Moritz Schlick, **Philosophical Papers**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers Group, 1979, s. 155.

[26] "Bu nedenle de o, doğruluğu bilinmeden anlaşılabilir. O, onun bileşenlerini anlayan herkes için anlaşılırdır." Bkz.: Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 25.

Eğer bir tümceyi anlıyorsak, tümcenin doğruluğu halinde, onun ne söylediklerini nasıl doğrulamamız gerektiğini bilmeye gerek kalmadan, gerçekliğin nasıl oluştuğunu biliyoruz demektir. Bu nedenle de *Tractatus* anlamın deneysel kuramını içermemekteydi ve resim kuramı da bir anlamın doğrulama kuramı değildi.[27]

Tractatus'un bir önermenin gerçekliğin bir resmi olduğu ve bir tümce oluşturmanın gerçekliğin bir modelini inşa etmek anlamına geldiği savına dayanarak, bilim de gerçeklik üzerine atılmış bir önermeler ağı olarak görülebilirdi; bileşenleri ne kadar basit olursa veya ağın gözleri ne kadar küçük olursa, gerçeklik de bir o kadar iyi resmedilmiş olacaktı. Viyana Çevresi de kendi bilim görüşünü oluştururken bu düşünceyi kullandı ve bilimin biricik işlevini olguları dünyadan dile devretmek olarak gördü. Bunun için de gerekli olan bir tek ölçüt, anlamsızlığa karşı bir korunma, deneysel önermeleri metafiziksel önermelerden ayıracak olan bir sınırlandırma ilkesiydi.[28]

Mantıkçı pozitivizm iki temel savı içeriyordu. Birincisi sentetik *a priori* bilginin varlığını kabul etmeyen deneyselcilikti. İkinci sav ise, bir ifadenin kavrayışsal anlamının onun doğrulandığı veya çürütüldüğü koşullarla belirlendiğini ve bu nedenle de doğrulanamaz veya çürütülemez bir ifadenin kavrayışsal bakımdan anlamsız olduğu görüşünü içeren *doğrulamacılık* veya *anlamın doğrulama ölçütüydü*.[29] Diğer ifadeyle, varoluşsal önermelerin deneysel bir referansa sahip oldukları ve bu deneysel referansın da mantıksal irdelemeyle kesin olarak gösterilebileceğine ilişkin görüşler mantıkçı pozitivizmin iki en temel öğretisini oluşturuyordu. Bu bakımdan mantıkçı pozitivistlerin çalışması doğal olarak iki kısma ayrılıyordu: metafizikten bağımsız bir bilimsel yöntemin temellerinin oluşturulması ve metafiziğin bilim ve felsefeye sunmuş olduğu sözde-düşüncelerin elenmesi.[30]

Mantıkçı pozitivistler 'metafizik' sözcüğünü sentetik *a priori* bilgiyi dile getiren tüm ifadeler için kullanıyorlardı. Deneyselcilik ve doğrulamacılığa dayanarak

---

[27] Malcolm, "Wittgenstein, Ludwig Josef Johann", s. 333-334.
[28] Harre, "Philosophy of Science, History of", s. 294.
[29] Michael Huemer, "Reason and the a priori", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London and New York, Routledge, 2002, s. 127.
[30] Julius Rudolph Weinberg, **An Examination of Logical Positivism**, London, Routledge, 2001, s. 1-2.

tüm metafizik ifadelerin kavrayışsal bakımdan anlamsız olduğu sonucuna varan mantıkçı pozitivistler, bu öğretiyi sadece, örneğin Leibniz ve Spinoza'da bulabileceğimiz biçimiyle felsefedeki geleneksel metafizik sistemlere değil, aynı zamanda, aynı derecede doğrulanamaz olarak gördükleri ahlak ve din alanlarına da uyguladılar.[31] Bu öğretiden çıkan sonuca göre de, ahlaki ifadeler hiç de gerçek iddialar değildi ve Tanrıbilim de, iddiaları doğrulanamayacağı için anlamsızdı.[32]

Mantıkçı pozitivistler her hangi bir şey ifade etmeyen bir tümcenin anlamdan yoksun olduğunu ve bir önermenin anlamını belirlememiz için, o tümceyi *doğru* veya *yanlış* yapacak koşulları belirtmemiz gerektiğini savunuyorlardı.[33] Bu nedenle de felsefeyi metafizikten arındırmak, bilimsel araştırmayla felsefeyi ise ayırmak gerekiyordu. Moritz Schlick'e göre,

> "…filozof ifadelerimizin anlamını aydınlatmaya çalışır, bilim adamı ise onların doğruluğuna karar verir. Bu, onların soru sorma biçimindeki iki farklı tutumdur. Gerçek bilme sürecinde, her iki tutum doğal bir biçimde ilişkili ve bir birbirine bağımlıdırlar. Çünkü bir ifadenin anlamını bilmeden onun doğruluğuna karar veremeyiz. Bir ifadenin doğruluğunun belirlenmesi ise her zaman kesin doğruların kavranmasını gerektirir. İki doğruyu, psikolojik bakımdan iç içe olmasına rağmen, prensipte kesin bir biçimde bir birinden ayırmak zorundayız. Çünkü onlar, bir insanda bulunabilecek iki farklı zihin türüne, filozofun ve bilim adamının zihnine karşılık gelmektedir. Bilimin sorulara kesin yanıtlar vermeye, felsefenin ise soruları kesin bir biçimde ortaya atmaya çalıştığını söyleyerek, anlam açıklaması (felsefe) ile gerçek arayışı (bilim) arasında farkı formüle edebiliriz."[34]

Böylece *Tractatus*'un felsefenin bir kuram değil, aydınlatma etkinliği olduğu öğretisini daha da ileriye götüren Schlick, bir önermenin nihai anlamının diğer önermelere dayandırılamayacağını, bu nedenle de, en sonunda önermelerin ötesine, onların anlamlarının bağlı olduğu deneyime başvurmak zorunda olduğumuzu ileri sürüyordu.[35]

---

[31] Huemer, "Reason and the a priori", s. 127.
[32] Pojman, "Introduction", s. 3-4; daha fazla bilgi için ayrıca bkz.: A.J.Ayer, "The Elimination of Metaphysics", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London and New York, Routledge, 2002, s. 166-176.
[33] Schlick, **Philosophical Papers**, s. 493.
[34] Schlick, **Philosophical Papers**, s. 395–396.
[35] John Passmore, "Logical Positivism", **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 54.

Russell ve Frege'nin yanı sıra, Wittgenstein'dan da büyük oranda etkilendiğini ifade eden Çevre'nin diğer etkili üyesi Rudolf Carnap ise, mantıksal ifadelerin doğruluğunun, yalnızca bu ifadelerin mantıksal yapısı ve terimlerin anlamları üzerine kurulu olduğu görüşünü benimsemişti.[36] Bu görüşü Wittgenstein'ın çalışmasına (*Tractatus Logico-Philosophicus*) dayanmış olsa da, Carnap, Wittgenstein'ın kendi ontolojik iddialarının anlamsız olduğunu varsaymakla yanıldığını ileri sürüyordu. Ona göre bu iddialar, dilin ötesindeki bir dünyaya ilişkin değil, dile ilişkin anlamlı iddialardı.[37] Tümceleri nesne tümceler, sözde nesne tümceler ve sentaktik tümceler olmak üzere üç ayrı sınıfa ayıran Carnap, sözde nesne tümcelerin felsefeye özgü olduklarını iddia ediyordu. Ontolojik ifadelerin yanlış formüle edildiğini ileri süren Carnap, doğru anlamamız için onları 'materyal biçim'den 'formel biçim'e, yani nesnelerle ilgiliymiş gibi gözüken tümcelerden, açıkça sözcüklerle ilgili tümcelere dönüştürmemiz gerektiğini savunuyordu.[38] Buradan hareketle de Carnap hiçbir felsefi soruyu yanıtlamadıklarını ifade ediyor ve ister metafiziğe, ister etiğe, isterse de epistemolojiye ait olsun, *tüm felsefi soruları reddettiklerini* belirtiyordu.[39]

Sonuç olarak, mantıkçı pozitivistler bilimle bilim-olmayanı ayırmak için *doğrulama ilkesini* ileri sürmekle, sınırlandırma sorununu, anlamlı konuşmayı anlamsız konuşmadan ayıran bir şey olarak ele alıyor ve onu, deneysel doğrulamayı, kendilerince aynı anlama gelen, bir tümcenin anlamlılığının veya bilimsel statüsünün

---

[36] Michael Friedman, **Reconsidering Logical Positivism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 177.

[37] "…Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'da … metafiziğe ilişkin ifadelerin anlamsız olduğunun mantıksal çözümleme yoluyla gösterilmiş olduğu görüşünü geliştirmiştir. Bu durumda onun kendi ifadelerinin de anlamsız olduğu eleştirisini nasıl yanıtlayacaktır ? … Onun tüm ifadelerinin metafizik ifadeler kadar anlamsız olduğu iddiasına katılmıyorum. Benim kanaatime göre, onun çoğu ifadelerinin (maalesef hepsinin değil) gerçekte anlamı vardır; ve aynı şey mantıksal çözümlemenin tüm ifadeleri için de geçerlidir." Bkz.: Rudolf Carnap, "Philosophy and Logical Syntax", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 435.

[38] Passmore, "Logical Positivism", s. 54.

[39] Passmore, "Logical Positivism", s. 53; "…*bizler felsefi bir okul değiliz ve ne tür olursa olsun hiçbir felsefi sav da ileri sürmüyoruz.…* bizler felsefi soruları yanıtlamıyoruz ve bunun yerine tüm *felsefi* soruları, ister metafiziğe, isterse de etik veya epistemolojiye ait olsun, reddediyoruz. Çünkü bizi ilgilendiren şey *mantıksal çözümlemedir*." Bkz.: Rudolf Carnap, "The Physical Language as the Universal Language of Science", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 393-394.

zorunlu koşulu yaparak çözmeyi öneriyorlardı.[40] Fakat çok geçmeden doğrulanabilirliğin pozitivist ilkesinin bilim için yetersiz olduğu anlaşıldı ve deneysel açıdan doğrulanamayacağı için, mantıkçı pozitivizmin kendi doğrulama ilkesinin de bilimsel olmadığı iddia edildi. Moritz Schlick'in bilimsel kuramları tamamen kendiliğinde önermeler olarak değil, gözlemsel olanlardan öngörülebilir önermeler çıkarma kuralları olarak yorumlama girişimi ise, kuramların olumsuz örneklerle deneysel açıdan yanlışlanabileceği gerçeğiyle başarısızlığa uğradı.[41] Bu yanlışlanabilirlik kuramı Karl Raimund Popper tarafından ileri sürülmüş ve Popper mantıkçı pozitivizmin ortaya atmış olduğu 'sınırlandırma ölçütünün yetersiz olduğunu kavrayan ilk kişi'[42] olarak, tahmin ve çürütmeye dayalı bu yanlışlamacı yöntem lehine mantıkçı pozitivizmi reddetmişti.[43]

Karl Raimund Popper 28 Temmuz 1902 yılında, Viyana'da, Protestanlığı benimsemiş Yahudi kökenli bir avukat ailesinde doğar. 'Büsbütün kitaplı bir ortam'da[44] büyüyen Popper ilk öğretmeni Emma Goldberg'den okuma-yazmayı ve aritmetiği öğrenir. Birinci Dünya Savaşı bittiğinde, Popper sosyalist devrimden etkilenerek kendi kişisel devrimini yapmaya karar verir ve 1918 yılı sonlarında kendi başına eğitimini sürdürmek amacıyla okulu terk eder. *Matura* giriş sınavına giremediği için Viyana Üniversitesi'nde kayıtsız öğrenci olarak derslere devam eder; 1922 yılında ise üniversitenin kayıtlı öğrencisi olur.[45] Popper üniversitede Hahn, Helly, Furtwangler ve Menger'dan matematik, Ehrenhaft, Haas, Lecher ve

---

[40] Anthony Quinton, "Popper, Karl Raimund", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VI, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 399.
[41] Quinton, "Popper, Karl Raimund", s. 399.
[42] Harre, "Philosophy of Science, History of", s. 294.
[43] Pojman, "Introduction", s. 5; Mantıkçı pozitivizm akımının ve programının bozguna uğramasının nedeni neydi ? John Passmore mantıkçı pozitivizmin felsefi bir akım olarak öldüğünü ilan ettiğinde Popper kendi otobiyografisinde şunları yazacaktı: "Bu günlerde herkes mantıksal pozitivizmin ölmüş olduğunu bilir. Fakat 'Sorumlu kim ?' veya 'Kim bunu yaptı ?' tarzında sorulabilecek bir sorunun var olabileceğini zanneden hiç kimse yok gibidir. Korkarım sorumluluğu üstlenmem gerekir. Ama ben bunu kasıtlı olarak yapmadım: tek amacım bana bir dizi temel hatalar olarak gözüken şeylere işaret etmekti. …Viyana Çevresi'nin ve Mantıkçı Pozitivizm'in nihai şekilde bozgununun nedeninin ise, öğretinin değişik ağır hatalarının …değil, büyük sorunlara ilişkin merakın çöküşü, *detaylar*'a özellikle de sözcük anlamlarına odaklanması, kısacası skolastisizm olduğunu düşünüyorum." Bkz.: Karl Popper, **Unended Quest: An Intellectual Autobiography,** London and New York, Rouledge, 2002, s. 99-101; Passmore'un mantıkçı pozitivizme ilişkin ilgili görüşleri için bkz.: Passmore, "Logical Positivism", s. 56.
[44] Popper, **Unended Quest**, s. 5.
[45] Popper, **Unended Quest**, s. 31.

Thirring'den fizik, Bühler'den psikoloji ve Heinrich Gomperz ve Schlick'ten ise felsefe öğrenimi görür.[46]

Aynı dönemde Avusturya için *açlık yılları* başlar. Bu zor dönemde Popper, bağımsız yaşamak ve de savaştan sonra tüm varlığını kaybetmiş babasının masraflarını azaltmak için evden ayrılıp, düşük ücretli (bazen de ücretsiz) işlerde çalışarak geçimini sağlamaya çalışır. 1922-1924 yılları arasında, kendi otobiyografisinde yazacağı gibi, bilgi kuramıyla ilgili düşüncelerinin oluşmasında etkili olan Viyanalı usta Adalbert Pösch'ten marangozluk eğitimi alır.[47] 1925 yılında Viyana'da Pedagoji Enstitüsü adında yeni bir eğitim kurumu açılır. Özürlü çocuklarla çalışmakta olan Popper de Enstitüye kabul edilir ve müstakbel karısı Josefine Anna Henninger'le (Hennie) de burada tanışır.[48]

1928'de felsefe doktoru[49] unvanı ve aynı zamanda matematik, fizik, kimya ve biyoloji öğretmeni sertifikasını alan Popper, 1929'da ortaokullarda matematik ve fizik öğretmeye hak kazanır. 1930'da ise Josefine Anna Henninger'le evlenir.[50]

Mantıkçı pozitivistlerin Viyana Çevresi'nin bir üyesi olmamasına ve onun çoğu öğretileriyle katı uyuşmazlık içinde bulunmasına rağmen, Popper grubun çoğu felsefi meraklarını paylaşmaktaydı ve Rudolf Carnap üzerinde belirgin bir etki bırakmanın yanı sıra grubun birkaç üyesiyle de yakın ilişki içindeydi.[51] *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nı (Logic der Forschung) da Feigl'ın teşvikiyle kaleme almıştı.

---

[46] David Miller, "Sir Karl Raimund Popper, C.H., F.B.A. 28 July 1902-17 September 1994", **Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society**, C. 43., London, The Royal Society, 1997, s. 370; ayrıca bkz.: Anthony O'Hear, **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, London-New York, Routledge, 2004, s. 23.

[47] 'Hiç kimse beni Socrates'in çömezine dönüştürmek için bu kadarını yapmadı. Değil sadece ne kadar az bildiğimi, aynı zamanda, amaç edinmem gereken bilgelik türünün de yalnızca bilgisizliğimi tam olarak kavramama dayanması gerektiğini de bana öğreten ustamdı.' Bkz.: Popper, **Unended Quest**, s. 2.

[48] Popper, **Unended Quest**, s. 80-81.

[49] 1928'de psikoloji dalında doktora yapmasının nedenini Popper şöyle açıklar: "Bunun iki nedeni vardı: birincisi, çünkü ben eğitimle ilgileniyordum, bu nedenle psikoloji; ikincisi ise, çünkü bu alanda benim kendime ait, doktoraya yetecek kadar, düşüncelerim vardı. Matematik ve fizik alanlarını ise tam aksine, öyle yüksek değerlendiriyordum ki, bu iki olağanüstü ve zor alanda asla kendime ait gerçekten özgün bir düşünceye sahip olamayacağım diye düşündüm." Popper, birkaç yıl sonra her iki alanda - fizik ve matematik - da özgün düşüncelere sahip olduğunu belirtir. Bkz.: Karl Popper, **All Life is Problem Solving**, Çev. Patrick Camiler, London, Routledge, 1999, s. 151.

[50] Popper, **Unended Quest**, s. 2, 87.

[51] Popper, **Unended Quest**, s. 95-98.

Die beiden Grundprobleme der Erkennetnistheorie (Bilgi Kuramının İki Temel Sorunu) başlıklı bu çalışmasını Popper 1932 yılında tamamlar. Fakat kontrat gereği kitabı kısaltır ve 1934 yılında *Logik der Forschung* başlığıyla Çevre'nin *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* serisinde yayımlar.[52]

Takip eden yıllarda Avrupa'yı Nazi dalgası sarmaya başlar. 1936 yılında Christchurch Canterbury University College'den davetiye alan Popper, 1937 yılında hanımıyla birlikte okul öğretmenliğinden, aynı zamanda da Viyana'dan ayrılır. Önce Londra'ya, beş gün sonra ise gemiyle Yeni Zelanda'ya gider. 1945 yılına kadar kendi çalışmalarına Christchurch Canterbury University College'de devam eden Popper, 1935 yılında Marksizm'le ilgili yayınlamak amacıyla yazılar yazmaya başlar ve böylece 1935-1943 yılları arasında *Tarihselciliğin Sefaleti* (The Poverty of Historicism) ve *Açık Toplum ve Düşmanları* (The Open Society and Its Enemies) adlı çalışmalarını tamamlar.[53] 1944'de Hayek'in yardımıyla *Tarihselciliğin Sefaleti*'ni, 1945 yılında ise Britanya'da *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı yayımlar. Aynı yıl London School of Economics'ten öğretim görevliliği teklifi alan Popper, 1946 yılında İngiltere'ye gider ve 1949 yılında LSE'de Mantık ve Bilimsel Yöntem Profesörü olur.[54] 1965 yılında 'Sir' unvanı alan Popper, 1969 yılında yazıları ve konferansları üzerine yoğunlaşmak için LSE'de tam gün hocalığı bırakır. 1974 yılında Paul Arthur Schilpp'in editörlüğüyle, daha sonra *Unended Quest* adıyla ayrı bir kitap olarak yayınlanacak olan Popper'in kendi otobiyografisini de içeren *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Karl Popper* adlı çalışma yayınlanır.[55] Popper *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'na yardımcı olması amacıyla *Sonsöz: Yirmi Yıl Sonra* olarak adlandırmayı ve 1954 yılında (Bilimsel Araştırmanın Mantığı'nın yayınlanmasından yirmi yıl sonra) yayınlamayı düşündüğü çalışmasını, W.W. Bartley'in editörlüğüyle 1982-1983 yıllarında *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, *Quantum Theory and the Schism in Physics* ve *Realism and the Aim of Science* olmak üzere üç cilt halinde yayımlar.[56]

---

[52] Popper, **Unended Quest**, s. 35.
[53] Popper, **Unended Quest**, s. 126-129.
[54] Popper, **Unended Quest**, s. 138-146.
[55] Miller, "Sir Karl Raimund Popper, C.H., F.B.A. 28 July 1902-17 September 1994", s. 397.
[56] Popper, **Unended Quest**, s. 172.

1983'de karısı Hennie'nin ölümünden sonra Penn'den Londra'nın güneyindeki Kenley'e taşınan Popper, 17 Eylül 1994'te, 92 yaşında, East Croyden'da (Londra) yaşama veda eder.[57]

Popper modern dönemde başlıca olarak felsefi başarılarından dolayı Royal Society'ye seçilmiş tek üyeydi (1976 yılında seçilmişti). Popper'ın entelektüel yaşamı 75 yıldan fazla sürmüş ve o bu süre zarfında bilim felsefesi, olasılık kuramı, bilgi kuramı, metafizik, sosyal felsefe, siyaset felsefesi ve tarih felsefesi alanlarında gözle görülür ilerlemeler kaydetmiştir. 'Mantık, tarih felsefesi (özellikle de Sokrates-öncesi filozoflar, Platon ve Marx), klasik mekanik, klasik termodinamik, kuantum fiziği, evrimsel biyoloji, psikoloji ve müziğe ilişkin anlayışlarımıza önemli ölçüde katkıda bulunmuş'[58] olan Popper'in, bu konulara ilişkin kitap şeklinde yayınlanmış 'çalışmaları'[59] şunlardır:

Logic der Forschung - *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Ed. Philipp Frank, Moritz Schlick, Vienna, Julius Springer Verlag, 1934.[60] Popper'in kitap halinde yayınlanmış ilk çalışması olan *Logik der Forschung* iki bölüm ve eklerden oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında tümevarım sorunu, psikolojizm, sınırlandırma sorunu ve bilimsel bir yöntem kuramı sorunu çerçevesinde bilim mantığına ve bir deneyim kuramının sahip olması gereken yapısal bileşenlere, yani yanlışlanabilirlik, deneysel temel sorunu, sınanabilirlik dereceleri, basitlik, olasılık ve doğrulamaya ilişkin görüşlerini ortaya koymaktadır.

---

[57] Popper'in yaşamöyküsüne ilişkin daha geniş bilgi için bkz.: Karl Popper, **Unended Quest: An Intellectual Autobiography**, London and New York, Routledge, 2002; ayrıca bkz.: David Miller, "Sir Karl Raimund Popper, C.H., F.B.A. 28 July 1902-17 September 1994", **Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society**, C. 43., London, The Royal Society, 1997; Popper özyaşamöyküsünü Paul Arthur Schilpp'in insiyatifiyle kaleme almış ve bu çalışması ilk kez yine Schilpp'in editörlüğünü yaptığı The Library of Living Philosophers seri yayınlarının 14/I ve 14/II bölümlerini oluşturan **The Philosophy of Karl Popper** adlı iki ciltli bir çalışmada "Autobiography by Karl Popper" başlığıyla Open Court Publishing Co. tarafından 1974 yılında yayınlanmıştır. 1992 yılında Routledge Classics tarafından **Unended Quest: An Intellectual Autobiography** başlığıyla 1986 ve 1992 ekleriyle birlikte ilk baskısı, 2002 yılında ise yine aynı yayınevince güncelleştirilmiş baskısı yapılmıştır. Popper'ın kendi entelektüel serüvenini anlattığı bu çalışması aynı zamanda yirminci yüzyılın bilim ve siyaset tartışmalarına da ışık tutmaktadır.

[58] Miller, "Sir Karl Raimund Popper, C.H., F.B.A. 28 July 1902-17 September 1994", s. 369.

[59] Popper'in çalışmalarının detaylı listesi için bkz.: Popper, **Unended Quest**, s. 283-300.

[60] İngilizce Çevirisi: **The Logic of Scientific Discovery**, London/Hutchinson, New York/Basic Books, 1959; Türkçe Çevirisi: **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998.

The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato, London, George Routledge & Sons Ltd, 1945.[61] Bu kitap Popper'in iki cilt halinde yayınlanmış çalışmasının birinci cildidir. Kitap dört ana başlıktan oluşmakta ve başlıca olarak 'kökene ilişkin sorunlar' ele alınmaktadır. Popper bu çalışmasında Platon'un 'İdeler Kuramı'nı, 'betimleyici toplumbilimi'ni ve 'siyasal programı'nı ele alarak tarihselciliği ve ütopyacılığı eleştirir.

The Open Society and Its Enemies: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath, London, George Routledge & Sons Ltd, 1945.[62] Aynı çalışmanın ve bir önceki kitabın devamı niteliğinde olan bu ikinci cilt altı ana başlıktan oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında Aristotelesçi özcü kuramlara, Hegelci kabileciliğe, Marx'ın sosyolojik determinizm görüşüne, bilgi sosyolojisine ve akılcılığa ilişkin görüşlerini ortaya koyar.

The Poverty of Historicism, London/Routledge & Kegan Paul, Boston/The Beacon Press, 1957.[63] Popper'in bu kitabı dört bölümden oluşmaktadır. Bu yapıtında Popper, toplumların gelişim yasalarının varlığını ve bu yasaların öngörülebilir olduğunu savunan tarihselcilik öğretisini açıklar ve eleştirir.

Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, Routledge & Kegan Paul, 1963. Popper'in bu çalışması 'Tahminler' ve 'Çürütmeler' başlıklı iki ana bölümden ve eklerden oluşmakta ve kitapta bilimsel bilginin artışı sorunu ele alınmaktadır. 'Tahminler' bölümünde bilim, bilgi ve akılcılığa ilişkin sorunları tartışmanın yanı sıra, tahmin ve çürütmeye dayalı kendi bilim görüşünü de ileri süren Popper, 'Çürütmeler' bölümünde ise sınırlandırma sorunu, dil ve zihin-beden sorunu, sosyal bilimler ve öngörü, özgürlük, hümanizm ve akıl gibi konuları ele alır.

Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford, Clarendon Press, 1972. Kitap dokuz bölüm ve iki ekten oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında bilginin

---

[61] Türkçe Çevirisi: **Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü**, Çev. Mete Tunçay, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1967.
[62] Türkçe Çevirisi: **Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel ve Marx**, Çev. Harun Rızatepe, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1968.
[63] Türkçe Çevirisi: **Tarihsiciliğin Sefaleti**, Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.

kestirimsel karakterini öne sürerek tümevarım sorununa, sağduyu realizmine, 'öznesiz bilgi' veya Dünya 3 kuramına, nesnellik sorununa, bilimin amacına, indeterminizme, bilginin evrimsel niteliğine ve doğru düşüncesine ilişkin görüşlerini ortaya koyar.

Unended Quest: An Intellectual Autobiography, London, Fontana/Collins, 1976.[64] Popper'in kendi entelektüel gelişimini anlattığı bu kitabı kırk başlıktan ve eklerden oluşmaktadır. Popper'in bu çalışması, yer yer özyaşamöyküsüne ilişkin tarihsel bilgilerin yanı sıra, Popper'in felsefi sorunlarla ilgili görüşlerinin oluşumuna ilişkin de önemli bilgiler sunar.

(John C. Eccles'la birlikte) ***The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism***, Berlin, Heidelberg, London & New York, Springer International, Springer Verlag, 1977. Popper'in nörolog John Eccles'le birlikte kaleme aldığı bu kitabı üç bölümden oluşmaktadır; altı kısımdan oluşan birinci bölümü Popper tarafından, sekiz kısımdan oluşan ikinci bölümü ise Eccles tarafından kaleme alınmıştır. Üçüncü bölüm ise Popper'le Eccles'in kendi aralarında yapmış oldukları on iki diyalogdan oluşmaktadır. Kitapta özellikle materyalizm ve fizikalizm eleştirilmekte, Dünya 3 kuramı ve zihin-beden sorunu ele alınmaktadır.

The Open Universe: An Argument for Indeterminism, Ed. W.W. Bartley III, London, Hutchinson & Company, 1982. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'ndaki argümanların daha da geliştirilmesi amacıyla kaleme alınmış olan üç ayrı çalışmanın birinci cildi olan bu kitap, dört kısım ve üç ekten oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında determinizm, bilimsel determinizm, indeterminizm ve Dünya 3'le ilgili görüşlerini ortaya koyar. Determinizm ve indeterminizmle ilgili metafiziksel konulara da değinen Popper, olasılık kuramına karşı kendi eğilim kuramını ileri sürer.

Quantum Theory and the Schism in Physics, Ed. W.W. Bartley III, London, Hutchinson & Company, 1982. Aynı seriye ait bu ikinci kitap iki ana başlıktan ve

---

[64] Türkçe Çevirisi: **Bitmeyen Arayış: Bir Entellektüelin Yaşam Öyküsü**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Plato Yayınları, 2006.

dört kısımdan oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında 'Kuantum Kuramı'na ilişkin nesnelci yorumunu ileri sürer.

Realism and the Aim of Science, Ed. W.W. Bartley III, London, Hutchinson & Company, 1982. Serinin bu son kitabı ise iki ana başlık ve toplam yedi kısımdan oluşmaktadır. Popper bu kitabında realizm, sınırlandırma sorunu, doğrulama, olasılık kuramı, olasılık kuramının eğilimci yorumu ve olasılığın nesnel kuramları gibi konuları ele alır.

Auf der Suche nach einer besersen Welt: Vortrage und Aufsatze aus dreißig Jahren, Munich, R.Piper & Co. Verlag, 1984.[65] Popper'in bu çalışması üç bölümden oluşmaktadır. Kitapta Popper'in bilgi, tarih ve toplum üzerine yazmış olduğu çeşitli makaleler bir araya getirilmiştir.

A World of Propensities, Bristol, Thoemmes, 1990. Popper'in bu çalışması 1988 ve 1989 yıllarına ait 'Eğilimler Dünyası: Nedenselliğe ilişkin İki Yeni Görüş' ve 'Evrimsel bir Bilgi Kuramına Doğru' adlı iki ayrı konuşmasından oluşmaktadır.

The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, Ed. M.A. Notturno, London, Routledge, 1994. Popper dokuz başlıktan oluşan bu kitabında bilimsel devrimlerin rasyonelliği sorununu ve epistemolojiyle bilime ilişkin diğer sorunları ele alır.

Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction, Ed. M.A. Notturno, London, Routledge, 1994. Popper'in bu çalışması altı başlıktan oluşmakta ve kitapta bilginin nesnel ve öznel açıdan incelenmesi, Dünya 3'ün özerkliği, bilinç, rasyonellik ve özgürlük gibi konular ele alınmaktadır.

Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, Munich, R.Piper & Co. Verlag, 1994.[66] Popper'in hayattayken yayımlanmış son

---

[65] İngilizce Çevirisi: **In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years**, London, Routledge, 1992; Türkçe Çevirisi: **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

[66] İngilizce Çevirisi: **All Life is Problem Solving**, Çev. Patrick Camiler, London, Routledge, 1994; Türkçe Çevirisi: **Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

çalışması olduğu ifade edilen bu kitabı iki bölümden oluşmaktadır. Popper bu yapıtında doğa bilimi, tarih ve siyaset bilimine ilişkin görüşlerini dile getirmektedir. Yaşamın 'sorun çözme' olduğu vurgulanan kitapta özellikle de bilginin evrimsel niteliği üzerinde durulmuştur.

The Lesson of This Century, Trans. by Patrick Camiller, London, Routledge, 1996.[67] İtalyanca'dan çevrilmiş olan bu kitap, dünyadaki siyasi ve toplumsal gelişmeler üzerine 1991 ve 1993 yılları arasında Popper'le yapılmış olan söyleşilerden ve Popper'in demokratik devlet, özgürlük ve entelektüel sorumluluğa ilişkin konuşmalarından oluşmaktadır.

The World of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment, Ed. by A.F. Petersen, London, Routledge, 1998. Popper'in Sokrates-öncesi felsefeye ilişkin en önemli çalışmalarından biri olan bu kitabı on deneme yazısı ve bir ekten oluşmaktadır. Popper bu çalışmasında doğa filozoflarından Xenophanes'in ve Parmenides'in evrene ve evrenle ilgili bilgimize ilişkin çalışmalarını değerlendirmekte ve bu çalışmaların Batı bilimini nasıl etkilediğine ilişkin kendi görüşlerini açıklamaktadır.

Entelektüel olmanın geleneksel tanımı *hatalarımızdan utanmamız gerektiğini* ileri sürer. Çünkü bu tanıma göre hata yapmak *yetersizliğin bir ifadesidir*. Oysa bir entelektüelin *yetkin olması ve kendi alanında her şeyi bilmesi gerekir*. Fakat mesleki bir etik anlayışını da oluşturan bu bakış açısı, hatayı mutlak anlamda yasaklamakla, hoşgörüyü dışlamakta ve böylece yetkinliği korumak uğruna hataların örtbas edilmesine yol açmaktadır.[68] Bu geleneksel yaklaşımdan farklı olarak, yeni mesleki etik anlayışı ise bizlere, bilinmezi araştırmada sistematik olarak hatalardan korunmanın bilinen bir yolunun bulunmadığını söyler. Bu anlayışa göre, eğer dünyanın nasıl olduğunu keşfetmek istiyorsak, o halde *hataları düzeltmeye* hazır olmalıyız. Fakat hataları düzeltmek için, öncelikle onları *kabul etmek*te istekli davranmamız gerekir. Bu yeni anlayışa göre, bizleri rahatsız etmesi gereken şey

---

[67] Türkçe Çevirisi: **Yüzyılın Dersi: Özgürlüğün En Büyük Düşmanı Eşitlik**, Çev. Ceyhan Aksoy, İstanbul, Plato Yayınları, 2006.

[68] Karl R. Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 217.

genel hatalar değil, düzeltemeyeceğimiz hatalardır. Bu nedenle de düzeltilemeyecek hatalara veya düşüncelere başlangıçta izin vermemeliyiz.[69]

Kısaca özetlemiş olduğumuz bu yaklaşım, yani hataları düzeltmenin onları yasaklamaktan *daha önemli* olduğunu iddia eden yöntembilimsel yaklaşım, *eleştirel akılcılık* olarak bilinen *insani bilgi* felsefesinin ana fikrini oluşturur. Hume, Kant, Whewell ve Pierce gibi daha önceki bazı filozoflarda bir takım özelliklerine rastlanmış olsa da, *bilginin gelişme yolu* olarak *tahmin*i, onun *denetlenmesi yolu* olarak ise *eleştiri*yi vurgulayan bu felsefe, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Karl Raimund Popper ve bazı öğrencileri ve takipçileri tarafından benimsenmiştir.[70]

Yeni bir felsefi bakış açısı olarak eleştirel akılcılık tek bir sistematik görüş sunmaz. Eleştirel akılcılık Popper ve onun bu konudaki yeniliklerine hayranlık duyanlar tarafından geliştirilmiş ve yıllar geçtikçe de önemli değişikliklere uğramıştır. Günümüzde de farklı yönlerin doğmasına neden olmuş olan eleştirel akılcılık felsefesi, başlangıçta William Whewell'in bilimin tümdengelimsel açıklamasını geliştirme girişimleriyle oluşmaya başlamıştır.[71]

Whewell'in ortaya atmış olduğu sorular, başlangıçta reddedilmelerine rağmen, en çok psikoloji alanını etkiliyordu. Bunun nedeni, psikoloji alanında düşüncelerin ortaya çıkışıyla ilgili yeni bir kurama gereksinim duyulmasıydı. Whewell düşüncelerin içeriklerinin, onların yalnızca duyuların bileşimleri olduğu şeklinde açıklanamayacağını ileri sürüyordu. Kendi düşünceleriyle mantık alanını da etkileyen Whewell, burada da tümdengelimsel mantığın, Herschel ve Mill gibi düşünürlerin iddialarının aksine,[72] tümevarımsal mantık üzerine kurulamayacağını

---

[69] David Miller, "Editor's Introduction", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 9.
[70] Miller, "Editor's Introduction", s. 10
[71] John R. Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, s. 7; "William Whewell Popper'in habercisi olarak görülüyordu." Bkz.: David Miller, **Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism**, Aldershot-Burlington, Ashgate Publishing, 2006, s. 1.
[72] Herschel ve Mill'in konuya ilişkin görüşleri için bkz.: John F. W. Herschel, **A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy**, (ilk baskı: London, Longman, Rees, Orme, Brown, Green ve J. Taylor, 1830) Chicago, The University of Chicago Press, 1987, 6. ve 7. Bölümler; John Stuart Mill, **A System of Logic, Ratiocinative and Inductive**, (ilk baskı: London, Longman, Rees, Orme, Brown, Green ve J. Taylor, 1843) Boston, Adamant Media Corporation, 2005; Ayrıca bkz.: Mary Poovey, **History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society**, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, s. 317-325.

iddia ediyordu. Whewell'e göre, mantığın yeni temellerine ve mantıkla tümevarım arasındaki ilişkileri açıklayacak bir kurama gereksinim vardı. Yöntembilimi de eleştiren Whewell bilimin yalnızca gözlemlerle ne üretilebileceğini ne de gerekçelendirilebileceğini iddia ediyordu. Whewell'in bu eleştirilerinin önemli etkileri oldu ve yöntembilimde, Whewell'in görüşlerinin yol açtığı veya onlara bir tepki olarak ortaya konulmuş ilginç gelişmeler yaşandı. Bu konuda ortaya konulmuş çalışmalardan en önemlileri ise Claude Bernard'ın, Pierre Duhem'in ve Henri Poincaré'nin çalışmalarıydı. Her ne kadar Whewell'in ortaya atmış olduğu sorunlarla ilgili olsalar da, bu çalışmalar, bununla birlikte, doğrudan eleştirel akılcılığın gelişimine götürmedi.[73]

Almanya'da da psikoloji alanında çok önemli çalışmalar yürütülüyordu. Whewell'le Popper'in yöntembilimleri arasındaki en önemli bağı oluşturmakta olan bu Alman geleneği, psikoloji ve onun yöntembilimle ilişkisini araştırıyordu. Fakat bu geleneğe mensup psikologların Whewell'in sorularını yanıtlamada ve tümevarımcılık için uygun bir çağrışımcı psikoloji geliştirmede başarısız olmaları, tekrar Whewellci görüşlere dönme gerekliliğini ve yeni bir tümdengelimci yöntembilime olan gereksinimi ortaya koydu. Bilimsel psikolojide Whewell'in ortaya atmış olduğu itirazları yanıtlama girişimi Johannes Müller'le başladı. Müller'in öğrencileri olan Helmholtz ve Wundt, tümevarımcı ve yalnızca duyulara dayalı olarak düşüncelerin içeriklerini açıklama sorununu çözebilecek bir psikoloji geliştirme konusunda çok önemli rol oynadılarsa da, tüm bu girişimlere rağmen yine de yeni bir psikoloji ortaya koymayı başaramadılar. Yeni bir yaklaşıma gereksinim duyuluyordu ve bu yeni yaklaşım, Whewell'in sorunlarını görmezlikten gelme girişimini reddeden, Wundt'ın öğrencisi Oswald Külpe tarafından ortaya konuldu.[74]

Yeni bir tümdengelimci psikolojiye ve yöntembilime olan gereksinimi gören Külpe, Whewell'e geri döndü ve öğrencileri olan Bühler ve Selz'i de yeni psikolojiyi geliştirme konusunda cesaretlendirdi. Kendisi de yeni bir yöntembilim geliştirmeye çalışan Külpe, pek fazla ilerleme kaydedemediyse de, bu alandaki etkileri çok büyük

---

[73] Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, s. 8; Whewell'in ilgili görüşleri için bkz.: William Whewell, **Theory of Scientific Method**, Ed. Robert E. Butts, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989.
[74] Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, s. 8-9.

oldu. Sorunlar üzerinde çalışmaya devam eden öğrencileri Bühler ve Selz'in psikolojileri ve Bühler'in dil kuramı, Popper'in yeni yöntembilimini geliştirmesine yol açtı.[75]

Külpe'nin yöntembilim alanında ortaya atmış olduğu sorunlar ilk başlarda önemsenmemişti. Bu yöntembilimsel sorunlar ilk kez Karl Bühler'in öğrencisi olduktan sonra kendi entelektüel kariyerine Würzburg okulunun, özellikle de Otto Selz'in psikoloji görüşünü savunarak başlamış olan Karl Popper tarafından ele alındı.[76] Popper, Külpe ve öğretmeni Bühler tarafından ortaya atılmış yeni bir yöntembilim geliştirme sorununu ele aldı ve Selz'in (tümdengelimci) psikolojisini tümdengelimci bir yöntembilime dönüştürmeye girişti. Fakat Külpe'nin aksine Popper mantıktaki yeni gelişmeleri de dikkate aldı. Böylece Popper, yeni bilim kuramlarının en karmaşık olanıyla rekabet edebilecek kadar yeni olan bir tümdengelimci görüş ortaya koymayı başardı.[77]

Eleştirel akılcılık olarak adlandırılan bu yeni tümdengelimci görüşe göre, bilgi, bir *tahminler* ve *çürütmeler*, problemlere ilişkin sıkı ve kesin sınamalarla denetlenmiş *cesur çözümler* dizisiyle ilerler. Geleneksel felsefeyi uğraştıran *bilgimizin kökenine ilişkin soruları* reddeden eleştirel akılcılık, bilgimizin ne sağlam temeli bulunduğunu, ne de ciddi temellendirilmiş olduğunu savunur. Aksine, bilgimiz serbestçe havada uçuşmaktadır. Popper'in bu eleştirel akılcı yaklaşımına göre, eğer bilgimizin sağlam temeli olmuş olsaydı, bu durumda hiçbir şey elde edilemezdi. Bu nedenle de, eleştirel akılcılık gerekçelendirmeye ilişkin sorularla değil, tahminlerin doğru olup olmadığına ilişkin sorularla ilgilenir. Yani bir eleştirel akılcıyı ilgilendiren şey, tartışma konusu olan tahminlerin doğru olduğunu varsayan nedenlerin varlığı değil, bu tahminlerin doğru olup olmadığı sorusudur.[78]

Eleştirel akılcıya göre, tahminlerin değerlendirilmesinde kullanılan *argümanlar herzaman olumsuzdur*. Bu argümanlar, sadece önceki tahminleri çürütmek için kullanılan ve gereksinim duyulan eleştirel argümanlardır. Bu tercihler

---

[75] Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, s. 9.
[76] Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, s. 126.
[77] Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, s. 10.
[78] Miller, "Editor's Introduction", s. 10.

aynı zamanda Popper'in felsefesinin temelini oluşturan bir takım diğer önermeleri ortaya koymaktadır. Örneğin, ilgiyi hak etmeleri için *tahminlerimizin eleştirilebilir olması* gerekir. Çünkü, Popper'e göre, *eleştirel argüman* kendi düşüncelerimiz ve düşlerimiz üzerinde sahip olduğumuz tek denetimdir. Eleştirel akılcılık kendi argümanlarımızı deneyimsel olgulara bağlı olanlarla sınırlandırdığımız takdirde, tahminlerimizi de daha çok *deneyimsel olarak yanlışlanabilir* olanlarla sınırlandırmamız gerektiğini ileri sürer. Böyle bir öneri, aynı zamanda, Popper'ın deneyimsel bilimle metafiziği (ve bilim olmayanı) ayırma ölçütüdür.[79]

Eleştirel akılcılığa göre, çoğunlukla kişisel deneyime ilişkin hiçbir şey ifade etmemesine rağmen yaygın ve ortak deneyimlerimiz için anlamları olan bilimsel tahminlerimiz eğer olgularla çatışıyorsa, o halde bu *olgular bizim kişisel icatlarımız olamaz*. Bu, Popper'in *sağduyu realizmi*'nin en basit ifadesidir. Popper'e göre, olgular bizim zihnimizde bulunmazlar; fakat eleştiriye tabi tutulduğu takdirde tahminlerimiz de tamamen zihnimizde bulunmazlar. Bu nedenle de eleştirel akılcılık, bilimsel bilgiyi bir inanç çeşitliliği, insan organizmasının düzenli bir durumu değil, daha çok *bitmeyen eleştiri* baskısıyla gelişen bir ayrı insan organı olarak görür. İnsan bilgisi de bunun gibidir. Çünkü bizler insan olmanın yanı sıra bir de canlıyızdır. Fakat Popper'e göre, bazı kapalı önyargılarımızdan bir şekilde uzaklaşmadığımız sürece eleştirel akılcılık etkin çalışmaz. Dünyanın işleyişini kavramaya etkili bir biçimde girişecek yeteneğe sahip olmadığımız sürece, eleştirel akılcılık, en azından bilimsel düzeyde, pek fazla ilerleme kaydedemez. Bu nedenle de eleştirel yöntemin uygun işleyişi için *realizm*, *nesnellik* ve *indeterminizm* inançlarını benimsememiz gerekir. *Geri alınamaz ve denetlenemez hatalar* riskinin göze alınmaması gerektiği ilkesini politik arenada en önemli ilke olarak gören eleştirel akılcılık, demokratik siyasal kurumların, başlıca olarak, özgürlüğü korumakla, özellikle de *özgürlüğü koruma özgürlüğü*'yle ve böylece de uzaklaştırılamaz zorbalığı önlemekle ilgilenmesi gerektiğini ileri sürer. Aynı şekilde, sosyal politika da, başlıca olarak, onların daha zor yok edilebilir adaletsizliklerle yer değiştirme tehlikesini olabildiğince aza indirme yoluyla, teşhis edilebilir sosyal hastalıkları tedavi etmeye yönelmelidir. Bu nedenle eleştirel akılcılık sosyal yaşamın hoşnutsuzluklarının

[79] Miller, "Editor's Introduction", s. 10-11.

giderilmesi için *sosyal reform*'a ilişkin *aşamalı bir yaklaşımın* benimsenmesi gerektiğini savunur.[80]

Eleştirel akılcılık felsefesi, doğru arayışını bir *bitmeyen arayış* olarak görmekte ve aklın, doğru kullanıldığı takdirde, bu yolda ilerleme kaydedilebileceğini savunmaktadır. Bunun için yapılması gereken şey, cesur varsayımlar ileri sürmek ve onları *eleştiri yoluyla çürütülebilme olanağına açık* bir tarzda benimsemektir. Batı akılcılığını, bu değerli geleneğin bir bunalım halinde olduğunu düşünerek, yeniden kavramsallaştırmayı kendi gündemi olarak belirlemiş olan eleştirel akılcılık, önermiş olduğu çözümle de bilim, sanat, edebiyat, din ve diğer alanlardaki entelektüel öncüleri etkilemiştir.[81] Bu etkiler, dolaylı veya dolaysız bir biçimde, din felsefesi alanına da yansımıştır.

Mantıkçı pozitivistlerin ortaya atmış oldukları doğrulama ölçütü dönemin din felsefesi çalışmalarını çok etkilemiş ve yirminci yüzyılın birinci yarısında din felsefesi çözümlemeci filozoflar karşısında çok ağır bir dönem yaşamıştır. Anlamın doğrulanabilirlik ilkesinin geniş ölçüde kabul görmesi, dini iddiaların deneysel olmadıkları ve bu nedenle de doğrulanamaz oldukları için anlamsız olduğu görüşünü doğurmuş, böyle bir atmosfer ise saygın entelektüellerin dini iddiaları ciddiye almalarını zorlaştırmıştır.[82] Bu durum Richard Mervyn Hare'nin şu ifadelerinden de anlaşılmaktadır:

> "Din felsefesi … filozofların değinmekten hoşlanmadıkları bir konudur. Bu onun yalnızca karışık bir konu olmasından dolayı değil - felsefenin diğer dalları için de aynı şey söylenebilir – konunun bütün atmosferinin düşünce bulanıklığına çok fazla değer veriliyor gibi olmasından dolayıdır."[83]

---

[80] Miller, "Editor's Introduction", s. 11-12.
[81] Richard A. Cherwitz, **Rhetoric and Philosophy**, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1990, s. 107.
[82] Michael Peterson, v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 2.
[83] R.M. Hare, **Essays on Religion and Education**, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, s. 1; Dinin felsefi çözümlemesinin eleştirisi için bkz.: P.F. Strawson, **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, New York, Routledge, 2006, s. 207.

Mantıkçı pozitivizmin dini söyleme karşı bu meydan okuyuşu, din filozoflarını bu meydan okumalara karşı koymaya itmiş, bu da din felsefesini bir bakıma savunmacı bir disipline dönüştürmüştür.[84] Fakat yirminci yüzyılın son çeyreğinde çözümlemeci filozoflar arasında durum çok değişmiş ve doğrulanabilirliğin pozitivist ilkesinin değil yalnızca din için, bilim için bile yetersiz olduğu anlaşılmıştır.[85] Bu kanaatin oluşmasında önemli katkıları bulunan Popper, geliştirmiş olduğu eleştirel akılcı yaklaşımıyla din felsefesi alanındaki çalışmaları da etkilemiştir. Eleştirel akılcılığın din felsefesindeki sorunlara uygulanışı Antony Flew'un çalışmasıyla başlamıştır. Flew, Popper'in bilimsellik ölçütü olarak ortaya atmış olduğu yanlışlanabilirlik ölçütünü din felsefesi alanındaki din dili sorununa uygulayarak, ifadelere ilişkin anlamın yanlışlanabilirlik ölçütünü geliştirmeye çalışmıştır.[86]

Fakat Popper'in din felsefesi alanındaki sorunlara ilişkin çözüm girişimleri üzerindeki etkileri yalnızca Flew'un çalışmasıyla sınırlı değildir. Eleştirel akılcığın bu alandaki etkilerinin görüldüğü en önemli sorun inanç-akıl sorunu olmuştur. George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans, William J. Abraham gibi din felsefecileri dini inançların rasyonelliği sorununu eleştirel akılcı bir perspektifle ele alarak, böyle bir bakış açısının verimli olup olamayacağı konusunu incelemişlerdir.[87]

---

[84] Bu dönemin entelektüel havası Basil Mitchell ve Elizabeth Burns'ün yazılarına yansımıştır. Bkz.: Harriet A. Harris, Christopher J. Insole, **Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analitical Philosophy on the Philosophy of Religion**, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2005, s. 2.

[85] Peterson, v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 2-3.

[86] James Franklin Haris, **Analytic Philosophy of Religion**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 31; Her ne kadar Antony Flew da Popper'in felsefi yaklaşımından etkilenmiş olsa da, biz bu çalışmamızda Flew'un görüşlerine değinmeyeceğiz. Çalışmamızda, daha çok, eleştirel akılcı yaklaşımın din felsefesindeki rasyonellik tartışmalarının son dönemlerde gittikçe yoğunlaşmakta olduğu inanç-akıl sorununa nasıl yansıdığı konusunu inceleyeceğiz. Antony Flew'un dini ifadelerin yanlışlanabilirliğine ilişkin çalışması için bkz.: Antony G. Flew, "Theology and Falsification", **Philosophical Essays: Antony Flew**, Ed. John Shosky, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, s. 41-43.

[87] Burada Türkiye'deki din felsefesi alanındaki ilgili çalışmalara da değinmemiz gerekir. Bu çalışmalardan Cafer Sadık Yaran'ın "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık" adlı makalesi özellikle dikkat çekmektedir. Türkiye'deki din felsefesi alanındaki ilgili konuya ilişkin çalışmalara örnek oluşturan bu makalede 'tahkiki imancılık' anlayışı özellikle vurgulanmaktadır. Yaran'ın ilgili çalışması için bkz.: Cafer S. Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", **O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 9, Samsun, 1997, s. 217-238; ayrıca bkz.: Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002, s. 61-80; konuya ilişkin bir diğer önemli çalışma da Hanifi Özcan'ın kaleme almış olduğu "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık"" adlı makalesidir. Özcan'ın ilgili makalesi için bkz.: Hanifi Özcan,

Her ne kadar değişik tanım ve kavramlardan hareketle inanç-akıl sorununun tartışıldığı ve kendine özgü argümanların ileri sürülmüş olduğu bu çalışmalarda doğrudan eleştirel akılcılığa atıfta bulunulmasa da, ilgili tartışmalar Popper'in eleştirel akılcılık felsefesinin genel sınırları çerçevesinde yürütülmektedir. Bu nedenle de çalışmamızda öncelikle Popper'in eleştirel akılcılığının tarihsel, epistemolojik ve bilim felsefesi açısından savunusuna ilişkin görüşlerini inceleyecek, daha sonra ise eleştirel akılcılığın din felsefesine yansımaları konusunu ele alacağız.

Çalışmamızın I. Bölüm'ünde Popper'in kendi görüşlerinden hareketle eleştirel akılcılığın tarihsel açıklamasını geliştirmeye ve bu yöntembilimsel yaklaşımın çalışmasını sağlayan önkoşulları açıklamaya çalışacağız. Bu çerçevede bilim ve eleştirel akılcı yaklaşım, sorun-çözme olarak yaşam, dilin ve özel amaçlı insan dilinin gelişimi ve bu gelişmenin mit ve bilim arasındaki farklılığın ortaya çıkışındaki rolü gibi konuları inceleyecek, Popper'in eleştirel akılcı geleneğin ortaya çıkışına ve bu geleneği ayakta tutan indeterminizm, realizm, nesnellik ve açık topluma ilişkin görüşlerini ortaya koyacağız.

II. Bölüm'de eleştirel olmayan akılcılığı ve kuşatıcı irrasyonalizmi mantıksal açıdan inceleyecek, rasyonellik sorununu ve rasyonel yaklaşımın temeli sorununu ele aldıktan sonra ise eleştirel akılcılığı, örneğin, 'ahlaki bir karar', 'hoşgörü ve etik bir temel', 'toplumu rasyonalize etme aracı' ve 'hayal gücü' gibi değişik açılardan inceleyeceğiz. Ayrıca Popper'in bilgimizin nihai kaynakları sorununa ve geleneksel epistemolojiye ilişkin eleştirilerine de değinerek, Dünya 3 kuramını ve bilimin biyolojik açıdan ilerleyişi konusunu ele alacağız. Daha sonra bu evrimci bilim görüşünün bilim felsefesindeki sorunlara uygulanışının sınırlandırma sorunuyla tümevarım sorununu nasıl çözmekte olduğunu inceleyecek, Popper'in bu bilimsel yöntem kuramını temel hatlarıyla ele aldıktan sonra ise eleştirel akılcılığa yöneltilmiş olan eleştirilere değineceğiz.

"Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 40 (Necati Öner'e Armağan), Ankara, 1999, s. 157-176; konuyla ilgili ayrıca yüksek lisan tez çalışmaları da yapılmıştır. Örneğin bkz.: Münteha Yasa, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Y.L.T., Samsun, 1998.

Çalışmamızın III. Bölümü'nde ise eleştirel akılcılığın din felsefesine yansımaları konusunu araştıracağız. Bu bölümde din felsefesinde inanç-akıl sorununu ve bu soruna ilişkin farklı yaklaşımları ele aldıktan sonra, din felsefesinde eleştirel akılcılık konusunu George I. Mavrodes'in 'kişi-göreceli kanıt'ı, Basil Mitchell'in 'kümülatif kanıt'ı, C. Stephen Evans'ın 'eleştirel diyalog' görüşü ve William J. Abraham'ın 'ılımlı akılcılık' görüşü çerçevesinde inceleyeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL AKILCILIĞIN TARİHSEL AÇIKLAMASI VE ÖNKOŞULLARI

I. POPPER VE ELEŞTİREL AKILCILIK

1919 yılı Popper'in entelektüel gelişiminde bir dönüm noktasını oluşturur. Çünkü Popper'i ilk kez kendi düşüncelerini eleştirel bir biçimde değerlendirmeye iten nedenler 1919 yılında gerçekleşmiş olan iki olayla ilgiliydi. Viyana'da, gösteri yapan silahsız genç sosyalistlere polisin ateş etmesi sonucu, birkaç kişinin ölümüyle sonuçlanan birinci olaya, birkaç ay önce komünizmi benimsemiş olan Popper de şahit olmuş ve olay esnasında polisin acımasızlığından dehşete kapılmıştı. Daha sonra kendisinin de bu trajediden sorumlu olduğunu düşünen Popper, böylece Marksist kuramı sorgulamaya başlamıştı.[1]

'Bilimsel sosyalizm'in bir yanını oluşturan Marksist kuram, sosyalizm aşamasına geçişin hızlandırılması için sınıf çatışmasının yoğunlaştırılmasını talep ediyordu. Popper öncelikle kuramın, kapitalizmin tüm sosyalist devrimin talep ettiğinden daha fazla kurban istediğine ilişkin savının ne derece 'bilim'le bağdaştırılabileceğini sorgular. Birkaç yıl araştırmadan sonra, Marksist argümanın veya kendi deyişiyle 'argümanın kalbi'nin, *'Kaçınılmaz olanı gerçekleştirmeye yardım et'* tarzındaki ahlaki yasaya kapalı bir atıfla birleşmiş tarihsel bir kehanetten oluştuğuna karar verir.[2] Daha iyi bir dünya yaratacağını vadeden komünizm inancının tarihsel gelişme yasaları bilgisi üzerine kurulduğu iddialarını eleştirmeden kabul ettiğini anlayan Popper, komünizmin hem kuramında hem de pratiğinde hatalı olduğuna kanaat getirir. Eleştirilmeden kabullenilmiş bir dogma için başkalarının hayatını tehlikeye atmayı kendine görev edinmiş olan Marksist inancın dogmatik olduğu ve entelektüel kibir barındırdığı sonucuna varır. Böylece komünizm karşıtına dönüşür ve sonunda Marksizm'i reddeder. Birkaç yıl sonra '*eşitlikçi bir toplum*'un güzel bir düşten başka bir şey olmadığına kanaat getirir ve sosyalist ideolojiden de uzaklaşır. Fakat tüm bunlara rağmen Popper, Marksizm'le karşılaşmasını entelektüel gelişiminde en başlıca olay olarak görür ve bundan önemli sonuçlar çıkarır:[3]

---

[1] Karl Popper, **Unended Quest: An Intellectual Autobiography,** London and New York, Rouledge, 2002, s. 32-33.
[2] Popper'in Marksist kuram'a ilişkin görüşlerinin eleştirisi için bkz.: Ernest Mandel, "Introduction", Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy**, London, Penguin Books, 1990, s. 24.
[3] Popper, **Unended Quest**, s. 33-36.

"Bana Sokratesçi 'Bilmediğimi biliyorum' özdeyişinin bilgeliğini öğretti. Beni bir yanılabilirci yaptı ve entelektüel alçakgönüllülüğün önemini kafama soktu. Ayrıca beni dogmatik ve eleştirel düşünce arasındaki farklılıklar konusunda daha bilinçli yaptı."[4]

Popper'in entelektüel yaşamını derinden etkilemiş olan diğer olay ise, onun *sonlu fakat sınırsız* yeni bir evren düşüncesiyle tanışmasıydı.[5] Max Elstein adlı genç bir matematik öğrencisi aracılığıyla Einstein'ın düşünceleriyle tanışan Popper, Albert Einstein'ın 1919 yılında Viyana'da düzenlenmiş bir konferansına katılır ve Einstein'ın düşünceleri karşısında sersemler. Fakat Popper'i en fazla etkileyen şey, Einstein'ın belirli sınamaları geçemediği takdirde kendi kuramını çürük sayacağına ilişkin açık ifadesi olur.[6]

"Eğer yerçekimi potansiyeli ile spektral hatlar kırmızıya doğru kaymıyorsa, o halde genel görelik kuramı çürütülmüş olur."[7]

Popper, Newton mekaniğiyle Maxwell elektrodinamiğinin yan yana sorgulanamaz gerçekler olarak benimsenmiş olduğu bir atmosferde büyümüştü. Newton'ın kuramı entelektüel çevrelerde tartışmasız doğru olarak görülüyordu. Böyle bir kanaat kuramın Neptün gezegeninin keşfiyle sonuçlanan inanılmaz başarısının ürünüydü. Ayrıca, Newton kuramının *açıklamaya koyulduğu deneysel verileri defalarca düzeltmiş olması* da etkileyiciydi. Mach bile Newton'un mutlak uzay ve mutlak zaman kuramını eleştirdiği *Mekanik Bilimi'*nde, Newton yasalarını sahiplenmişti. Her ne kadar Newtoncı olmayan bir kuramın olanağını hesaba katmıştıysa da, Mach bu kuramdan hareket edebilmemiz için önce, güneş sistemimizde bulabileceğimizden daha hızlı ve daha karmaşık hareketler içeren uzay bölgelerine ilişkin yeni fiziksel veya gökbilimsel bilgiden doğabilecek yeni deneyimler beklememiz gerekeceğini düşünüyordu.[8] Fakat Albert Einstein yeni

---

[4] Popper, **Unended Quest**, s. 37.
[5] Popper, **Unended Quest**, s. 38.
[6] Popper, **Unended Quest**, s. 37- 38.
[7] Albert Einstein, **Relativity: The Special and the General Theory**, London, Methuen & Co., 1964, s. 132.
[8] Popper, **Unended Quest**, s. 37; Mach'ın ilgili görüşleri için bkz.: Ernst Mach, **The Science of Mechanics**, La Salle, Open Court Publishing, 1989.

deneyimleri beklemeden gerçek bir alternatif ve daha iyi bir kuram ortaya koyabilmeyi başarmıştı.[9] Newton gibi, o da güneş sistemimizde yeni sonuçlar tahmin etmiş ve Mayıs 1919'da iki Britanyalı heyet tarafından başarıyla test edildiğinde, Einstein'ın güneş tutulmasına ilişkin bu tahminlerinden bazıları doğru çıkmıştı. Böylece bu testler sonucu ansızın yeni bir çekim yasası ve yeni bir evrenbilim doğmuştu.[10]

Kendisinden önceki kuramları iyice araştırmadan kabul etmeyen Einstein, kendi varsayımlarının keskin deneylerle sınanmasına razı olmanın yanı sıra, bir tek olumsuz gözlemin önermelerini geçersizleştireceğini öngörüyordu. Einstein'ın bu yöntemini Marksist düşünceyle karşılaştıran Popper, geçersiz kılmanın ya da çürütmenin ne kadar vazgeçilmez olduğunu fark eder. Şöyle ki, bilginin ilerlemesi için bir tek çürütme sayısız doğrulamadan daha önemliydi. Bu farklılık 'açık' ve 'kapalı' sistemlere işaret ediyordu. Fakat her şeyden önce bu bilginin artışında eleştirinin başat rolünü vurguluyordu.[11] Popper burada Marx, Freud, Adler ve onların devamcılarının dogmatik yaklaşımından tamamen farklı bir yaklaşımın söz konusu olduğunu fark eder. Çünkü bu yaklaşımda, diğerlerinden farklı olarak, kuramı doğrulayacak deneyler değil, tahminlerle bir uyuşmazlık durumunda kuramı çürütmüş olacak kesin deneyler aranmaktaydı. Böylece 1919 yılı sonunda Popper, kendi gözde kuramları için 'doğrulamalar' bulmayı kararlı bir biçimde talep eden dogmatik yaklaşımdan tamamen farklı olan ve doğrulamalar değil, denenmiş kuramları asla doğrulayamayacağı halde, onları *çürütebilecek* kesin denemeler arayan bu eleştirel yaklaşımın gerçek bilimsel yaklaşım olduğu sonucuna varır.[12]

A. Bilim ve Eleştirel Akılcı Yaklaşım

Popper'in kuramlara ilişkin sorgulamaları felsefi yaklaşımının karakterini önemli ölçüde etkilemiş, bilimsel kuramlarla bilimsel-olmayan kuramların ayırımına, yani sınırlandırma sorununa ilişkin düşüncelerini temellendirmede önemli rol

---

[9] "Einstein bütün çalışmalarını bir matematik ve 'zihin yolculuğu' dediği hayal gücü bileşimini kullanarak yürütmüştü. O bir deneyci değil, bir kuramcıydı. Fakat bir deneyci onlarca fizikçiyi meşgul edebildiği halde, Einstein bu durumu değiştirmişti; bu kez bir kuram binlerce deneyciyi meşgul etmişti." Bkz.: Stan Gibilisco, **Physics Demystified**, New York, McGraw-Hill, 2002, s. 530.
[10] Popper, **Unended Quest**, s. 38.
[11] Jean Baudouin, **Karl Popper**, Çev. Bülent Gözkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s.11-12.
[12] Popper, **Unended Quest**, s. 39.

oynamıştır. Fakat Popper'in eleştirel akılcılıkla ilgili kanaatleri bilim tarihine, özellikle de Newton'ın kuramına ve Kant'ın epistemolojik yaklaşımına ilişkin derin çözümlemelere dayanmaktadır.

Newton'la birlikte fizik, gelenek ve önyargılara karşı bilimin zaferini ilan etmiş ve Aydınlanma düşüncesini güçlendirmişti. Doğa biliminin deneyci olduğu kadar akılcı duruşlar konusunda felsefecilere ilham olması gibi, Newton da felsefeye büyük etki yapmıştı.[13] Özellikle de Newton'un yerçekimi kuramı bilgi kuramına yepyeni bir boyut kazandırmıştı. Popper'e göre, bu kuram adeta benzeri olmayan bir zaferdi. Çünkü kuram yalnızca gökcisimlerinin hareketini değil, dünyevi mekanizmalarımızın hareketlerini de açıklıyordu. Kuramın sağlamış olduğu bilgilerin gerçek ve yeterince temellendirilmiş bilgi olduğu sanılıyordu; fakat olup biteni kavrayan azdı. David Hume'un bile insansal bilgideki bu gelişmenin büyüklüğünü kavrayamadığını iddia eden Popper, bu *değişim*i gerçek anlamda kavrayan ilk kişinin Kant olduğunu ifade eder.[14]

Copernicus'in ve Newton'un evrenbilimi Kant'ın entelektüel yaşamının esin kaynağını oluşturmuştu. *Gökler Kuramı* (The Theory of the Heavens) çalışmasının alt başlığı *Newton'un İlkeleri Işığında Evrenin Yapısı ve Mekanik Kökeni Üzerine Deneme* (An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Universe, Treated According to Newtonian Principles) adını taşıyordu.[15] Kant yeni fizik için epistemolojik bir temel kurmaya çalışıyordu. O bu yeni bilginin tutarsız yönünü görmüş ve '*Saf matematik, saf doğabilimler nasıl olanaklı olabilir?*'[16] sorusunu ortaya atmıştı. Popper'e göre Kant, Newton kuramında deneysel ya da tümevarımsal bir yöntemin başarısını değil, insan aklının başarısını görmüş, bu nedenle de saf doğabilimlerin olanağına ilişkin soruyu şöyle yanıtlamıştı:

---

[13] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Felsefe Tarihi**, Çev, Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004, s. 221-222.

[14] Karl Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 48-49; Popper'in 'Kant yorumu'nun eleştirisi için bkz.: Sérgio L. de C. Fernandes, **Foundations of Objective Knowledge: The Relations of Popper's Theory of Knowledge to that of Kant**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.

[15] Karl Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 2002, s. 240.

[16] Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Ed. ve Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 147.

"Akıl, kendi (*a priori*) yasalarını doğadan almaz, tam tersine onları doğaya dikte eder."[17]

Böylece Kant, deneyimimizin değiştirilemez niteliklerinde temellenen şeyin sadece *mekan* ve *zaman* değil, *neden* kategorisinin de zorunlu olarak zihnimizde mevcut bulunduğunu savunmuştu. Bu da yeni bilimi, onu yöneten ilkelerin geçerliliğine ilişkin kuşkucu yaklaşıma (tümevarım sorununa) karşı savunma şansı vermişti.[18]

Kant bu bilgi kuramsal yaklaşımı bilgi kuramında Kopernikçi dönüm noktası olarak görüyordu. Newton'un bilimi, Kant'a göre, klasik anlamda bilgiydi. Yani doğru, güvenilir ve yeterince temellendirilmiş bilgiydi. Fakat Popper'e göre Kant, klasik anlamdaki bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusunun kendi kuramıyla yanıtlanabileceğini düşünmekle yanılmıştı.[19]

Kant'ı kendi bilgi kuramına ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ne götürmüş olan şey evrenbilimsel bir sorundu; uzay ve zamanla ilgili sonluluk ve sonsuzluk sorununu çözmek istiyordu. Fakat çatışkılarla (antinomi) karşılaşınca, uzay ve zamanın deneyim dünyasına ait olmadığı sonucuna vardı. Kant'a göre uzay ve zaman bir düzen sistemiydi. Buradan hareketle Kant, Newton kuramının doğruluğuna ilişkin nedenleri de açıklamaya çalışmış ve Öklit geometrisine dayanarak Newton fiziğinin de, gözlemlerle sağlanmış olsa bile, gözlemlerin değil, düşünce yöntemlerimizin bir sonucu olduğu kararına varmıştı. Yani Kant'a göre, doğabilimsel kuramlarımıza yön veren duyu verileri değil, kendi zekamızdı.[20] Kant'ın 'Kopernikçi yaklaşım' dediği şey de tam olarak buydu. Yani Copernicus'in '*gökyüzü hareketlerini açıklamak için gözlemciyi döndürüp yıldızları hareketsiz bırakması*'na[21] benzer bir şekilde, Kant da saf doğabilimsel bilginin olanağını açıklayabilmek için özne-nesne ilişkisini tersine

---

[17] Immanuel Kant, **Prolegomena to Any Future Metaphysics: With Selections from the Critique of Pure Reason**, Ed. Gary Hatfield, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 72; Kant'ın ilgili görüşleri için ayrıca bkz.: Kant, **Critique of Pure Reason**, s. 618.
[18] Skirbekk, Gilje, **Felsefe Tarihi**, s. 222.
[19] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 51.
[20] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 140-142.
[21] Kant, **Critique of Pure Reason**, s. 113.

çevirir. Bu yeni ilişkiye göre, 'özne nesneden değil, nesne özneden etkilenmekte'[22] ve bu nedenle de evren aklımızın izini taşımaktaydı.[23]

Kant'ın Newton'ın kuramına ilişkin sorgulamalarıyla, Popper'in Einstein'ın kuramına ilişkin sorgulamaları arasında bir takım benzerlikler vardır. Newton'ın doğa felsefesine ilişkin kuramından hareketle yeni bir epistemolojik anlayış geliştiren Kant gibi, Popper de Einstein'ın doğabilimsel kuramının epistemolojik sonuçlarını ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan Kant - Newton ikilisi neyi çağrıştırıyorsa, Popper - Einstein ikilisi de büyük oranda benzer şeyi çağrıştırmaktadır.[24]

Popper, G.J. Whitrow'un kendisiyle yapmış olduğu bir söyleşide Einstein'ın kendi felsefi anlayışının oluşumundaki etkisinden bahsederken şunları ifade eder:

"Einstein'ın benim düşünceme etkisi çok geniş olmuştur. Hatta yapmış olduğum şeyin, başlıca olarak Einstein'ın çalışmasında dolaylı olarak belirtilmiş olan şeyin belirli noktalarını açıklamak olduğunu bile söyleyebilirim. Einstein'dan dolaysız veya dolaylı olarak öğrenmiş olduğum şeyleri dört noktada özetlemeye çalışacağım:

(1) Newton'ın yerçekimi kuramı veya Fresnel'ın ışık kuramı gibi, en iyi tesis edilmiş bilimsel kuramlar bile, Einstein'ın göstermiş olduğu gibi, yıkılabilir veya düzeltilebilir. Sonuç olarak, en iyi tesis edilmiş bilimsel kuram bile her zaman bir varsayım, bir kestirim olarak kalır.

(2) Bu gerçeğin kavranması bir kimsenin kendi bilimsel çalışması için çok önemli olabilir ve olması gerekir. Bu Einstein'ın çalışması için kesinlikle böyleydi. O önermiş olduğu kuramlarının hiç birisinden asla memnun olmamıştır. O her zaman (kuramların) sınırlarını bulmak için onların zayıf noktalarını sorguluyordu. Ve o bunları buldu da: kendi çalışmasını yazılarında tekrar tekrar eleştirdi. Örneğin, yerçekimine ilişkin alan denklemlerini ilk kez önermiş olduğu 1915 yılına ait ünlü yazısına, önceki bazı yazılarının tamamen hatalı olduğuna ilişkin ifadeyle başlamıştı; ve benzer biçimde 1918'de, bazı eleştirmenleri yanıtlarken, şu ana kadar iki farklı ilke arasında ayırım yapmakta başarısız olduğunu ve bu başarısızlığının da kargaşaya götürmüş olduğunu yazıyordu.

(3) Eleştirel yaklaşım olarak adlandırılabilecek bu yaklaşım, en iyi bilimsel etkinliğin özelliğidir.

(4) Einstein'ın çalışmasıyla bu eleştirel yaklaşımın bilimde, filozofların 'eleştirel yaklaşım' veya 'kuşkucu yaklaşım' veya ' kuşku yaklaşımı' olarak göz önünde

---

[22] Skirbekk, Gilje, **Felsefe Tarihi**, s. 354.

[23] Kant'ın 'Kopernikçi devrim'inin diğer önemli sonucu ise, doğabilimin de düşünceler tarihinin bir parçası olarak ele alınabileceğine ilişkin derin felsefi anlayışıydı. Bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 143.

[24] Joseph Agassi, "Sir Karl Popper in Retrospect: The Positive Power of Negative Thinking", **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, C. I, Ed. Anthony O'Hear, London-New York, Routledge, 2004, s. 146-147.

bulundurdukları ve betimledikleri şeyden önemli derecede farklı bir şey olduğu ortaya çıktı."[25]

Popper'e göre, bilim adamlarıyla filozofların eleştirel yaklaşımı arasındaki bu fark çok önemlidir. Az önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, böyle bir fark sistemlerin 'açık' veya 'kapalı'lığını belirler. Çünkü filozoflar eleştiri derken, belirli bir kuramın doğru olduğuna ilişkin iddianın gerekçelendirilmesi için önerilmiş bir takım argümanların geçersizliğini göstermeyi amaçlamış bir çözümlemeyi kastederler. Bilimdeki eleştiri ise çok farklı bir amaca ve niteliğe sahiptir. Fakat bu amaç ve niteliğin çok seyrek hallerde farkına varılmıştır. Popper'a göre bilimdeki eleştiri, bir kanıta veya bilimsel bir kuramın gerekçelendirilmesine yönelik bir saldırı değildir; bu kuramın kendisine yönelik bir saldırıdır. Yani kuramın doğru olduğunun gösterilebileceği iddiasına yönelik bir saldırı değil, kuramın içeriğine veya sonuçlarına yönelik bir saldırıdır. Popper'a göre, Einstein'ın yaklaşımındaki bu farklılığın etkisiyledir ki, artık bilim adamları kendi kuramlarının doğru veya doğrulanmış olabileceğinden değil, bir kuramın daha fazla olguyu veya aynı olguları daha iyi açıklayabileceğinden, onun daha iyi sınanabileceğinden ve bu sınamalara da diğer kuramlar kadar iyi karşılık verebileceği düşüncesinden daha fazlasını iddia etmezler.[26]

Popper'a göre, klasik anlamdaki bilim düşüncesi, Einstein'ın yerçekimi kuramıyla yenilenmişti. Einstein devriminin sonucuna göre, klasik anlamdaki bilgi, güvenilir bilgi, kesinlik olanaksızdı. Bu ise Popper'e göre, Kant'ın haklı olduğunu göstermekteydi. Yani kuramlarımız özgür aklın eserleridir; bizler de bu kuramları doğaya dikte ettiririz. Demek ki, doğrudan asla emin olamayız. Tahmini bilgiyle yetinmek zorundayız. Çünkü en iyi sınanmış doğabilimsel kuramlar bile birer tahmindir ve hep birer tahmin veya varsayım olarak da kalacaklardır.[27]

Popper bu 'yeni' yaklaşımın gerçekte Xenophanes'e kadar uzandığını iddia eder. *Bilgi* diye tanımladığımız şeyin *episteme* değil, *doxa*, yani *tahmin* olduğunu

---

[25] Gerald James Whitrow, **Einstein: The Man and His Achievement**, London, Courier Dover Publications, 1973, s. 23-24.
[26] Whitrow, **Einstein: The Man and His Achievement**, s. 24.
[27] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 51.

ileri süren Xenophanes, *tüm bilgimizi sadece tahminlerle örülmüş bir ağ*, evreni anlamak için atılmış bir ağ olarak görüyordu.[28] Bilginin bu kestirimsel karakterinden hareketle insanın yanılabilirliğini vurgulayan Xenophanes, zaman akışı içinde insanların arayarak daha iyisini bulacağı görüşünü ileri sürmekle de, bir tür 'doğruya yaklaşma' fikrini savunuyordu.[29]

Xenophanes'in 'doğruya yaklaşma' görüşü bizleri yöntembilimsel bir soruya götürmektedir: *Doğruya yaklaşmanın bir yolu var mıdır ?* Bu soruyu '*Yanılgıları keşfeden ve onları ortadan kaldıran bir yol var mıdır ?*' şeklinde yeniden formüle eden Popper, kuramlarımızı ve bunlara ilişkin tahminleri, kendi kuramlarımızı ve spekülatif çözüm girişimlerini eleştirmekle doğruya yaklaşmayı umabileceğimizi ifade eder.[30] Bu yanıt eleştirel akılcılık yaklaşımını özetlemektedir. Bu yaklaşıma göre, bilimsel bilgi her zaman varsayımsal, yani tahmini bilgidir. Bilimsel bilginin yöntemi ise eleştirel yöntemdir. Bu yöntem yanlışın aranması yöntemi ve doğru arayışıdır; yani doğruyu bulmak için hataların ayıklanması yöntemidir.[31]

Popper'e göre, evrene ilişkin bilgi edinmenin en sağlam yolu eleştirel akılcı yaklaşımdır ve bu yaklaşım açık ve kapalı toplumları, rasyonel ve irrasyonel düşünceleri, eleştiriye açık ve eleştiriye kapalı okulları, kibirli kahinleri ve alçakgönüllü düşünürleri teşhis etmenin en iyi yöntemini sunmaktadır. Popper eleştirel akılcı yaklaşımın açıklayıcı gücünden emin olduğu için, bu yaklaşıma dayanarak da evrene ilişkin bir açıklama geliştirir.

II. SORUN-ÇÖZME OLARAK YAŞAM, DİL VE ELEŞTİREL AKILCI GELENEĞİN DOĞUŞU

Popper *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nın ilk baskısının Önsöz'ünde, o dönemde felsefedeki egemen duruma, özellikle de dilbilimsel felsefeye ve dönemin dil çözümleyiciler okuluna karşı yaklaşımını ortaya koyuyordu. Bilimsel ve felsefi

---

[28] Xenophanes'in bu dizelerinin orijinal metni (Grekçe) ve İngilizce çevirisi için bkz.: James H. Lesher, **Xenophanes of Colophon: Fragments**, Toronto, University of Toronto Press, 1992, s. 38-39; 'yanılabilirci Xenophanes' yorumları için, ayrıca 'Popper'ın Xenophanes yorumu'nun eleştirisi için bkz.: a.e., s. 164-165.
[29] Lesher, **Xenophanes of Colophon: Fragments**, s. 39.
[30] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 61.
[31] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 15.

sorunların yapısal olarak farklı olduğuna işaret eden Popper, bu Önsöz'de, bir bilim adamının, bilimsel öğretiler yapısı ve genel olarak, kabul görmüş bir problem-durumun varlığından dolayı, organize bir yapı üzerinde çalıştığını ifade ediyordu. Fakat filozof için ise böyle bir durum söz konusu değildi. O daha çok organize bir yapıyla değil, bir yıkıntı yığınıyla karşı karşıyaydı. Bunun nedeni de genel olarak kabul görmüş problem-durumun olmamasıydı. Bu durum da felsefenin gerçek bir problem ortaya atıp atamayacağı sorununu doğurmuştu. Fakat Popper dönemin egemen düşüncesinden farklı olarak düşünen herkesi ilgilendirecek en azından bir felsefi sorunun varolduğuna inanmaktaydı ki, bu da evreni anlama sorunuydu. Bu noktada Popper dönemin bilim anlayışına karşı çıkıyor ve gerçek felsefi sorunların var olduğunu görenlerin ve var olan inançları kabul edemeyenlerin yapabilecekleri bir tek şeyin bulunduğunu ileri sürüyordu. Bu tek çıkış yolu da '*ilk baştan başlamak*'tı. Popper'i bir evren görüşü geliştirmeye iten temel neden de buydu.[32]

Popper'in evren görüşü her şeyden önce evrimsel bir karakter taşımaktadır. O monist ve düalist bir evren anlayışına karşı plüralist veya çoğulcu bir evren anlayışı önerir. Bu evren en az üç farklı, fakat birbirleriyle etkileşim halinde olan alt-evrenlerden oluşmaktadır.[33] İçinde yaşadığımız gerçeğin bölümlerini, güneş, ay ve yıldızlar gibi, maddi gerçek olarak tanımlayan Popper, bu maddi gerçekliklerin bizleri evren düşüncesine götürdüğünü ifade eder. Evrenin incelenmesi ise evrenbilimin görevidir ve en temel felsefi sorunla ilgilidir. Bu nedenle de tüm bilimler bu anlamda evrenbilime hizmet eder.[34]

Popper dünyada, canlı ve cansız varlıklar olmak üzere, iki tür varlıktan söz eder. Bu iki tür varlık maddi cisimler dünyasına aittir. Bu 'Dünya 1'dir. 'Dünya 2' ise, yaşantılarımızın, özellikle de insansal yaşantıların dünyasıdır. Dünya 2'ye ait bilinçsiz durumlar da var olabilir. Bu anlamda dünya 2 ile dünya 1 arasında geçişler de olabilir. 'Dünya 3' ise, insan aklının yarattığı ürünlerin, yani dünya 2'den doğan insansal ürünlerin dünyasıdır. Bunlar planlı veya istendik tüm insansal ürünlerdir.

---

[32] Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, London and New York, Routledge, 2002, s. xv-xvı.
[33] Karl R. Popper, **Objective Knowledge: An Evolutionary Approach**, New York, Oxford University Press, 1979, s. 153-154.
[34] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 18.

Gerçeklik, birbiriyle bağlantılı olan, birbirine etki yapan ve kısmen birbiriyle kesişen bu üç dünyadan oluşur: varlıkların ve fiziksel durumların, olguların ve kuvvetlerin fiziksel dünyası (dünya 1); yaşantıların ve bilinçsiz fiziksel olguların ruhbilimsel dünyası (dünya 2); ve düşünsel ürünlerin dünyası (dünya 3).[35]

Popper'e göre dünya 1, ilk önce ışığın; daha sonra elektronlar ve başka parçacıkların; hidrojen ve helyum çekirdeklerinin; atomların; moleküllerin; sıvı suyun; son olarak da buz ve katı cisimlerin oluşumunu içeren, *altı* evrede ortaya çıkmıştır (ve bizler altıncı evrede yaşamaktayız). Sıcaklığa bağlı evrelerin karakteristik özelliğinden dolayı, bir doğabilimci, Poppper'e göre, sıcaklığa bağlı bir evreye ilişkin yaptığı ayrıntılı araştırmalarda bir sonraki evreyi kestiremez. Atomları incelerken, eğer yalnızca atomların var olduğu 3. evreden başka bir şeye sahip değilsek, o halde bir sonraki moleküller dünyasını öngöremeyiz. Önceden kestirilememesi nedeniyle gaz, sıvı ve katı hal özellikleri 'olağanüstü' niteliktedir. Popper'e göre, 'yaşıyor' ya da 'canlı' olma özelliği de böyle bir özelliktir.[36]

Popper dünya 1'deki tüm organizmaların sorun çözen organizmalar olduğunu ve tüm bu organizmaların daha iyi bir dünya arayışında olduklarını ifade eder. Bu canlılar durumlarını iyileştirmek veya kötüleşmeden kaçınmak için çaba harcar ve sürekli olarak sorun çözmekle uğraşırlar. Bu sorunlar ise, durum değerlendirmesinden ve çevresinden kaynaklanmaktadır. Sorun çözme girişimleri bir kötüleşmeye götürür ve başka çözüm girişimleri ortaya çıkar. Böylece yaşamla birlikte daha önce hiç olmayan bir şey doğar: sorunlar ve *etkin* çözüm arayışları. En etkin sorun çözen organizmalar, Popper'e göre, Darwin'in doğal ayıklanma yöntemiyle ortaya çıkmıştır. Bu organizmaların hayatta kalma çabası biyologların 'psikolojik denge' (*Homöostase*) diye adlandırdıkları bir aktivitedir ve bu bir iç huzursuzluk ve onu bastırmaya çalışma işidir. Psikolojik dengenin yetersiz olması gerekir; yoksa bu, organizmanın ölmesi veya yaşam fonksiyonlarının askıya alınması

[35] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 18-19.
[36] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 31-32.

anlamına gelirdi. Bu nedenle aktivite, huzursuzluk ve arayış, Popper'e göre, yaşam için vazgeçilmezdir.[37]

Doğal ayıklanmayla çevresine uyum sağlamada organizmaların pasif olduğunu iddia eden Darwinciliğin aksine, Popper organizmaların, daha iyi bir dünya arayışı içerisinde, yeni çevreler bulduğunu ve onları değiştirdiğini savunur. Bu organizmaların en önemli eseri ise, atmosferi oksijenle doldurması, güneş ışığının besin kaynağı olarak kullanılabilmesini bulmasıdır. Işığı kullanmaya yönelik yöntemlerin bulunması ise bitki alemini, bitkilerin besin olarak tercih edilmesi ise hayvanlar alemini yaratmıştır.[38]

Popper'e göre, organizmaların sorun çözme girişimleri sonucunda dünya 2, yani bilinç dünyası ortaya çıkmıştır. Dünya 2 sorun çözen bir bilinçtir. Fakat sorun çözme ya da buluş, hiçbir zaman tamamıyla bilinçli değildir; hep deneyler ve yanılgıların ayıklanması biçiminde gerçekleşir. Bilincin *yegane görevi* yalnızca sorun çözmek değil, sorunun çözümünde başarı ve başarısızlığı önceden kestirmek ve organizmayı, izlediği doğru ya da yanlış yol konusunda sevinç ve üzüntülerle uyarmaktır. Bununla da bilinç, organizmaya *keşif serüveninde* ve *öğrenme sürecinde* yol gösterici olur. Öyleyse yaşam, bilinç ve dünya 3 gibi, olağanüstü bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Yaşamın ve bilincin şimdiye kadar yaptığı en olağanüstü buluş ise *insansal* dildir.[39]

Popper dil öğrenmeyi, doğal ayıklanmayla gelişmiş kalıtsal temelli eğilimlerle, kültürel evrime dayalı araştırma ve öğrenmeye ilişkin bilinçli bir sürecin üst üste bindiği ve biri birini etkilediği bir süreç olarak görür. Sürecin böyle işleyişi dünya 3'le dünya 1 arasındaki etkileşim düşüncesini ve dünya 2'nin varlığını destekler. Kalıtsal evrimle kültürel evrim arasındaki ilişkide ise, kültürel evrim, kalıtsal evrimi başka yolla, dünya 3 nesneleri yoluyla devam ettirir.[40]

---

[37] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 7-8.
[38] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 7-8.
[39] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 29-32.
[40] Karl Popper, John C. Eccles, **The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism**, New York, Routledge, 2003, s. 48.

Popper, insan aletlerinden hiçbirisinin, sopanın bile kalıtsal olarak belirlenmemiş olduğunu iddia eder ve kalıtsal bir temeli var gibi gözüken tek aletin dil olduğunu savunur. Diller, Popper'e göre, insan yapımıdır ve onlar kültürel dünya 3'ün nesneleridir. Bir çocuk, dili fazla aktif çalışmayla elde eder ve bu çaba çocuğun kişiliği, diğer kişilerle ve maddi çevresiyle ilişkileri üzerinde güçlü bir *geribesleme* etkisi yaratır. Öyleyse çocuğun, kısmen, kendi kazanımının ürünü olduğu söylenebilir. Nasıl ki çocuğun, yeni elde edilmiş konuşma yeteneğiyle, kendi maddi çevresine ilişkin bilgisi ve bilinci genişler, onun kendine ilişkin bilinci de bu yolla genişler. Popper bir 'ben'in, diğer benlerle ve kendi çevresine ilişkin eserlerle ve diğer nesnelerle etkileşimden ortaya çıktığını ve bunda da konuşma yeteneğinin kazanılmasının önemli olduğunu vurgular. Tam bir insan oluverme de, konuşma yeteneğinin kazanılmasının çok büyük bir rol oynadığı bir olgunlaşma sürecine bağlıdır ve bu süreç de, Popper'e göre, dilin fonksiyonlarına bağlı olarak ilerler.[41]

A. Özel Amaçlı İnsan Dili: Mit ve Bilim

Psikoloji profesörü olan Karl Bühler'in 'üçlü' dil kuramının Popperci söylemin oluşumunda büyük etkisi olmuştur. Karl Bühler dilin üç fonksiyonunu ayırt ediyordu: (1) *ifade edici fonksiyon*; (2) *işaret edici* veya *duyurucu fonksiyon*; ve (3) *betimleyici fonksiyon*.[42] Bu dil kuramına göre, ifade edici fonksiyonla işaret edici veya duyurucu fonksiyon insan ve hayvan dillerinde ortak iken, üçüncü fonksiyon ise insan dilinin özelliği olarak görülüyordu. Bilincin böylesi gelişmesine yol açan asıl evrim de *betimsel önermelerin* bulunmasıydı.[43] Fakat Popper bu üç fonksiyona bir dördüncüyü de ekler: (4) *tartışmacı fonksiyon* veya '*eleştiri fonksiyonu*'.[44] Dilin bu fonksiyonu, ileri sürdüğümüz kuramları, nesnel doğruluk yönünden eleştirel *sınamalardan* geçirmemizi olanaklı kılmaktadır.[45]

---

[41] Popper, Eccles, **The Self and Its Brain**, s. 48-49.
[42] Karl Bühler, **Theory of Language: The Representational Function of Language**, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1990, s. 34-37.
[43] Baudouin, **Karl Popper**, s. 16.
[44] Popper bu fonksiyonun önemini anlatmak için amiple Einstein'ı kıyaslar. Amip bir hata yaptığı zaman yok edilir; ama Einstein ise hataları arar. Bunu yapabilir, çünkü kuramı kendisinin bir parçası değil, eleştirebileceği bir nesnedir. Bunu da insana özgü olan dile borçludur. Bkz.: Karl Popper, **Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 95-97.
[45] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 33.

Popper'e göre, ifade edici fonksiyon içsel bir durumun dışsal bir ifadesinden ibarettir ve yalnızca aygıtlar değil, aynı zamanda insanlar, hayvanlar, bazen de bitkiler bile, kendi içsel durumlarını davranışlarıyla ifade ederler. İşaret edici fonksiyon ifade edici fonksiyonu varsaymaktadır ve bu nedenle de daha üst konumdadır. Dilin betimleyici fonksiyonu son iki fonksiyonu varsaymaktadır. İfade etme ve iletişim kurmaya ilave olarak o, *doğru* veya *yanlış* olabilecek ifadeler meydana getirir. Tartışmacı fonksiyon bu üç alt fonksiyona *geçerlilik* ve *geçersizlik* değerleriyle birlikte argüman ekler. (1) ve (2) fonksiyonlar neredeyse her zaman insan dilinde mevcuttur. Fakat dil, sadece anlatım ve iletişim olarak görüldüğü takdirde, onun doğru ve yanlış ifadeler meydana getirme ve geçerli ve geçersiz argümanlar ortaya koyma gücü ihmal edilmiş olur.[46]

Popper, Darwin'in insan dilinin kullanılmasının ve geliştirilmesinin aklı etkilediğine ilişkin iddiasını destekler.[47] Önermelerin bir durumu betimleyebileceği, nesnel açıdan doğru ya da yanlış olabileceğini belirten Popper, bunun da nesnel doğrunun arayışı, insansal bilgiye ulaşma sürecini başlattığını savunur. Bu doğrunun arayışı ise, özellikle de doğabilimcilerin doğru arayışı, yaşamın yarattığı en iyi ve en yüce şeydir.[48]

Edebiyat ve bilimin, öykü anlatımı, mit üretme ve özellikle de evrenbilimsel mitler yaratma olarak başladığını ifade eden Popper, öykü anlatımı veya mit yaratmayı '*özel amaçlı insan dili*'nin ortaya çıkışının erken ürünleri olarak görür. Hayvanların yapamadığı anlaşılan ve insanların insan diliyle yapabileceği şey öykü anlatmaktır: yani, olaylardaki durumları *tanımlamaktır*. İnsan dili gerçek veya olası durumları, gerçek veya olası olguları betimleyebiliyor. Popper'e göre, bu çok önemlidir. Çünkü *basit bir olgunun en basit dilsel betiminin bile sadece anlaşılışı yüksek dereceli düzenin bir başarısıdır* ve bu hayal gücünün çabasını gerektirir. Böylece hayal gücü uyandırılır. Bu ise yaratıcı ve hayal gücüne dayalı öykü,

---

[46] Popper, Eccles, **The Self and Its Brain**, s. 58-59.

[47] '…fakat zihinsel gücün sürekli bir biçimde kullanımı ve ilerleyişi aklın kendisini etkilemiş ve onun uzun düşünce trenlerini hareket ettirmesini olanaklı kılmış ve bu işte onu cesaretlendirmiştir.' Bkz.: Charles Darwin, **The Descent of Man: Selection in Relation to Sex**, London, Penguin Classics, 2004, s. 110.

[48] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 8.

muhtemelen başarısızlık için bir mazeret geliştiren veya avda başarıyı biraz abartan öyküler anlatımına götürür. Özel amaçlı bir insan kazanımı olan öykü anlatımı, *doğru* ve *yanlış* öyküler arasında ayırım sorununu doğurur. Böylece *doğru sorunu* ve bir söylentinin doğruluğunun veya yanlışlığının eleştirel olarak incelenmesi düşüncesi ortaya çıkar.[49] Bu eleştiri aşamasına geçiş ise betimsel insansal dilin bulunmasıyla olanaklı olmuştur. Bu aşama kuramların *doğal ayıklanması* yerine, *bilinçli ayıklanması, bilinçli seçilmesi* aşamasıdır. Bu yolla, yanılgılarımızı bilinçli bir biçimde tespit edip ortadan kaldırabileceğimiz gibi, bir kurama ilişkin bilinçli değerlendirmelerde bulunabiliriz. Popper'e göre, *böyle bir rasyonel eleştiri, gerçeğin eleştirel sorgulanması olmazsa, bilgi de olmaz.* Hayvanlarda *bu anlamda* bir bilgi yoktur. Doğru ve yanlış önermelerin buluşuna götüren de bu adımdır.[50] Bilimi farklı kılan da bu eleştirel sınamadır. Aksi takdirde, bilim de hayal gücüne dayalı açıklayıcı öykü veya mitlerden oluşmuş olurdu. Popper'e göre, edebiyat ve bilimi ayıran şey de, bilimde, *olgularla uyuşma düşüncesi*nin *düzenleyici doğru düşüncesi*ne egemen olduğu *bir eleştiri düşüncesi*nin oynadığı üstün roldür.[51]

Popper, mitler arasında en önemlilerinin evrenbilimsel mitler, yani içinde yaşadığımız dünyanın yapısını bizlere açıklayan mitler olduğunu ifade eder. Çünkü bu evrenbilimsel mitlerin eleştirel sınanması ve gözden geçirilip düzeltilmesidir ki, Yunanistan'da erken felsefenin ve aynı zamanda erken bilimin doğuşuna neden olmuştur.[52] Popper'e göre, erken Yunan felsefesinin veya erken Yunan biliminin mit yaratmaya eklediği şey, *eleştirel yaklaşımdı*; yani açıklayıcı bir miti eleştiri ışığında değiştirmeyi olanaklı kılan yeni bir yaklaşımdı. Popper'in *rasyonalite* olarak tanımlanabilecek şeyin özelliği olarak bahsettiği şey de, *doğruya yaklaşma* umuduyla girişilmiş açıklayıcı öykü veya kuramların bu tür eleştirel incelenmesidir. Bu eleştirel sınamadır ki, bu mitlerdeki değişmeleri ve şaşırtıcı bir biçimde mit üretiminden, daha çok bilime benzer şeye doğru hızlı gelişimi açıklar. Popper'e göre, 'bu gelişmeyi

---

[49] Karl Popper, **The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment**, London and New York, Routledge, 2001, s. 105-106.
[50] Popper'ın burada bilgi diye kastettiği şey, rasyonel eleştiriden kaynağını alan bilimsel bilgidir. Bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 33-34.
[51] Popper, **The World of Parmenides**, s. 106.
[52] Popper, **The World of Parmenides**, s. 106.

açıklamanın tek yolu da eleştirel yaklaşımın İyonya felsefe okulunda bir geleneğe dönüştüğünü tahmin etmektir.'[53]

B. Eleştirel Akılcı Gelenek

Dogmatik düşünce ve onun eleştirel düşünceyle ilişkisi sorunu Popper'in düşüncesinde kuramların içeriğine ilişkin sorunlardan daha öncelikli yer tutar. Çünkü Popper bilim öncesi olarak gördüğü dogmatik düşünceyi, eleştirel düşüncenin olanaklı olması için gerekli bir aşama olarak görür. Eleştirel düşünce eleştirmek için önce bir şeye sahip olmalı ve bu da, Popper'e göre, dogmatik düşüncenin ürünü olmalıdır.[54] Bu anlamda Popper, 2500 yıl önce Yunanistan'da başlayan ve Avrupa kültürünün temelini oluşturan bir gelişmeden söz eder.

Popper'e göre, kültür çarpışmaları benzeri olmayan bir kültürün gelişmesine yol açabilir. Nitekim Homeros destanları ve diğer yeni düşünceler, küçük Asya kıyılarındaki Yunan kolonilerinde, yani 'kültür çatışması'nın en yoğun hissedildiği yerlerde ortaya çıkmıştır.[55] İste bu çarpışma sonucunda, Küçük-Asya İyonya'sında, evrenbilimde eleştirel yaklaşım dönemi, doğabilimi, doğa olgularının doğru açıklamasını bulma arayışı süreci başlamıştır. Öyleyse doğabilimlerin, efsaneye dayalı doğa açıklamasına karşı akılcı ve eleştirel yaklaşımın etkisiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü akılcı eleştiri, '*bu doğru mu?*', '*bu doğru olabilir mi?*' sorularıyla ilgilidir. Popper'e göre, Yunanlılar doğru arayışıyla, doğa olgularına ilişkin efsaneye dayalı açıklamalarla uğraşırken, ilk doğabilimsel kuramlarını ortaya atmışlardır.[56]

---

[53] Popper, **The World of Parmenides**, s. 109.
[54] Popper, **Unended Quest**, s. 42; C. Fred Alford eleştirel akılcılıkta 'ütopik bir süre'nin var olduğunu ve bu 'süre'nin bir sosyal felsefe olarak eleştirel akılcılıkla tutarlı olduğunu iddia eder. Alford'a göre, eleştirel akılcılık ütopik spekülasyonlardan yararlanabilir. Ütopik spekülasyonlar sosyal kuram için zengin bir depo olarak görülür ve eleştirel akılcılığın da böyle bir zenginliğe gereksinimi bulunmaktadır. Utopik düşünceyle eleştirel akılcılık arasındaki ilişki için bkz.: C. Fred Alford, "Critical Rationalism & the Problem of Utopian Thougt: A Second Look", **Polity**, C. 14, S. 3, Spring 1982, s. 481-500.
[55] Daha sonra bu kültür Arap kültürüyle çarpıştıktan sonra, Rönesans döneminde bilinçli olarak yeniden yaşatılmış ve bu çatışmalar sonucu Batı kültürü, Avrupa ve Amerika'nın uygarlığı haline gelmiştir. Bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 116.
[56] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 116-132.

Popper, Thales'ten Platon'a kadarki erken dönem Yunan felsefesi tarihine büyük hayranlık duyar ve bu hayranlığın nedenini de, bu döneme ait her kuşakta şaşırtıcı derecede özgün bir yeni felsefe, bir yeni kozmoloji buluyor olmamızla açıklar. Popper'e göre, bu verimliliğin nedeni bir gelenektir; *eleştirel tartışma geleneği*. Bu gelenek ilk kez İyonya okulunda geliştirilmiş olan eleştirel yaklaşımla doğmuş ve doğa filozoflarının basit akılcılığı, basit ve cesur soruları da bu akılcılığın bir yanını oluşturmuştur.[57]

Tüm medeniyetlerde dini veya kozmolojik öğretilere, çoğu toplumlarda ise okullara rastlandığını belirten Popper, bu okullar arsında iki tür okulu ayırt eder. Birinci tür okullar eleştirel tartışma mekanları olmaktan uzak olmanın yanı sıra, geleneği, kurucusunun öğretisini bir sonraki kuşağa devretmekle görevlidir ve bunu yaparken de öğretinin bozulmasını engellemekle yükümlüdür. Bu tarz bir okul yeni bir düşünceyi kabul etmez. Yeni bir düşünce varsa da eğer, bu düşünce kurucunun gerçek öğretisi olarak ortaya atılır ve mucit bile yeni bir buluş ileri sürdüğünü kabul etmez. Öğretiye ilişkin değişiklikler gizli değişiklikler olduğu için, bu tarz bir okulda bir düşünceler tarihi veya böyle bir tarih için malzeme bulmak çok zordur. İnşa edilebilecek tek şey bir ayrılmalar ve gerçek öğretilerin sapkınlardan korunmasının tarihidir. Bu tarz bir okulda rasyonel tartışma da olamaz. Çünkü öğreti argümanla değil, dogma ve kınama ile savunulur. Popper, Pythagoras tarafından kurulmuş olan İtalyan okulunu bu tarz bir okula örnek olarak gösterir.[58]

Popper'e göre, Yunan felsefesinin ve felsefi okullarının karakteri ise dogmatik tarz okuldan farklıdır. Çünkü bu okullarda değişikliklerden bahsedilebilir ve bu değişiklikler de gizli değildir; anonimlik yerine bir düşünceler ve kurucularının tarihiyle karşılaşırız. Öyleyse *değişme sorunu hikayesi* bir eleştirel tartışma, bir rasyonel tartışma hikayesidir. Çünkü yeni düşünceler bu yolla ortaya atılır ve açık eleştirinin sonucu olarak doğarlar. Yunan felsefesini özgür ve yaratıcı kılan da bu özelliktir. Demek ki, açıklanması gereken şey, okullar arasında, hatta *tek ve aynı okul*

---

[57] Popper, **The World of Parmenides**, s. 7-20.
[58] Popper, **The World of Parmenides**, s. 20-21; ayrıca bkz.: Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, s. 133-134.

içinde eleştirel tartışmalara izin veren veya bu tür tartışmaları teşvik eden *bir geleneğin doğuşu*dur.[59]

Popper'e göre, eleştirel yaklaşımın ilk belirtileri Anaximander'ın Thales'e yöneltmiş olduğu eleştirisinde görülebilir. Fakat böyle bir eleştiriye rağmen kaynaklarda bir çekişme veya bir ayrılmaya rastlanmaz. Bu *üstatla öğrenci arasında yeni bir ilişki*ye işaret etmektedir ki, bu ilişki yeni tarz bir okulun ve yeni özgürlük geleneğinin kurulmasına götürmüştür. Popper bu yeni geleneğin kurucusunun Thales olduğunu savunur. Çünkü Anaximander dogmatik yaklaşımla yetiştirilmiş olsaydı eğer, Thales'e karşı kendi eleştirisini dile getirme cesaretinde bulunamazdı. Daha sonra bu tarz bir üstat-öğrenci ilişkisi İyonya okulunda yaygınlaşmış ve her kuşakta öğrencilerin üstatlarını eleştirdiği bir eleştiri geleneğine dönüşmüştür. Bu ise İyonya'yı Yunan felsefi eleştiri geleneğinin temel kaynağı yapmıştır. Rasyonel ve bilimsel yaklaşımla birlikte, bilim üzerine kurulmuş tek medeniyet olan Batı medeniyetini yaratan gelenek de, Popper'e göre, bu cesur tahminler ve özgür eleştiri geleneğidir.[60]

Popper eleştirel veya rasyonalist geleneğin yalnız bir kez icat edilmiş olduğunu, daha sonra Aristotelesçi *episteme* öğretisiyle kaybedildiğini, Rönesans'ta ise, özellikle Galileo Galilei tarafından yeniden keşfedildiğini ileri sürer.[61] Eski Yunanlara borçlu olduğumuz bir görüş, bir yaklaşım ve bir gelenek olan eleştirel akılcılık, Popper'e göre, Descartes'ın ve onun okulunun 'akılcılık' veya 'entelektüalizm'inden ve hatta Kant'ın epistemolojisinden bile çok farklıdır. Ama yine de Popper etik, ahlaki bilgi alanında Kant'ın kendi özerklik ilkesiyle akılcılığın bu türüne yaklaşmış olduğunu söyler. Kant'ın bu görüşü cesurca din alanına[62] taşımış olduğunu belirten Popper, Kant'ın kendi bilim felsefesinde aynı eleştirel akılcılık,

---

[59] Popper, **The World of Parmenides**, s. 21.
[60] Popper, **The World of Parmenides**, s. 22-23.
[61] Popper, **The World of Parmenides**, s. 23.
[62] "Her ne kadar kuşkulu gözükse de, her insanın kendi başına *bir Tanrı yarattığını* söylemek kesinlikle eleştiriyi hak eden bir açıklamadır; onu *kendisini yaratmış birisi* olarak şereflendirmesi için, bir kişinin … ahlaki düşüncelere uygun birisini yaratması gerekir. Çünkü bir varlık başka birisi tarafından kendisine hangi tarzda sunulmuş ve Tanrı olarak tanımlanmış olursa olsun, hatta böyle bir varlık ona (eğer olanaklıysa) şahıs biçiminde görünmüş olursa bile, bu varlığı Tanrı olarak kabul etme ve sevme konusunda yetkisi olup olmadığına karar vermek için bir insanın, yine de, birinci yetkin örneğiyle bu temsile karşı koyması gerekir." Bkz.: Immanuel Kant, **Religion and Rational Theology**, Ed. Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 189.

eleştiri yoluyla hata arayışı yaklaşımını benimsememiş olmasının çok ilginç olduğunu ifade eder. Popper'e göre, Kant'ı bunu yapmaktan alıkoyan şey, yalnızca, çoğu katı sınamaları geçmede neredeyse inanılmaz başarısının bir sonucu olan Newton evrenbiliminin otoritesini kabul etmiş olmasıydı. Kant'a ilişkin bu yoruma dayanarak Popper, savunmakta olduğu eleştirel akılcılığın ve aynı zamanda eleştirel deneyselciliğin yalnızca Kant'ın kendi eleştirel felsefesini tamamlamakta olduğunu ifade eder. Popper bu yeni yaklaşımın ortaya çıkışını ise, Newton'ın kuramının da çok büyük başarısına rağmen yanlış olabileceğini bizlere öğreten Einstein'a borçlu olduğumuzu belirtir.[63]

III. ELEŞTİREL AKILCI ÖNKOŞULLAR

Bir önceki kısımda belirttiğimiz gibi, eleştirel akılcı yaklaşım ve eleştirel akılcılık geleneği her ne kadar insan icadı ise de, bu gelenek yine de insan tarafından kaybedilebilir. Nitekim kaybedilmiştir de. Eleştirel akılcı yaklaşımın ortaya çıkışını büyük bir olay olarak gören ve gittikçe bir geleneğe dönüşmüş bu yaklaşımın diğer yaklaşımlardan daha verimli olduğunu savunan Popper, böyle bir tehlikeyi göz önünde bulundurarak, bu geleneği ayakta tutan önkoşulları da araştırmaya yönelmiştir. Eleştirel akılcı yöntemin uygun işleyişini sağlayan bu önkoşullar ise *indeterminizm*, *realizm*, *açık toplum* ve *nesnellik* inançlarıdır.[64]

A. İndeterminizm

Eleştirel akılcı yaklaşım, tüm bilgimizin tahmini niteliğini vurgulamakla veya tüm kuramlarımızın birer ağ olduğunu iddia etmekle determinist bir dünya görüşünü reddeder. Kısmen mantıksal ve kısmen de metafiziksel olmak üzere, *determinizm*'e

---

[63] Karl Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 2002, s. 34-35.

[64] W.W. Bartley III eleştirel akılcılığın uygun işleyişini sağlayan ortamdan *rasyonelliğin ekolojisi* diye bahseder ve bunu da bir organizmanın evrimiyle açıklamaya çalışır. Bartley'in 'rasyonelliğin eklolojisi' daha çok 'açık toplum' olgusu üzerine kuruludur. Fakat biz burada 'açık toplum'la birlikte David Miller'in *eleştirel akılcılığın kardeşleri* diye adlandırmış olduğu diğer eleştirel akılcı önkoşullardan da bahsedeceğiz. Bartley'in konuyla ilgili açıklamaları için bkz.: W.W. Bartley III, "Theories of Rationality", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 213-214; Miller'in ilgili açıklamaları için bkz.: David Miller, "Editor's Introduction", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 11.

karşı güçlü felsefi argümanlar bulunduğunu belirten Popper, bu argümanlara dayanarak 'bilimsel' determinizmin zayıflığını iddia eder.[65]

Popper öncelikle iki tür fiziksel sistem arasında ayrım yapar: (1) yüksek derecede düzensiz ve neredeyse tahmin edilemez fiziksel sistemler; (2) düzenli, sistemli ve yüksek derecede tahmin edilebilir fiziksel sistemler. Birinci tür fiziksel sistemleri bulutlar, ikinci tür sistemleri ise bir saat temsil eder.[66] Bu iki uzak nokta arasına ise çok sayıda doğal süreçler ve doğal olgular yerleştirilebilir. Popper değişen mevsimlerin güvenilmez saatlere, hayvanların bulutlara, bitkilerin saatlere, bir köpek yavrusunun ise, yetişkin bir köpekten daha fazla bulutlara yakın olduğunu ileri sürer. Saatlere en yakında ise *güneş sistemi* yerleştirilmiştir. Bu tür bir düzenleme (Popper bunu 'sağduyu düzenlemesi' diye adlandırır), Popper'in değişik türden sistemleri ve nesneleri nasıl düzenleyebileceğimize ilişkin paradigmasını oluşturmaktadır.[67]

Popper'e göre, Newtoncu devrim, en bulanıkları da dahil *tüm bulutların saatler* olduğuna ilişkin önermesinden dolayı, fiziksel sistemlerin sağduyu düzenlemesinin yadırganmasına götürmüştür. Bu önerme, '*fiziksel determinizm*' olarak adlandırılan görüşün kısa bir formülasyonudur. Fiziksel deterministe göre, bizler sağduyumuza dayanarak, şeyleri *kendi doğalarına göre değil, tamamen kendi bilgisizliğimize göre* düzenlemişizdir. Bu nedenle de bu tür bir sağduyu düzenlemesi yanıltıcıdır; çünkü *her şey* tamamen düzenli yapıya sahiptir. Böylece Newton'ın kuramının açıklayıcı gücü çoğu bilim adamlarının, bu kuramın, bulutlar ve hatta canlı organizmalar da dahil, sonunda her şeyi açıklayacağını düşünmelerine neden olmuştur. Gittikçe fiziksel determinizm aydın insanlar arasında en güçlü inanca dönüşmüş ve bu inancı benimsemeyenler ise gerici sayılmıştır.[68]

---

[65] Karl Raimund Popper, **The Open Universe: An Argument for Indeterminism**, London and New York, Routledge, 2000, s. 42.
[66] "…bazı doğal olguları tahmin etmek zordur: 'havanın kaprisleri'nden bahsederiz. Diğer taraftan ise, yüksek derecede düzenli ve tahmin edilebilir bir olguyu tanımlamak isterken 'saat kesinliği'nden bahsederiz." Bkz.: Karl R. Popper, **Objective Knowledge: An Evolutionary Approach**, New York, Oxford University Press, 1979, s. 208.
[67] Popper, **Objective Knowledge**, s. 207-210.
[68] Popper, **Objective Knowledge**, s. 210-212.

Fakat 1892'de, Newton'ın kuramının, bulutların saatler olduklarına inanmamız için herhangi geçerli bir neden sağlamadığı iddia edilmiştir.[69] Bu iddiayı ileri süren Charles Sanders Pierce, dünyanın Newton yasalarıyla çalışan bir saat olduğuna inanmış olsa da, herhangi bir saatin *mükemmel* olduğu inancını reddetmiştir. Pierce'e göre, tüm saatlerde belirli bir *gevşeklik veya eksiklik* vardı ve bu da bir *rastlantı öğesinin* girişine izin veriyordu. Dünyanın yalnızca *sıkı Newton yasalarıyla* değil, aynı zamanda *rastlantı yasalarıyla*, istatistiksel *olasılık* yasalarıyla da yönetildiği varsayımını ileri süren Pierce, Popper'e göre, *tüm saatlerin* belli dereceye kadar *bulutlar olduğu* görüşünü benimseme cesaretinde bulunan ilk Newton sonrası fizikçi ve filozoftu. Pierce'in varsayımına göre, *yalnızca,* çok değişik derecede bulanıklığa sahip *bulutlar vardı* ve tüm fiziksel nesnelerin moleküler ısı devinimine tabi olması da bu görüşü desteklemekteydi.[70]

1927'den sonra ise indeterminizm kuantum kuramıyla yaygınlaşmaya başlar. Yeni kuantum kuramını ve 1927 yılı Heisenberg yeni fiziksel indeterminizmini ilk kabul edenlerden biri ise Arthur Holly Compton oluyor. Compton 1931'de bu yeni indeterminizmin insani ve daha genel anlamda biyolojik sonuçlarını inceler. Compton'a göre, bu yeni kuram onun için yalnızca fizikteki sorunları değil, aynı zamanda biyolojiye ve felsefeye, özellikle de felsefede etiğe ilişkin sorunları da çözüyordu.[71] *The Freedom of Man* (İnsan Özgürlüğü) adlı çalışmasında Compton şöyle der:

> "Ahlakın temel sorusu, dinin en önemli sorunu ve bilimde etkin araştırmanın konusu: İnsan özgür bir etmen midir ? Eğer davranışlarımız geçmiş tarihimizin zorunlu sonucuysa, eğer vücudumuzdaki atomlar, gezegenlerin hareketleri gibi değişmez bir biçimde fiziksel yasalara uymaktaysa, o halde neden çaba gösterelim ? Hareketlerimiz, neden ve sonucun mekanik yasalarınca zaten önceden belirlenmişse eğer, ne kadar fazla çaba göstermiş olmamız önemli mi ?"[72]

---

[69] Bkz.: Charles Sanders Pierce, Justus Buchler, **The Philosophy of Pierce: Selected Writings**, London, Routledge, 2000, s. 329-330.
[70] Popper, **Objective Knowledge**, s. 212-213.
[71] Popper, **Objective Knowledge**, s. 214-216.
[72] Bkz.: Arthur Holly Compton, **The Freedom of Man**, Oxford, Oxford University Press, 1935, s. 1.

Popper'e göre, Compton burada '*fiziksel deterministin kabusu*' olarak adlandırılabilecek şeyi tanımlamaktadır. Determinist bir fiziksel saat mekanizması tamamen bağımsızdır ve kusursuz bir biçimde determinist olan fiziksel dünyada herhangi dış müdahaleye yer yoktur. Böyle bir dünyada gerçekleşmekte olan her şey fiziksel olarak önceden belirlenmiştir. Bu nedenle de düşüncelerimiz, duygularımız ve çabalarımız fiziksel dünyada gerçekleşmekte olan şeyler üzerinde hiçbir pratik etkiye sahip olamazlar. Bu durumda onlar, sadece birer yanılsama değillerse eğer, en iyi durumda fiziksel olayların gereksiz yan ürünleridirler. Compton, kendisini bu zor entelektüel durumdan kurtarmış olduğu için, yeni kuantum kuramına müteşekkirdi ve fiziksel yasaların insan özgürlüğüne karşı kanıt olarak kullanılmasının artık savunulamaz olduğunu düşünüyordu.[73] Popper'e göre, determinizm sorununun Compton'ı endişelendirmiş olan sorun biçiminde, yani dünyayı *fiziksel olarak tamamlanmış* veya *fiziksel olarak kapalı* bir sistem biçiminde tanımlamakta olan fiziksel bir kuramdan kaynaklanmakta olan sorun biçiminde tartışılması gerekir.[74]

Determinizmi 'gereksinim öğretisi' veya 'değişmez birleşim öğretisi' olarak adlandıran David Hume ise, onu, '*benzer nedenler her zaman benzer sonuçlar doğurur*' ve '*benzer sonuçlar zorunlu olarak benzer nedenleri takip eder*' tarzında bir öğreti olarak yorumlamıştı.[75] Hume'un halefleri ise determinizmi '*davranışlarımız, istemlerimiz veya tercihlerimiz psikolojik olarak önceki deneyimlerimizin ve son olarak da kalıtım ve çevrenin sonucudur*' şeklinde yorumladılar. Popper bu öğretiyi *felsefi* veya *ruhbilimsel* determinizm olarak adlandırır ve bu öğretiyi değil yalnızca *fiziksel* determinizmden farklı bir olay olarak görmek, aynı zamanda konuyu anlayan bir fiziksel deterministin asla ciddiye alamayacağı bir şey olarak görür. Çünkü Popper'e göre, 'Benzer sonuçların benzer nedenleri vardır' veya 'Her olayın bir nedeni vardır' tarzındaki felsefi determinizm savı, fiziksel indeterminizmle neredeyse tam olarak uyuşacak kadar belirsizdir.[76]

---

[73] Popper, **Objective Knowledge**, s. 217-218.
[74] Popper'in fiziksel olarak kapalı bir sistemden kastı, fiziksel kendiliklerin kapalı kümesi veya sisteminden dışarıda herhangi bir şeyle etkileşime izin vermeyen, belirli etkileşim yasalarına göre birbirlerini ve *yalnızca* birbirlerini etkileyen bir fiziksel kendilikler kümesi veya sistemidir. Bkz.: Popper, **Objective Knowledge**, s. 218-219.
[75] Bkz.: David Hume, **A Treatise of Human Nature**, London, Penguin Classics, 1985, s. 224.
[76] Popper, **Objective Knowledge**, s. 220.

İndeterminizm veya *fiziksel indeterminizm*, fiziksel dünyadaki olayların *tümünün*, çok küçük detaylarına kadar mutlak kesinlikte önceden belirlenmediğine ilişkin öğretidir. Bu öğreti pratik olarak herhangi düzenlilik derecesiyle uyuşmakta ve bu nedenle de 'nedensiz olaylar vardır' görüşünü gerektirmemektedir. Çünkü Popper'e göre, 'olay' ve 'neden' terimleri, her olayın fiziksel indeterminizmle uyuşacak bir nedeni vardır öğretisini meydana getirecek kadar belirsizdir. Böylece 'Her gözlemlenebilir veya ölçülebilir *fiziksel* olayın, gözlemlenebilir veya ölçülebilir bir *fiziksel* nedeni vardır' formülü yine de fiziksel indeterminizmle uyuşabilmektedir. Çünkü hiçbir ölçme nihai bir biçimde kesin olamaz. Fakat fiziksel determinizm Newton dinamiğine dayanarak, mutlak matematiksel kesinlikte bir dünyanın varlığını iddia etmektedir. Böyle yapmakla da olası gözlem alanını aşmış olmasına rağmen, Popper bu öğretinin yine de, genel olarak, istenilen herhangi bir kesinlik derecesinde sınanabilir olduğunu ileri sürer.[77]

İster 'davranışçı' bir psikoloji, ister 'içebakışçı' veya 'zihinselci' bir psikoloji olsun, psikoloji yasalarında kesinliğe ilişkin hiç bir iz bulunmadığını ifade eden Popper, davranışçı 'yasalar'ın, Newton yasaları gibi, diferansiyel denklemler olmadığını ve bu tür diferansiyel denklemler ileri sürme çabalarının bizleri davranışçılığın sınırlarını aşarak psikolojiye, en sonunda da fiziğe, dolayısıyla *fiziksel determinizm* sorununa geri götüreceğini savunur. Fiziksel determinizm, fiziksel dünyanın şimdiki durumuna ilişkin yeterli bilgiye sahip olmak şartıyla, uzak gelecekteki her fiziksel olayın arzu edilir derecede kesinlikte tahmin edilebilir olduğu anlamına geldiği için, bir Humecu felsefi determinizm ve ruhbilimsel bir determinizm, fiziksel determinizm sorunuyla karşılaşmaz. Çünkü Newtoncu fizikte durum, sistemdeki herhangi belirsizlik gerçekte bizim bilgisizliğimizden kaynaklanıyormuş gibi görünmekteydi ve sisteme ilişkin tüm bilgiye ulaştığımız zaman tüm belirsizlik ortadan kalkmış olacaktı. Psikoloji ise, Popper'e göre, asla böyle bir niteliğe sahip olmadı.[78]

---

[77] Popper, **Objective Knowledge**, s. 220.
[78] Popper, **Objective Knowledge**, s. 221-222.

Popper fiziksel determinizmi, içindeki her şeyle birlikte tüm dünyanın çok büyük bir otomasyon olduğunu iddia ettiği için, bir kâbus olarak adlandırır. Popper'e göre, fiziksel determinizm yaratıcılık düşüncesini yıkmaktadır. Çünkü

"… fiziksel determinizm doğru olsaydı eğer, o halde tamamen sağır ve müzikle ilgili hiçbir şey duymamış olan bir fizikçi, vücutlarının kesin fiziksel durumlarını inceleme yöntemiyle ve onların siyah işaretleri kendi çizgili kağıtları üzerinde nereye koymuş olacaklarını önceden tahmin etmekle, Mozart ve Beethoven tarafından yazılmış tüm senfoni ve konçertoları yazabilirdi. … Mozart ve Beethoven'ın vücutlarını yeterli derecede incelemekle Mozart ve Beethoven tarafından yazılmamış olan müzik parçalarını yazabilirdi."[79]

Popper'e göre, determinizm herhangi bir kuramın, sahibinin belirli bir fiziksel yapısından (muhtemelen zihninden) dolayı savunulur olduğunu ileri sürdüğü için, determinizmi kabul etmemizi gerektiren argümanlar veya nedenler gibi şeylerin var olduğuna inandığımız zaman, bizler kendimizi kandırıyoruzdur ve fiziksel olarak da kendimizi kandıracak biçimde belirlenmişizdir. Argümanlara dayalı inançlar olarak bildiğimiz şeyler de dahil, tüm tepkilerimizi, *tamamen fiziksel durumlar*a dayandırarak açıklaması gerektiği için de fiziksel determinizm tartışılamaz bir kuramdır.[80] Çünkü

"…saf fiziksel durumlar, … , söylediğimiz veya kabul ettiğimiz şeyleri söylememize veya kabul etmemize neden olur. … bu da, determinizm gibi bir kuramı, belirli argümanların mantıksal gücünden etkilendiğimiz için kabul etmiş olduğumuza inanıyorsak eğer, o halde bizler, fiziksel determinizme göre, kendimizi kandırıyoruzdur anlamına gelmektedir; veya daha net bir ifadeyle, bizler kendimizi kandırmamıza karar veren fiziksel bir durumdayızdır."[81]

David Hume '*birindeki özgürlüğümüz diğerindekinden daha fazla değildir*' demekle, '*yargılarımız*'a ilişkin determinizmi '*davranışlarımız*'a ilişkin determinizme benzetmekle kendini sınırlamıştı.[82] Popper'e göre ise, eğer bir evrim kuramını kabul ediyorsak, o halde soyut ve fiziksel olmayan kendiliklerin

[79] Popper, **Objective Knowledge**, s. 223.
[80] Popper, **Objective Knowledge**, s. 223-224.
[81] Popper, **Objective Knowledge**, s. 224.
[82] Bkz.: Hume, **A Treatise of Human Nature**, s. 659.

bulunmadığı veya en azından fiziksel evren üzerinde hiçbir etkide bulunmadığı bir zamanın var olması gerektiğini yadsıyamayız. Çünkü *fiziksel evrenin nasıl kurallar gibi soyut var olanları ortaya çıkarıp sonra, fiziksel evren üzerinde somut etkilerde bulunacak bu kuralların etkisi altına girmiş olabileceğini* anlamak zordur.[83]

Fiziksel determinizm sorununun ciddi bir sorun olduğunu belirten Popper, bu sorunun yalnızca felsefi bir muamma değil, aynı zamanda, en azından fizikçileri, biyologları, davranışçıları, psikologları ve bilgisayar mühendislerini de etkilemekte olan bir sorun olduğunu ifade eder. Compton gibi kendisinin de *fiziksel indeterminist* olduğunu belirten Popper, fiziksel indeterminizmin *sorunumuzun herhangi bir çözümü için bir önkoşul olduğunu iddia eder*. Fakat Popper'e göre, indeterminizm de yeterli değildir. Bu iddia ise bizleri sorunun en önemli noktasına götürmektedir: determinizm doğruysa eğer, o halde tüm dünya mükemmel bir biçimde çalışan kusursuz bir saattir; Pierce veya Heisenberg tarzı indeterminizm türü doğruysa eğer, o halde *rastlantı* fiziksel dünyamızda büyük bir rol oynamaktadır. *Fakat rastlantı gerçekten de determinizmden daha mı tatmin edicidir?*[84]

Popper'e göre, determinizmin tek alternatifinin rastlantı olduğu düşüncesi, *fiziksel zorunluluk* olarak adlandırmış olduğu şeyin 'kaldırılması'nın her zaman *rastlantı* demek olan şeyle sonuçlanacağını iddia etmiş olan Hume'a aitti ve Schlick de bu düşünceyi Hume'dan almıştı.[85] Hume ve Schlick rastlantıyla determinizm arasında ortada hiçbir şey bulunamayacağını savunuyorlardı; rastlantı yalnızca bilgisizliğimizin bir belirtisiydi. Böyle bir ontolojik sav, Popper'e göre, yalnızca yüksek derecede dogmatik değil aynı zamanda anlamsızdır. Çünkü yüksek derecede güvenilir saatler bile, istatistiksel veya rastlantısal etkilerden dolayı, gerçekte mükemmel değildir.[86]

Kuantum belirsizliğini ve bir kuantum sıçrayışının önceden tahmin edilemezliğini, önemli anlarda bir insan kararı modeli olarak kullanan Compton'ın

---

[83] Popper, **Objective Knowledge**, s. 225.
[84] Popper, **Objective Knowledge**, s. 226; Popper'in indeterminizm'in yetersizliğine ilişkin açıklamaları için ayrıca bkz.: Popper, **The Open Universe**, s. 113-131.
[85] Bkz.: Hume, **A Treatise of Human Nature**, s. 221.
[86] Popper, **Objective Knowledge**, s. 228-229.

aksine, Popper modelin herhangi *rasyonel karar*la hiçbir benzerliği bulunmadığını ileri sürer. Popper'e göre, o daha çok bir karara varamayan insanların 'Gelin yazı tura atalım.' dedikleri duruma uygun bir tür karar verme modelidir. Kuantum sıçramalarından daha fazlasını elde edemeyeceğimizi ifade eden Popper, rasyonel insan davranışını ve tabi ki hayvan davranışını anlamak için, mükemmel rastlantıyla mükemmel determinizm, mükemmel bulutlarla mükemmel saatler arasında *orta* nitelikte bir şeye gereksinim duyulduğunu ileri sürer.[87] Popper'e göre,

> "… anlamak istediğimiz şey, *amaçlar, planlar, kararlar, kuramlar, kasıtlar* ve *değerler* gibi fiziksel olmayan şeylerin fiziksel dünyada fiziksel değişikliklerin gerçekleşmesinde nasıl bir rol oynayabileceğidir. Her saat kalemlerimiz veya buldozerlerle gerçekleştirilmiş olan tüm fiziksel değişikliklerin, tamamen fiziksel koşullarla, determinist fiziksel kuramla ya da rastlantıyla açıklanabileceği kesinlikle doğru değildir."[88]

Popper'e göre, emin olmak için indeterministler olmalıyız. Fakat aynı zamanda, insanların ve belki de hayvanların gayeler, amaçlar, kurallar veya anlaşmalar gibi şeylerden nasıl *etkilenmiş* olabileceğini veya onlarla nasıl *denetlenmiş* olabileceğini de anlamaya çalışmalıyız. Bu ise Popper'e göre, bizim temel sorunumuzdur.[89]

Popper'in indeterminizmi onun eğilim yorumunun bir sonucu olarak görülmektedir. Bu eğilim yorumu ise onu yeni bir dünya tasvirine götürmüştür. Bu dünya görüşüne göre, tüm eğilimler yapısal niteliktedir; fiziksel bir sistemin her hangi bir andaki gerçek durumu sistemin yapısal niteliklerinin, potansiyellerinin, olanaklarının veya eğilimlerinin bir bütünü gibi düşünülebilir. Böyle bir görüş ise ontolojik realizm görüşüyle uyum içindedir. Çünkü eğilimler tüm fiziksel dünyanın nesnel veya gerçek nitelikleri olarak görülmektedir.[90]

---

[87] Popper, **Objective Knowledge**, s. 227-229.
[88] Popper, **Objective Knowledge**, s. 229.
[89] Popper, **Objective Knowledge**, s. 230.
[90] D. Sfendoni-Mentzou, "Popper's Propensities: An Ontological Interpretation of Probability", **Imre Lakatos and Theories of Scientific Change**, Ed. Kostas Gavroglu, Yorgos Goudaroulis, Pantelis Nicolacopoulos, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 448.

B. Realizm

Popper'e göre, doğruyu bulamasak da, yanlışı bulabiliriz; çünkü bunun için *deneyim* gibi çok güçlü bir araca sahibiz ve *kuramlarımızın özgür hayallerimizin ürünü olmasına karşın, deneyim dünyası bizim eserimiz değildir*. Dolayısıyla deneyim dünyasıyla karşılaştırarak kuramlarımızın yanlışlarını eleyebilir ve böylece hiç tanımadığımız *doğru*ya biraz daha yaklaştığımızı umabiliriz. Böyle bir karşılaştırma olanağını kullanabilmemiz için ise, eleştirel akılcılığa göre, realist olmamız gerekir.

Kendisinin de Parmenides gibi bir realist olduğunu vurgulayan Popper, realizm inancından vazgeçmenin, aynı zamanda, düşüncelere, dolayısıyla da dünyaya olan merakın yok olmasıyla sonuçlanacağını ileri sürer.[91] Bu nedenle Popper realizmi sağduyu için çok gerekli görür. Çünkü sağduyu veya aydınlanmış sağduyu, görüntüyle gerçeklik arasında ayrım yapar. Realizmin ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olduğunu savunan Popper, sağduyunun açıkça realizmden yana olduğunu ifade eder. Fakat Descartes'tan önce bile, *alışıldık dünyamızın bizim hayalimiz olup olmadığı* konusunda bir takım kuşkuların varlığı, realizme ilişkin geçerli hiçbir kanıtın olamayacağı konusunda anlaşılır olmanın önemli olduğunu göstermektedir.[92]

Popper'e göre, bir kişi kendi gerçekliğine birisini inandırmak için ne yaparsa yapsın, o bir çürütme etkisi gösteremez. Bu ise dünyanın sadece bireyin hayali olduğunu savunan idealizmin çürütülemez olduğunu göstermektedir. İdealizmin çürütülemez oluşu ise, realizmin kanıtlanamaz olduğu anlamına gelir. Fakat Popper'e göre, realizm yalnızca kanıtlanamaz değil, aynı zamanda idealizm gibi çürütülemezdir de; ve bu konuda hiç bir kesin argüman olmayacaktır. Bununla birlikte realizm lehine veya idealizm aleyhine argümanlardan bahsedebiliriz. Birinci argümana göre, (*a*) realizm sağduyunun bir parçasıdır ve (*b*) ona karşı ileri sürülmüş tüm *argümanlar* hem felsefidir hem de sağduyunun eleştirel olmayan bir biçimde kabullenilmiş bir parçası üzerine kurulmuştur. Yani Popper'in '*kova zihin kuramı*'

---

[91] Popper, **The World of Parmenides**, s. 153.
[92] Popper, **Objective Knowledge**, s. 37-38.

olarak adlandırmış olduğu, bilginin sağduyu kuramının hatalı yanı üzerine kurulmuştur. İkinci argüman ise, bilimin realizmle bağlantısını göz ardı etmememiz gerektiğini vurgular. Bu argümana göre, neredeyse tüm fizik, kimya veya biyoloji kuramları realizmi içerir ve bu kuramlar doğruysa eğer, realizmin de doğru olması gerekir. Popper'e göre, bazı insanların *bilimsel realizm*den bahsetmelerinin nedenlerinden biri de budur. Fakat Popper, sınanabilirlikten yoksunluğu nedeniyle, realizmi *bilimsel* değil, *metafiziksel* olarak adlandırmayı tercih eder.[93]

Popper'e göre, bilimin görevi tatmin edici açıklamalar bulmaktır; fakat realist değilsek eğer bu zor anlaşılır. Çünkü

> "tatmin edici bir açıklama *ad hoc* olmayan bir açıklamadır; ve bu düşünce – *bağımsız kanıt düşüncesi* – keşif düşüncesi, açıklamanın daha derin tabakalarına ilerleme düşüncesi, keşfetmemiz gereken bir şeylerin ve eleştirel olarak tartışmamız gereken bir şeylerin olduğu düşüncesi olmadan, anlaşılamaz."[94]

Yöntembilimde metafiziksel realizmi önceden varsaymamızın gerekmediğini belirten Popper, sezgisel nitelikli bir şey hariç, metafiziksel realizmden, yöntembilim söz konusu olduğunda, daha fazla yardım göremeyeceğimizi ifade eder. Popper'e göre, rasyonel bir yöntembilimsel davranış, metafiziksel ve dünyanın gerçek yapısal kuramının insan tarafından keşfedilebilir olduğu veya insan diliyle ifade edilebilir olduğu tarzındaki yanlış zanna bağlı değildir. Yöntembilimciler olarak bilmemiz gereken tüm şey, bilimin amacının açıklamak olduğunu ve en tatmin edici açıklamanın da en sert biçimde sınanabilir ve sınanmış olan açıklamalar olduğunu bilmemizdir.[95] Bilimde yapmaya çabaladığımız şey gerçekliği tanımlamak ve (olabildiğince) açıklamaktır. Bunu da varsayıma dayalı kuramlar, yani doğru olduğunu umduğumuz veya doğruya yakın kuramlar yardımıyla yaparız. Benimsemiş olduğumuz süreç, tahmine dayalı kuramlarımızın artan bir biçimde gerçek olguların doğru tanımlarına yaklaşma eğiliminde olduğu anlamında bizleri başarıya götürebilir. Popper'e göre, bilimden çıkarılmış tüm argümanları atıversek bile, dile ilişkin

---

[93] Popper, **Objective Knowledge**, s. 38-39.
[94] Karl Popper, **Realism and the Aim of Science: From the PostScript to the Logic of Scientific Discovery**, London and New York, Routledge, 1999, s. 145.
[95] Popper, **Realism and the Aim of Science**, s. 145.

argümanlar kalmış olacaktır; çünkü realizme ilişkin herhangi tartışmanın ve ona karşı argümanların belli bir dilde formüle edilmesi gerekir. Fakat insan dilinin zorunlu olarak tanımlayıcı ve tartışmacı olduğunu, anlaşılmaz olmayan bir tanımın da her zaman gerçeğe uygun olduğunu kabul edersek, işlere ilişkin durumun hayali olduğu takdirde tanımın açık bir şekilde yanlış olacağını, onun değillemesinin ise, Tarskici anlamda gerçeğin doğru bir tanımı olacağını kabul edebiliriz. Çünkü akla uygunluk, dil, tanım, argüman hepsi belirli bir gerçeğe ilişkindir ve realizme ilişkin bu argüman da aklın kendisi kadar güçlü ve *rasyoneldir*.[96]

Dünyayı yaratan şeyin zihnimiz olduğu imasında bulunan idealizm, Popper'e göre, anlamsızdır. Çünkü bu dünyanın yaratıcısının bizler olmadığını biliyoruz. Realizmi yadsıma ise büyüklük tutkusuna eşittir. Eğer realizm doğruysa,

> "…o halde onu kanıtlamanın olanaksızlığının nedeni açıktır. Neden şu ki, bizim öznel bilgimiz, davranma eğilimlerinden oluşmaktadır ve böylece de gerçeğe belirsiz bir uyarlanma niteliğindedir; ve bizler arayıcılarız, en iyi durumda, ve her halükarda yanılabiliriz. Hataya karşı hiçbir garanti yoktur. Aynı zamanda, gerçeklik yoksa ve yalnızca hayaller ve kuruntular varsa eğer o halde düşüncelerimizin ve kuramlarımızın doğruluğu ve yanlışlığı sorusu tümüyle anlamsızlaşır."[97]

Popper *realist dünya görüşü* ile *doğruluğa* yaklaşma fikrinin, *idealleştirici* bilimin doğru anlaşılması için vazgeçilmez olduğunu savunur. Realist dünya görüşünü ayrıca insancıl olan tek görüş olarak gören Popper, bizler gibi yaşayan, acı çeken ve ölen başka insanların var olduğu gerçeğini de sadece bu görüşün açıkladığını ileri sürer. Popper'e göre, idealizm, bilimin insan fikirlerinin üretim sistemi olduğu konusunda haklıdır; fakat bu fikirler olasılıklar karşısında başarısızlığa uğrayabilir. Bu da sonuç olarak realizmin haklı olduğunu göstermektedir.[98]

Realizmi, şu ana kadar yerine makul hiçbir alternatif sunulmamış bir kestirim, tek makul varsayım olarak kabul etmeyi öneren Popper, realizme alternatif olarak

---

[96] Popper, **Objective Knowledge**, s. 40-41.
[97] Popper, **Objective Knowledge**, s. 41-42.
[98] Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, s. 37-38.

sunulmuş ve çoğu öznelci olan, pozitivizm, idealizm, fenomenalizm gibi tüm epistemolojik ve felsefi *argümanların* tamamını yanlış olarak görür. Popper bu argümanların tamamının herhangi ciddi bir eleştiriye dayanmayan hatalı bir bilgi kuramının türevleri olduğunu belirtir ve yepyeni bir argüman geliştirilmedikçe de öznelci ve idealist argümanların gelecekte de önemsenmeyeceğini iddia eder.[99]

Indeterminizm ve realizm gibi, eleştirel geleneği ayakta tutan koşulların oluşumunda önemli rol oynayan diğer bir etmen ise, Popper'in tarihsel bir olgu olarak gördüğü '*açık toplum*'dur.

C. Açık Toplum

Popper *biricik olgu* olarak gördüğü çağdaş akılcılığın doğuşunun nedensel bir açıklamasının verilemeyeceğini savunur. Eleştirel akılcılık, Popper'e göre, açık toplumun oluşmasını sağlamış ve aralarında zorunlu bağların da olmadığı bir takım tarihsel, insansal, kültürel olguların etkilerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Popper'in tarih düşüncesi de, bu etkilerin sonucu olarak oluşan iki farklı türde toplumu açıklamak için tercih etmiş olduğu '*kapalı toplum*' ve '*açık toplum*' gibi kısmen ütopik kurguya sahip kavramlar çerçevesinde şekillenir. *Kapalı toplum* kavramı Yunan kentlerinin egemen yapısını belirtir. Toplumsal uzlaşımlarla doğal olguları birbirinden ayırt edemeyen bu kent toplulukları, bu olguları doğaüstü ve büyüsel inançlara bağlıyorlardı. Fakat bu *organik topluluk*, nüfus artışı, ticaretin gelişmesi ve denizaşırı ilişkilerin artması sonucu ortaya çıkmakta olan etkenler nedeniyle gittikçe dağılır. Böylece Eski Yunan dış kültürlere açılmakla ve toplumsal katmanlaşmayı hızlandırmakla kabileciliğin çökmesine neden olur.[100]

Çağdaş Batı medeniyetini insancılığı, akılcılığı, eşitliği ve özgürlüğü hedeflemiş ve henüz başlangıç dönemini yaşamakta olan bir medeniyet olarak tanımlayan Popper, bu medeniyetin hala *büyüsel güçlere inancın hakim olduğu* kapalı toplumdan, *insanın eleştiri yetilerini özgür bırakan* açık topluma geçişin sancılarını yaşadığını ifade eder. Bu geçiş sarsıntısı da bu medeniyeti yıkıp, tekrar kabileciliğe dönmeye çalışan gerici akımların doğmasına neden olmuştur. Popper'e

[99] Popper, **Objective Knowledge**, s. 42-44.
[100] Baudouin, **Karl Popper**, s. 22-23.

göre, *totalitercilik* de en azından bu medeniyet kadar eski veya genç olan bir geleneğe aittir. Totaliterciliği anlamamızın ve ona karşı mücadelenin önemini vurgulayan Popper, bilimin eleştirel ve rasyonel yöntemlerini açık toplumun sorunlarına uygulamakla, '*ütopyacı sosyal mühendislik*'e karşıt olarak, '*aşamalı sosyal mühendislik*' olarak adlandırdığı demokratik sosyal yapılanmanın ilkelerini çözümlemeğe çalışır. Bu amaçla Popper demokratik reformun olanaksızlığını savunan sosyal felsefelerin, özellikle de bu felsefelerin en güçlüsü olan '*tarihselcilik*'in eleştirisine girişir.[101]

Popper'e göre, sosyal ve siyasal sorunlara ilişkin bilimsel merak, kozmoloji ve fiziğe ilişkin bilimsel merak kadar eski bir tarihe sahiptir ve geçmiş tarihte toplum biliminin doğa biliminden daha fazla gelişmiş olduğu dönemler de var olmuştur. Fakat sosyal bilimler henüz kendi Galileo'sunu bulamadığı için, bu bilimlerde yönteme ilişkin tartışmalar daha gelişmiş bilimlerin, özellikle fiziğin yöntemleri göz önünde tutularak yürütülmüştür. Kuramsal sosyal bilimler alanında, iktisat hariç, bu girişimlerin hayal kırıklığıyla sonuçlanması ise, fiziğin yöntemlerinin sosyal bilimlere gerçekten uygulanıp uygulanamayacağı sorununu doğurmuştur. Yöntembilimsel tartışmaların çoğundaki önemli yanlışların, fizik yöntemlerine ilişkin bazı yaygın yanlış anlaşılmalardan kaynaklandığını savunan Popper, bu yanlışların, kuramların mantıksal biçiminin, bu kuramları sınama yöntemlerinin ve gözlem ile deneyin mantıksal işlevinin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını iddia eder. Buradan hareketle de Popper, ister doğalcılık karşıtı, ister doğalcılık taraftarı olsunlar,[102] bazen çatışan argümanlar ve öğretilerin gerçekte fizik yöntemlerinin yanlış anlaşılmasına dayandığını, her iki öğreti biçimini de kapsayan karakteristik bir yaklaşım tarzını, '*tarihselcilik*'i[103] açıklayarak göstermeye çalışır.[104]

---

[101] Karl Popper, **Open Society and Its Enemies**: **The Spell of Plato**, C.1, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 2003, s. xvii-xviii.

[102] Popper, fizik yöntemlerinin uygulanabilirliğine ilişkin görüşlerine göre okulları, fizik yöntemlerini sosyal bilimlere uygulanmasını destekledikleri*nde doğalcılık-taraftarı* veya 'pozitif', bu yöntemlerin kullanılmasına karşı çıktıklarında ise *doğalcılık-karşıtı* veya 'negatif' diye tanımlar. Bkz.: Karl Popper, **The Poverty of Historicism**, London and New York, Routledge, 2002, s. 2.

[103] Popper *tarihselcilik* derken, burada, *tarihsel öngörü*nün sosyal bilimlerin başlıca amacı olduğunu ve bu amaca, tarihin evriminin temelinde yatan *ritimler*in, *yasalar*ın ve *yönelimler*in açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzını kastetmektedir. Bkz.: Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 3.

[104] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 1-2.

Bir bilim için deneysel olmayan bir gözlemsel temelin, her zaman *tarihsel* karakterde olduğunu belirten Popper, sosyolojinin gözlemsel temelinin, siyasi ve sosyal olayların sadece bir zamansal dizimi şeklinde verilebileceğini savunur. Bu zamansal dizim, geleneksel olarak *tarih* denen şeydir ve bu dar anlamıyla da tarih, sosyolojinin temelini oluşturur. Popper tarihin, bilim için deneysel bir temel oluşturması bakımından önemli olduğunu kabul eder; fakat tarihselciliğin, siyasi ve sosyal tarihin sosyolojinin *tek* deneysel kaynağı olduğu, yani *sosyolojinin kuramsal olduğu* iddiasına karşı çıkar. Tarihselciye göre, sosyal yasaların tekbiçimliliklere dayalı olağan genellemelerin yapısından bir şekilde farklı bir yapıya sahip olmaları ve *genel olarak* geçerli olmaları gerekir. Bundan dolayı da bu yasaların tarihin sadece bazı dönemlerini değil, bütün dönemlerini kuşatması gerekir.[105] Fakat

> "…tekil dönemlerin ötesinde de değerini koruyabilen hiçbir sosyal tekbiçimlilik olamaz. Bundan dolayı evrensel olarak geçerli sosyal yasalar, ancak *birbirini izleyen dönemleri birbirine bağlayan yasalar* olabilir. Bu tür sosyal yasalar bir dönemden başka bir döneme geçişi belirleyen tarihsel gelişmenin yasalarıdır. Tarihselcilerin, sosyolojinin gerçek yasaları yalnızca tarihsel yasalardır derken anlatmak istedikleri şey, işte budur."[106]

Popper'e göre, keşfedilebildikleri durumda bu tarihsel yasalar, çok uzak olayların bile tahmin edilmesini olanaklı kılabilir. Böylece, gerçek sosyolojik yasaların tarihsel yasalar olduğu tarzındaki öğreti *büyük ölçekli tahminler* fikrine geri götürür ki, bu da tahminlerin tarihsel kehanet karakterini ortaya koyar. Bu nedenle sosyoloji, tarihselciye göre, gelecek şeylerin, gerçekleşmesi yakın gelişmelerin bilimidir.[107]

Bilimde, (önlemek için hiçbir şey yapamayacağımız bir olaydan söz eden) *kehanet* ve (*mühendisliğe* bir temel oluşturduğu için) *teknolojik* olmak üzere iki değişik öngörü çeşidinden bahsedebileceğimizi belirten Popper, tipik deneysel bilimlerin teknolojik öngörülerde bulunabildikleri halde, deneysel olmayan gözlemler kullanan bilimlerin ise kehanetler ürettiklerini ifade eder. Tarihselciler, Popper'e göre, tarihsel kehanetten yana ve sosyal mühendisliğe karşıdırlar. Çünkü *tarihselcilik* olarak adlandırabileceğimiz bu argümanlar bütününün temel savına

---

[105] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 34-37.
[106] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 37.
[107] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 37-38.

göre, sosyal bilim tarihten başka bir şey değildir ve bu tarih de sadece geride kalan geçmişe değil, fakat aynı şekilde ilerideki geleceğe de bakar. Bu tarih sosyal gelişmenin yasalarının incelenmesidir ve bu yasalar ise, görünürdeki sürekliliklerin veya tekbiçimliliklerin sözde yasaları değil, sürecin, değişmenin, gelişmenin yasaları olmalıdır.[108]

Popper bu tarihselci yöntembilime karşıt olarak *teknolojik bir sosyal bilimi* hedefleyen ve gerçek olmayan kurgulardan sakınmanın araçlarını sağlamayı amaçlayacak bir yöntembilim önerir. Bu yöntembilim *tarihselci karşıtı* olacaktır; *tarihsel olanın karşıtı* değil. Tarihsel deneyimi en önemli bilgi ve haber kaynağı olarak gören bu yöntembilim, sosyal gelişmenin yasalarını bulmaya çalışmak yerine, sosyal kurumların kurulmasına sınırlar koyan çeşitli yasaları veya diğer tekbiçimlilikleri araştıracaktır.[109]

Tarihsel gelişmenin akışının, ne kadar mükemmel olursa olsun, kuramsal yapılarla asla şekillendirilemeyeceğini savunan Popper, sosyal mühendisliğin her türlüsünün ütopik bir hayal olarak kalmaya mahkum olduğunu iddia eder. Rasyonel sosyal yapının olanağını savunan her sosyal bilim, tek örneklere sahip sosyal yasalar çeşidini göz ardı etmek zorunda kalacağı için de, sosyal bilimler, sosyal olguların gerçek tasvirleri olamazlar.[110] Popper'e göre, geleceğini önceden tahmin etme amacıyla *toplumun evrim yasasını* açığa çıkarma inancı, bir taraftan değişen bir sosyal dünya ile değişmeyen bir fiziksel dünya arasındaki karşıtlığa ve buradan da doğalcılık karşıtlığına ve sözde *doğal ardıllık yasaları*na, doğalcılık taraftarı inanca yol açar. Tarihselciliğin evrimciliğin bir parçası olarak kabul edilebileceğini belirten Popper, bir evrim yasasının var olabilme olanağını tartışır ve yeryüzündeki hayatın evriminin kendine özgü bir tarihsel süreç olduğunu savunur. Popper'e göre, bu sürecin her çeşit nedensel yasayla uygunluk içinde ilerlediğini kabul edebiliriz; fakat bu sürecin betimlenme tarzı bir yasa değil, sadece tekil bir tarihsel ifadedir.[111]

---

[108] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 38-40.
[109] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 41.
[110] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 42-43.
[111] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 96-99.

Evrensel yasalar ise, 'değişmeyen bir düzene, yani belli türdeki bütün süreçlere ilişkin iddialar ileri sürer.' [112]

Popper toplumun kendisinin hareketli olduğu düşüncesinin yalnızca bütüncü bir karışıklık olduğunu iddia eder ve herhangi bir anlamda fiziksel nesnelerin hareketine benzer hiçbir toplum hareketi bulunmadığına göre de, toplumun evrim yasalarının da asla var olamayacağını savunur. Sosyal değişmede *yönelimler*in veya *eğilimler*in bulunduğu iddiasına gelince ise Popper, yönelimlerin var olduğunu ve yönelimlerin varsayılmasının çoğunlukla yararlı bir istatistiksel araç olduğunu kabul eder. Fakat Popper'e göre, *yönelimler yasa değildirler* ve bir yönelimin var olduğunu ileri süren bir ifade de evrensel değil, varoluşsal bir ifadedir. Evrensel bir yasa ise, varoluşu değil, şu ya da bu şeyin olanaksızlığını ileri sürer. Bilimsel öngörülerin yalnızca yönelimlerin varlığına dayandırılamayacağını ileri süren Popper, yüzlerce, hatta binlerce yıl sürmüş olan bir yönelimin, on yıllık bir süre içinde, hatta daha da hızlı bir biçimde değişebileceğini vurgular.[113]

Yönelimleri yasalarla karıştırma alışkanlığının, ardışıklık yasaları gibi, bir takım öğretileri ilham ettiğini ifade eden Popper, gerçekte yasalar ve yönelimlerin, kökten farklı şeyler olduklarını iddia eder. Popper'e göre, üç ya da daha fazla nedensel olarak bağlı somut hiçbir olayın ardıllığı, doğanın herhangi tekil bir yasasına göre ilerlemez. Bu ise olayların herhangi bir ardışıklığının belirli bir yasalar dizisi tarafından açıklanabileceği düşüncesinin yanlış olduğunu, dolayısıyla ardışıklık yasalarının ve evrim yasalarının var olmadığını göstermektedir.[114]

Popper'in sosyal bilimlere *teknolojik yaklaşım*, *aşamalı teknoloji* veya *aşamalı sosyal teknoloji* derken düşündüğü şey, sosyal iyileşme için yapılan önerilere eleştirel yaklaşımdır. Teknolojik yaklaşımın kuramsal türden önemli sorunların doğmasına yol açmada verimli bir rol oynayacağını belirten Popper, bu yaklaşımın, bizleri açık seçiklik ve pratik sınanabilirlik standartları gibi belirli standartlara uymaya zorlamakla, spekülatif eğilimlerimizi disipline sokacağını ileri sürer. Bu

---

[112] Thomas Henry Huxley, **Lay Sermons, Addresses and Reviews**, Boston, Adamant Media Corporation, 2005, s. 186.
[113] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 105-106.
[114] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 106-108.

nedenle Popper, sosyolojinin ve genel olarak sosyal bilimlerin, Newton'unu veya Darwin'ini değil, Galileo'sunu veya Pasteur'ünü araması gerektiğini ifade eder. Popper, *amaçları* teknoloji alanının ötesinde görmesi bakımından fizik mühendisliğine benzeyen ve bununla da insan faaliyetlerinin amaçlarını tarihsel güçlere bağımlı ve bu sebeple de kendi alanı içinde kabul eden tarihselcilikten ayrılan *aşamalı sosyal mühendisliğ*i, aşamalı teknolojinin sonuçlarının pratik uygulamasını betimlemek için kullanır. Aşamalı sosyal mühendisin görevi sosyal kurumları tasarlayıp kurmak, yeniden düzenlemek ve zaten mevcut olanları çalıştırmaktır. Popper'e göre, aşamalı teknik bilimci, sosyal kurumların ancak bir kısmının bilinçli bir şekilde planlanıp kurulduğunu, büyük çoğunluğunun ise insan eylemlerinin tasarlanmamış sonuçları olarak kendi başına 'oluştuğunu' kabul eder.[115] Fakat o, bu kurumlara *fonksiyonel* veya *araçsal* bir açıdan bakacak ve kurumları, bazı amaçlara ulaştıran araçlar olarak değil, makineler olarak görecektir. Aşamalı mühendis toplumu bir bütün olarak yeni baştan kurma yöntemine inanmaz. O kendi amaçlarını, onları sürekli olarak geliştirebilecek küçük ayarlamalar ve yeniden ayarlamalarla gerçekleştirmeye çalışır. O, Sokrates gibi, ne kadar az şey bildiğini ve ancak yanlışlarımız sayesinde öğrendiğimizi bilir.[116]

Bütüncü veya ütopyacı sosyal mühendislik ise, belirli bir plana göre, *toplumun bütününü* yeniden şekillendirmeyi hedef alır. Fakat Popper'e göre, bu yöntemle teşebbüs edilen bütüncü değişiklikler ne kadar büyükse, tasarlanmamış ve büyük ölçüde umulmayan geri tepmeler de o kadar büyük olacaktır ve bu da bütüncü mühendisi aşamalı ıslah çarelerine başvurmaya zorlayacaktır.[117] Ayrıca

[115] Popper, sosyal çevremizin yapısının bir anlamda insan ürünü olduğunun itiraf edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü onun kurumları ve gelenekleri Tanrı'nın ya da doğanın işi değil, insan faaliyetlerinin ve kararlarının sonuçlarıdır ve insan faaliyetleriyle ve kararlarıyla değiştirilebilirdir. Fakat bu, Popper'e göre, bu kurumların tümünün bilinçli bir şekilde tasarlanmış olduğu anlamına gelmez. Bu kurumlar *bu tür faaliyetlerin dolaylı, tasarlanmamış ve çoğu zaman istenmeyen yan ürünleridirler* ve bu kurumların yalnızca bir kısmı bilinçli bir şekilde tasarlanmışken, pek çoğu, insan faaliyetlerinin tasarlanmamış sonuçları olarak, sadece 'büyümüştür'. Bkz.: Karl Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, C. 2, London qnd New York, Routledge & Kegan Paul, 2003, s. 103.

[116] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 53-61.

[117] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 61-63.

"…*insanın iç dürtülerini …organize etmekle*…yeni bir toplum inşasını öngören bir siyasi program, …yeni toplumun başarısını veya başarısızlığını sınama olanağını ortadan kaldırır. …sınama olanağı olmaksızın bir 'bilimsel' yöntemin kullanıldığını iddia etmek boşunadır. Bütüncü yaklaşım, gerçek bir bilimsel tavırla bağdaşmaz niteliktedir."[118]

Popper ütopyacılık ve tarihselciliğin '*bir sosyal deney, ancak bütüncü bir ölçüde uygulandığı takdirde değerli olabilir*' görüşüne de, gerek bilimsel, gerekse bilim öncesi bütün sosyal bilgi için temel teşkil eden *aşamalı* deneyleri göz ardı ettiği ve *bütüncü deneylerin* deneysel bilgimize çok şey katmasının beklenemeyeceği için karşı çıkar. Anlayış bakımından daha bilimsel bir teknolojinin, yani deneyle birlikte eleştirel düşünceye dayalı aynı yöndeki daha sistematik bir yaklaşımı benimseyebileceğimizi belirten Popper, kendi yanlışlarımızdan ders almaya hazır olursak, yani yanılgılarımızda dogmatik bir biçimde ısrar etmek yerine, onları kabullenip onlardan yararlanma yoluna gidersek, ancak bunu yapabilirsek eğer, ilerleme kaydedeceğimizi savunur. Bu çözümleme bütün deneysel bilimlerin yöntemini dile getirmekte ve bu yöntem de, her zaman yaptığımız yanlışlara ne kadar daha eleştirel bir gözle bakarsak o kadar çok bilimsel nitelik kazanmaktadır.[119] Çünkü

"…bütün kuramlar birer denemedir; işleyip işlemediklerini görmek üzere ortaya atılmış deneme niteliğinde varsayımlardır; ve tüm deneysel doğrulama, eleştirel bir anlayışla kuramlarımızın nerelerde yanıldığını bulmaya yönelik bir çabayla gerçekleştirilen sınamaların sonuçlarıdırlar. …eğer siyasete ve toplum incelemelerine bilimsel yöntemleri sokmak istiyorsak, en çok ihtiyaç duyulan şey, eleştirel bir tutum benimsemek ve sadece denemenin değil, aynı şekilde yanılmanın da gerekli olduğunu kavramaktır."[120]

Popper bütüncü plancının, gücü merkezleştirme kolay olsa da, birçok bireysel zihne dağılmış olan bütün bilgileri merkezleştirmenin olanaksız ve merkezleştirilmiş gücün akıllı kullanımı için bu bilgiyi merkezleştirmenin gerekli olduğu gerçeğini gözden kaçırdığının ileri sürer. Gücü merkezleştirmeye yönelik böyle bir girişim, Popper'e göre, en sonunda düşüncenin yok edilmesini gerektirecek ve elde edilen

[118] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 64.
[119] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 78-80.
[120] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 80-81.

güç büyüdükçe, kaybedilen bilgi de büyüyecektir. Aşamalı yöntem ise nihai bir iyinin peşine düşmek ve onun kavgasını yapmaktan çok, özellikle toplumun en büyük ve en acil kötülüklerini araştırmada ve onlara karşı mücadele etmede kullanılır. Somut yanlışlara karşı açılacak böyle bir mücadele ise büyük bir çoğunluğun desteğini arkasına almayı başaracaktır.[121]

Siyasi düşüncenin başlangıçtan kötü yönetim, en kötü liderler olasılığını göz önünde bulundurup bulundurmadığının sorgulanması gerektiğini belirten Popper, buradan hareketle, siyaset sorununa yeni bir yaklaşım ortaya koyar. O, Platon tarafından ortaya atılmış *'Kim yönetmeli ?'* tarzındaki siyaset sorusunu *'Siyasal kurumlarımızı nasıl organize edebiliriz ki, kötü veya beceriksiz yöneticiler daha fazla zarar vermekten alıkonulabilsin ?'* tarzındaki yeni bir soruyla değiştirir. *'Kontrol dışı egemenlik kuramı'* na[122] karşı çıkan Popper, diğer siyasal güçlerin de varlığını ileri sürerek, mutlak ve kontrol dışı hiçbir siyasal gücün olamayacağını vurgular. Bu siyasal güçlerin varlığı ise egemenliğin aşırı örneklerinin bile asla saf egemenlik örneği olmadığını göstermektedir. Siyasette en iyisini elde etmeye çalışmanın yanı sıra, en kötüye hazırlanma ilkesini benimsememiz gerektiğini savunan Popper, *egemenlik kuramlarının tümünün paradoksal olduğunu* iddia eder ve yöneticilerin yönetilen tarafından kurumsal denetimini talep edenlerin, bu taleplerini, kendi kendisiyle çelişen bir egemenlik kuramından daha iyi temeller üzerine bina etmesi gerektiğini belirtir.[123]

Popper'e göre, devlet gücünün her zaman *tehlikeli ama gerekli bir bela* olarak kalması gerekir. Fakat müdahaleci planlama yoluyla devlete daha fazla güç verip, uyanıklıkta gevşediğimiz ve demokratik kurumlarımızı güçlendirmediğimiz takdirde özgürlüğümüzü kaybedebiliriz. Özgürlüğü kaybetmek ise her şeyi kaybetmek demektir. Yalnızca özgürlüğün güvenliği güvenli kılabileceğini belirten Popper,

---

[121] Popper, **The Poverty of Historicism**, s. 82-84.

[122] Popper siyasal gücün, özü itibariyle egemen olduğuna ilişkin varsayımı *(kontrol dışı) egemenlik kuramı* olarak adlandırır ve bu ifadeyi de geriye kalan başlıca sorunun bu siyasal gücün en iyi ellere teslim edilmesi sorusu olduğu sonucuyla birlikte, siyasal gücün pratik olarak kontrol dışı olduğuna ilişkin daha genel varsayım için kullanır. Popper'e göre, bu egemenlik kuramı Platon'un yaklaşımında örtülü bir biçimde varsayılmış ve o dönemden beri de kendi rolünü oynamıştır. Bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**: **The Spell to Plato**, s. 129.

[123] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **The Spell to Plato**, s. 128-131.

yalnızca bir özgürlük paradoksunun değil, aynı zamanda bir devlet planlama paradoksunun da bulunduğunu böylece ortaya koymuş olur. Bu etmenler bizleri, sosyal mühendisliğin ütopyacı veya bütüncül olanına karşı, aşamalı yöntemleri savunma ve birtakım ideal iyiyi tesis etmek yerine, somut zararlara karşı mücadele etmek için önlemler planlama talebine geri götürür.[124]

Popper zorbalıktan sakınmak için siyasal kurumların oluşturulması, geliştirilmesi ve korunması önerisini demokratik bir politika ilkesi olarak tanımlar. Demokrasi kuramının çoğunluğun yönetmesi gerektiği ilkesine dayanmadığını belirten Popper, demokratik yönetime ilişkin, genel seçimler ve temsili hükümet gibi, değişik eşitlikçi yöntemlerin, defalarca denenmiş ve yeterli derecede zorbalığa karşı etkili, her zaman gelişmeye açık ve hatta kendi gelişimleri için yöntemler bile geliştiren kurumsal koruyucular olarak tercih edilmesi gerektiğini savunur.[125] 'Eleştirel düşünce özgürlüğünün ve bilimin ilerleyişinin tek başına güvencesi olabilecek demokratik kurumların kurulması'[126] ve demokratik bir yönetim biçiminden başka, örgütlenme özgürlüğüne şefkatle yanaşma ve her birisi değişik görüşler ve inançlar taşıyan özgür alt toplumların oluşumunu koruma ve hatta bunları cesaretlendirme ise açık bir toplumun niteliklerindendir.[127]

Popper'in açık toplumun en yetenekli ve en özverili sözcüsü olarak kabul ettiği Socrates, insanları özgürce karar vermekle yükümlü oldukları eylemlerinden ve seçimlerinden kendilerinin sorumlu oldukları ve sonuna kadar da bunun böyle olacağını varsaymaları konusunda uyarmıştı.[128] Popper de, açık toplumu bireylerin kendi kararlarıyla karşı karşıya kaldıkları bir toplum olarak tanımlar.[129] Bireyler ve kararlar arsındaki böyle bir etkileşim ise, düşüncenin kamusal niteliğe kavuşturulmasının önemini vurgulamaktadır. Düşüncenin kamusal karaktere kavuşması, eleştirel akılcılığa göre, düşüncenin ve aynı zamanda bilginin nesnellik kazanması için en önemli koşullardan birisidir.

---

[124] Popper, **Open Society and Its Enemies: Hegel and Marx**, s. 141.
[125] Popper, **Open Society and Its Enemies: The Spell to Plato**, s. 132-133.
[126] Popper, **Open Society and Its Enemies: Hegel and Marx**, s. 247.
[127] Popper, **Objective Knowledge**, s. 209.
[128] Baudouin, **Karl Popper**, s. 24.
[129] Popper, **Open Society and Its Enemies: The Spell to Plato**, s. 186.

D. Nesnellik

Popper'in nesnelliğe ilişkin kanaatleri büyük oranda Tarskici doğru düşüncesine dayanmaktadır. Popper, Tarski'nin nesnel veya mutlak doğru düşüncesinin, yani *olgulara uygunluk olarak doğru* düşüncesinin, bu kuramın üç rakibi, yani *tutarlılık kuramı*, *kanıt kuramı* ve *yararcı veya araççı kuramı*yla karşılaştırıldığında, her üçünün de doğrunun öznelci kuramları olduğunun görüldüğünü ileri sürer. Bu üç kuram, Popper'e göre, bilgiyi yalnızca özel bir zihinsel durum veya özel bir inanç türü olarak düşünebilen temel öznelci tutumun sonucu olma anlamında öznelcidirler.[130]

Doğrunun tüm öznelci kuramları doğruyu, inançlarımızın kaynakları veya kökenleri bakımından veya bizim doğrulama işlemlerimiz veya bir takım kabul etme kuralları bütünü bakımından veya sadece bizim öznel kanılarımızın niteliği bakımından tanımlamayı amaçlarlar. Bu kuramlara göre doğru, belirli kurallar veya ölçütlere dayanarak, bilginin kökenlerine, kaynaklarına, güvenilirliğine, sağlamlığına, biyolojik başarısına ve kanaat gücüne ilişkin inanç veya kabullenmede gerekçelendirilmiş şeydir. Doğrunun nesnelci kuramı ise, bir kuramın, kimse ona inanmasa bile, hatta doğru olarak kabul etmemiz için hiçbir neden olmasa bile, doğru olabileceğini; kabul etmemiz için oldukça iyi nedenlerimiz olan diğer kuramın ise yanlış olabileceğini iddia eder. Bu kuramın diğer iddiası ise, doğru bir kurama ulaşsak bile, bizlerin tam olarak tahmin ileri sürmüş olacağımızı ve bu tahminin doğruluğunu bilmemizin ise olanaksız olacağına ilişkindir. Bu tarz bir iddianın Xenophanes tarafından ileri sürülmüş olması nedeniyle, Popper doğrunun nesnelci kuramının çok eski olduğunu ifade eder. Olgulara uygunluk olarak doğrunun nesnelci kuramının kendisiyle çelişkili veya verimsiz, ya da gereksiz olacağı yönündeki kuşku ise, Popper'e göre, Tarski'nin çalışmasıyla giderilmiştir.[131]

Popper'e göre, nesnel veya mutlak doğru kuramı şunu dememizi olanaklı kılmaktadır:

---

[130] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 304-305.
[131] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 305-306.

"…doğruyu arıyoruz fakat onu ne zaman bulacağımızı bilmeyebiliriz; hiçbir doğru ölçütümüz yoktur fakat aynı zamanda *düzenleyici* bir *ilke* olarak doğru düşüncesiyle yönlendiriliyoruz; ve kendisiyle doğruyu tanıyabileceğimiz, totolojik doğru hariç, hiçbir genel ölçüt olmasa bile, doğru yönünde ilerleme ölçütüne benzer bir şeyler vardır."[132]

Popper bilimsel bilginin nesnelci kuramlarının *olgulara uygunluk olarak doğru,* (durumun içerdiği ve istatistik sınamalarla sınanabilir olan) *nesnel olasılık,* (istatistik olarak sınanabilir olan) *nesnel rastlantısallık* ve *eş-olasılık* (fiziksel veya durum simetrisi) gibi nitelikleri taşıdığını ileri sürer. Öznelci kuramlar ise, Popper'e göre, *zihinsel durumumuzun niteliği* veya *bilgi ya da inanç olarak doğru, öznel olasılık* (toplam bilgimiz üzerine kurulu rasyonel inanç derecesi) ve *bilgi yokluğu* gibi niteliklere sahiptir. Öznelci yaklaşımın cazip bir hata üzerine kurulu bir yanlış olarak atılması gerektiğini savunan Popper, epistemolojik yanın yanlış üzerine kurulmadığı başka benzer bir yolun bulunduğunu belirtir. Bu yolu Popper, *doğru*, *sınanabilirlik*, *açıklayıcı* veya *öngörücü güç*, *gerçeğe benzerlik*, *kestirim*, *deneysel sınama*, *sağlanma derecesi* (yani, sınamaların sonuçlarına ilişkin rapor) gibi niteliklerle tanımlar.[133]

Popper bir grup çağdaş filozoflarda gözlemlenmekte olan, davranışlarımızın arkasındaki saklı nedenleri ortaya çıkarma tarzındaki bir eğilimden bahseder ve *bilgi sosyolojisi*nin,[134] psikanaliz ve muhaliflerinin inançlarının 'anlamsızlığını' ortaya çıkaran felsefelerle birlikte, böyle bir eğilim sergilediğini savunur. Bu düşüncelerin *güçlendirilmiş dogmatizm*i benimsemekle, her türlü tartışmanın entelektüel temelini yok etme eğiliminde olduğunu ifade eden Popper, Hegel'in bunu, çelişkilerin kabul edilebilirliğini ve hatta verimliliğini ilan ederek yaptığını belirtir ve psikanaliz, anlam filozofları ve Marksistlerde de durumun buna benzer olduğunu ileri sürer. Popper'e

---

[132] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 306.
[133] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 308-309.
[134] Bilgi sosyolojisi, bilimsel düşüncenin ve özellikle de sosyal ve politik konulara ilişkin düşüncenin, bir boşlukta değil, sosyal açıdan şartlandırılmış bir ortamda ilerlemekte olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu tür düşüncelerin bilinçaltı öğelerden etkilenmiş olduğunu savunan bilgi sosyolojisine göre, bu öğeler, düşünürün, gözlem yapmakta olanın gözünden saklı kalır. Çünkü bu öğeler onun yaşamakta olduğu yerin kendisini, yani onun *sosyal habitatı*nı oluşturmaktadır. Düşünürün sosyal habitatı, ona tartışmasız doğru veya apaçık olarak gözüken fikirler ve kuramlara ilişkin bütün bir sistem belirler. Düşünürün varsayımlar ileri sürmüş olduğunu, eğer onu farklı bir sosyal ortamda yaşamakta olan bir düşünürle karşılaştırırsak görebiliriz. Sosyal açıdan belirlenmiş bu tür farklı varsayımlar sistemi bilgi sosyologlarınca *genel* bir *ideoloji* olarak adlandırılmıştır. Bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, 236-237.

göre, *eğer çelişkilerden sakınmak gerekmiyorsa, o halde eleştiri ve her türlü tartışma olanaksız hale gelir*. Çünkü eleştiri her zaman ya eleştirilecek kuramın kendi içindeki çelişkileri, ya da onunla birtakım deneysel gerçekler arasındaki çelişkileri göstermektir. Bu düşünceler ise, çelişkileri kabul etmekle, açıkça rasyonel tartışmanın temelini yok etmektedir. Böyle bir kabul, Popper'e göre, sonuçta rasyonalizm karşıtlığına ve mistisizme götürür.[135]

Bilgi sosyolojisinin bilimsel yöntemin *sosyal yönlerini* anlamada da yetersiz kaldığını iddia eden Popper, bilgi sosyolojisinin bilimi veya bilgiyi bir birey bilim adamının zihnindeki veya bilincindeki bir süreç veya böyle bir sürecin ürünü olarak görmekte olduğunu ifade eder. Fakat Popper'e göre, bilimsel nesnellik olarak adlandırmış olduğumuz şeyin bu durumda tamamen anlaşılmaz, hatta olanaksız olması gerekir. Çünkü eğer bilimsel nesnellik, bir birey bilim adamının tarafsızlığı veya nesnelliği üzerine kurulmuş olsaydı, o halde *bir bilimsel nesnellik*ten söz etmemiz olanaksız olurdu.[136]

Bilgi sosyolojisinden daha köklü bir biçimde kuşkucu bir yolda olmamız gerektiğini ifade eden Popper, nesnelliğin *bilimsel yöntemin sosyal yönü*yle, bilimin ve bilimsel nesnelliğin bir birey bilim adamının 'nesnel olma' çabalarıyla değil, *çoğu bilim adamının dostça-düşmanca işbirliğinin sonucu* olduğu gerçeğiyle yakından ilişkili olduğunu savunur. Popper bilimsel nesnelliği, bilimsel yöntemin öznellik arası oluşu biçiminde betimler. Bilimin bu sosyal yönü, Popper'e göre, neredeyse bütünüyle, bilgi sosyologları tarafından ihmal edilmiştir.[137]

Popper doğa bilimlerinin yönteminin iki yönünün *bilimsel yöntemin kamusal niteliği*ni oluşturduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, *özgür eleştiri*ye benzer bir şeyin var olması; diğeri ise, bilim adamlarının anlaşılmaz konuşmaktan kaçınmış olmalarıdır. Bilim adamları ciddi bir biçimde tek ve aynı dili konuşmaya çalışırlar ki, doğa bilimlerinde buna, deneyimin anlaşmazlıklarda tarafsız hakem olarak tanınmasıyla ulaşılmıştır. Anlaşılmaz konuşmaktan kaçınmak için de bilim adamları kendi kuramlarını bu tür deneyimle sınanabilecek bir biçimde ifade etmeye çalışırlar.

---

[135] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 238-239.
[136] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 240.
[137] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 240-241.

Popper'e göre, bilimsel nesnelliği oluşturan şey de budur. Sınanabilirliğe dayalı bu nesnellik, anlama tekniğini ve bilimsel kuramları sınamayı öğrenmiş herkese deneyi tekrarlama ve onu değerlendirme olanağı sağlar. Popper'e göre,

> "…bilimsel yöntemin bu yönü, kamu kontrolünü olanaklı kılmak için tasarlanmış kurumlarla ve bir uzmanlar çevresiyle sınırlandırılmış olsa bile, kamu düşüncesinin açık ifadesiyle neyin elde edilebileceğini göstermektedir. Yalnızca siyasal güç, özgür eleştiriyi bastırmak için kullanıldığında veya onu korumada başarısız olduğunda, bilimsel, teknolojik ve politik, tüm ilerlemenin sonuçta kendisine dayandığı bu kurumların işleyişine zarar verebilir."[138]

Bilimi sonuçlarına göre değil, yöntemlerine göre nitelendirmenin daha mantıklı olduğunu ifade eden Popper, birtakım bilimsel sonuçlarla uygunluk içinde olmasına rağmen bilimsel yöntemin ürünü olmayan bir sonucu *vahyedilmiş bir bilim* olarak görür. Bu düşünceleri bilimsel yöntemin kamusallığı sorununa uygulamak için ise Popper, Robinson Crusoe örneğine başvurur.[139]

> "Robinson Crusoe'nun kendi adasında fizik ve kimya laboratuarları, rasathaneler kurmayı ve tamamen gözleme ve deneye dayalı çok sayıda çalışmalar kaleme almayı başardığını varsayalım. …varsayalım ki o … günümüzde bilim adamlarımızca kabul edilmiş sonuçlarla uyuşan bilimsel sistemler kurmada ve tanımlamada başarılı olmuştur. … ben bu Crusocu bilimin yine de 'vahyedilmiş' türden olduğunu, onda bilimsel yönteme ait bir unsurun eksik olduğunu ve bu nedenle de Cruso'nun bizim sonuçlara ulaşması gerçeğinin geleceği görebilenin örneğinde olduğu gibi hemen hemen rastlantısal ve mucizevi olduğunu iddia ediyorum. Çünkü sonuçlarını kendisinden başka sınayacak hiç kimse yoktur; kendi özel zihin tarihinin kaçınılmaz sonuçları olan o önyargıları kendisinden başka düzeltecek hiç kimse yoktur; … bilimsel çalışmalarına gelince, o yalnızca, kendi çalışmasını *bunu yapmamış birisine* açıklama çabalarıyla, bilimsel yöntemin de bir parçası olan, açık ve mantıklı iletişim disiplinini elde edebilir."[140]

Popper bilimsel nesnelliği birey bilim adamının tarafsızlığının bir ürünü olarak değil, bilimsel yöntemin sosyal ve kamusal niteliğinin bir ürünü olarak görür. Birey bilim adamının tarafsızlığı da, bilimin sosyal veya kurumsal olarak organize edilmiş bu nesnelliğinin kaynağı değil, sonucudur. Bilimsel kuramlarımızın yalnızca

---

[138] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 241-242.
[139] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 242.
[140] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 243.

o zamana kadar yapılmış deneylere değil, aynı zamanda güvenilir kabul edilmiş önyargılara da dayanacağını vurgulayan Popper, bilimin kendi birtakım kabuklarını öğrenme, kırma yeteneğine sahip olduğunu ve bu sürecin hiçbir zaman tamamlanamaz olduğunu, aniden durmasını gerektirecek kararlaştırılmış hiçbir engelin de bulunmadığını belirtir. Bu nedenle herhangi bir varsayım eleştirilebilir; herkes tarafından eleştirebilirlik ise bilimsel nesnelliği oluşturmaktadır.[141]

Sosyal bilimlerin yöntemin bu tür kamusallığına henüz tam olarak ulaşamadığını belirten Popper, bazı sosyal bilimcilerin genel bir dil konuşamadıklarını ve hatta konuşmak istemediklerini ifade eder. Popper sosyal bilimlere açık olan tek yolun, *tüm* bilimlerde genel olarak *aynı olan kuramsal yöntemler yardımıyla çağımızın pratik sorunlarıyla uğraşmak* olduğunu savunur ve bununla da deneme ve yanılma, pratik olarak sınanabilir varsayımlar bulma ve onları pratik sınamalara sunma yöntemlerini kastettiğini belirtir. Bunun için ise sonuçları aşamalı sosyal mühendislikle sınanabilecek bir sosyal teknolojiyi gerekli görür. Popper'e göre, uygulama kuramsal bilginin düşmanı değil onun en değerli dürtüsüdür. Bilim adamı için gerçeklikle, uygulamayla temas halinde kalmak çok önemlidir. Çünkü gerçekliğe göz yuman kimseler skolastiğe geçmekle cezasını öderler.[142]

Sonuç olarak, klasik anlamda güvenilir veya kesin bilginin olanaksız olduğunu iddia eden Popper, tahmini bilgiyle yetinmemiz gerektiğini ileri sürer ve eleştirel yaklaşımın da bilimsel etkinliğin en iyi özelliği olarak görülmesi gerektiğini savunur. Çünkü Popper'e göre, bu yaklaşım evrene ilişkin bilgi edinmenin en sağlam yoludur. Felsefi veya bilimsel evren anlayışlarını mite dayalı evren anlayışlarından ayıran özellik de bu eleştirel yaklaşımdır. Doğabilimler de akılcı ve eleştirel yaklaşımın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Fakat her ne kadar bir geleneğe dönüşmüş olsa da, bu yaklaşım daha sonra *episteme* öğretisiyle kaybedilmiş, Rönesans döneminde ise tekrar keşfedilmiştir. Bu durum ise Popper'e göre, indeterminizm, realizm, açık toplum ve nesnellik gibi eleştirel akılcı inançlarla yakından ilişkilidir. Çünkü bu inançlar eleştirel akılcı yöntemin uygun işleyişini sağlayan önkoşullardır. Fakat

[141] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 243-245.
[142] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 245-247.

Popper'in eleştirel akılcı yaklaşımı savunusu bütünüyle yalnızca tarihsel gerekçelere dayanmaz. Bu yaklaşımı benimsemenin bir takım ciddi epistemolojik nedenleri de vardır.

Popper bilimsel bilginin artışının incelenmesini bilginin artışını incelemenin en verimli yolu olarak görür. Çünkü '*bilimsel bilginin artışı, normal insan bilgisinin artışıdır*'.[143] Bu bilgi ise kesinliğin arayışı değil, doğru arayışıdır; yani nesnel açıdan doğru olan ve açıklama getirebilen kuramların arayışıdır. Öyleyse kesinlik arayışından değil, ancak doğru arayışından söz edebiliriz ve bu doğru arayışını da girişilen hata arayışıyla gerçekleştiririz.[144] Bu yaklaşım ise bilgiyi akılda veya duyularda temellendirmeye çalışan ve bilginin yanılmaz kaynaklarının var olduğunu iddia eden akılcı ve deneyci epistemolojilerle çatışmaktadır. Fakat Popper eleştirel akılcı yaklaşımın geleneksel epistemolojilerin çoğu sorunlarını çözdüğünü de iddia eder ve bu iddianın doğruluğunu geleneksel epistemolojileri eleştirerek göstermeğe çalışır. Bu baülamda eleştirel akılcı yaklaşımın epistemoloji ve bilim acısından savunusu çalışmamızın ikinci bölümünün temel çerçevesini oluşturacaktır.

---

[143] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 292.

[144] 'Belirsiz kesinlikler değil, kesin olmayan (belirsiz) doğrular, hatta yanlış sandığımız doğru önermeler vardır.' Bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 14-15.

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL AKILCILIĞIN EPİSTEMOLOJİ VE BİLİM AÇISINDAN SAVUNUSU

I. AKILCILIK VE ELEŞTİREL AKILCILIĞIN SAVUNUSU

Popper'e göre, Thales yeni bir gelenek yaratmıştır. Bu gelenek modern bilim geleneğidir ve Avrupa uygarlığı da kendi varlığını Thales'in bu akılcılık geleneğine borçludur. Çünkü bir doğa biliminin ortaya çıkışı da bu akılcılığın, yani Yunan felsefesinin akılcılığının bir sonucuydu.[1] Popper'e göre, bu yeni yaklaşım çözüm denemelerine karşı bilinçli bir eleştiriyi ileri sürmekle, bilimi ve bilimsel yöntemi bilim öncesinden ve bilim öncesi yaklaşımdan ayırmıştır. Çünkü dogmatik bir yaklaşımın kuramlara hakim olduğu bilim öncesi dönemden farklı olarak, bilimin ve bilimsel yöntemin hakim olduğu döneme, yani Sokrates-öncesi döneme ise eleştirel yaklaşım ve bilinçli yanlışlama denemesi eşlik etmiş, böylece *eleştirel tartışmaların kuramlarda açığa çıkarmış olduğu zorluklar* evrenbilime ilişkin *yeni sorular*ın doğmasına neden olmuştur.[2] Bu yeni sorular ise *yeni cesur çözüm denemeleri*, yani *yeni kuramlar* ortaya çıkarmıştır. Felsefenin çekiciliğinin dünyaya ilişkin bilgimize, ona ilişkin bilgi kuramımıza katkıda bulunma konusundaki bu tür cesur çabasında yattığını belirten Popper, bu nedenle felsefenin tekrar evrenbilime ve basit bilgi kuramına geri dönmesi gerektiğini savunur ve hem felsefenin hem de bilimin uzmanlığa dönüştükleri zaman tüm çekiciliklerini kaybedeceğini ifade eder. Çünkü uzmanlaşma, Popper'e göre, bilim adamı için büyük bir günaha çağrı, filozof için ise büyük bir günahtır. İçinde yaşadığımız dünyayı, kendimizi ve bu dünyaya ilişkin bilgimizi anlama sorununu temel felsefi sorun olarak gören Popper, bu soruna ilişkin tahminsel veya hipotetik bilgimizi geliştirmenin tek uygulanabilir yolunun da akılcı gelenek, yani eleştirel tartışma geleneği olduğunu savunur.[3] Fakat her ne kadar akılcı yaklaşımı savunmuş olsa da, Popper aşırı akılcılığın, kendi durumunu zayıflatarak irrasyonalist bir tepkiyi güçlendirme eğilimi gösterdiği zaman tehlikeli olabileceğini ifade eder. Böyle bir tehlikenin varlığı Popper'i akılcılığın iddialarını daha yakından incelemeye iter. Böylece Popper, akılcı yaklaşımdaki bir aşırılığın irrasyonel yöndeki

---

[1] Karl Popper, **Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 134.
[2] Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, s. 24-28.
[3] Karl Popper, **The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment**, London and New York, Routledge, 2001, s. 8-23; Popper'in Sokrates-öncesi felsefeyle, özellikle de Xenophanes'le ilgili görüşlerinin eleştirisi için bkz.: James H. Lesher, "Xenophanes' Scepticism", **Essays in Ancient Greek Philosophy**, Ed. John Peter Anton, George L. Kustas, Anthony Preus, Albany, State University of New York Press, 1983, s. 22-23.

aşırılığa oranla daha zararsız olduğu inancından da hareketle, *belli sınırlar tanıyan*, *alçakgönüllü* ve *kendi kendini eleştirebilen* bir akılcılık görüşü geliştirir.[4]

A. Eleştirel Olmayan Akılcılık ve Kuşatıcı İrrasyonalizm

Popper *eleştirel akılcılık* ve *eleştirel-olmayan akılcılık* veya *kapsayıcı akılcılık* olarak adlandırmış olduğu iki akılcı tutum arasında ayrım yapar. Eleştirel-olmayan akılcılık, *argüman veya deneyimle desteklenmemiş hiçbir şeyi kabul etmeye hazır olmama* tutumudur; veya bir ilke şeklinde ifade edecek olursak, argüman ya da deneyimle desteklenmemiş herhangi önermenin reddedilmesi gerektiğine ilişkin bir yaklaşımdır. Popper'e göre, eleştirel-olmayan akılcılığın bu ilkesi tutarsızdır. Çünkü bu ilke kendi kendine referansta bulunmaktadır ve argüman veya deneyimle desteklenemediği için bu ilkenin kendisinin de reddedilmesi gerekir. Bu nedenle Popper, eleştirel-olmayan akılcılığın mantıksal olarak savunulamaz olduğunu ileri sürer.[5]

Akılcılar olarak işe başlamış olanların çoğunun (Whitehead gibi) kendilerini irrasyonalizme teslim etmiş olduğunu belirten Popper, bunun nedenini ise akılcıların aşırı derecede geniş bir akılcılığın kendi kendisini yıktığı gerçeğini keşfetmekle hayal kırıklığına uğramış olmalarına bağlar. Bu tür *panik davranış*ın tamamen gereksiz olduğunu belirten Popper, aynı zamanda, eleştirel-olmayan akılcılığın mantıksal olarak *kuşatıcı irrasyonalizm*den daha zayıf olduğunu ileri sürer. Popper'e göre, mantıksal olarak savunulabilir olduğu için kuşatıcı bir irrasyonalizmi benimseyebiliriz; fakat böyle bir savunuyu engelleyen bir takım ahlaki nedenler vardır.[6]

B. İrrasyonalist Yaklaşımın Reddi

İrrasyonalist eğilim, insan davranışındaki en önemli etkenin akıldan daha çok duygu ve tutkularımızın olduğunu savunur. Bu eğilimin irrasyonalizmin doğasında var olan bir başka yaklaşımla, yani insanların eşitsizliğini vurgulamakla

---

[4] Karl Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, C. 2, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 2003, s. 254.
[5] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 254-255.
[6] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 256.

güçlendirilmiş olduğu gerçeğine dikkatleri çeken Popper, *yasalar önünde eşitliği*i bir olgu olarak değil, ahlaki bir karara dayandırılmış ve '*tüm insanlar eşit doğmuşlar*' biçimindeki yanlış kuramdan bağımsız olan politik bir talep olarak görür. Popper'e göre, tarafsızlığa doğru eğilimi her ne kadar akılcılıkla yakından ilişkili olsa da irrasyonalist yaklaşım, eşitlikçilik karşıtı yaklaşımla karıştırılmaktan kurtulamaz. Bu irrasyonalist yaklaşımın duygu ve tutkulara yapmış olduğu vurguyla bağlantılıdır. Demek ki, sevgi ve tutku gibi en iyi duygularımıza başvuru bile, bizleri insanlığı değişik kategorilere ayırmaya yöneltebilir. Düşüncemizin sınıf durumumuzdan veya ulusal çıkarlarımızdan etkilenmiş olduğuna ilişkin kuramla, bu kuramın tersi de irrasyonalizme götürür. Popper'e göre, rasyonalist yaklaşıma, akla, argümana ve diğer insanın bakış açısına saygının terk edilmesi, insan doğasının 'çok derin' katmanlarını vurgulama, düşüncenin bu irrasyonel derinlikler içinde yatmakta olan şeyin yalnızca yüzeysel belirtisi gibi bir şey olduğu görüşüne götürür. Bu nedenle de böyle bir kanaat, her zaman, insan düşüncesi yerine düşünen insanı konu edinen bir yaklaşım üretmek zorunda kalır.[7]

Aklın değil de sevginin yönetmesi gerektiğini öğretenlerin, nefretle yönetenlerin önünü açtıklarını ifade eden Popper, Socrates'in '*tartışmaya karşı güvensizliğin, insana karşı güvensizlik veya nefretle bağlantılı olduğuna*'[8] ilişkin görüşlerinin de bu duruma işaret ettiğini vurgular. Popper hiçbir duygunun, akılla yönetilen kurumların yönetiminin yerini alamayacağını belirtir ve tüm politik düşünceler içinde en tehlikelisinin de *insanları mutlu etme*ye ilişkin düşünce olduğunu ifade eder. Böyle bir düşünce, ruhlarını kurtarma amacıyla, kendi 'yüksek' değerler ölçeğimizi diğerlerine zorla kabul ettirme girişimine götürür. Ütopyacılığa ve Romantizme götüren düşünce de bu düşüncedir. Fakat unutulmamalı ki, yeryüzünde cennet yaratma girişimleri her zaman cehennem yaratmakla sonuçlanmış ve hoşgörüsüzlüğe götürmüştür. Böyle bir düşüncenin ahlaki görevlerimize ilişkin bir yanlış anlamaya dayandığını belirten Popper, şu ahlaki ilkeyi öne sürer: '*Yardımımıza gereksinim duyanlara yardım etmek bizim görevimizdir; fakat*

---

[7] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 258-260.
[8] Bkz.: Platon, **Phaedo**.

diğerlerini mutlu etmek bizim görevimiz olamaz.'[9] Bu ilkeye dayanarak da Popper, ütopyacı yönteme karşıt olarak, aşamalı yöntemler yönündeki politik talebi savunur. Bu talep ise şu kararla uyuşmaktadır: *Acıya karşı savaş bir görevdir; fakat diğerlerinin mutluluğuyla ilgilenme yetkisinin ise, yakın arkadaşlar çevresiyle sınırlandırılmış bir ayrıcalık olarak görülmesi gerekir.* Arkadaşlarımız konusunda, onlara kendi değerler ölçeğimizi zorla kabul ettirme çabası göstermede belirli bir yetkiye belki sahip olabilir ve mutluluklarına katkıda bulunabileceğine inandığımız bir değerler dünyasını onlara açmayı görevimiz olarak görebiliriz. Fakat unutulmamalıdır ki, böyle bir yetkiye sahip olmamızın koşulu ve nedeni, arkadaşlarımızın bizlerden kurtulabilecek olmalarıdır. *Yüksek* değerlerin büyük çoğunlukla *gündem-dışı* olarak görülmeleri ve *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) alanına bırakılmaları gerektiğini savunan Popper, kendi ahlaki görev anlayışını da şöyle özetler: '*Düşmanlarına yardım et. Senden nefret etmiş olsalar bile, acı çekmekte olanlara yardım et. Ama yalnızca kendi arkadaşlarını sev.*' [10]

C. Rasyonel Yaklaşımın Temeli Sorunu, *Akla İrrasyonel İman* ve Rasyonellik İlkesi

Akılcı yaklaşım genellikle argüman ve deneyime atfettiği önemle nitelendirilir. Fakat Popper'e göre, *ne mantıksal argüman ne de deneyim akılcı yaklaşımı kabul ettirebilir*. Çünkü herhangi bir argüman veya deneyimin etkili olabilmesi için öncelikle akılcı bir yaklaşımın benimsenmesi gerekir. Bu nedenle de akılcı yaklaşım argüman veya deneyim üzerine kurulamaz. Akılcı bir yaklaşımı benimsemek istemeyen bir kişi üzerinde hiçbir rasyonel argümanın rasyonel bir etkide bulunamayacağını iddia eden Popper, bunun eleştirel-olmayan akılcılığı savunulamaz kılan en önemli nedenlerden birisi olduğunu ileri sürer. Popper'e göre, akılcılığın kendine yeter olduğuna ve argümanla kabul ettirilebileceğine inanan

---

[9] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 262.

[10] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 261-262; Temel ahlak önerisi '*acıyı azalt*' olan yaklaşımıyla Popper, '*olumsuz yararcılık*'ın temsilcisi olarak görülmektedir. Bkz.: Anthony Quinton, "Popper, Karl Raimund", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VI, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 400; Popper'in etik anlayışının eleştirisi için bkz.: Geoffrey Scarre, **Utilitarianism**, New York, Routledge, 1996, s. 17; ayrıca bkz.: Sandra Pralong, "Minima Moralia: Is there an ethics of the open society?", **Popper's Open Society After Fifty Years: The Continuing Relevance of Karl Popper**, Ed. Ian Charles Jarvie, Sandra Pralong, New York, Routledge, 1999, s. 128-146.

eleştirel-olmayan akılcı haksızdır. Çünkü akılcılık zorunlu olarak kendine yeter olmaktan uzaktır. Bu nedenle de akılcı yaklaşımı benimseme, bilinçli veya bilinçsiz olarak, bir çeşit öneri, karar, inanç veya davranışı benimsemiş olma anlamına gelmektedir. Bu 'irrasyonel' benimsemeyi Popper, *akla irrasyonel bir iman* şeklinde tanımlar.[11]

Rasyonellik ilkesinin, deneysel olarak çürütülemeyeceğinden dolayı, sık sık *a priori* olarak geçerli ilan edilmiş olduğunu belirten Popper, bu ilkenin, hatta onun '*öğeler her zaman içinde bulundukları duruma uygun bir tarzda davranırlar*' biçimindeki formülasyonunun bile yanlış olduğunu savunur. Popper yalnızca bilgi ve beceride değil, bir durumu değerlendirme veya anlamada da pek çok kişisel farklılıkların bulunduğunu ve bunun da bazı kişilerin uygun bir biçimde, diğerlerinin ise farklı davranacağı anlamına gelmekte olduğunu savunur.[12] Popper'e göre, eğer bir kuram sınanmış ve hatalı bulunmuşsa, bu durumda rasyonellik ilkesini değil kuramın dayanağını sorumlu tutmayı kararlaştırmak sağlam yöntembilimsel davranış biçimidir. Daha iyi kuramlar arayışında rasyonellik ilkesinin, sanki çürütmeden muaf, yanlışlanamaz veya *a priori* olarak geçerli bir mantıksal veya bir metafiziksel ilkeymiş gibi düşünüldüğünü belirten Popper, bu görünümün yanıltıcı olduğunu, rasyonellik ilkesinin doğruya en iyi yaklaşma olsa da, aslında yanlış olduğunu savunur. Rasyonellik ilkesinden onun yanlış olduğunun farkında olarak, yalnızca doğruya iyi bir yakınlaşma olarak yararlanılır. Fakat bu da rasyonellikle irrasyonellik, sağlıkla zihinsel hastalık arasında nasıl ayrım yapılacağı sorusunu doğurur. Popper'e göre, bu konudaki başlıca ayrım, sağlıklı bir kişinin inançlarının düzeltilebilir olmasıdır. Sağlıklı bir kişi kendi inançlarını düzeltme konusunda belirli bir isteklilik gösterir ve kendi görüşlerini olayların, diğerlerinin sahip oldukları fikirlerin ve eleştirel argümanların baskısıyla düzeltmede istekli davranır. Bu tutum ise irrasyonel tutumun tam karşıtıdır. Bu nedenle Popper, bağlılık ve irrasyonel inancı övenlerin kendilerini irrasyonelistler olarak tanımlamakta haklı olduklarını ifade eder ve onların, düşünme yeteneğinde olmuş olsalar bile, kendilerini,

---

[11] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 255.
[12] Karl Popper, "Rationality Principle", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 360-361.

benimsenişini rasyonel açıdan anlaşılabilir olarak açıklayabileceğimiz bir davranışla tinsel açıdan bağlı kıldıklarını ileri sürer.[13]

Kişisel bir tutum olarak 'rasyonellik'le 'rasyonellik ilkesi'ni birbirinden ayıran Popper, kişisel bir tutum olarak rasyonelliğin, birisinin kendi inançlarını düzeltme konusunda istekli olma tutumu ve kendi inançlarını eleştirel açıdan tartışmaya ve onları diğer insanlarla yürütülen eleştirel tartışmalar ışığında düzeltmeye istekli olma tutumu olarak tanımlar. 'Rasyonellik ilkesi'nin ise insanların, her zaman rasyonel bir tutum benimsediği anlamında rasyonel olduğuna ilişkin varsayımla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu ilkenin önemi, benimsendiği takdirde, modellerdeki keyfiliği önemli ölçüde azaltmasındadır ki, bu 'keyfilik'[14] bu ilkesiz devam etmeye çalıştığımızda, Popper'e göre, gerçekten de kaprisli oluverir.[15]

D. Eleştirel Akılcılığın Savunusu

Popper'in rasyonel yaklaşımın temeli sorununa ilişkin tespitleri çok önemlidir. Bu sonuçlar bizleri diğer savunulabilir yaklaşımlara yöneltmektedir. Popper'e göre, böyle yaklaşımlardan biri de, temel akılcı yaklaşımın akla irrasyonel iman gibi bir inanç yasasından, yani *akla iman*dan doğduğu gerçeğinin farkında olan *eleştirel akılcı yaklaşım*dır. Eleştirel akılcılık, bu anlamda, yani kendi kökeninin irrasyonel bir kararda olduğunu açıkça itiraf emekle irrasyonalizme belli bir öncelik tanır. Fakat her ne kadar, mantıksal açıdan baktığımızda, hem irrasyonalizmi hem de eleştirel akılcılığı tercih etme konusunda özgür olsak da, bu iki yaklaşım arasındaki tercih, Popper'e göre, ahlaki bir karardır.[16]

---

[13] Karl Popper, **The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality**, London and New York, Routledge, 1997, s. 177-180.

[14] Popper nesnellik sorunundan bahsederken, bilimsel nesnellik gereksiniminin bir yöntembilimsel kural olarak yorumlanabileceğini ve bu kurala göre de bilime yalnız öznellerarası *sınanabilir* ifadeler sunulabileceğini belirtir. Böyle bir kuralı önermedeki amaç ise ortaya atılmış kuramlarda keyfiliği olabildiğince aza indirmektir. Bkz.: Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, London and New York, Routledge, 2002, s. 34.

[15] Popper, **The Myth of the Framework**, s. 181.

[16] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 256.

1. Ahlaki Bir Karar ve Nesnellik Olarak Eleştirel Akılcılık

Eleştirel akılcı yaklaşımın irrasyonel kaynağından bahsetmiştik. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, irrasyonalizmin ne derece radikal türünü benimseyip benimsemeyeceğimiz sorusunun, diğer insanlara ve sosyal yaşamın sorunlarına karşı tüm yaklaşımlarımızı derinden etkileyeceğine ilişkindir. Herhangi tutarlılık kurallarıyla sınırlandırılmamış irrasyonalizm, herhangi bir inanç türüyle birleştirilebileceği için, böyle bir temel ahlaki kararı argümanlar belirleyemez. Çünkü Popper'e göre, bir kararın sonuçlarının rasyonel bir çözümlemesi kararı rasyonel yapmaz. Sonuçlar bizim kararımızı belirlemez. Karar veren bizleriz. Fakat kör bir kararla açık gözle verilmiş bir karar arasında fark vardır. Bu da *somut sonuçlara ilişkin bir çözümlemenin ve onların 'hayal gücü'müzde gerçekleşmiş olmasının önemine işaret etmektedir.*[17]

Popper ahlaki bir kuramın sonuçlarının rasyonel ve yaratıcı çözümlemesinin bilimsel yöntemde bir benzeri olduğunu ifade eder. Şöyle ki, bilimsel bir kuramda kararımız deneylerin sonucuna dayanır. Deneylerin sonucu kuramı onayladığı durumda, daha iyisini buluncaya kadar onu kabul eder, kuramla çeliştiği durumda ise kuramı yadsırız. Fakat ahlaki bir kuram söz konusu olduğunda durum değişir. Popper'e göre, *ahlaki bir kuramın sonuçlarına yalnızca kendi vicdanımızla karşı koyabiliriz.* Çünkü her ne kadar deneylere ilişkin karar bize bağlı değilse de, kendi vicdanımıza ilişkin karar bize bağlıdır.[18]

Argüman ve deneyime vermiş olduğu önemle ve '*ben yanlış olabilirim ve sen haklı olabilirsin ve bir çabayla bizler doğruya daha da yaklaşabiliriz*' tutumuyla eleştirel akılcı yöntem bilimsel tavra yakından benzemektedir. Eleştirel akılcılık herkesin hata yapmaya eğilimli olduğunu ve herkesin kendi hatasını ya kendi çabasıyla, ya da diğerleri tarafından yöneltilen eleştiri yardımıyla kendisinin bulabileceğini savunur. Bu nedenle de bu yaklaşım tarafsızlık düşüncesini öne sürer. Popper'e göre, bu düşünce *bilimsel nesnellik* düşüncesiyle yakından bağlantılıdır ve

[17] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 256-257.
[18] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 258.

eleştirel yaklaşımın akla olan inancı yalnızca kendi aklımıza olan bir inanç değil, aynı zamanda ve hatta daha fazla, diğerlerinin aklına olan inançtır.[19]

2. Hoşgörü ve Etik Bir Temel Olarak Eleştirel Akılcılık

Popper'e göre, nesnel bilgiye ulaşmada diğer bireylerin vazgeçilmez rolü, diğerlerinden entelektüel açıdan daha üstün olduğuna inanmış olsa bile, bir akılcının her türlü otorite iddiasını yadsımasını sağlayacaktır. Çünkü bir akılcı, zekâsı diğerlerinkinden daha üstünse eğer (ki onun buna karar vermesi zordur), bunun yalnızca onun eleştiriden ve kendi hatalarının yanı sıra diğerlerinin de hatalarından öğrenmeye açık olduğu sürece böyle olacağının farkındadır. Bu nedenle de bir akılcı bu anlamda öğrenmenin diğerlerini ve onların argümanlarını ciddiye almakla olanaklı olacağının farkındadır. Bu ise akılcılığın diğer insanın da bir dinlenilme ve kendi argümanlarını savunma hakkına sahip olduğuna ilişkin bir düşünceyle de yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir.[20] Bu düşünceler *hoşgörü* kavramını eleştirel akılcılık felsefesinin en temel kavramlarından birisi yapmakta ve rasyonel geleneğin sürdürülmesinde hoşgörü hakkının tanınmasının vazgeçilmez rolünü vurgulamaktadır.[21]

Popper'e göre, herhangi etik bir ilkenin doğruluğunu kanıtlamak veya onu aynen bilimsel bir ifadeyi desteklediğimiz biçimde desteklemek olanaksız olsa da, eleştirel akılcılığın etik bir temeli oluşturulabilir. Çünkü etiğin hiçbir '*rasyonel bilimsel temel*'i olmasa da, bilimin ve rasyonalizmin '*etik bir temeli*' vardır.[22]

---

[19] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 262-263; ayrıca bkz.: Karl Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 87-88.

[20] Popper böyle bir yaklaşımın tarafsızlık ve sorumluluk düşüncesine götürdüğünü belirtir ve bunun da argümanları yalnızca dinlemekle yükümlü olmadığımız, aynı zamanda, kendi davranışlarımızın diğerlerini etkilediği durumlarda, bu argümanları yanıtlamanın da bizim görevimiz olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Popper'in bu talebi entelektüel sorumluluğa ilişkin bir taleptir. Bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 263.

[21] Popper'in hoşgörüye ilişkin görüşleri için ayrıca bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 205-206.

[22] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 263.

3. Toplumu Rasyonalize Etme Aracı Olarak Eleştirel Akılcılık ve Dil

Popper'e göre, akılcılık, eleştiri özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve böylelikle de insanların özgürlüğünü korumak için sosyal kurumların zorunluluğunun tanınmasıyla da bağlantılıdır. Akılcılık bu kurumların desteklenmesi yönünde ahlaki bir yükümlülük tesis eder. Bu nedenle o, insancıl anlamda uygulamalı sosyal mühendisliğe ve aşamalı mühendisliğe ilişkin politik taleple, yani *toplumun rasyonalize edilmesi*, *özgürlüğe ilişkin planlanma* ve onun *akılla kontrol edilmesi* talebiyle yakından bağlantılıdır. Fakat bu kontrol 'bilim'le ve Platoncu sözde rasyonel bir otoriteyle değil, kendi sınırlarının farkında olan ve bu nedenle de diğer insana saygı duyan ve onu mutluluğa bile zorlamayı arzu etmeyen Sokratesçi akılla yürütülmektedir. Böyle bir akılcılığın benimsenmesi, Popper'e göre, ayrıca ortak bir iletişim aracının, ortak bir akıl dilinin varlığını da içermektedir. Akılcılık bu dile yönelik, onun anlaşılırlık standartlarını korumaya ve onu kendi fonksiyonunu argüman iletme aracı olarak devam ettirebilecek bir tarzda kullanmaya yönelik ahlaki bir yükümlülük tesis eder. Bu ise dilin '*kendini ifade etme*'nin aracı olarak değil, açık ve net, rasyonel iletişimin, önemli bilginin bir aleti gibi kullanılması anlamına gelmektedir. Rasyonel iletişimin aracı olarak da dil, insan aklının birliğini kabul eder.[23]

4. Hayal Gücü ve Eleştirel Akılcılık

Popper hayal gücünün duygu ve bu nedenle de irrasyonalizmle yakın bir bağlantıya sahip olduğu, akılcılığın ise daha çok yaratıcılıktan yoksun kuru bir skolastisizme doğru yönelmekte olduğu varsayımına karşı çıkar. Konuya ilişkin ilgilerinin psikolojik değil, kurumsal olduğunu belirten Popper, kurumsal bakış açısına ve yöntemine göre, irrasyonalizmin hayal gücünü önlemesi gerektiği halde, akılcılığın ise onu kullanmayı cesaretlendirmesi gerektiğini, çünkü akılcılığın sanılanın aksine hayal gücüne gereksinim duyduğunu savunur. Bu nedenle irrasyonalizmin hiçbir tartışmanın olmadığı, ya tam kabulün ya da tümüyle yadsımanın olduğu duruma, dogmacılığa doğru yönelmesi gerekir. Akılcılığın

[23] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 263-264.

eleştirel oluşu gerçeği de hayal gücüne yönelik bir gereksinime işaret etmektedir. Çünkü eleştiri her zaman belirli derecede bir hayal gücüne sahip olmayı gerektirir. Fakat dogmatizm ise hayal gücünü bastırır. Popper bilimsel araştırmanın, teknik yapımın ve buluşun da, benzer bir biçimde, hayal gücünün önemli bir ölçüde kullanımı olmaksızın olanaksız olacağını savunur. Çünkü etkileyici sözlerin bitmez bir tekrarının sorunu çözüyor göründüğü gizil anlamlı felsefe alanından farklı olarak, birisinin bu alanlarda yeni bir şey önermesi gerekir. Popper'e göre, eşitlikçiliğin ve tarafsızlığın pratik olarak uygulanmasında da hayal gücünün oynadığı rol önemlidir. Çünkü akılcılığın temel tavrı (*ben yanlış olabilirim ve sen haklı olabilirsin*), pratikte ve özellikle de insan anlaşmazlıklarının söz konusu olduğu durumlarda, hayal gücümüzün gerçek bir çabasını gerektirir. Hayal gücüyle desteklenmiş aklın, diğer insanların da bizler gibi olduklarını ve ilişkilerimizin benzerliğini anlamamızı sağlayacağını ifade eden Popper, insanlığın soyut bütünlüğüne karşı dolaysız duygusal bir tavrın ise olanaksız gözüktüğünü belirtir. Popper'e göre, insanlığı yalnızca belirli somut bireylerde sevebiliriz; fakat düşünce ve hayal gücünü kullanmakla da yardımımıza gereksinim duyan herkese yardım etmeye hazır olabiliriz.[24]

II. ELEŞTİREL AKILCI NEDENLER: BİLGİMİZİN NİHAİ KAYNAKLARI SORUNU VE GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ

Popper eleştirel akılcılığın diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında epistemolojik açıdan birtakım üstünlüklere sahip olduğunu iddia eder. Bilgi kuramına ilişkin konularda öznel durumları önemsemediğini belirten Popper, epistemolojide öznel güvenilirliğin aranması işini de gereksiz bir çaba olarak görür. Popper'e göre, önemli olan *nesnel olan eleştirel akılcı nedenlerdir*. Çünkü bu nedenler *doğru arayışında* hangi kuramın *tercih edilmesi* gerektiği konusuna açıklık kazandırır.[25] Popper'in geleneksel epistemolojileri ve özellikle de deneyselciliği eleştirisi de bu eleştirel akılcı nedenlere dayanır.

---

[24] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 264-265.
[25] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 18.

Deneyselcilik gözlemin doğaya ilişkin bilgimizin nihai kaynağı olup olmadığı sorunuyla ilgilidir ve bir iddianın doğruluğuna ilişkin şu soruları sorar: '*Nereden biliyorsun?*, *İddianın kaynakları nelerdir?*', '*İddianın temelini oluşturan gözlemler nelerdir?*'. Deneyselciye göre, son çözümlemede tüm belgelerin, *temel ifadeler* diye adlandırılmakta olan, tanıkların gözlemlerine ilişkin bilgilere dayandırılmış olması gerekir. Aksi takdirde bu belgelerin tanık olduğu iddia edilemez. Bu nedenle deneyselciler gözlemin bilgimizin en nihai kaynağı olması gerektiğini savunurlar.[26] David Hume *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma* adlı çalışmasında bu deneyselci yaklaşımı şöyle ifade eder:

> "Anlatmakta olduğun herhangi bir şeye neden inandığını sorduğumda, bana belli bir neden göstermelisin; ve bu neden de, kendisiyle bağlantılı olan başka bir gerçek olacaktır. Bu tarzda, *sonsuza kadar* devam edemeyeceğin için, sonunda, bellek veya duyularında varolan belli bir gerçekte durman gerekir; veya inancının tümüyle temelsiz olduğunu kabul etmen gerekir."[27]

Görüldüğü gibi, deneyselci yaklaşım bilginin nihai kaynaklarını sorgular. Fakat Popper nihai kaynaklar sorununun 'Bacon'ın sorunu'[28] kadar önemsiz bir sorun olduğunu ifade eder ve deneyselci yaklaşımın aksine, iddialarımızın yalnızca gözlemelere değil, diğer değişik tüm kaynaklara dayandığını ileri sürer. Popper'e göre, bilgilerin kaynaklarıyla ilgili sorgulamayla görgü tanıklarının var olan gözlemlerinin tümüne asla ulaşılamaz. Çünkü böyle bir girişim daha ileri adımlara gereksinim doğuracaktır ve araştırmacı haberin kaynağının izini sürmektense, *iddianın kendisini* incelemeyi deneyecektir. Araştırmacının böyle bir tercihte bulunmasının nedeni bilginin nihai kaynağını bulma programının sürdürülmesinin mantıksal olarak olanaksız olması ve sonsuz geri gitmeye götürmesidir. Fakat Popper'e göre, gözleme dayalı programla ilgili en çarpıcı şey onun sağduyuya uymamış olmasıdır. Çünkü bir iddia konusunda kuşkuluysak eğer, normal olan süreç

---

[26] Karl Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 2002, s. 28.
[27] David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, New York, Dover Publications, 2004, s. 28.
[28] Bu sorunu 'tümevarım sorunu'nu incelerken ayrı bir başlık halinde inceleyeceğiz. Popper'in bu sorunla ilgili görüşleri için bkz.: Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 185-186; ayrıca bkz.: Popper, **The World of Parmenides**, s. 8-9.

onun kaynaklarını talep etmek değil, onu sınamaktır. Tarihsel bir iddia söz konusu olduğunda ise böyle bir iddianın sınanması, her zaman, kaynaklara geri dönmek anlamına gelir; görgü tanıklarının açıklamalarına değil. Çünkü hiçbir tarihçi belgelerin tanıklığını eleştirmeden kabul etmeyecektir. Böyle bir durumda dürüstlük, önyargı ve de önceki döneme ilişkin kaynakların su yüzüne çıkarılması gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Deneysel araştırma sonuçlarına dayanarak görgü tanıklarının çok sayıda hatalar yapmaya meyilli olduklarını belirten Popper, Hume'un 'tarihsel bilgiye ilişkin görüşü'ndeki[29] gerçek sorunun ise, *tarihçilerin ortak ifadelerinin* kabul edilmesi mi, yoksa yaygın ve de sahte olan bir kaynağa güvenlerinin sonucu olarak, onların reddedilmesi mi gerektiği sorunu olduğunu belirtir.[30]

Popper'e göre, bilgimizin her tür kaynağı bulunmaktadır; fakat bu kaynaklardan *hiçbirisi hiçbir şekilde bir otoriteye sahip değillerdir*. Gözlem dışı keşifler de bilgimizi artırmaları anlamında bu tür *kaynaklar*dandır. Bir deney de bilgimizi artırır; fakat o nihai anlamda bir kaynak değildir ve bu deneyin her zaman denetlenmesi gerekir.[31] Popper bilgimizin nihai kaynaklarına ilişkin felsefi kuramın temel hatasının, bu kuramın *kökene ilişkin sorular*la *geçerliliğe ilişkin sorular* arasında yeteri kadar açık ayrım yapmamasında görür ve geleneksel epistemoloji sistemlerinin bilgimizin kaynaklarına ilişkin sorularla ilgili 'evet' veya 'hayır' yanıtlarının sonucu olduğunu ifade eder. '*Nereden biliyorsunuz ?İddianızın kaynağı nedir?*' tarzındaki deneyselci soruların yanlış olduğunu ileri süren Popper, bu soruların otoriter bir yanıt dileyen sorular olduğunu belirtir. Oysa ki ideal hiçbir kaynak bulunmamaktadır. Bu nedenle *tüm* kaynakların zaman zaman bizleri yanlışa götürmeye eğilimli olduğu varsayımını kabul etmemiz gerekir. Bu varsayımdan hareketle Popper, '*Bilgimizin en iyi, en güvenilir, bizi yanlışa götürmeyecek ve kuşku durumunda en son karar mekanizması olarak kendisine dönebileceğimiz ve dönmemiz gereken kaynakları nelerdir ?*' tarzındaki geleneksel epistemoloji sorusunu, '*Yanlışı bulup onu elemeyi nasıl umabiliriz?'* tarzında yeni bir soruyla değiştirir. Çoğu otoriter sorular gibi, bilgimizin kaynağına ilişkin soruların da

[29] "Böylece inanıyoruz ki, Ceasar senato binasında, ides of March'ta (15 Mart'ta) öldürülmüştür; ve bu olay, onun kesin tarih ve yerini belirlemede anlaşmış tarihçilerin ortak ifadelerine dayanmaktadır." Bkz.: David Hume, **A Treatise of Human Nature**, London, Penguin Classics, 1985, s. 130.
[30] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 29-31.
[31] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 32.

kalıtımsal bir soru olduğunu ve '*bilgi kendisini kendi soyağacıyla meşrulaştırabilir*' inancıyla bilgimizin kökenini araştırdığını ifade eden Popper, '*Hatayı bulmayı nasıl umabiliriz?*' tarzındaki sorunun ise, saf ve bilinen kaynakların bulunmadığı ve kökene ilişkin soruların geçerlilik ve doğruluk sorularıyla karıştırılmaması gerektiği görüşünden türemekte olduğunu ileri sürer. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu görüş Xenophanes'in, bilgimizin tahmin, kanı, *epistémé* değil *doxa* olduğuna ilişkin varsayımına dayanmaktadır.[32] Bilgiye ilişkin bu ayırıma dayanarak Popper, *diğerlerinin kuramlarını veya tahminlerini eleştirerek ve eğer kendimizi bu yönde eğitebilirsek, kendi kuramlarımızı veya tahminlerimizi eleştirerek yanlışı bulup onu elemeyi umabileceğimizi* ifade eder.[33] '*Nereden biliyorsun? İddianın kaynağı veya temeli nedir? Hangi gözlemler sizi bu sonuca götürdü?*' tarzındaki geleneksel epistemolojik soruları ise Popper şöyle yanıtlar:

> 'Ben bilmiyorum: benim iddiam yalnızca bir tahmindi. … eğer benim iddiamı çürütebileceğini düşündüğün birtakım deneysel sınamalar tasarlayabilirsen, ben de seve seve ve elimden geldiğince onu çürütmede sana yardım edeceğim.'[34]

Bu yanıtlar eleştirel akılcılık tutumunu özetlemekte ve Popper'in geleneksel epistemolojiye ilişkin sonuçlarının da temelini oluşturmaktadır.

III. GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİYE İLİŞKİN SONUÇLAR

Popper epistemolojiye ilişkin tartışmalardan önemli sonuçlar çıkarır ve bu sonuçları dokuz sav biçiminde ortaya koyar. Bu savlara göre (1) bilginin nihai kaynakları yoktur ve her kaynak eleştirel incelemeye açıktır. Tarih dışında, bizler bilgimizin kaynaklarını değil, bilgilerin bizzat kendisini inceleriz. Bu nedenle de (2) uygun epistemolojik soru kaynaklara ilişkin soru değildir. Çünkü bizler ileri sürülmüş iddianın doğru olup olmadığını sorgular, onun olgulara uygun olup olmadığına bakarız ve bunu da iddianın kendisini inceleyerek veya sınayarak

---

[32] Bkz.: Böülm I, II. Kısım; ayrıca bkz.: James H. Lesher, **Xenophanes of Colophon: Fragments**, Toronto, University of Toronto Press, 1992, s. 164-165.
[33] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 32-34.
[34] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 34-35.

bulmaya çalışırız. (3) Bu incelemeye bağlı olarak da her türlü argüman değerlidir. Burada takip edilmesi gereken normal süreç, kuramlarımızın ne derecede gözlemlerimizle uyumlu olup olmadığının incelenmesidir. Niceliksel ve niteliksel olarak (4) bilgimizin en önemli kaynağı, doğuştan bilgi dışında, gelenektir. Böyle bir gerçek ise (5) karşıt-gelenekçiliği anlamsızlığa mahkûm etmektedir. Fakat geleneksel bilgimizin her bir parçası, doğuştan bilgiler bile, eleştirel incelemeye açıktır ve yıkılabilir. Bununla birlikte, gelenek olmadan bilgi olanaksız olurdu. Çünkü (6) bilgi *tabula rasa*'dan ve de gözlemden başlayamaz. Bilginin ilerleyişi önceki bilgiye yapılan değişiklikten oluşmaktadır. Bu bakımdan (7) kötümser ve iyimser epistemolojiler eşit derecede yanlıştır. Ama yine de Platon'un iyimser '*anamnésis*'[35] (hatırlama) hikayesi değil, onun kötümser '*mağara hikayesi*'[36] doğrudur. Çünkü elimizde doğru ölçütü bulunmamaktadır ve bu durum da kötümserliği desteklemektedir. Fakat hata ve yanlışlığı görmemize olanak sağlayacak bir ölçüte sahibiz. Şöyle ki, açık seçiklik ve kesinlik doğrunun ölçütü olmadığı halde, kapalılık veya karışıklık ise hata göstergesi olabilir. Aynı şekilde, uygunluk doğruyu kanıtlayamaz, fakat tutarsızlık ve çelişki yanlışlığı kanıtlayabilir. (8) Gözlem ve akıl otorite olmadığı gibi, entelektüel sezgi ve hayal gücü de, çok önemli olmalarına rağmen, güvenilir değildir. Her ne kadar kuramlarımızın başlıca kaynakları olarak bunlar vazgeçilmez olsalar da, bu, kuramlarımızın çoğunun yanlış olduğu gerçeğini değiştirmez. Gözlem ve akıl yürütmenin, sezgi ve hayal gücünün en önemli fonksiyonu, bilinmezi aramamızda araçlar rolü oynayan cesur kestirimlerin eleştirel incelenmesinde bizlere yardım etmektir.[37] Son olarak (9)

"Bir soruna ilişkin her çözüm yeni çözülmemiş sorunlar doğurur. Özgün sorun ne kadar derinse, onun çözümü de bir o kadar cesurdur. Dünya hakkında ne kadar çok öğrenirsek ve bilgimiz ne kadar derin olursa, bilmediğimiz şeye ilişkin bilgimiz, bilgisizliğimize ilişkin bilgimiz o derece bilinçli, özgül ve açık seçik olur. Çünkü bu, yani bilgimizin yalnızca sonlu olabileceği, bilgisizliğimizin ise mutlaka sonsuz olması gerektiği gerçeği, gerçekten de, bilgisizliğimizin en başlıca kaynağıdır. Göklerin enginliğini düşünerek bilgisizliğimizin

[35] Platon'un '*anamnésis* (veya hatırlama) öğretisi' için bkz.: Platon, **Phaedo**; '*Anamnésis argümanı*'na ilişkin geniş açıklama için bkz.: Plato, Dominic Scott, **Plato's Meno**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 92-129.

[36] Platon'un '*Mağara Alegorisi*' için bkz.: Platon, **Devlet**, Bölüm 7; '*Mağara Alegorisi*'yle ilgili açıklama için bkz.: Nickolas Pappas, **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, New York, Routledge, 2003, s. 151-154.

[37] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 36-37.

enginliğini anlayabiliriz: evrenin sadece ölçüsü bilgisizliğimizin en ciddi nedeni olmasa da, bu nedenlerden biridir. Böyle yapmakla yalnızca çok fazla bir şey bilmediğimizi öğrenmiş olacaksak bile, yine de dünya hakkında bir şey öğrenmeye çalışmaya değer … . Bu öğrenilmiş bilgisizlik durumu çoğu sorunlarımızda bize yardımcı olabilir. Bildiğimiz değişik ufak konularda geniş ölçüde farklı olsak da, sonsuz bilgisizliğimizde hepimizin eşit olduğumuzu unutmamamız hepimiz için iyi olur."[38]

'Sahip olduğumuz bilgiler içerisinde en iyisinin ve en önemlisinin *doğabilimsel* veya yaygın anlamıyla *bilimsel bilgi* olduğunu'[39] ifade eden Popper, epistemolojiyi de *bilimsel bilgi* kuramı olarak görür. Popper bu epistemolojiye ilişkin de *üç temel sav* ileri sürer. *Birinci* sava göre, geleneksel epistemoloji bilgi veya düşünceyi öznel bir anlamda incelemiştir. Böyle bir yaklaşım ise bilgi kuramcılarını bilimsel bilgiyi incelemek yerine, bilimsel bilgiyle hiç bir ilişkisi olmayan konuları incelemeye yöneltmiştir. Popper'e göre, *bilimsel bilgi* 'ben biliyorum' anlamında bir bilgi değildir. Çünkü 'ben biliyorum' anlamındaki bilgi dünya 2'ye, yani *özneler* dünyasına aittir. Oysa bilimsel bilgi dünya 3'e, yani nesnel kuramlar, nesnel sorunlar ve nesnel argümanlar dünyasına aittir. Bu sav, Locke, Berkeley, Hume ve hatta Russell'ın geleneksel epistemolojileriyle birlikte, çağdaş epistemolojinin büyük bir kısmının önemsiz olduğu sonucunu doğurmaktadır. Popper'in bu birinci savı iki değişik bilgi veya düşünce anlayışının varlığını içermektedir: (1) *öznel anlamda bilgi veya düşünce*; (2) *nesnel bir anlamda bilgi veya düşünce*: bu anlamda bilgi *bir bileni, bilen bir öznesi olmayan bilgi*dir.[40] Bu nedenle birinci sav, öznel anlamda bilgi üzerine yoğunlaştığı için geleneksel epistemolojinin bilimsel bilgiyi incelemede önemsiz olduğunu iddia eder.[41]

Popper'in *ikinci sav*ı ise epistemolojinin konusunun bilimsel sorunların ve problem durumların, bilimsel kestirimlerin, bilimsel tartışmaların, eleştirel argümanların ve tartışmada kanıtın oynadığı rolün incelenmesi olduğunu ileri sürer.

---

[38] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 38; ayrıca bkz.: Karl Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 63-65.
[39] Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 13.
[40] Popper burada Frege'nin '*nesnel anlamda düşünce*'ye ilişkin görüşüne katılmaktadır: 'Bir düşünceden anladığım şey öznel düşünme performansı değil, onun, birkaç düşünürün ortak malı olma özelliğine sahip nesnel içeriğidir.' Bkz.: Gottlob Frege, "On Sense and Reference", **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, Ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1960, s. 56-79.
[41] Karl R. Popper, **Objective Knowledge: An Evolutionary Approach**, New York, Oxford University Press, 1979, s. 108-110.

Bu sava göre, epistemoloji için önemli olan, nesnel bilginin *büyük oranda özerk* olan dünya 3'ünün incelenmesidir. Fakat her ne kadar bilim adamları kendi kestirimlerinin doğru olduğunu iddia ederek değil, hangi araştırma çizgisinin dünya 3'te, nesnel bilgi dünyasında daha ileri sonuçlar vaat ettiğine ilişkin tahminleri temel alarak hareket etmiş olsalar da, Popper'e göre, bu anlamda bilim adamları bir tahminle veya bir davranışın öznel temeli olarak adlandırılabilecek *öznel* bir *inanç*la hareket ederler.[42] Bununla beraber Popper'in *üçüncü sav*ı, dünya 3'ü inceleyen nesnel bir epistemolojinin, dünya 2'ye, yani öznel bilinç dünyasına ve özellikle de bilim adamlarının öznel düşünce süreçlerine büyük ölçüde açıklık getirmeye yardım edebileceğini, *bunun tersinin ise doğru olmadığını* ileri sürer. Bu üçüncü sav dünya 3'ün bilgi kuramındaki merkezi konumuna işaret etmektedir.[43] Popper bu dünya 3'ün yapısına ilişkin de üç destekleyici sav ileri sürer: (1) bir örümceğin ağı gibi, dünya 3 de insan canlısının doğal bir ürünüdür; (2) dünya 3, bizim ürünümüz olmasına ve dünya 2 ve hatta dünya 1 üyeleri aracılığıyla üzerimizde güçlü bir geribesleme etkisine sahip olmasına rağmen, büyük oranda *özerktir*; ve (3) kendimizle dünya 3 arasındaki bu etkileşim yoluyladır ki, *nesnel bilgi* gelişir.[44]

IV. DÜNYA 3: NESNELLİK VE ÖZERKLİK

Popper özerk bir dünya 3'ün varlığını biyolojik veya evrimsel argümanla savunur. Bunun için de hayvanların üretmekte oldukları *cansız yapıla*rı örnek gösterir. Popper bu yapıların incelenmesinden doğan sorunlara ilişkin iki kategori ayırt eder: (1) hayvanlar tarafından *kullanılan yöntemler* veya bu yapıları yaparken *hayvanların davranış şekilleri*yle ilgili sorunlar; yani kısacası, *üretim davranışlarıyla ilişkili sorunlar* ve (2) *yapıların kendilerine* ilişkin sorunlar. Burada yapının niteliklerinden hayvanların davranışına kadar *geribesleme ilişkisi* de *çok* önemlidir.

---

[42] Popper, **Objective Knowledge**, s. 111.

[43] Simkin'e göre, eski veya yeni olsun, epistemolojik yaklaşımların neredeyse tümü, öznel bilgiyle nesnel bilgi arasında ayrım yapmada başarısız olmuşlardır. Descartes'ın bilen bir özneyi gerektiren bir etkinlik olarak gördüğü bilgi, Locke ve Berkeley'den başlayarak İngiliz deneyselciler tarafından temelini duyu deneyimlerinin oluşturduğu bir şey olarak görülmüştür. Platon, Aristoteles ve Kant ise gerçeğin temel yönlerini kavramada zihnin sezgisel yeteneğinin önemini vurguluyorlardı. Tüm bu epistemolojilerin genellikle öznel bilgiye, yani dünya 2'ye odaklanmış olduklarını iddia eden Simkin, Popper'in ise dünya 3'e, yani düşüncelerin içeriklerine odaklanmakla diğer epistemolojik yaklaşımlardan çok daha farklı bir tavır sergilediğini ifade eder. Bkz.: Colin George Frederick Simkin, **Popper's Views on Natural and Social Science**, Leiden, E.J. Brill, 1993, s. 17.

[44] Popper, **Objective Knowledge**, s. 112.

Popper'e göre, her iki kategoriye ilişkin sorunlar *bu tür nesnel yapıların var olduğu gerçeği*ne dayanmaktadır. Fakat bu gerçeğin kendisi ise ikinci kategoriye aittir. İkinci kategorinin birinci kategoriyle tüm ilişkisi de yapıların her nasılsa birtakım hayvanlar tarafından *üretilmiş* olması gerçeğinden ibarettir. Popper bu basit düşüncelerin *insan* faaliyetinin ürünlerine, özellikle de *dil* ve *bilim* olarak tanımladığımız şeylere de uygulanabileceğini belirtir ve bu düşüncelere ilişkin üç temel sav ileri sürer[45]:

> "(1) ...felsefedeki şimdiki problem durumda, üretim sorunları … ve üretilmiş yapıların kendileriyle bağlı sorunlara ilişkin iki kategori arasında ayrımın farkında olmaktan daha fazla önemli olan çok az şey vardır.
> (2) …sorunlara ilişkin ikinci kategorinin, … birinci kategoriden daha önemli olduğunun farkında olmalıyız, …
> (3) …ikinci kategoriye ilişkin sorunlar üretim sorunlarını anlamada önemlidir: …üretim davranışını incelemekle ürünler hakkında öğrenebilmektense, ürünlerin kendilerini incelemekle üretim davranışı hakkında daha fazlasını öğrenebiliriz."[46]

Popper bu üç savın *bilgi*ye de uygulanabileceğini belirtir ve bunları da şöyle formüle eder:

> "(1) Bilimsel bilgi üretimine kişisel katkılarımızla bağlı sorunlarla, bilimsel kuramlar veya bilimsel argümanlar gibi değişik ürünlerin yapısına ilişkin sorunlar arasında ayrımın sürekli farkında olmalıyız.
> (2) Ürünlere ilişkin incelemenin, üretim ve onun yöntemlerini anlamak için bile olsa, üretime ilişkin incelemeden çok daha önemli olduğunun farkında olmalıyız.
> (3) Herhangi bir dolaysız davranışsal veya psikolojik veya sosyolojik yaklaşımdansa, kuramları ve onlar lehinde veya aleyhinde ortaya atılmış argümanları incelemekle huristik[47] ve yöntembilim hakkında, hatta araştırma psikolojisi hakkında daha fazlasını öğrenebiliriz. Genel olarak, ürünleri incelemekle davranış ve psikoloji hakkında pek fazla şey öğrenebiliriz."[48]

Popper ürünler, kuramlar ve argümanlar açısından yaklaşımı *nesnel yaklaşım* veya *dünya 3 yaklaşımı*, bilimsel bilgiye ilişkin davranışçı, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımı ise *öznel yaklaşım* veya *dünya 2 yaklaşımı* olarak adlandırır. Nesnel

---

[45] Popper, **Objective Knowledge**, s. 112-113.
[46] Popper, **Objective Knowledge**, s. 114.
[47] "Huristik, yöntemlere ve keşfe ilişkin incelemedir". Bkz.: Alan Robert Lacey, "Heuristics", **Dictionary of Philosophy**, London-New York, Routledge, 2005, s. 135-136.
[48] Popper, **Objective Knowledge**, s. 114.

yapıların insan davranışının sonucu olduğunu kabul eden Popper, nedensel olması nedeniyle öznel yaklaşımın, nedenlerden daha çok sonuçlardan başlayan nesnel yaklaşımdan daha bilimselmiş gibi görünebileceğini belirtir. Fakat Popper nesnel ürünlerin davranış ürünleri olduğunu kabul etmiş olmasına rağmen, bu argümanın yanlış olduğunu iddia eder. Çünkü Popper'e göre, tüm bilimlerde yaygın olan yaklaşım sonuçlardan nedenlere doğrudur; sonuç sorun üretir ve bilim adamı da onu açıklayıcı bir varsayım kurarak açıklamaya çalışır.[49]

Popper dünya 3'ün bir insan ürünü olmasına rağmen, insanlar tarafından asla üretilmemiş veya anlaşılmamış ve de asla üretilemeyecek veya anlaşılamayacak çok sayıda kendiliğinde kuramlar, kendiliğinde argümanlar ve kendiliğinde problem durumlar içerdiğini ifade eder. Gerçek ve potansiyel kuramların, kitaplar ve argümanların nesnel dünya 3'ünün büyük bir kısmının, gerçekte üretilmiş kitapların ve argümanların tasarlanmamış bir *yan ürün*ü olarak doğduğunu ve bunun aynı zamanda insan dilinin bir yan ürünü olarak da görülebileceğini ileri sürer[50]:

> "Dilin kendisi, kuş yuvaları gibi, başka amaçlara yönlendirilmiş faaliyetlerin tasarlanmamış bir yan ürünüdür. Onlar planlanmamış veya tasarlanmamıştır ve muhtemelen onlar var olmadan önce onlara gereksinim de yoktu. Fakat onlar yeni bir gereksinim veya yeni bir takım amaçlar doğurabilirler: hayvanların veya insanların amaç-yapısı 'belirlenmiş' değildir, fakat o bir tür geribesleme mekanizmasının yardımıyla, daha önceki amaçlardan ve amaçlanmış veya amaçlanmamış sonuçlardan gelişir."[51]

Popper'e göre, bu yolla yepyeni bir olanaklar veya potansiyeller evreni, büyük oranda *özerk* olan bir dünya doğabilir ve nesnel bilgi evreni de bu evrenlerin en önemlilerinden biridir. Dünya 3 bir insan ürünü olmasına rağmen, diğer hayvansal ürünlerin yaptığı gibi, kendi *özerklik alanını* yaratmıştır; fakat bu özerklik tam özerklik olarak görülemez. Çünkü yeni sorunlar, Popper'e göre, yeni yaratımlara veya yapılara götürür ve böylece dünya 3'e yeni nesneler ekleyebilir. Bu tür

[49] Popper, **Objective Knowledge**, s. 114-115.
[50] Popper, **Objective Knowledge**, s. 116-117.
[51] Popper, **Objective Knowledge**, s. 117.

adımların her biri de *yeni tasarlanmamış gerçekler, yeni tasarlanmamış sorunlar* ve *yeni çürütmeler* yaratacaktır.[52]

Dünya 3'ün dünya 2 üzerinde, yani yaratımlarımızın üzerimizde önemli derecede geribesleme etkisinde bulunduğunu ileri süren Popper, bu etkiyle de yeni gelişmiş sorunların bizleri yeni yaratımlara teşvik ettiğini ifade eder ve bu süreci de basit bir şemayla açıklar:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

Bu şemaya göre,

"…bizler herhangi sorunla (P_1) başlar, (kısmen veya tümüyle) yanlış olabilecek deneme amaçlı bir çözümle veya deneme amaçlı kuramla (*TT*) devam ederiz; her iki halde o, eleştirel tartışma veya deneysel sınamalardan oluşacak hata elenmesine (*EE*) tabi tutulacaktır; sonuç olarak da, kendi yaratıcı eylemlerimizden yeni sorunlar (P_2) doğar; ve bu yeni sorunlar, genel olarak, bizler tarafından kasıtlı olarak yaratılmamıştır; onlar, hiç amaçlamamış olsak bile, her hareketle ortaya çıkışı kaçınılmaz olan yeni ilişkiler alanından özerk bir biçimde ortaya çıkarlar."[53]

Popper'e göre, bizler kendi ürünlerimizin bir ürünüyüz, yani hepimizin katılımıyla oluşan uygarlığımızın ürünüyüz. Bu uygarlık ise ancak dünya 3 ve mitler oluşturma fikri, aynı zamanda nesnel doğruluk fikri bağlamında açıklanabilir.[54] İnsanlığımızın dünya 3'ün varlığında yattığını ileri süren Popper, dünya 3'ün özerkliğini ve dünya 3'ün dünya 2 ve hatta dünya 1 üzerinde geribeslenim etkisinde bulunmasını ise bilginin gelişimindeki veya ilerlemesindeki en önemli olgulardan biri olarak görür.[55]

V. BİLİMDE İLERLEME: BİYOLOJİK VEYA EVRİMSEL BAKIŞ AÇISI

Popper bilimsel kuramlarımızın her zaman birer varsayım olarak kalması gerektiğini vurgulasa da, çoğu önemli durumlarda yeni bir varsayımın eski olana

[52] Popper, **Objective Knowledge**, s. 118.
[53] Popper, **Objective Knowledge**, s. 119.
[54] Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, s. 90.
[55] Popper, **Objective Knowledge**, s. 119.

kıyasla güçlü olup olmadığının bulunabileceğini ileri sürer. Varsayımlar arasındaki bu farklılık, deneysel olarak sık sık sınanabilecek değişik tahminlerin ortaya atılmasına neden olacaktır. Böylece doğru arayışında bilimsel kesinliği bilimsel ilerleme düşüncesiyle değiştiren Popper, bu ilerleme düşüncesinin biyolojik bir açıklamasını geliştirir.[56]

Popper'e göre, bilginin gelişimiyle biyolojik gelişim, yani bitki ve canlıların evrimi arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır.[57] Biyolojik yaklaşımın *yönerge* ve *ayıklanma* düşüncelerini tanıtmak için uygun bir yol sunduğunu belirten Popper, bu bakış açısına göre bilim veya bilimde ilerlemenin, insan türü tarafından kendini çevreye adapte etmek için kullanılan bir araç olarak görülebileceğini ifade eder. Adaptasyonu *genetik adaptasyon*, *adapte edici davranışsal öğrenme* ve adapte edici davranışsal öğrenmenin özel bir durumu olan *bilimsel keşif* olmak üzere üç düzeye ayırdıktan sonra, Popper bu adaptasyon düzeyleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklardan bahseder. Popper'in bu konudaki başlıca savı bu *üç düzeyin temel benzerliğini* ileri sürer. Şöyle ki, her üç düzeyde de adaptasyon mekanizması temel olarak aynıdır ve her üç düzeyde de adaptasyon temel olan ve miras olarak alınmış bir *yapı*dan başlar. Genetik düzeyde bu yapı *organizmanın gen yapısı*, davranışsal düzeyde organizma için elde edilebilir davranış örneklerinin *doğuştan dağarcığı*, bilimsel düzeyde ise *egemen bilimsel kestirimler veya kuramlar*dır. Popper'e göre, bu *yapılar* her üç düzeyde de *yönerge*yle iletilmiştir ve her üç düzeyde de *yönerge yapının içinden* doğar. Bu yapılar belirli baskılar, ayıklanma baskıları ve kuramsal sorunlar gibi baskılar karşısına bırakılmış, buna karşılık olarak da kısmen *rasgele* olan yöntemlerle *yönergelerin* çeşitliliği üretilmiştir. Bir sonraki aşama ise Popper'e göre, varolan değişmeler ve çeşitliliklerin *ayıklanması*dır ve bu da *hatanın elenmesi aşamasıdır*.[58]

Böylece Popper *deneme ve hatanın elenmesi yöntemiyle adaptasyon* düşüncesine ulaşır. Hatanın elenmesini *doğal ayıklanma* olarak da adlandıran Popper, bunun bir tür *olumsuz geri besleme* olduğunu ifade eder. Popper'e göre,

---

[56] Popper, **Open Society and Its Enemies: Hegel and Marx**, s. 15.
[57] Popper, **Objective Knowledge**, s. 112.
[58] Karl Popper, "Evolutionary Epistemology", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 78-79.

doğal ayıklanmayla *adaptasyonun hiçbir denge durumu*na ulaşılmamıştır. Bunun da iki nedeni vardır: (1) bir soruna kusursuz veya en iyi hiçbir deneme çözümü sunulamaz; (2) yeni yapıların veya yeni yönergelerin ortaya çıkışı çevresel durumda bir değişme içermektedir. Bilimsel düzeyde, yeni bir kuram bir veya iki sorunu çözebilir, fakat o her zaman *yeni* sorunlar doğurur. Çünkü yeni devrimci bir kuram, Popper'e göre, tam anlamıyla yeni ve güçlü bir duyu organı gibi çalışır ve eğer ilerleme önemli ölçüdeyse, o halde yeni sorunlar derinlik açısından tamamen farklı bir düzeyde olacaktır; bu da bilimin ilerleme biçimidir.[59]

Genetik düzeydeki mutasyonların yalnızca rasgele değil aynı zamanda tamamen '*kör*' olduklarını vurgulayan Popper, davranışsal düzeydeki denemelerin ise az çok rasgele olduklarını ve tamamen 'kör' olmadıklarını ileri sürer. Bunun iki nedeni vardır: (1) onlar amaca yöneliktir; (2) hayvanlar bir deneme sonucundan öğrenebilirler. Fakat her şeye rağmen *tüm denemelerin doğasında belirli derecede körlük bulunur*. Davranışsal adaptasyonu canlı bir süreç olarak tanımlayan Popper, *çevreyi aktif bir şekilde araştırma* faaliyetinin genetik düzeyle davranışsal düzey arasındaki önemli bir farkı gösterdiğini ifade eder. Popper'e göre, burada *Gestalt* psikologlarının 'kavrama' olarak adlandırdıkları ve çoğu davranışsal keşiflere eşlik eden bir deneyimden bahsedebiliriz.[60] Fakat 'kavrama'nın eşlik etmiş olduğu bir keşif bile *yanlış* olabilir. Bu nedenle Popper, hayvanlar ve insanların kendi varsayımlarını sınamaları ve deneme ve hatanın elenmesi yöntemini kullanmaları gerektiğini savunur.[61]

Bilimsel düzeyde keşiflerin devrimci ve yaratıcı olduklarını belirten Popper, bilimsel keşifle iki yeni yönün ortaya çıktığını ifade eder:

"Birincisi bilimsel kuramların dilsel açıdan formüle edilebileceği ve ayrıca onların yayınlanabileceğidir. Böylece onlar bizim dışımızda nesnelere, araştırmaya açık nesnelere

[59] Popper, "Evolutionary Epistemology", s. 80.
[60] '*Gestalt*' kavramı, yaklaşık olarak 1910 yılında M. Wertheimer (1880-1943), K. Koffka (1886-1941) ve W. Köhler (1887-1967) tarafından kurulmuş *Gestaltpsychologie* akımının anahtar kavramıdır. Gestalt, genel anlamda, örgütlenen bir alanda bileşenlerinin etkileşiminden doğan herhangi bir biçimdir. Özel anlamda ise Gestalt, karmaşık algısal deneyimle ilgilidir. Bkz.: Horst Gundlach, "Gestalt", **Dictionary of The History of Science**, Ed. W.F. Bynum, E.J. Browne, Roy Porter, Princeton, Princeton University Press, 1985, s. 168-169.
[61] Popper, "Evolutionary Epistemology", s. 81-82.

dönüşürler. …artık onlar *eleştiri*ye açıktırlar ve bizler de kendi kuramlarımızı eleştirerek bizim yerimize kuramlarımızın ölmesini sağlayabiliriz.

Diğer yön ise insan dilinin *yaratıcı hayal gücünü* desteklediğine ilişkindir. Bilimsel keşif açıklayıcı öykü anlatımına, mit oluşturmaya ve şiirsel düş gücüne benzer. Hayal gücünün gelişmesi, örneğin bilimde, kişilerarası eleştiri gibi bir takım denetim gereksinimini arttırır…"[62]

Popper'e göre, duyu organlarımızın kendileri bile önyargılar içermektedir. Bu organlarımız kuramlara benzer ve onlar da adapte edici kuramlar içerirler. Bu adapte edici kuramlar ise doğal ayıklanmanın sonucudur.[63]

Bilimsel yönteme ilişkin bu görüşün bilimin gelişimiyle desteklenmekte olduğunu ileri süren Popper, bilginin artışına ilişkin özcü görüşlerin ise çağdaş bilimin yöntemlerine karşı güçlü bir zıtlık oluşturduklarını ifade eder. Bu nedenle Popper, Aristotelesci bilim anlayışını eleştirir ve Aristoteles'ten bu yana değişik bilimlerin elde etmeyi başardıkları ilerleme derecesinin, bu bilimlerin Aristoteles'ın tanım yönteminden, yani özcü yöntemden kurtulma başarısının derecesine bağlı olduğunu ileri sürer.[64] Popper'in bilimin Aristoteles'ın iddia ettiği gibi, temel bilgiye ilişkin aşamalı bir ansiklopedik biriktirmeyle değil, daha fazla devrimci bir yöntemle, '*cesur düşünceler*'le, yeni ve çok garip kuramların yükselişiyle ve eskilerin yıkılışıyla ilerlediğine ilişkin savı ise eleştirel akılcı bilimin en temel görüşünü oluşturmaktadır.[65]

---

[62] Yönerge ve geleneğin oynamış oldukları rolün bilimin ilerleyişinin doğasında var olan başlıca sosyolojik öğeleri tükettiğini savunan Popper, ilerlemeye ilişkin sosyal engeller veya ilerlemenin içermiş olduğu sosyal tehlikeler konusunda yine de söylenebilecek çok şeyin bulunduğunu ifade eder. Bkz.: Popper, "Evolutionary Epistemology", s. 83.

[63] Popper, "Evolutionary Epistemology", s. 84-85; Popper'in bilimsel ilerlemenin biyolojik açıdan açıklamasının eleştirisi için bkz.: Michael Ruse, "Karl Popper's Philosophy of Biology", **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, C. III, Ed. Anthony O'Hear, New York, Routledge, 2004, s. 447-468.

[64] Tanıtlı ya da sezgisel olmak üzere iki tür bilgi veya bilim ayırt eden Aristoteles, *sezgisel bilgi'*nin 'bölünmez form'u veya özü veya bir şeyin gerçek doğasını kavramaya dayandığını ileri sürer. Bu da Aristoteles'e göre, tüm bilimin doğmuş olduğu kaynaktır. Aristoteles bilimsel bilginin tümüyle temel öncüllerden oluşmakta olduğunu ve temel öncüllerin ansiklopedik bir listesini elde etmekle de tüm bilime sahip olabileceğimizi iddia eder. 'Bu temel öncülleri nasıl elde etmeli?' sorusunu da Aristoteles, bir şeyi yalnızca onun özünü bilmekle bilebileceğimizi ifade ederek yanıtlar. Fakat buradaki en zor soru, Popper'e göre, tanımları veya temel öncülleri nasıl bulabileceğimize ve onların doğru olduğundan nasıl emin olabileceğimize ilişkin sorudur ve Aristoteles de bu noktada pek anlaşılır değildir. Daha fazla bilgi için bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 12-14; Aristoteles'in konuya ilişkin görüşleri için bkz.: Aristoteles, **Metafizik**, 2. Kitap.

[65] Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 15.

VI. ELEŞTİREL AKILCI BİLİM

Popper'in bilim paradigması Galileo, Kepler, Newton, Einstein ve Bohr gibi büyük bilim adamlarının çalışma sistemine dayanmaktadır. Kendilerini alçak gönüllülükle doğru arayışına, bilgimizin artışına adamış bu büyük bilim adamları basit ama etkileyici bir bilim düşüncesini temsil ederler. Onlar yaşamları cesur düşünceler serüveninden oluşan, 'kahramanca ve romantik bir bilim düşüncesi'nin işçileridir. Bu bilim adamları cesur düşüncelerin adamları olmakla beraber, kendi düşüncelerine karşı da çok fazla eleştireldirler. Onlar kendi düşüncelerinin ne derece doğru olduğunu araştırmak için, önce bu düşüncelerin yanlış olup olmadığını araştırmaya çalışır ve cesur kestirimler ve kendi kestirimlerini çürütme amaçlı katı girişimlerle çalışırlar. Popper'in bilimle bilim-olmayanı ayırma ölçütü de işte bu resmin basit bir mantıksal çözümlemesidir.[66]

Popper'e göre, dünyanın arkasında çok katlı bir gerçeklik vardır. Büyük bilim adamı bu iç gerçekliklerin neye benzediğine ilişkin cesur tahminde, cüretkâr varsayımda bulunur ki, bu da *mit üretme*ye benzer. Bir tahminin cesurluk derecesi ise görüntü dünyasıyla tahmin edilmiş gerçeklik veya açıklayıcı varsayımlar arasındaki mesafeyle ölçülebilir. Fakat Popper görüntü dünyasının şimdiye kadar gözden kaçmış yönlerini '*önceden tahmin etme cesareti*' diye bir cesaret türünden bahseder ki, cesur bilimsel tahminler derken de bu tür cesurluğu kasteder. *Deneysel* bilimi bilim-olmayandan ve bilim-öncesi mitlerden ve metafizikten ayıran da, sınanma ve çürütme arayışına hazırlığıyla birlikte, bu ikinci tür cesurluktur.[67]

Popper bu büyük veya kahramanca bilimi betimledikten sonra, bu tür bilimi sınırlandırmamızı sağlayacak ölçüte ilişkin bir öneri ileri sürer.

---

[66] Karl Popper, "The Problem of Demarcation", **Philosophy: Basic Readings**, Ed. Nigel Warburton, New York, Routledge, 2005, s. 352; Popper bilimi bir meslekten, bir teknikten daha fazla bir şey olarak görmeyenleri, büyük sorunlar ve cesur çözümlerin basitleştirilmesinden derinden etkilenmemiş olanları bu bilim adamları arasında saymaz. Çünkü Popper bilimsel buluşlar tarihini tamamıyla yeni cihazların teknolojik keşiflerine bağlı olarak görmez. Popper'e göre, bilim tarihi 'düşünceler' tarihidir. Örneğin, büyüteç Galileo bunları astronomik bir teleskop içerisine yerleştirmeden önce de vardı. Fakat teleskopu ortaya çıkaracak bir şey eksikti: hayal gücü. Bkz.: Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 73-75.

[67] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 354-355.

A. Sınırlandırma Ölçütü: Bilim ve Bilim Olmayan

Sınırlandırma önerisi Popper'in felsefesinde merkezi konuma sahiptir. Çünkü *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* iki temel sorun üzerine odaklanmıştı: *sınırlandırma sorunu* ve *tümevarım sorunu*. Öncelikle sınırlandırma sorununa ilişkin bir çözüm sunan Popper, daha sonra bu sınırlandırma ölçütünü, sınırlandırma sorununun bir yüzü olduğunu iddia ettiği tümevarım sorununa uygular.[68]

Popper metafizikle bilim arasında keskin bir geçişin varlığını kabul etmez; dün metafizik olan bir düşünce (atomculuk gibi), yarın sınanabilir bilimsel bir kurama dönüşebilir. Bu nedenle sınırlandırma ölçütünün çok fazla keskin olmaması gerekir. Bilimle bilim-olmayan arasındaki ayrım anlaşılmaz olsa da, Popper fizik kuramlarıyla psikanaliz veya Marksizm gibi metafizik kuramlar arasında bir ayrım yapmanın keskin olmaktan da öte bir şey olduğunu savunur. Bu Popper'in en başlıca savlarından birisini oluşturmaktadır. Bir kuramın sınanabilir olduğu derecede bilimsel olduğunu, ayrıca sınanabilirliğin (veya bilimsel niteliğin) deneysel içeriğin (veya bilgi verici içeriğin) dereceleriyle özdeşleştirilebilecek dereceleri bulunduğunu iddia eden Popper, bu temel savlardan hareketle Marksizm ve psikanaliz gibi kuramların sözde-bilimsel kuramlar olduğunu ileri sürer.[69]

Marksizm kapitalizmin artan sefalete, sonra da devrimle sosyalizme götüreceğini ve bunun ilk önce teknolojik açıdan yüksek gelişmiş ülkelerde gerçekleşeceğini öngörüyordu. Çünkü bu kurama göre, *üretim araçlarının* teknik açıdan gelişimi sosyal, siyasal ve ideolojik gelişmelere götürecekti. Fakat sosyalist devrimin teknolojik açıdan geride kalmış ülkelerden birinde gerçekleşmesi ve yeni üretim araçlarının yeni bir ideoloji üretmesi yerine, Rusya'nın sanayileştirilerek ilerletilmesi gerektiğine ilişkin Lenin ve Stalin'in ideolojisinin üretim araçlarının yeni gelişimine yardım etmesi Marksizm'i kendi öngörüleriyle çatışan bazı olgular

---

[68] Imre Lakatos, **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Ed. John Worrall, Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 139-140; David Papineau'ya göre, eğer tümevarımı reddetmezsek o halde bir sınırlandırma sorunuyla karşılaşmayız. Çünkü bilimsel kuramları doğru olarak kabullenmemiz için gözlemsel kanıtın bize tümevarımsal neden sağlamış olmasını, başarılı bilimsel kuramları bilimsel-olmayanlardan ayıran şey olarak ileri sürebiliriz. Bkz.: David Papineau, "Philosophy of Science", **The Blackwell Companion to Philosophy**, Ed. Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 2003, s. 299.

[69] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 355.

tarafından çürütülmüş bir zamanların bilimi durumuna düşürdü. Popper'e göre, Marksizm artık bir bilim değildir. Çünkü o *yanlışlamanın kabul edilmesi gerektiğine ilişkin yöntembilimsel kurala uymamış ve kendi öngörülerinin en kaba çürütmeleri karşısında bağışıklık kazanmıştır*; o artık yalnızca metafizik bir düş olarak betimlenebilir.[70]

Popper'in eleştirilerinin hedefindeki diğer '*bilimsel kuram*' psikanalizdi. Psikanaliz'i *ilginç bir ruhbilimsel metafizik* diye tanımlayan Popper, metafizik düşüncelerde sık sık olduğu gibi, psikanalizde de bir takım doğrular bulunduğunu kabul eder. Fakat Popper'e göre, psikanaliz asla bir bilim olmamıştır. Çünkü Freud'un veya Adler'in kuramları herhangi olanaklı fiziksel insan davranışını dışarıda bırakmazlar; herhangi birisinin yapabileceği bir şey, ilke olarak, Freudçu veya Adlerci terimlerle açıklanabilir. Popper'e göre, Freud'un ve Adler'in kuramlarını bilimsel olmaktan alıkoyan şey de işte budur.[71]

Marksizm'in bağışıklık hilesini benimsediği için sözde-bilime dönüşmüş olduğunu, pikanaliz'in ise, başlangıçta dokunulmaz olduğunu ve öylece de kaldığını ifade eden Popper, fiziksel kuramların ise, tam aksine, bağışıklık taktiklerinden epey uzak olduğunu ve *başlangıçta yüksek derecede yanlışlanabilir* olduğunu ileri sürer. Çünkü bu kuramlar, Popper'e göre, genellikle *düşünülebilir bir olanaklar sonsuzluğunu dışarıda bırakırlar*. Sınırlandırma ölçütünün başlıca değeri de bu farklılıklara işaret etmiş olmasıdır ki, bu da Popper'i, bir kuramın deneysel içeriğinin *dışarıda bırakmış olduğu olanaklar sayısıyla ölçülebileceğine* ilişkin kurama götürmüştür.[72]

Popper'e göre, her kuram bir sistemdir ve bir kuramı yanlışladığımız takdirde, tüm sistemi yanlışlamış oluruz. Her ne kadar bir bilim adamının kendi tahmininin çürütülmesinden kaçabilme olanağı bulunsa da, yanlışlığın itiraf edilmesiyle daha fazla şey öğrenilebilir. Buradan hareketle de Popper, '*Tüm kuğular beyazdır*' kuramının en azından şu mantıksal anlamda, yani kuramın, en azından bir

---

[70] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 358; Popper'in Marksist kurama ilişkin eleştirileri için ayrıca bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**, s. 128-146.
[71] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 359.
[72] Popper, "The Problem of Demarcation", a.y.

beyaz-olmayan kuğunun var olduğunu kabullenmiş herhangi biri tarafından çürütülmüş ilan edildiği takdirde çürütülebilir olduğunu ifade eder.[73]

Popper ayrıca *uzlaşımsalcı hileler* veya *bağışıklık kazandıran taktikler veya hileler* olarak adlandırmış olduğu kaçamak taktiklere karşı da uyarıda bulunur. Çünkü çürütmeye karşı bir kurama her zaman bağışıklık kazandırılabilir ve çürütücü gözlemin nesnelliği, hatta varlığı bile her zaman yadsınabilir. Azıcık entelektüel dürüstlükle bu tür zorluklarla baş edilebileceğini belirten Popper, bu entelektüel dürüstlüğü mantıksal açıdan *bir yöntem kuralı* veya bir *yöntembilimsel kural* olarak şöyle ifade eder[74]:

> "Yanlışlamadan kaçma, karşı koymaya çalış! … Eleştirilebilir kuramlar öner. Olanaklı kesin yanlışlayıcı deneyler düşün – çok önemli deneyler. Fakat kendi eleştirini eleştirel bir biçimde incelemeden de kendi kuramlarından kolayca vazgeçme."[75]

Popper'e göre, görünüşteki çürütmeler karşısında kendi kuramından kolayca vazgeçen birisi kuramın doğasında bulunan olanakları asla keşfedemez. Bilim tartışmaya, saldırıya ve savunmaya fırsat tanır. Fakat ne zaman gözde bir kuramı savunmaktan vazgeçip, ne zaman yeni birisini aramamız gerektiğini de tahmin edebilmeli, kararlı bir biçimde kendi kuramlarımıza ve kendi eleştirimize karşı da özeleştirel olmalıyız. Herhangi bir kestirimimizle ilgili bir sorun ortaya çıktığı zaman kuramı değişmemiz gerektiğini belirten Popper, bu değişimlerin *tutucu ve devrimci*, daha tutucu değişimlerin ise *ad hoc varsayımlar* ve *yardımcı varsayımlar* olmak üzere iki türünü ayırt eder. *Ad hoc* kestirim özel bir zorluğu açıklamak için ileri sürülmüş bir kestirimdir ve çürütmelerden kaçınmanın önemli bir yöntemi olarak da görülür. Yöntembilimdeki her şey gibi, *ad hoc* varsayımla tutucu bir yardımcı varsayım arasındaki ayrımın da biraz anlaşılmaz olduğunu ifade eden Popper, *ad hoc* varsayımlara karşı bu kadar sert tavır konulmaması gerektiğini savunur. Çünkü bu tür varsayımlar zamanla sınanabilir duruma gelebilirler (bu metafizik bir varsayım

[73] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 356.
[74] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 357.
[75] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 358.

için de geçerlidir). Fakat yine de sınanabilirlik ölçütü bizleri *ad hoc* varsayımlara karşı uyarır.[76]

Popper'in sınırlandırma ölçütüne ilişkin çok önemli bir eleştiri ileri sürülebilir. Örneğin, kimyacılar uzun bir süre atomal ağırlığı, erime derecelerini ve benzeri özellikleri maddelerin *tanımlayıcı özellikleri* olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, 0°C'den farklı bir donma derecesi olan hiçbir su olamaz. Eğer bu doğruysa o halde sınırlandırma ölçütüne göre '*Su 0°C'de donar*' ifadesi bilimsel veya deneysel bir ifade değil, bir tanımın parçası olmuş olur. Bu durumda ya sınırlandırma ölçütü çürütülmüş oluyor, ya da 0°C'den başka bir donma derecesi olan suyun keşfedilme olasılığının kabul edilmesi gerekir. Popper ikinci olasılığı savunur. Popper'e göre, değişik bir donma derecesi olan su keşfedilirse, bu durumda onun hala 'su' olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı sorusu tamamen önemsizdir. Çünkü bilimsel varsayım, belli bir kimyasal ve fiziksel nitelikleri olan bir sıvının (adına ne derseniz deyin önemli değil) 0°C'de donduğunu ileri sürer. Eğer değişmez bir biçimde birlikte var olduğu varsayılmış bu niteliklerden herhangi birisi bulunmazsa, o halde *biz yanılmış oluruz* ve böylece *yeni ve ilginç sorunlar ortaya çıkmış olur*. Bu nedenle Popper, bu örneğin kendi sınırlandırma ölçütünü çürütmediğini, aksine *bilim için neyin önemli neyin de keyfi ve önemsiz olduğunu* ortaya çıkarmamıza yardım ettiğini ifade eder.[77]

B. Tümevarım Sorunu

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Popper tümevarım sorununu sınırlandırma sorununun bir yüzü olarak görür. Bu iki sorun arasındaki yakın bağlantı mantıkçı pozitivizm yaklaşımında da görülebilir. Çünkü 'mantıkçı pozitivizmin bilim görüşü tümevarımcı izler taşımaktaydı.'[78] Bu tümevarımcı bilim vizyonu ise 'insan aklı için

---

[76] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 357-360; Popper zamanla sınanabilir duruma gelmiş *ad hoc* varsayıma örnek olarak Pauli'nin nötrino varsayımını gösterir. Bu varsayım, bilginin artışıyla kendi *ad hoc* karakterinden kurtulmuş bir *ad hoc* varsayım örneğidir. Bkz.: Popper, "The Problem of Demarcation", s. 360.

[77] Popper, "The Problem of Demarcation", s. 356-357; Sınırlandırma sorunu için ayrıca bkz.: David Miller, **Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism**, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006, s. 83-98.

[78] Frederic Raphael, "Popper – Historicism and Its Poverty", **The Great Philosophers**, Ed. Frederic Raphael, Ray Monk, New York, Routledge, 2000, s. 373.

geçmişte bilinenden daha farklı bir yol açılması ve insan zihninin doğa üzerindeki hakkını kullanması için yeni araçlar tasarlanması gerektiğini'[79] ileri süren Francis Bacon tarafından ortaya atılmıştı. Popper'in tümevarım sorununa ilişkin yaklaşımı da onun Baconcı bilim anlayışına ilişkin eleştirileriyle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle de tümevarım sorununu incelemeden önce, Popper'in '*Baconcı mit*' olarak adlandırmış olduğu '*bir bilim düşüncesi*'ne ilişkin eleştirilerine değinmemiz gerekir.

1. Baconcı Mit'in Eleştirisi

İlerlemenin "ne Aristoteles'in, ne de herhangi bir geleneksel otoritenin değil, doğrudan doğruya kendisine başvurulan doğanın, saf akılla realitenin dolaysız temasının eseri" [80] olduğu düşüncesi, Bacon'ın yeni bir bilim vizyonunun temelini oluşturuyordu. Bu yeni vizyonda gözlem ve tümevarım lehine *a priori* düşünceden zorunlu olarak vazgeçilmişti. İnsan zihnini tamamen yeni baştan düzenlemek, bilimi yeni bir temel üzerine kurmak için Eskiçağdan, Demokritos ve bazı diğer pozitivistlerden başka, Yunan filozoflarından vazgeçen bu görüşe göre, dünya Skolastik felsefenin egemenliği altında realite duygusunu kaybetmişti. Herkesin istediği anlamı verdiği *sözcükler* üzerinde kavgadan, dolayısıyla *a priori* sistemler kargaşasından kurtuluşun yolu *eşya* üzerinde anlaşmaktı. Felsefe için kurtuluş, bu yeni yaklaşıma göre, ancak Yunan-skolastik geleneğinden tam bir ayrılışta ve tümevarım yöntemine açıkça bağlanıştaydı. Yeni bilimin yöntemi olacak olan gerçek tümevarım, hemen en genel yasalara yükselmek için, tek başına ve kötü gözlenmiş birkaç olay ile yetinmez; varlıkların incelenmesinde sabırlı ve özenli davranarak, derece derece yasalara yükselir.[81] Bu nedenle de Bacon, gerçek bilim filozofunun arıyı örnek alarak sistematik bilgi biriktirmede diğer insanlarla birlikte çalışması gerektiğini savunuyordu. İnsanlar verileri biriktirmeli, onları akıllıca yorumlamalı, deneyler yapmalı ve böylece düzenliliklerinin planlanmış ve organize edilmiş gözlemiyle doğanın sırlarını öğrenmeliydiler. Bacon bu yöntemi, insanın doğal

[79] Francis Bacon, **The New Organon**, Ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 6.
[80] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, s. 206.
[81] Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 207-208.

dünya üzerindeki kaybetmiş olduğu egemenliğini yeniden kurma tekniği olarak görüyordu ve bu nedenle de ona *Büyük Yenilenme* adını vermişti. [82]

Popper geleneksel deneyselci epistemolojinin ve geleneksel bilim tarihi yazıcılığının derin bir biçimde, tüm bilimin gözlemden başladığı ve daha sonra dikkatli bir biçimde kuramlara doğru ilerlediğini iddia eden bu Baconcı mitten etkilenmiş olduğunu iddia eder. Popper'e göre, Baconcı mitin fonksiyonu, gözlemin bilimsel bilgimizin *'gerçek kaynağı'* olduğunu kaydederek, bilimsel ifadelerin neden *doğru* olduğunu açıklamaktır. Fakat tüm bilimsel ifadelerin varsayımlar veya kestirimler olduğunu ve bu kestirimlerden büyük çoğunluğunun yanlış çıktığını bir kere kavradığımız takdirde, Baconcı mit önemini yitirmiş olur. Bilimin kestirimlerinin tümüyle gözlemden başladığını iddia etmenin anlamsızlığını vurgulayan Popper, erken dönem Sokrates öncesi filozofları incelediğimiz takdirde, orada çok cesur ve etkileyici düşüncelerin bulunduğunu, fakat bu düşüncelerden çoğunun ve en iyilerinin, örneğin, dünyanın yüzeyine ve konumuna ilişkin bazı kuramların, gözlemle hiçbir ilişkisinin bulunmadığının görülebileceğini ifade eder. Anaximander'ın '*dünyanın asılı olduğuna ilişkin kuramı*'nı örnek olarak gösteren Popper, bu kuramın düşünce tarihindeki en cesur, en devrimsel ve en önemli düşüncelerden birisi olduğunu savunur. Her ne kadar bu kuram Aristarchus'un ve Copernicus'in kuramlarını olanaklı kılmışsa da, yine de Anaximander tarafından atılan adım, Aristarchus ve Copernicus tarafından atılan adımdan daha fazla zor ve cesurcaydı.[83] Çünkü

> "Dünyayı serbestçe uzayın merkezinde yerleşmiş bir biçimde düşünmek ve onun 'eşit uzaklık ve dengesinden dolayı hareketsiz kaldığını' söylemek, bir dereceye kadar Newton'ın maddi olmayan ve görünmez çekim kuvvetleri düşüncesini bile öngörmektir. …fakat Anaximander ise, bir düşüşü olanaklı kılacak hiçbir yön olmadığını garantiye alan dünyanın iç veya yapısal simetrisine başvurur. O hiçbir farklılığın olmadığı yerde hiçbir değişmenin olamayacağı ilkesini uygular. Bu yolla o dünyanın durağanlığını onun diğer şeylerden uzaklıklarının eşitliğiyle açıklar."[84]

---

[82] Maurice Cranston, "Bacon, Francis", **Encyclopedia of Philosophy**, C. I, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 237.
[83] Popper, **The World of Parmenides**, s. 9.
[84] Popper, **The World of Parmenides**, s. 10.

Popper'e göre, Anaximander'ın argümanının mutlak bir yön, mutlak anlamda 'yukarı' ve 'aşağı' düşüncesini yürürlükten kaldırmış olduğunu kavramak çok önemlidir. Fakat ne Anaximenes ne de Anaximander bunu tam anlamıyla anlayamamışlar; aksi takdirde, diğer tüm şeylerden eşit bir uzaklık düşüncesi Anaximander'ı dünyanın bir küre biçiminde olduğuna ilişkin kurama götürmüş olurdu. Böyle olunca da o dünyanın bir silindir biçiminde olduğuna inanmıştır.[85]

Fakat Anaximander'ın dünyanın bir silindir değil de bir küre olduğu kuramına ulaşmaktan alıkoyan şey neydi ? Popper'e göre bu, Anaximander'a dünya yüzeyinin büyük oranda yassı olduğunu öğretmiş olan *gözlemsel deneyim*di; onu dünyanın biçimine ilişkin neredeyse doğru kurama götüren şey ise Thales kuramına ilişkin soyut eleştirel tartışmaydı. Bu da Anaximander'ın kuramlarının deneysel olmaktan çok eleştirel ve spekülatif olduğunu göstermektedir. Fakat bir Bacon yandaşı bu nedenden dolayı Anaximander'ın bir bilim adamı olmadığını, bunun da neden erken dönem Yunan *bilimi*nden daha çok erken dönem Yunan *felsefesi*nden bahsettiğimizi açıkladığını ileri sürebilir. Ayrıca felsefenin spekülatif olduğunu, bilimin ise gözlemsel yöntem spekülatif yöntemin, tümevarım da tümdengelimin yerini aldığı zaman başladığını iddia edebilir. Fakat bu iddia asılsızdır. Çünkü Popper'e göre, Sokrates öncesi filozofların kuramlarıyla fizikteki daha sonraki gelişmeler arasında olabilecek en mükemmel süreklilik vardır. Şöyle ki, Anaximander'ın kuramı Aristarchus, Copernicus, Kepler ve Galileo kuramlarının önünü açmıştır. Fakat Anaximander'ın kuramları yanlış ve bu nedenle de bilim-dışı değil mi ? Sayısız deneyler üzerine kurulmuş olan diğer çoğu kuramlar gibi bu kuramın da yanlış olduğunu belirten Popper, yanlış bir kuramın doğru bir kuram kadar büyük bir başarı olabileceğini savunur. Çünkü çoğu yanlış kuramlar doğru arayışında bizlere, hala kabul görmekte olan daha az ilginç kuramlardan daha fazla yardımcı olmuştur. Bunun nedeni de, Popper'e göre, yanlış kuramların nerdeyse köklü değişiklikler önerebilmesi ve böylece de eleştiriyi teşvik edebilmesidir. Nitekim Anaximander'ın kuramı eleştiriyi canlandırmakla ayın yansımış ışıktan

[85] Popper, **The World of Parmenides**, s. 10.

dolayı parladığı kuramına, Pythagorcu merkezi bir ateş kuramına ve son olarak da Aristarchus'un ve Copernicus'in güneş merkezli dünya sistemine götürmüştür.[86]

2. Tümevarım Sorununun Çözümü

Deneysel doğrulanabilirliği anlamın doğrulanabilirliği için vazgeçilmez olarak gören mantıkçı pozitivizm, doğrulanamaz herhangi bir önermenin anlamsız olduğunu iddia ediyordu. Fakat mantıkçı pozitivistler doğrulamaya ilişkin, eski olmasına rağmen önemli bir sorunla karşılaşmışlardı.[87] Anlamın doğrulanabilirlik kuramına ilişkin bu sorun, Hume'un tümevarımsal genellemenin mantıksal olarak geçersiz olduğuna ilişkin savıydı. Bu sava göre, sınırsız bir biçimde genel olmakla bilimsel kuramlar herhangi olağan gözlemsel kanıt yığınıyla doğrulanamazdı.[88]

Tümevarım sorunu David Hume'un *İnsan Zihni Üzerine Araştırma* adlı çalışmasının IV. bölümündeki ünlü argümanına dayanmaktadır.[89] Hume'un argümanı aşağıdaki gibi ifade edilir:

"(1) İnançlarımız üç kategoriye ayrılabilir: (a) *İdealar arası bağlantıya ilişkin inançlar:* Bunlar tanım gereği doğru olan gözlemden bağımsız olarak bilinebilir inançlardır. Örneğin, 'Tüm bekârlar evli değiller' ve '2+2=4' gibi. Çağdaş terminolojide bunlara 'analitik a priori' inançlar denebilir; (b) *Gözlemlenmiş olgu gerçeklerine ilişkin inançlar:* Bunlar herhangi birisinin gözlemlemekte olduğu veya gözlemlediği şeylerdir. Örneğin, burada bir masanın var olduğuna ilişkin inancım bir gözlemlenmiş olgu gerçeğidir; (c) *Gözlemlenmemiş olgu gerçeklerine ilişkin inançlar*: Bunlar gözlemlememekte olduğum ve gözlemlemediğim tüm olgu gerçeklerini içerir. Örneğin, Çin'de yaşayan insanların var olduğuna ilişkin inancım (benim için), güneşin yarın doğacağına ilişkin inancım gibi bir gözlemlenmemiş olgu gerçeğidir.
(2) Tüm gözlemlenmemiş olgu gerçekleri gerekçelendirilmeleri için tümevarım çıkarıma bağlılar. Örneğin, geçmişte doğmuş olduğu için, bu deneyime dayanarak genelleme yapıyor ve güneşin yarın doğacağını düşünüyorum. …
(3) Tüm tümevarım çıkarımlar 'Doğanın akışı tekdüzedir' veya 'Gözlemlenmemiş şeyler gözlemlenmiş şeylere benzeyecektir' tarzında birtakım öncülü varsayar. Bunu 'Tekdüzelik İlkesi' adlandıralım.
(4) Tekdüzelik İlkesi bir idealar arası bağlantı önermesi değildir, çünkü bu analitik doğru değildir. Doğanın akışının tekdüze olmayabileceğini varsaymak mantıksal olarak tutarlıdır.
(5) Tekdüzelik İlkesi bir gözlemlenmiş olgu gerçeği değildir, çünkü o gözlemlenmemiş objelerle ilgili bir iddiada bulunmaktadır.
(6) Tekdüzelik İlkesi bir gözlemlenmemiş olgu gerçeği inancıdır. (1, 4, 5'ten)

---

[86] Popper, **The World of Parmenides**, s. 11-13.
[87] Raphael, "Popper – Historicism and Its Poverty", s. 373.
[88] Quinton, "Popper, Karl Raimund", s. 399.
[89] Bkz.: Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, s. 14-24.

(7) Tekdüzelik İlkesi gerekçelendirilmesi için tümevarıma bağlıdır. (2, 6'dan)
(8) Fakat Tekdüzelik İlkesi tümevarımla gerekçelendirilemez, çünkü tüm tümevarım çıkarımlar Tekdüzelik İlkesini varsayar (öncül 3), ve dairesel akıl yürütme de kabul edilemezdir.
(9) Tekdüzelik İlkesi gerekçelendirilemez. (7, 8'den)
(10) Hiçbir tümevarım çıkarım gerekçelendirilemez. (3, 9'dan)"[90]

Tümevarıma ilişkin bu mantıksal sorun, Popper'e göre, (1) Hume'un, 'deneyimi aştığı' için bir yasanın gözlem veya deneyle doğruluğunun kanıtlanamayacağına ilişkin keşfinden ve (2) bilimin yasaları 'her yerde ve her zaman' ileri sürdüğü ve kullandığı gerçeğinden doğmaktadır. Popper bunlara, (3) bilimde, yasalar ve kuramlar da dahil, bilimsel ifadelerin *kabul veya reddine* yalnızca gözlem ve deneyin karar verebileceğini iddia eden *deneyselcilik ilkesi*ni de eklememiz gerektiğini ileri sürer. Bu üç ilke, (1), (2) ve (3) arasında gözükmekte olan açık çatışma *tümevarıma ilişkin mantıksal sorunu* oluşturur. Gerçekte ise (1) den (3) kadar olan ilkelerin çatışmadığını savunan Popper, bunu bir yasanın veya bir kuramın bilim tarafından kabul edilişinin *yalnızca öneri niteliğinde* olduğunu fark ettiğimiz zaman görebileceğimizi iddia eder. Tüm yasalar ve kuramlar öneri niteliğindeki *varsayımlar*dır ve yeni kanıta dayanarak bir yasa veya kuramı, başlangıçta bizi onu kabul etmeye götürmüş olan eski kanıtı zorunlu bir biçimde terk etmemize gerek duymadan, reddedebiliriz.[91]

Popper'e göre, (3) deneyselcilik ilkesi, bir kuramın kaderi gözlem ve deneyle, sınamaların sonuçlarıyla belirlendiği için tamamen korunabilir. Fakat bir kuram asla deneysel kanıttan çıkarılmış değildir. Popper'e göre, ne psikolojik ne de mantıksal bir tümevarım vardır; *deneysel kanıttan yalnızca kuramın yanlışlığı çıkarılabilir ve bu çıkarım tamamen tümdengelimsel bir çıkarımdır*. Hume'un gözlem ifadelerinden bir kuram çıkarmanın olanaksız olmadığını göstermiş olması da, Popper'e göre, bir kuramın gözlem ifadeleriyle çürütülmesi olanağını etkilemez. Bu da (1), (2) ve (3)

---

[90] 'Tümevarım sorunu' olarak bilinmekte olan sorun, bu argümanda neyin yanlış olduğunu ve/veya tümevarım çıkarımın nasıl gerekçelendirilebileceğini gösterme sorunudur. Geleneksel yoruma göre, Hume bu argümanda *tümevarım kuşkuculuk* savını ileri sürmüştür. Bkz.: Michael Huemer, "Inductive Inference", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London and New York, Routledge, 2002, s. 293-294.
[91] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 71-72.

arasında var olduğu iddia edilen çatışma sorununu ve onunla birlikte Hume'un tümevarım sorununu çözmektedir.[92]

Popper tümevarımsal bir çıkarım diye mantıksal bir şeyin olmadığını ve tümevarımsal çıkarımlar olarak adlandırılan her şeyin mantıksal olarak *tümevarımsal* açıdan bile geçersiz olduğunu savunur. Ayrıca tümdengelimsel olarak geçerli olan çıkarımlara ilişkin çok sayıda örnekler bulunduğu halde, tümevarımsal olarak geçerli olan çıkarıma ilişkin ise hiçbir örnek bulunmamaktadır. Hume'un tümevarımın geçersiz ve hiçbir anlamda gerekçelendirilmemiş olduğuna ilişkin kanaatine katılan Popper, Hume'un tümevarımın bir gerçek olduğu ve her halükarda gerekli olduğuna ilişkin görüşüne ise karşı çıkar. Popper'e göre, ne hayvanlar ne de insanlar tümevarım tarzında herhangi bir prosedürü veya örneklerin tekrarlanmasına dayanan herhangi bir argümanı kullanmazlar. Tümevarımı kullandığımıza ilişkin inanç bir hata, bir tür göz yanılsamasıdır. Gerçekte kullanmış olduğumuz şey bir *deneme ve hatanın elenmesi yöntemi*dir ve bunun mantıksal yapısı da tamamen farklıdır. Bu yöntem tümevarım sorununa ilişkin güçlüklerden herhangi birisinin doğmasına neden olmaz. Bilimsel bilginin gerçekte kestirimsel veya varsayımsal olduğunu savunan Popper, klasik Newton mekaniğini örnek göstererek tekrarlanmış gözlemsel başarının bir kuramı tesis edemeyeceğini ileri sürer.[93]

Popper'e göre, tüm kazanımlarımızı deneme ve hatanın elenmesi yöntemi çerçevesinde açıklayabiliriz. Bu yaklaşıma göre, kestirimlerimiz deneme balonlarımızdır ve bizler onları eleştirerek ve değiştirmeye çalışarak sınarız. Fakat insan bilgisine ilişkin sağduyu kuramı veya *insan zihnine ilişkin kova kuramı* olarak adlandırılabilecek bir öğreti böyle bir yaklaşımı, yani insan bilgisinin kestirimsel özelliğini ve onun tümevarım sorununun çözümünü içerdiğini kabul etmemizi engeller. Sağduyu kuramı dünyaya ilişkin bilgimizin (eğer biricik değilse) temel kaynaklarının duyularımız olduğunu iddia eder. Fakat Popper kova zihin kuramı diye adlandırmış olduğu bu görüşün tamamen yanlış olduğunu savunur. Bilgiye ilişkin sağduyu kuramının bir tür *karşıt-realizm*e götürme eğiliminde olduğunu belirten

---

[92] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 72.
[93] Karl Popper, "The problem of induction", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 103-105.

Popper, kova zihin kuramının doğruluğunu kabul ettiğimiz takdirde duyuların bilginin biricik *kesin* öğeleri olacağını ve yalnızca duyuların varlığından başka bir şeye inanmamız için iyi nedenimizin olamayacağını ileri sürer. Popper'e göre, Berkeley ve Hume'u bilginin yalnız başına duyulardan oluştuğu tutumuna götüren de yeterli bir neden ilkesine inanmış olmalarıydı.[94]

Popper, Hume'un tümevarım sorununu mantıksal sorun ve psikolojik sorun olmak üzere iki yere ayırır ve bu sorunları yeniden formüle eder. Tümevarıma ilişkin mantıksal sorun *deneyimlerine sahip olunan tekrarlanmış örneklerden deneyimlerine sahip olunmayan örneklere doğru akıl yürütmenin rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olup olmadığına* ilişkin sorundur. Hume tekrarların sayısı ne kadar fazla olursa olsun, böyle bir gerekçeye sahip olmadığımızı savunur. Hume'un bu olumsuz yanıtı tümevarıma ilişkin psikolojik sorunu doğurur: *Nasıl oluyor da, tüm akıllı insanlar yine de, deneyimlerine sahip olmadıkları örneklerin deneyimlerine sahip oldukları örneklere uyacağını umar ve buna inanırlar ?* Hume'a göre, bunun nedeni *adet veya alışkanlık*, yani *birliktelik yasasının irrasyonel ama karşı konulamaz gücü*dür; biz insanlar *tekrarla şartlanmışızdır*.[95]

Popper, Hume'un mantıksal soruna ilişkin yanıtına katılır, fakat psikolojik soruna ilişkin yanıtının ise, inandırıcılığına rağmen yanlış olduğunu ileri sürer. Hume'un psikolojik soruna ilişkin yanıtının bilgi mantığıyla bilgi psikolojisi arasındaki çatışmayı tamamen ortadan kaldırdığını belirten Popper, bu yanıtın aynı zamanda akıl karşıtı tüm akıl yürütmeleri de ortadan kaldırmakta olduğunu iddia eder. Tümevarıma ilişkin psikolojik sorunu *mantıksal çözümün önceliği ilkesi*ne veya kısaca *transfer ilkesi*ne uygun bir biçimde çözmeyi düşünen Popper, mantıksal sorunun yeni bir formülasyonuna gerek duyulduğunu belirtir ve bu sorunun yalnızca *örnekler* çerçevesinde değil, evrensel düzenlilik veya yasalar çerçevesinde de formüle edilmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü Popper'e göre, düzenlilikler veya yasalar Hume'un kendi terimi olan 'örnek'le önceden varsayılmıştır. Fakat bir örnek bir şeyin, bir düzenliliğin veya bir yasanın bir örneği olduğundan dolayı, karşıt-

---

[94] Popper, "The problem of induction", s. 105-106.
[95] Popper, "The problem of induction", s. 107-108; David Hume'un ilgili görüşleri için bkz.: Hume, **A Treatise of Human Nature**, s. 144-145.

örneklere de dikkat yetirilebilmesi için, akıl yürütme alanının örneklerden yasalara doğru genişletilmesi gerekir.[96] Bu nedenle Popper, Hume'un tümevarıma ilişkin mantıksal sorununu yeniden formüle eder:

> "Deneyimlerine sahip olduğumuz örneklerden veya karşıt-örneklerden uygun yasaların doğruluğuna veya yanlışlığına doğru veya deneyimlerine sahip olmadığımız örneklere doğru akıl yürütmede rasyonel olarak gerekçemiz var mıdır ?"[97]

Bu yeni formülasyonla ifade edilmiş sorunun tamamen mantıksal bir sorun olduğunu belirten Popper, bir örnekten uygun yasanın doğruluğuna doğru akıl yürütmede kesinlikle haklı olunamayacağını savunur. Fakat Popper bir karşıt-örnekten uygun evrensel yasanın *yanlışlığı*na doğru akıl yürütmede ise haklı olabileceğimizi ileri sürer. Örneğin, 'Tüm kuğular beyazdır'ın *tek bir* karşıt-örneğinin kabul edilişi 'Tüm kuğular beyazdır' yasasının yanlışlığı anlamına gelecektir. Bu nedenle tümevarımın mantıksal olarak geçersiz olduğunu ifade eden Popper, çürütme veya yanlışlamanın ise bir tek karşıt-örnekten uygun yasaya doğru hareket etmenin geçerli bir mantıksal yolu olduğunu savunur. Popper'e göre, bu mantıksal durum pratikte, şu ana kadarki başarılı bir yasanın çürütülmesi için bir tek karşıt-örneği kabul edip etmeyeceğimize ilişkin her türlü sorudan tamamen bağımsızdır; tek bir karşıt-örneği kabul etmekte çok isteksiz olabiliriz. Fakat mantık, bir tek karşıt-örneği kabul ettiğimiz takdirde, bizi en başarılı yasayı bile reddetmeye zorlar. Bu nedenle de tümevarımsal yönergede mantıksal geçerliliği olan yol gösterici hiçbir *olumlu argümanın* olamayacağı konusunda Hume'la aynı görüşü paylaşan Popper, tümevarımsal yönergede mantıksal geçerliliği olan yol gösterici *olumsuz argümanların* ise var olduğunu ileri sürer; çünkü *bir karşıt-örnek bir yasayı çürütebilir*. Popper'e göre, Hume'un '*olumsuz sonucu*' tüm evrensel yasalarımızın veya kuramlarımızın sonsuza kadar tahminler, kestirimler, varsayımlar olarak kaldığını kalıcı bir şekilde tesis eder. Fakat karşıt-örneklerin gücüne ilişkin '*ikinci olumsuz sonuç*' ise, birtakım rakip kestirimleri, tamamen rasyonel argümanlara

[96] Popper, "The problem of induction", s. 109-110.
[97] Popper, "The problem of induction", s. 110.

dayanarak, diğerlerine nasıl *tercih edebileceğimize* ilişkin olumlu bir kuramı olanaksız kılar.[98]

Popper'e göre, Hume'un mantıksal sorununa ilişkin herhangi güçlü olumlu yanıt paradoksal olacaktır. Çünkü eğer tümevarım bilimin yöntemiyse, o halde çağdaş evrenbilim en azından yaklaşık olarak doğru olacaktır. Fakat çağdaş evrenbilim, evrenin inanılmaz derecede özel olan bölgesinden elde edilmiş gözlemlere dayanarak genelleme yapmanın neredeyse her zaman tamamen geçersiz olacağını bizlere öğretir. Bu da '*tümevarımsal olarak geçerli*' olduğu takdirde, tümevarımın neredeyse her zaman yanlış sonuçlara götüreceği anlamına gelmektedir; yani, *tümevarım tümevarımsal olarak da geçersizdir*.[99]

C. Rasyonel Tercih Kuramı

Tümevarımın reddi bir kuramı diğerine tercih etmemize engel oluşturmayacak mı ? Popper'e göre, böyle bir engelle karşılaşma olanağı yok. Çünkü kuramlardan biri veya diğeri için *tamamen entelektüel* tercihler var olabilir. Bir kuramı rasyonel veya deneysel yapan şeyin bu kuramın eleştirel bir biçimde incelenebileceği gerçeği olduğunu ifade eden Popper, bilimin rasyonelliğinin de, yeni kuramın rasyonel tercihinde yatmakta olduğunu savunur.[100] Popper'e göre, kuramların gözlemle çürütülebilir olup olmadığı ve sert sınamalara karşı dayanıp dayanmadığı sorularına öncelik tanıyacak detaylı bir *mantıksal tercih kuramı* inşa edebiliriz. *Kestirimsel bilgi*ye ait olmayı tüm kuramların ortak yanı olarak gören Popper, yine de bazı kestirimlerin diğerlerinden daha iyi olduğunu ileri sürer. Bu gerçek ise aşırı kuşkuculuktan kaçınmak için yeterli bir neden oluşturmaktadır. Çünkü bazı kestirimler diğerlerine *tercih edilebilir* olduğu için, kestirimsel bilgimizin gelişmesinin ve *büyümesinin* olanaklı olduğu söylenebilir.[101]

Tercih veya seçme ilkelerinin *doğru düşüncesi*yle yönlendirilmekte olduğunu belirten Popper, yeni ve ilginç doğruların aranması gerektiğini ileri sürer. Çünkü

[98] Popper, "The problem of induction", s. 110-111.
[99] Popper, "The problem of induction", s. 116-117; Popper'in tümevarım sorununa ilişkin görüşlerinin geniş açıklaması için bkz.: David Miller. **Critical Rationalism: A Restatement and Defence**, La Salle, Open Court, 1994, s. 15-49.
[100] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 300.
[101] Popper, "The problem of induction", s. 111-112.

bilgi verici içeriğin, özellikle de *doğruluk içeriğinin artışı* düşüncesini savunan *tercih ilkesi*ne göre, fazla bilgi verici içerikli bir kuram, sınanmadan önce bile, daha az içerikli bir kuramdan daha ilginçtir. Sınamalara dayanamayan fazla içerikli kuramdan, daha az içerikli bir kuramdan öğrenebileceğimizden daha fazlasını öğrenmiş olabiliriz; çünkü yanlışlayıcı sınamalar yeni ve beklenmedik gerçekler ve sorunlar ortaya çıkarabilir.[102]

Popper'e göre, yüksek derecede bilgi verici içerikli ve eleyici eleştiriye dayanmış kestirimler, *yapay bir şekilde yoğunlaştırılmış ayıklama baskısı olan eleştiri* baskısı altında varsayımların hayatta kalma mücadelesinin sonucudur. Hayvanlar çoğu zaman kendi inançlarıyla birlikte elenir veya onlarla birlikte hayatta kalırlar. İnsanlar ise çoğu zaman kendi inançlarından daha uzun yaşarlar; fakat inançları hayatta kaldığı süre boyunca, onlar kendi *davranış temeli*ni oluştururlar. Her davranışın bir takım beklentileri, birtakım kuramları önceden varsaydığını savunan Popper, bu durumda bir tercih sorunuyla karşılaşılacağını ileri sürer: Davranışta bulunacak insan hangi kuramı seçecektir ? *Rasyonel tercih* diye bir şey var mıdır ?[103] Popper'e göre,

> "…rasyonel bir bakış açısıyla, herhangi bir kurama 'güvenmemeliyiz', çünkü hiçbir kuramın doğru olduğu gösterilmemiştir veya doğru olduğu gösterilemez. …bir davranış temeli olarak en iyi sınanmış kuramı *tercih* etmeliyiz. …'mutlak güven' yoktur; fakat seçim yapmamız *gerektiği* için, en iyi sınanmış kuramı seçmemiz 'rasyonel' olacaktır."[104]

En iyi sınanmış kuramın *eleştirel tartışma* ışığında şu ana kadar en iyi gözüken kuram olduğunu belirten Popper, iyi yönetilmiş bir eleştirel tartışmadan daha *rasyonel* bir şey tanımadığını ifade eder. Eğer herhangi bir öneri ayakta kalacaksa, onu benimsemek rasyonel olur. Çünkü rasyonel karar, *kendileri sert eleştiri karşısında dayanmış eleştirel yöntemler benimse* demektir. *Hiçbir yeterli neden olamaz*. Örneğin, eğer fizik kuramlarımız doğru olursa, bu durumda,

---

[102] Popper, "The problem of induction", s. 112.
[103] Popper, "The problem of induction", s. 113-114.
[104] Popper, "The problem of induction", s. 114; David Miller böyle bir tercihin rasyonel olup olamayacağı sorusunun tartışmalı olarak görüldüğünü belirtir ve tümevarım lehinde bir taviz verilmeden bu tercihin rasyonelliğinin tesis edilemeyeceğinin iddia edildiğini ileri sürer. Bkz.: Miller, **Out of Error**, s. 113.

bildiğimiz şekliyle dünyamızın bir sonraki saniyede tamamen parçalanması pekala olanaklıdır; yerel, kısmi veya toplu yıkım için sonsuz sayıda fazla olanaklı nedenler vardır ve bu olanakların çoğu davranış alanının ötesindedir. Olumsuz yanıtı bu kadar önemli kılan da bu düşüncedir. Bu nedenle Popper, hiçbir *bilgi kuramının* şeyleri açıklama girişimlerimizde neden başarılı olduğumuzu açıklamaya girişmemesi gerektiğini vurgular.[105]

D. Popper'in Bilimsel Yöntem Kuramı

Popper kendi bilim kuramını *tümdengelim sınama yöntemi* kuramı veya *bir varsayımın yalnız deneysel olarak sınandıktan sonra geliştirilmiş olabileceği görüşü* olarak tanımlar. Bu görüş, *tümevarım*a karşıt, *tümdengelim* olarak adlandırılır. Tümevarım mantığa olan inancın, büyük oranda, psikolojik sorunların epistemolojik sorunlarla karıştırılmasının bir sonucu olduğunu ileri süren Popper, bu nedenle de deneysel olgularla ilişkili olan *bilgi psikolojisi*yle, mantıksal bağlantılarla ilgili olan *bilgi mantığı* arasında ayrım yapar. Çünkü yeni bir düşüncenin bir insanın aklına nasıl geldiği sorusu, Popper'e göre, deneysel psikolojinin ilgisini çekebilir; fakat bu bilimsel bilginin mantıksal çözümlemesi için tamamen önemsizdir. Çünkü mantıksal çözümleme *olgu sorularıyla* değil, *gerekçelendirme* veya *geçerlilik* sorularıyla ilgilidir. Fakat bir ifadenin mantıksal olarak bu tarzda incelenmesi için de, öncelikle onun ileri sürülmesi, birilerinin onu formüle edip mantıksal incelemeye teslim etmesi gerekir.[106]

1. Kuramların Sınanması ve Seçilmesi

Popper'e göre, kuramların eleştirel olarak sınanması ve onların sınama sonuçlarına göre seçilmesi yöntemi her zaman şöyle ilerler:

> "Öneri niteliğindeki ve hiçbir bakımdan doğruluğu henüz kanıtlanmamış yeni bir düşünceden, … mantıksal tümdengelim yöntemiyle sonuçlar çıkarılır. Daha sonra bu sonuçlar, aralarında (eşdeğerlilik, çıkarılabilirlik, uyuşabilirlik veya uyuşamazlık gibi) hangi türden mantıksal ilişkilerin var olduğunu bulmak için birbirleriyle ve diğer ilgili ifadelerle karşılaştırılır.

[105] Popper, "The problem of induction", s. 115-116.
[106] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 7-8.

…bir kuramın sınanması dört farklı yolla birlikte yürütülebilir: 1. Sonuçların birbirleri arasında - kendisiyle sistemin iç tutarlılığının sınandığı - mantıksal karşılaştırma yapılır; 2. Deneysel veya bilimsel bir kuram, ya da totoloji niteliğine sahip olup olmadığını belirlemek amacıyla kuramın mantıksal biçimi araştırılır; 3. Çeşitli sınamalarımızdan başarıyla çıktığı zaman bilimsel bir ilerleme sağlayıp sağlamayacağını belirlemek amacıyla kuram diğer kuramlarla karşılaştırılır; 4. Kendisinden çıkarılabilecek sonuçların deneysel olarak uygulanmaları yoluyla kuram sınanır."[107]

Bu son sınama yolunun amacı kuramın yeni sonuçlarının pratik talepleri ne derecede karşılayıp karşılamadığını araştırmaktır. Burada da sınama süreci tümdengelimseldir:

"Önceden kabul edilmiş diğer ifadelerin yardımıyla kuramdan kolayca sınanabilir veya uygulanabilir 'kesitirimler', yani belirli tekil ifadeler çıkarılır. Bu ifadeler arasından da mevcut kuramdan çıkarılamayacak olanlar ve özellikle de mevcut kuramın çeliştikleri seçilir. Daha sonra pratik uygulamalarla ve deneylerin sonuçlarıyla karşılaştırarak bu ve diğer çıkarılmış ifadelere ilişkin bir karara varmaya çalışırız. Eğer bu karar olumluysa, yani tekil sonuçlar kabul edilebilirse veya *doğrulanmışsa*, o halde kuram geçici olarak sınavı geçmiştir: ondan kurtulmamız için hiçbir neden bulamamışızdır. Fakat eğer karar olumsuzsa veya diğer ifadeyle, eğer sonuçlar *yanlışlanmışsa*, o halde onların yanlışlanmış olmaları bunların mantıksal yolla kendisinden çıkarılmış oldukları kuramı da yanlışlamış olur."[108]

Olumlu bir karar sadece geçici olarak kuramı destekleyebilir. Çünkü daha sonraki olumsuz kararlar her zaman kuramı yıkabilir. Fakat bir kuram ayrıntılı ve sert sınamalara karşı koyabildiği ve bilimsel gelişme süresince başka kuramla değiştirilmediği sürece, '*kendisini kanıtladığı*' veya geçmiş deneyimle '*doğrulandığı*' söylenebilir. Popper'e göre, bu süreçte tümevarım mantığa benzer bir şey bulunmaz ve bu tümdengelimsel yönteme ilişkin daha ayrıntılı bir inceleme, '*epistemolojik*' olarak tanımlanan ve tümevarım mantıktan kaynaklanan tüm sorunların çözülebileceğini göstermektedir.[109]

2. Yöntembilimsel Kurallar

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Popper deneysel bilimin yöntemlerine göre tanımlanması gerektiğini savunur. Bu nedenle de bilimsel ifadelerin sınanabilirliğini sağlayacak kuralların benimsenmesi gerektiğini ileri sürer ve *uzlaşmalar* olarak bu

[107] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 9.
[108] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 10.
[109] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 10.

yöntembilimsel kuralları deneysel bilimin oyun kuralları şeklinde tanımlar. Bu kurallar saf mantık kurallarından farklıdır. Çünkü herhangi bir araştırmayla salt mantıksal bir araştırmayı yöntem olarak eşit düzeyde görmek hiç de uygun değil.[110] Popper'e göre bu, yöntembilimsel kuralların iki basit örneğiyle açıklanabilir:

> "(1) Bilim oyunu, genel olarak, sonsuzdur. Günün birinde, bilimsel ifadelerin daha ileri sınamayı gerektirmediğine ve onların nihai derecede doğrulanmış olduklarına karar veren birisi oyundan çekilir.
>
> (2) Bir varsayım önerilmiş, sınanmış ve kendini kanıtlamışsa 'iyi neden' olmadan onun reddedilmesine izin verilmemeli. 'İyi bir neden' … : varsayımın daha iyi sınanabilir olanla değiştirilmesi veya varsayımın sonuçlarından birisinin yanlışlanması olabilir."[111]

Popper'e göre, deneysel bilim bu yöntembilimsel kurallar yoluyla tanımlanabilir. Bu kurallar sistematik biçimde tesis edilir ve öncelikle bir en üstün kural belirlenir; bu kural diğer kuralları belirlemede bir norm işlevi görür. Bilimsel sürecin diğer kurallarının, bilimdeki herhangi bir ifadeyi yanlışlamaya karşı korumayacak şekilde tasarlanması gerektiğini belirten de bu kuraldır. Kurallar arasındaki bu sistematik bağlantının *bir yöntem kuramı*ndan bahsetmemizi olanaklı kıldığını ifade eder Popper, yöntembilimden derin doğrular beklenmemesi gerektiğini vurgular. Fakat bir yöntembilim, bir olasılık ifadesinin ne derecede kabul edilip edilemeyeceği gibi, bazı önemli sorunların çözümünde bizlere yardım edebilir. Popper'e göre, kuramsal felsefenin çoğu sorunları da yöntem sorunları olarak bu yolla yeniden yorumlanabilir.[112]

3. Deneysel Bilim ve Yanlışlanabilirlik

Popper bir kuramsal sistemin deneysel bilime ait olup olmadığını belirlememiz için yanlışlanabilirlik ölçütüne başvurmamız gerektiğini ileri sürer. Fakat kuram sistemleri gerçekten de yanlışlanabilir ve yanlışlanamaz olanlara ayrılabilir mi ? *Uzlaşmacılık* okuluna göre, yanlışlanabilirlik ölçütü bu konuda yetersiz kalmaktadır.[113]

---

[110] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 28-32.
[111] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 32.
[112] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 33-34.
[113] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 61.

Uzlaşımcı felsefe *dünyanın basitliği*ni vurgular ve bu basitliğin *fizik yasalarında* ortaya konulduğunu ileri sürer. Bu varsayıma göre *doğa yasaları*, dünyanın sayısız çeşitlilikler barındıran dış görünümünün altında bize onun yapısal bir basitliğini gösterir. Kant bu basitliği, bizim '*kendi zihnimizin doğaya yasalar dayattığını*'[114] ileri sürerek açıklamaya çalışmıştı. Uzlaşımcı da bu basitliği bizim kendi ürünümüz olarak görür. Fakat o doğanın basit olduğuna inanmaz. Basit olan yalnız '*doğa yasaları*'dır ve kuramsal doğa bilim de doğanın bir tasviri değil, sadece mantıksal bir yapıdır. Bu yapıyı belirleyen dünyanın nitelikleri değil, aksine, bu yapıdır ki yapay bir dünyanın niteliklerini belirler ve bilimin bahsettiği dünya da ancak *bu* dünyadır. Bu nedenle de doğa yasaları gözlemle yanlışlanamaz. Çünkü bir gözlemin ve bir bilimsel ölçünün ne olduğunu belirlemek için onlara gereksinim vardır.[115]

Popper'e göre uzlaşımcı felsefe, uzlaşmaya ve tümdengelim akıl yürütmeye uygun olarak planlanmış davranış ve işlemlerin bilimsel deneyleri yönetmedeki rolünün önemini fark etmekle, kuramla deney arasındaki ilişkilerin aydınlatılmasına yardım etmiştir. Fakat Popper uzlaşımcının bilimden nihai kesinlik talebinde bulunmasını eleştirir. Çünkü her hangi bir bilimsel sistemi bir kesin tanımlar sistemi olarak yorumlamakla '*mükemmel temeller üzerine kurulu bir bilgi sistemi*' hedefine ulaşılabilir. Bu nedenle uzlaşımcının doğa bilimlerinin kuramsal sistemlerinin doğrulanamaz oluşuna ilişkin iddiasına karşı, bu kuramsal sistemlerin aynı zamanda yanlışlanamaz olduğu da iddia edilebilir. Çünkü her zaman, herhangi bir aksiyomatik sistemin '*gerçeğe uygunluğu*' elde edilebilir veya gözlemleri sistemimizi tehdit eden deneycinin güvenilirliğine ilişkin kuşkulu bir yaklaşım benimsenebilir.[116] Popper'e göre,

---

[114] Kant'ın ilgili görüşleri için bkz.: Bölüm I, II. Kısım; ayrıca bkz.: Immanuel Kant, **Prolegomena to Any Future Metaphysics: With Selections from the Critique of Pure Reason**, Ed. Gary Hatfield, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 72; ve bkz.: Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Ed. Ve Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 618.
[115] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 58.
[116] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 59-60.

"*yalnız* bir kuramsal sisteme *uygulanmış yöntemlere referansla* bir uzlaşımcı mı yoksa bir deneysel kuramla mı karşı karşıya kaldığımızı sorabiliriz. Uzlaşmacılıktan sakınmanın tek yolu bir *karar* kabul etmektir: onun yöntemlerini uygulamama kararı. Eğer sistemimiz tehdit edilmişse onu herhangi bir *uzlaşımcı hile*yle kurtarmayacağımıza karar veririz."[117]

Popper bir kuramın yanlışlanabilirliğini kuramla temel ifadeler sınıfı arasındaki mantıksal bağlantılarla nitelendirir. Çünkü *temel ifadeler* belli bir mantıksal biçimdeki *iç tutarlılığa sahip tüm tekil ifadeler* oldukları için, tüm temel ifadeler sistemi karşılıklı olarak birbirine zıt birçok ifade içerecektir. Bu nedenle tanımların belirli bir tekil ifadeler sistemi üzerine kurulması gerekir; bunun için de temel ifadelere gereksinim duyarız.[118] Öyleyse

"bir kuram, olası tüm temel ifadeler sistemini, apaçık bir biçimde, aşağıdaki iki boş-olmayan alt sınıfa ayırıyorsa 'deneysel' veya 'yanlışlanabilir' olarak adlandırılabilir. Birincisi, çelişkili olduğu tüm temel ifadeler sınıfı: bunu kuramın *potansiyel yanlışlayıcılar* sınıfı adlandırıyoruz; ikinci olarak, çelişmediği temel ifadeler sistemi. Bunu kısaca şöyle ifade edebiliriz: potansiyel yanlışlayıcılar sınıfı boş değilse eğer, bir kuram yanlışlanabilirdir.

…bir kuram yalnızca kendi potansiyel yanlışlayıcıları hakkında iddialar ileri sürer. (Onların yanlışlığını iddia eder.) 'İzin verilen' temel ifadeler hakkında o hiçbir şey söylemez. Özellikle de, onların doğru olduğunu söylemez." [119]

Yanlışlanabilirlikle yanlışlama arasında ayrım yapan Popper, yanlışlanabilirliği yalnızca bir ifadeler sisteminin deneysel niteliği için bir ölçüt olarak ileri sürer. Yanlışlama ise bir sistemin hangi koşullar altında yanlışlanmış olarak kabul edilmesi gerektiğini belirleyecek özel kuralların ileri sürülmesiyle ilgilidir. Şöyle ki, yalnız ve yalnız, kendisiyle çelişen temel ifadeler kabul edildiği takdirde bir kuramın yanlışlanmış olduğu söylenebilir. Popper'e göre, bu koşul zorunludur; fakat yeterli değildir. Çünkü tekrar oluşturulamayan tek olayların bilim için hiçbir değeri yoktur. Bir kuramı, yalnız ve yalnız, onu çürütecek *tekrar oluşturulabilir* sonuçlar keşfedersek eğer yanlışlanmış olarak kabul edebiliriz. Bu tür varsayımı Popper *yanlışlayıcı varsayım* olarak adlandırır. Yanlışlayıcı varsayımın deneysel ve bundan dolayı da yanlışlanabilir olması gerektiğine ilişkin talep ise,

---

[117] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 61.
[118] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 64-65.
[119] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 65-66.

varsayımın olası temel ifadelerle belirli bir mantıksal ilişkisini gerektirir. Yani kuramla çeliştiği kabul edilmiş temel ifadelerin kuramı yanlışlamada yeterli sayılması için yanlışlayıcı bir varsayımı da sağlaması gerekir.[120]

4. Yanlışlamanın Deneysel Temeli

Varsayımların yanlışlığını tesis edecek nihai temeller nelerdir ? Yanlışlama işleminin deneysel temeline ilişkin bu soru, mantıksal olarak kuramlardan tümdengelim yoluyla çıkarılmış gözlem önermelerinin biçimsel niteliğinin açıklığa kavuşturulmasını talep eder.[121]

Popper'e göre, yalnızca gözlem bize *olgulara ilişkin bilgi* verebilir ve bizler yalnızca gözlem yoluyla olguların farkına varabiliriz. Fakat bu bilgimiz, herhangi bir ifadenin doğruluğunu ne kanıtlar ne de tesis eder. *Tekil* ifadeleri '*tekil* varoluşsal ifade' (*k* bölgesinde şu ve bu biçimde bir olay meydana gelmektedir) ve '*tekil* yokluk ifadesi' (*k* bölgesinde şu ve bu biçimde hiçbir olay meydana gelmemektedir) biçiminde formüle eden Popper, *temel ifadeler*in *tekil varoluşsal ifadeler* biçimine sahip olduğunu belirtir ve temel bir ifadenin *k* bölgesinde meydana gelmekte olan olaya ilişkin maddi bir gereksinimi de karşılaması gerektiğini ileri sürer. Bu olay *gözlemlenebilir* bir olay olmalı; yani temel ifadeler gözlemle, öznellerarası sınanabilir olmalı. Çünkü '*gözlemlenebilir bir olay*' kavramı psikolojik bir anlamda yorumlanabilir. Fakat gözlemler ve algılar psikolojik olabildiği halde, gözlemlenebilirlik ise, 'gözlemlenebilir' veya 'gözlemlenebilir olay' kavramı kullanım zamanı yeteri kadar kesinlik kazanan, tanımlanmamış bir terim olarak sunulduğu takdirde, psikolojik olmayacaktır. Bu nedenle Popper temel ifadeleri, gözlemlenebilir bir olayın uzay ve zamanın belirli bir özel bölgesinde meydana gelmekte olduğunu belirten ifadeler olarak görür.[122]

Popper'e göre, bir kurama ilişkin her sınamanın, *kabul etmeyi kararlaştırdığımız* bir temel ifadede durması gerekir. Aksi halde sınama bizi hiçbir

---

[120] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 66-67; Uzlaşımcı görüşü eleştirmiş olmasına rağmen, farklı bir tarzda da olsa Popper'in kendisinin de bir tür uzlaşımcı olduğu ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili bkz.: Semiha Akıncı, "Popper's Conventionalism", **Karl Popper: Critical Appraisals**, Ed. Philip Catton, Graham Macdonald, New York, Routledge, 2004, s. 28-50.
[121] Quinton, "Popper, Karl Raimund", s. 400.
[122] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 76-85.

yere götürmez. Fakat mantıksal bir bakış açısından durum asla böyle değildir. Çünkü herhangi bir temel ifade, herhangi bir kuram yardımıyla kendisinden çıkarılmış temel ifadelerden herhangi birisi bir ölçüt gibi kullanılarak tekrar sınamalara tabi tutulabilir. Bu sürecin doğal sonu yoktur; özellikle *daha kolay sınanır türde bir ifadeye ulaştığımızda dururuz*. Fakat eğer bir gün bilimsel gözlemciler için temel ifadelerde uzlaşma olanaksız olursa, bu, Popper'e göre, *dilin bir evrensel iletişim aracı olarak yetersiz olduğu*, yani '*Dillerin Babili*' anlamına gelmiş olur ve böylece bilimsel keşif anlamsızlığa indirgenmiş olur.[123]

Temel ifadelerin gerektiğinde daha ileri düzeyde kolayca sınanabilirliği tümdengelim zincirini sonsuz kılar. Fakat Popper'e göre, bu tür *sonsuz gerigitme* zararsızdır; çünkü kuramdaki herhangi bir ifadenin onunla kanıtlanması çabası söz konusu değildir. Temel bir ifadeyi kabul etme kararı her ne kadar deneyimlerimizle ilişkili olsa da, bizler temel ifadelerin *doğruluğunu* bu deneyimlerle *kanıtlamaya* kalkışmıyoruz. Çünkü deneyimler *bir kararı motive edebilirler*, fakat temel bir ifadenin *doğruluğu* onlarla *kanıtlanamaz*.[124]

5. Doğru Düşüncesi ve Gerçeğe Benzerlik

Popper'e göre, bilimin görevi *doğruyu aramak*tır. Fakat *doğru bilimin biricik amacı da değildir*. Aramamız gereken şey, aynı zamanda, elde edilmesi zor olan *ilginç doğrudur*. Doğa bilimlerinde aradığımız şey de yüksek düzeyde açıklayıcı gücü olan doğrudur. Çünkü bizler *sorunlarımıza yanıtlar* ararız. Bu nedenle de bilimi ilgilendiren doğrular yalnız ve yalnız bir soruna *yanıt oluşturan* doğrulardır.[125]

Popper *olgularla uygunluk* anlamında doğru düşüncesiyle *içerik* düşüncesinin eşit derecede önemli olduğunu ifade eder ve bu iki düşüncenin bilimde ilerleme

---

[123] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 86.

[124] Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 87; Popper'in yanlışlamanın deneysel temeline ilişkin görüşleri fazla eleştirilmiştir. Örneğin, Kurt Hübner her yanlışlamanın bir takım öncüllere sahip olduğunu ve bu öncüllerin kestirimsel olacağı takdirde, yanlışlamanın da kestirimsel olacağını ileri sürmüştür. Bu kestirimlerin keyfi olacağı takdirde pratik olarak anlamsız olacağını ifade eden Hübner, belirli nedenlere dayandığı durumda ise bu kestirimleri oluşturmak için bir bilim adamının tümevarıma başvurmaktan kendini alıkoyamayacağını iddia etmiştir. Newton-Smith de benzer bir biçimde tümevarımsız temellendirilmiş hiçbir yanlışlamanın olamayacağını iddia etmiştir. Bkz.: Miller, **Critical Rationalism**, s. 16-17.

[125] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 311.

düşüncesi konusuna da açıklık getirebileceğini ileri sürer.[126] Doğruya daha iyi veya kötü yaklaşma gibi bir düşüncesiz yapamayacağımızı savunan Popper, bir t_1 kuramının, olgulara daha fazla uygun gözüktüğü anlamında, t_2 kuramı tarafından aşıldığını iddia edebileceğimiz altı tip durumun düzensiz bir listesini verir:

> "(1) t_2, t_1 'den daha kesin iddialar ileri sürer ve bu daha kesin iddialar daha kesin sınamalara dayanır.
> (2) t_2, t_1'den daha fazla olguyu dikkate alır ve açıklar.
> (3) t_2, olguları t_1'den daha detaylı tanımlar veya açıklar.
> (4) t_2, t_1'in geçemediği sınamaları geçmiştir.
> (5) t_2, kendisi tasarlanmadan önce düşünülmemiş (ve t_1'in de önermemiş olduğu ve muhtemelen t_1'e uygulanamaz olan) yeni deneysel sınamalar önermiş ve bu sınamaları geçmiştir.
> (6) t_2 şimdiye kadar değişik bağlantısız sorunları bütünleştirmiş veya birleştirmiştir."[127]

Bu liste, t_1 ve t_2 kuramlarının *içeriklerinin* önemli rolünü gözler önüne sermektedir. Popper burada doğru ve içerik düşüncelerini, doğruya daha iyi bir uygunluk veya doğruya daha büyük veya küçük benzerlik derecesi düşüncesinde, yani olasılığa karşıt olarak, *gerçeğe benzerlik* düşüncesinde birleştirir.[128] Bu düşünceye göre,

> "*t_1 ve t_2 kuramlarının doğruluk ve yanlışlık içeriklerinin karşılaştırılabilir olduklarını varsayarak, yalnız ve yalnız*
> (1) *t_2'nin yanlışlık içeriği değil de doğruluk içeriği t_1'inkiyi aşarsa,*
> (2) *t_1'in doğruluk içeriği değil de yanlışlık içeriği t_2'ninkiyi aşarsa*
> *eğer, t_2'nin doğruya t_1'den daha fazla benzediğini veya olgulara daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.*"[129]

Böylece, bir *a* kuramının içeriğinin ve doğruluk içeriğinin genel olarak *ölçülebilir* olduğunu zannederek, bu tanımın ötesine geçebilir ve *a*'nın bir *gerçeğe benzerlik* veya *doğruya benzerlik* ölçüsünü az da olsa tanımlayabiliriz. $Ct_T(a)$ *a*'nın doğruluk

---

[126] Her ne kadar doğruya yaklaşma olarak bilim '*Tarskici anlamda doğru*'dan farklı, belirsiz ve fazla metafiziksel bir doğru düşüncesine dayanmış olsa da, Popper bu metafiziksel anlamda doğruyla Tarskici anlamda doğru arasında gerçekte hiçbir engel bulunmadığını belirtir. Bkz.: Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 313-314.
[127] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 314-315.
[128] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 315.
[129] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 316.

içeriğinin bir ölçüsü, $Ct_F(a)$ ise *a*'nın yanlışlık içeriğinin bir ölçüsü olmak üzere, en basit tanımı şöyle yazabiliriz:

$$Vs(a)=Ct_T(a)-Ct_F(a)$$

Burada *a* kuramının *gerçeğe benzerliği* $Vs(a)$ iki talebi karşılamaktadır: (1) $Ct_F(a)$ artmadığı halde $Ct_T(a)$ artarsa veya (2) $Ct_T(a)$ azalmadığı halde $Ct_F(a)$ azalırsa, $Vs(a)$ artar.[130]

Popper'in doğruya yaklaşma veya gerçeğe benzerlik düşüncesi, nesnel veya mutlak *doğru* düşüncesi gibi aynı nesnel niteliğe veya aynı ideal veya düzenleyici niteliğe sahiptir. Popper burada 't_2 kuramının t_1 kuramından daha yüksek derecede bir gerçeğe benzerliğe sahip olduğunu söylemekle neyi kastediyorsunuz ?' sorusuyla 't_2 kuramının t_1 kuramından daha yüksek derecede bir gerçeğe benzerliğe sahip olduğunu nereden biliyorsunuz?' sorusu arasında ayrım yapmamızın önemini vurgular. İkinci sorunun yanıtının birincisine bağlı olduğunu ve tam olarak '*doğruya ilişkin yanıtına*'[131] benzediğini belirten Popper, gerçeğe benzerlik düşüncesinin, *en iyi* yaklaşımlar olan kuramlarla çalışmamız gerektiğini bildiğimiz durumlarda çok önemli olduğunu ileri sürer.[132]

VII. METAFİZİK VE ELEŞTİRİLEBİLİRLİK

Bir kuramın doğruluğu onun çürütülemezliğinden çıkarılamaz. Çünkü örneğin, determinizm ve onun karşıtı indeterminizm gibi, birbiriyle bağdaşmaz iki eşit derecede çürütülemez kuram var olabilir. Birbirine zıt bu iki kuramdan her ikisi de doğru olamayacağı için, her iki kuramın çürütülemezliği gerçeğinden hareketle çürütülemezliğin doğruyu gerektirmediği sonucuna varabiliriz. Öyleyse bir kuramın doğruluğunu onun çürütülemezliğinden çıkarmak kabul edilemezdir.[133] Fakat Popper

---

[130] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 316-317.

[131] Bkz.: Bölüm II, II. Kısım; ayrıca bkz.: Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 34-35; ve Popper, **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, s. 62-63.

[132] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 317-319; Gerçeğebenzerliğe ilişkin daha fazla bilgi için bkz.: Ilkka Niiniluoto, **Truthlikeness**, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1987, s. 156-198.

[133] Popper 'çürütülemezlik'i 'saf mantıksal yolla çürütülemez' ve 'deneysel (veya sentetik) tahminlerden de yararlanan çürütmelerle ilgili' olmak üzere iki anlamda kullanır. 'Çürütülemezlik'in birinci anlamına göre, bir kuramın doğruluğu onun tutarlılığından çıkarılamayabilir. İkinci anlamda 'çürütülemezlik' ise, 'deneysel olarak çürütülemez'le aynı anlamdadır. Popper deneysel olarak

deneysel veya bilimsel kuramları deneysel olmayan veya bilimsel olmayan kuramlardan ayırmak için deneysel kuramların '*çürütülebilir olan*', deneysel olmayan kuramların ise '*çürütülemez olan*' biçiminde tanımlamayı önermektedir. Çünkü Popper'e göre,

> "bir kurama ilişkin her ciddi sınama onu yanlışlamak için bir çabadır. Sınanabilirlik bu nedenle de çürütülebilirlikle veya yanlışlanabilirlikle aynıdır. …deneysel veya bilimsel kuramları farklı kılan şey de deneysel bir çürütme olanağıdır."[134]

Bu *çürütülebilirlik ölçütü*nü kabul ettiğimiz takdirde, *felsefi* veya metafizik kuramların *tanımları gereği çürütülemez* olduklarını da kabul etmemiz gerekir. Bu durumda da ciddi bir soruyla karşılaşmış oluruz: *Doğru ve yanlış felsefi kuramlar arasında nasıl ayrım yapmalı ?*

Popper kuramları üç türe ayırır: (1) mantıksal ve matematiksel kuramlar; (2) deneysel ve bilimsel kuramlar; (3) felsefi veya metafiziksel kuramlar. Popper'e göre, birinci tür kuramlar arasında doğru ve yanlış olanları birbirinden ayırt etmek için

> "…çürütme amacıyla, önce onu yüzeysel daha sonra ise katı bir şekilde sınarız. Eğer başarısız isek o halde onu kanıtlamayı veya değillemesini çürütmeyi deneriz. Eğer tekrar başarısız olursak, … ona ilişkin bir karara varıncaya kadar tekrar onu çürütmeyi deneriz, aksi halde bizim için fazla zor der ve sorunu rafa kaldırırız."[135]

Bir takım farklılıklar dışında, deneysel bilimlerde de temel olarak aynı süreci takip ederiz:

çürütülemez ifadelere tam veya saf var oluşsal ifadeleri örnek verir. '*Sıradaki inciden on kat daha büyük bir inci vardır*' ifadesindeki '*vardır*' sözcüğünü uzay ve zamandaki belli bir sınırlı bölgeyle sınırladığımız takdirde, bu ifadeyi çürütülebilir bir ifadeye dönüştürmüş oluruz. Örneğin, '*Şu anda ve şu kutuda birisi, kutudaki diğerinden on kat daha büyük olan en az iki inci bulunmaktadır*' ifadesi artık *sınırlı* var oluşsal bir ifadedir. Tam veya saf bir var oluşsal ifade tüm evrenle ilgilidir ve böyle bir ifadeyi çürütebilecek hiçbir yöntem olamayacağı için de bu tür ifadeler çürütülemezdir. Popper'e göre, çürütülemez var oluşsal ifadelerin yanlış olduğuna inanmakta haklıyızdır, fakat onların yanlışlığını kesinlikle *kanıtlayamayız*. Bkz.: Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 264.

[134] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 266.

[135] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 266-267.

" …kuramlarımızı sınarız: eleştirel biçimde onları inceleriz, onları çürütmeye çalışırız. Tek önemli fark bu defa eleştirel incelememizde deneysel argümanları da kullanabilmemizdir. Fakat bu deneysel argümanlar yalnızca diğer eleştirel etmenlerle birlikte bulunur. Eleştirel düşünce … bizim temel aygıtımızdır. Gözlemler yalnızca eleştirel tartışmamıza uygun olduğu durumda kullanılır."[136]

Fakat bir kurama ilişkin eleştirel bir incelemeyi oluşturan şey *kuramı çürütme çabaları* değilse eğer, nedir ? Çürütülemez bir kuram rasyonel, yani eleştirel olarak değerlendirilebilir mi ? Ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olduğunu bildiğimiz bir kuram lehinde ve aleyhinde ne gibi geçerli argüman ileri sürebiliriz ? Çürütülemez felsefi kuramların *eleştirel biçimde* incelenebilir olup olmadıklarına ilişkin bu soruları Popper determinizm sorunu çerçevesinde yanıtlar. Popper konuya ilişkin iki örneği ele alır. Birinci örnek Kant'ın felsefesinden çıkarmış olduğu varsayımdır: 'Bu insanın şu anki durumuna ilişkin, onun (doğru doğal yasalarla birlikte) gelecekteki davranışlarını öngörmeye yetecek doğru bir tanım *bulunmaktadır*.' Popper'e göre, bu varsayım tamamen var oluşsal bir ifade olduğu için çürütülemezdir. İkinci örnek ise şu savdır: 'Dünya benim hayalimdir.' Popper'e göre, bu sav da çürütülemezdir. Fakat bunu rağmen bu iki varsayımı rasyonel ve eleştirel açıdan tartışabilir miyiz? Bu iki varsayımın çürütülemez oluşları herhangi bir eleştirel tartışma için aşılamaz bir engel oluşturmuyor mu ?[137]

Popper'in bu soruna ilişkin *çözüm önerisi* şöyledir:

"…'ister inan ister inanma' imasında bulunan ve herhangi başka bir şeye işaret etmeyen felsefi bir kuram, dünyaya ilişkin kopuk bir açıklamadan daha fazla bir şey olmasaydı eğer, o halde o gerçekten de tartışılamaz olacaktı. Fakat aynı şey deneysel bir kuram için de geçerlidir. Her hangi biri bize, öncelikle kuramının çözmeyi hedeflediği sorunların neler olduğunu açıklamadan, Newton'un denklemlerini, argümanlarıyla birlikte bile sunarsa bu durumda biz onun doğruluğunu, *Vahiyler Kitabı'nın* doğruluğundan daha fazla rasyonel olarak tartışamayız. …her *rasyonel* kuram, bilimsel olsun veya felsefi fark etmez, *gerçek sorunları çözme* çabası derecesinde rasyoneldir. Bir kuram, belli bir *problem-durum*la olan bağlantısı ölçüsünde anlaşılabilirdir ve makuldür; o yalnız bu bağlantı tartışıldığı takdirde rasyonel bir biçimde tartışılabilir."[138]

---

[136] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 267.
[137] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 267-268.
[138] Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 268-269.

Popper'e göre, felsefi bir sorunun *çözümü* nihai bir kanıt veya nihai bir çürütmeye dayandırılamaz. Fakat o, sorunun temelindeki inançların ve değişik olası çözüm yollarının dürüst ve eleştirel bir biçimde incelenmesine dayandırılabilir. Bu nedenle de felsefi veya metafiziksel kuramlarla ilgili bir incelemenin '*Sorunu çözüyor mu ? Sorunu diğer kuramlardan daha iyi mi çözüyor ? Sorunu değiştirmiş mi ? Çözüm basit mi ? Verimli mi ? Diğer sorunların çözümü için gerekli diğer felsefi kuramlarla çelişiyor mu ?*' gibi sorular ışığında yürütülmesi gerekir. Bu tarz sorular ise Popper'e göre, çürütülemez kuramlara ilişkin bile eleştirel bir tartışmanın olanağına işaret eder.[139]

Sonuç olarak, Popper kuramlarımızın olası yanlışlarını ortaya çıkaracak deneysel koşulları aramamız gerektiğini vurgular ve böyle bir arayışta ise araştırmacı olarak bizlerin '*Bacon'ın arıları*'[140] gibi değil, bir '*yarasa*' gibi, yani *akustik radarlarıyla* (eleştiriler, sınamalar yoluyla) *yönlerini bulan* (doğruya yaklaşan) *yarasalar* gibi davranmamız gerektiğini belirtir.[141]

---

[139] Popper örnek olarak bu sorular çerçevesinde Kant'ın, Schopenhauer'in, Berkeley'in ve Hume'un ilgili varsayımlarını ele alır. Popper'e göre, Kant fenomenal dünyanın Newton kuramının kaçınılmaz bir sonucu olması açısından determinizme inanıyordu. Fakat ahlaki bir varlık olarak insanın belirlenmemiş olduğu inancındaydı. Popper bu *problem durumu* çerçevesinde Kant'ın determinizmini rasyonel ve eleştirel açıdan tartışır. Popper'e göre, Kant'ın gerçekte Newton'ın kuramına uymadığına ilişkin açık bir kanıt Kant'ı kendi determinizm öğretisinden vazgeçmeye ikna etmiş olurdu. Schopenhauer'in sorunları ise Popper'e göre, Kant metafiziğinin sorunlarıydı ve bunlar *tüm olası deneyimi aşan sorunlardı*. Bu nedenle de bu sorunların çözümünün irrasyonel olması kaçınılmazdı. Çünkü Schopenhauer bir Kantçıydı ve insan aklının sınırlarının *olası deneyimin sınırlarıyla* uyuştuğuna inanmıştı. Berkeley veya Hume'un idealizmine gelince… Berkeley'in kuramlarının sağduyuyla uyuştuğunda ısrar ettiğini belirten Popper, *problem durum*dan hareketle Berkeley'in ve Hume'un tüm bilgimizin *duyu izlenimlerine* ve *hafıza imgeleri* arasındaki çağrışımlara indirgenebileceğine inanmış olduklarını ileri sürer. Popper'e göre, bu inanç bu iki filozofu idealizmi benimsemeye götürmüştür. Realizmi *duyu izlenimlerine* indirgeme çabasında başarısız olduğu için Hume'un bir idealist olduğunu iddia eden Popper, tensel bilgi ve öğrenme kuramının yetersiz olduğuna işarette bulunmakla Hume'un idealizminin eleştirilebileceğini savunur. Bkz.: Popper, **Conjectures and Refutations**, s. 269-271.

[140] Doğa filozofu Bacon, gerçek bilim filozofunun arıyı örnek alması gerektiğini savunuyordu. Bacon'a göre bilim filozofu, sistematik bilgi biriktirmede diğer insanlarla birlikte çalışmalıydı. İnsanlar verileri biriktirmeli, onları akıllıca yorumlamalı, deneyler yapmalı ve böylece, düzenliliklerinin planlanmış ve organize edilmiş gözlemiyle doğanın sırlarını öğrenmeliydiler. Bacon bu yöntemi, insanın doğal dünya üzerindeki kaybetmiş olduğu egemenliğini yeniden kurma tekniği olarak görüyordu. Bkz.: Cranston, "Bacon, Francis", s. 237.

[141] Karl Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998, s. 596.

VIII. ELEŞTİREL AKILCILIĞIN ELEŞTİRİSİ

Popper'in eleştirel akılcılığına bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden ikisi özellikle önemlidir; (1) '*doğru*' bilim ölçütünü buyurgan bir tavırla ilan eden bir kuram, kendi içinde diğer ölçütleri ezen özcü bir sapmayı da barındıracaktır; (2) bilimin 'yanılabilir' özelliğini öne süren kuralcı bir düşünce, yetkeci ve teknokratik çağdaş uygarlığın yaptığı yanlışları aklamasına yardım edebileceği kuşkusunu uyandıracaktır.[142]

Eleştirel akılcılık, her türlü çürütmeden muaf *keyfi bir karar*ı düşüncesinin doruğuna yerleştirdiği ve irrasyonalizme beklenmeyen bir geçit verdiği için W. W. Bartley III tarafından eleştirilmiş ve eleştirel akılcılığın kendi çürütülmesini de içermesi gerektiği ileri sürülmüştür. Fakat J. Watkins kendi çürütülüşünü *a priori* içeren bir kuramın çürütmeye neden olamayacağı görüşüyle Bartley'e karşı çıkmış ve bir kuramı yapay bir zırhla donatmaktansa, kuram lehinde karara varmanın ve eleştirileri serinkanlılıkla karşılamanın daha az olumsuzluk içerdiğini savunmuştur.[143]

Eleştirel akılcılıkla ilgili diğer bir önemli eleştiri *tümevarım sorunu*na ilişkindir. Popper'in tümevarım sorununu çözmüş olduğuna ilişkin inancı ne kadar tam olsa da, yine de önermiş olduğu çözümle bilimdeki pratik uygulamalar arasında bir uyuşmazlık olduğu iddia edilmiştir. Örneğin Wesley Salmon'a[144], Lakatos'a[145] ve Worrall'a[146] göre, Popper tarzı doğrulama değerlendirmelerinin hiçbir tümevarımsal

---

[142] Jean Baudouin, **Karl Popper**, Çev. Bülent Gözkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 51.

[143] Baudouin, **Karl Popper**, s. 53-54; Konuyla ilgili ayrıca bkz.: W.W. Bartley III, "Theories of Rationality", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 205-217; John F. Post, "Paradox in Critical Rationalism and Related Theories", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 223-253; ve John Watkins, "Comprehensively Critical Rationalism: A Retrospect", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 269-279.

[144] Bkz.: Wesley C. Salmon, "Rational Prediction", **The British Journal for the Philosophy of Science**, C. 32, S. 2 (Haziran, 1981), s. 115-125.

[145] Kuhn, Lakatos ve Feyrabend'in eleştirel akılcılığa yöneltmiş oldukları eleştiriler için bkz.: Gunnar B. Andersson, **Criticism amd the History of Science: Kuhn's, Lakatos's, and Feyrabend's Criticism of Critical Rationalism**, Leiden, Brill, 1994.

[146] John Worrall, "Why Both Popper and Watkins Fail to Solve the Problem of Induction", **Freedom and Rationality: Essays in Honor of John Watkins**, Ed. Fred. D'Agostino, I.C. Jarvie, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 257-297.

önemi olmasaydı eğer, bilim iyi denenmiş bilimsel kuramlardan pratikte yararlanan uçak mühendisleri ve diğerlerine asla yardım edemezdi.[147]

Popper'e yöneltilmiş diğer bir eleştiri ise kuramların deneysel içeriğine ilişkin görüşleriyle ilgilidir. Popper'in kuramların deneysel içeriğine ilişkin $Ct(T_2)>Ct(T_1)$ için geliştirmiş olduğu ölçütlerden hiç birisinin onun T_2'nin T_1'den daha derin olduğuna ilişkin ortaya koymuş olduğu koşulla çalışmamakta olduğu ileri sürülmüştür.[148] Yeni kuram olarak T_2'nin deneysel içeriği T_1'inkini aşmakta ve düzeltmektedir. Sanki T_1 tüm farelerin uzun kuyrukları olduğunu tahmin ettiği halde, T_2 ise tüm sıçan ve farelerin erkeklerse eğer uzun, dişilerse eğer kısa kuyruklara sahip olduklarını tahmin etmektedir. Burada alt sınıf ilişkisi kapsam dışıdır ve boyut ölçütü ya uygulanamazdır ya da o T_2'ye karşıdır. "Bu fare kapanındaki fare kısa kuyruklu mu ?" sorusunu T_2 değil, T_1 yanıtlayabilir.[149]

Popper kuramları sınamada, sınanması özellikle kolay olan temel ifadelerde dururuz der. Bu ifadeler bir bakıma nihai anlamda deneysel temeli oluşturur. Fakat gerçekte bizler bu ifadeleri sınamaya devam ediyor muyuz ? Bir kimse '*Garajında bir su aygırı vardır*' ifadesini, gerçekte onu sınamadan, yalnızca sınanması kolay oluşundan hareketle kabul etmez. Algısal deneyimin hiçbir epistemolojik rol oynamadığı durumlarda bu ifadeleri nasıl sınamalı ? Popper'e göre, bizler temel bir ifadeyi, arka plan kuramlarının yardımıyla ondan daha fazla kolay sınanabilir başka temel ifadeler çıkarmakla sınarız. Fakat bu, sonunda kendilerinde durmuş olduğumuz ifadelerin sınanmamış olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse elde ettiğimiz tüm şey çıkarımların durmadan uzayan bir zinciridir.[150]

İndeterminizm sorunuyla ilgili olarak ise John Earman, gelecek olayların bilinebilirliğine ilişkin epistemolojik bir öğretiyi çürütmenin, geleceğin değişmez

---

[147] John Watkins, "Popper", **A Companion to the Philosophy of Science**, Ed. W.H. Newton-Smith, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, s. 346.
[148] Konuyla ilgili Popper'in görüşleri için bkz.: Popper, **Objective Knowledge**, s. 191-206.
[149] Watkins, "Popper", s. 346; detaylı bilgi için bkz.: John W.N. Watkins, **Science and Scepticism**, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1984, 5. Bölüm.
[150] Watkins, "Popper", s. 346; ayrıca bkz.: John W.N. Watkins, **Science and Scepticism**, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1984.

olduğuna ilişkin metafiziksel öğretiyi etkilemediği görüşüyle Popper'e karşı çıkar.[151] Earman'a göre, ilk koşullardaki ufak değişikliklerin gelecek durumlarda büyük değişikliklerin doğmasına neden olduğu değişkenliğin katı bir biçimiyle, ilk koşulları tam matematiksel kesinlikte bulmada yetersizliğin birleşimi öngörüde bir bozukluğa götürebilir. Fakat bu sonuçtan çıkarmamız gereken doğru sonuç, Earman'a göre, determinizmin başarısız olduğu değildir; aksine determinizmle öngörünün birlikte çalışmaya gereksinimleri olmadığıdır.[152]

Miller ve Tichy ise Popper'in *gerçeğe benzerliğ*inin uygulanabilirliğine ilişkin eleştirilerini dile getirmişlerdir. Miller ve Tichy T_1 ve T_2'nin her ikisinin de yanlış olduğu durumlarda $Vs(T_2)>Vs(T_1)$ ilişkisini elde edemeyeceğimizi göstermişler. Bunun kanıtı da şudur: eğer iki kuramdan en az biri tam ise, (a) T_1'in T_2'nin bir sonucu olmayan f_1 diye yanlış bir sonucu olacaktır veya (b) T_2'nin T_1'in bir sonucu olmayan t_2 diye doğru bir sonucu olacaktır. f_2 T_2'nin yanlış bir sonucu olsun. O halde $f_2 \wedge t_2$ T_1'in değil, T_2'nin *yanlış* bir sonucu olacaktır ve $f_1 \vee \sim f_2$ de T_2'nin değil, T_1'in *doğru* bir sonucu olacaktır.[153]

Popper'in dünya 3'ün genişlemesine ilişkin görüşlerine de bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Popper'in dünya 3'ünün içerikleri zamansız var oluşa sahip değildir. Popper'e göre, bu dünya 3 insan yapımıdır ve insanların bilinçli düşüncelerinin amaçlanmamış ve fark edilmemiş yan ürünlerini içermesi nedeniyle de kendi yapımcılarını aşmaktadır. Fakat bu dünya 3'ün, ona yeni nesneler eklendikçe, genişlemeye devam edeceği varsayılmaktadır. Fakat L. Jonathan Cohen, dünya 3'ün içeriklerinden bazılarının (örneğin Frege'nin *Grundgesetze*'si gibi) tutarsız olduklarını bildiğimizi ve bu dünya 3'ün ilk çelişkinin ortaya çıkışıyla dolmuş ve genişlemeyi durdurmuş olacağını ileri sürmüştür.[154]

---

[151] Watkins, "Popper", s. 347; Popper'in indeterminizmle ilgili görüşleri için bkz.: Karl Raimund Popper, **The Open Universe: An Argument for Indeterminism**, London-New York, Routledge, 2000.
[152] Daha fazla bilgi için bkz.: John Earman, **A Primer on Determinism**, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, s. 8-9.
[153] Watkins, "Popper", s. 347; Gerçeğe benzerliğe ilişkin detaylı bilgi için ayrıca bkz.: Niiniluota, **Truthlikeness**, 5. 6. ve 7. Bölümler.
[154] Watkins, "Popper", s. 347.

Sonuç olarak Popper'in eleştirel akılcılık görüşünün yeteri kadar sorunsuz olduğu söylenemez. Çünkü bu görüş metafiziği yeteri derecede açıklayamamış, rasyonellik sorunlarını ise daha da derinleştirmiştir. Her ne kadar Joseph Agassi ve William Bartley bölünmeye götürecek birtakım temel sorunları çözmeye girişmiş olsalar da, her ikisi de rakip görüşler ileri sürmüşlerdir. Lakatos, Popper'in ve Agassi'nin Socratesci görüşlerini dogmatik bir görüşe dönüştürmeye çalışmış, fakat bu görüş de kendi çekiciliğini kaybetmiştir. Bu tartışmalarda taraf olmaktan sakınmak için kendi geliştirmiş olduğu görüşlerini altmışlı yılların sonunda ortaya atan Hans Albert, sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, din ve diğer alanlara eleştirel akılcılığı uygulayarak nasıl ilerleme sağlanacağı konusunu tartışmaya açmıştır. Popper'in görüşlerinden doğmuş olan sorunları çözmekte henüz başarılı olamasa da bu tür tartışmalar, eleştirel akılcılıkla gerekçelendirme geleneklerini uzlaştırmayı arayan görüşleri (Watkins veya Musgrave) de kapsayacak bir biçimde günümüzde de devam etmektedir.[155]

[155] John R. Wettersten, **The Roots of Critical Rationalism**, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992, s. 10; Eleştirel akılcılıkla ilgili başlıca kaynaklar şunlardır: Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, New York, Basic Books, 1959; Karl Popper, **Conjectures and Refutations**, New York, Harper & Row, 1965; Karl Popper, **Objective Knowledge**, Oxford, Clarendon Press, 1986; Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies**, Princeton, Princeton University Press, 1971; Karl Popper, **The Poverty of Historicism**, London, Ark Paperbacks, 1961; Karl Popper, **Realism and the Aim of Science**, Ed. W.W. Bartley III, Totowa, Rowman and Littlefield, 1983; Joseph Agassi, **Science in Flux**, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht, D. Reidel, 1975; Hans Albert, **Treatise on Critical Reason**, Princeton, Princeton University Press, 1985; W.W. Bartley III, **The Retreat to Commitment**, New York, Knopf, 1962; David Miller, **Critical Rationalism**, La Salle, Open Court, 1994; J.W. Watkins, **Science and Scepticism**, Princeton, Princeton University Press, 1984; Imre Lakatos, **Philosophical Papers**, Ed. John Worrall, Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; Paul Feyerabend, **Philosophical Papers**, New York, Cambridge University Press, 1981. Bkz.: Benjamin Frankel, **Roots of Realism**, Frank Cass & Co. Ltd., London, 1996, s. 5.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL AKILCILIĞIN DİN FELSEFESİNE YANSIMALARI

I. ELEŞTİREL AKILCILIK VE DİN

Popper'in bilim felsefesi alanındaki tartışmalara ilişkin yaklaşımı, özellikle de mantıkçı pozitivizmin doğrulanabilirlik ilkesine yöneltmiş olduğu eleştiriler ve önermiş olduğu çözümler, diğer alanlardaki çalışmaları etkilemiş olduğu gibi din felsefesi alanındaki eğilimleri de etkilemiştir. Fakat Popper'in kendi çalışmalarında pek yaygın bir olgu olan *din*i ciddi bir konu olarak ele almamış olması çok ilginçtir. Popper bilim ve bilim olmayanı ayırırken bunlar arasındaki çizginin keskin ve net olmadığını ifade eder. Şöyle ki, bir mit zamanla bilime dönüşebilir; veya aksine, bir bilimsel kuram zamanla bir mite dönüşebilir. Fakat Popper'in bilim olmayandan bahsederken, Marksizm ve Freudizm gibi kuramlarla birlikte, dini de bu kategoride gördüğünü söylemek tartışmalıdır. Popper'in binlerce yıl yaşanmakta olan din olgusuna kayıtsız kaldığı söylenemez. *Yüksek* değerlerin büyük çoğunlukla *gündem-dışı* olarak görülmeleri ve *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) alanına bırakılmaları gerektiğini savunan Popper, dinin de bu alanda görülmesi gerektiği konusunda da bir şeyler söylemez.[1] Acaba Popper, dini inançlara sahip olsalar da, insanların kendi davranış temellerini gerçekte Marksist ve Freudçu kuramlarda ileri sürülen eğilimlere dayanarak oluşturduklarını mı düşünüyordu ? Böyle olunca da, somut sorunların gerçek kaynakları olarak, sosyal yaşama pek de yansımayan dini inançları değil de, Marksist ve Freudçu kuramları mı görüyordu ? Eğer bu soruların yanıtları olumlu ise, o halde *sorun çözme*yi yaşamın en başlıca görevi olarak gören Popper'in, dine ilişkin soyut tartışmalara girişmektense, dönemin somut sorunlarını çözmeyi amaçlamış olduğu söylenebilir. Fakat bununla birlikte dönemin aşırı pozitivist ruhunun etkisini de göz ardı etmemek gerekir.[2]

Her ne kadar Popper çalışmalarında, dinin siyasi bir araç olarak kullanılmasına yönelik birkaç eleştirisi hariç,[3] dolaysız olarak din eksenli konulara değinmemiş olsa da, eleştirel akılcı yaklaşımı benimsemiş takipçileri Popper'in temel

---

[1] Daha fazla bilgi için bkz.: Bölüm II, I. Kısım; ayrıca bkz.: Karl Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, C.2, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 2003, s. 261-262.

[2] Popper'in dönemin sözde bilimsel kuramlarına ilişkin eleştirileri için bkz.: Bölüm I, I. Kısım; ayrıca bkz.: Karl Popper, **Unended Quest: An Intellectual Autobiography,** London-New York, Rouledge, 2002, s. 30-39.

[3] Bkz.: Karl Popper, **Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 131-132.

düşüncelerinden hareketle din konusunda da eleştirel akılcı bir perspektif ortaya koymaya çalışmışlardır. Hans Albert, Yunan eleştirellik ve açıklık görüşlerinin Hıristiyanlığın kesinliğini ve dogmacılığını baltaladığını iddia etmiş, Tom Settle ve Agassi, eleştirel akılcılık ve din konusunu, Russell'ın bilimin dinin bir tür aydınlanmış sözcüsü olabileceğine ilişkin görüşü çerçevesinde ele almıştır. Nathaniel Laor ise eleştirel akılcılığı, eleştirel geleneği bazen zorunlu olarak bir mite indirgeyen, savunmacı manevralara kök salmış olarak gördüğünü ileri sürmüştür. Daha ılımlı bir görüşün eleştirel söylevi liberalleştirebileceğini savunan Laor, böyle bir ılımlaşmanın dini deneyimlere karşı saygının gelişimine de yardımcı olabileceğini belirtmiştir.[4] Din felsefesi alanında ise Antony Flew'nun Popper'in bilimsel iddialara ilişkin yanlışlanabilirlik ölçütünü din felsefesi alanına uygulama girişimiyle başlayan eleştirel akılcı eğilimler, daha sonra alandaki diğer sorunlara ilişkin çözüm girişimlerinde eleştirel akılcı perspektifin kullanılmasıyla devam etmiştir.[5]

Günümüz din felsefesi alanındaki tartışmalar genellikle, dini tecrübe, inanç ve akıl, tanrısal sıfatlar, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar, kötülük sorunu, Tanrı'yı argümanlarsız bilmek, din dili, mucizeler, ölümden sonraki hayat, din ve bilim, dini çoğulculuk gibi konular üzerinde yürütülmektedir.[6] Son dönemlerde din felsefesindeki rasyonellik tartışmalarının gittikçe yoğunlaşmakta olduğu konulardan biri ise '*inanç-akıl sorunu*'dur. Dini inancın rasyonelliğine ilişkin bu sorun, son yıllarda fazla tartışılan bir konu haline gelmiş ve özellikle de Alvin Plantinga'nın,

---

[4] I.C. Jarvie, N. Laor, "The Philosopher as All-Rounder: Introduction to Volume I", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. xxi; Popper'in takipçilerinin din'e ilişkin görüşlerinin incelenmesi çalışmamızın kapsamı dışındadır. Biz bu çalışmamızda eleştirel akılcı yaklaşımın din felsefesi alanındaki sorunlara, ki bu sorunlar spesifik sorunlardır, nasıl yansımış olduğunu inceleyeceğiz; Hans Albert'ın, Tom Settle'ın ve Nathaniel Laor'un konuya ilişkin görüşleri için bkz.: Hans Albert, "Religion, Science and the Myth of the Framework", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 41-59; Tom Settle, "You Can't Have Science as Your Religion!", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 59-90; Nathaniel Laor, "Religion and Rational Philosophy: Coming of Age", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 91-129.

[5] Flew'nun çalışması için bkz.: Antony G. Flew, "Theology and Falsification" **Philosophical Essays**, Ed. John Shosky, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, s. 41-45.

[6] Michael Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 2-3.

William Alston'ın, George Mavrodes'in ve Nicholas Wolterstorff'un çalışmaları sayesinde dikkatleri üzerine toplamayı başarmıştır.[7] Bu soruna ilişkin çözüm denemelerinde eleştirel akılcı yaklaşımın da etkileri görülmektedir. Dini inançların *rasyonelliği* sorununu *eleştirel akılcı bir perspektif*le ele almış olan George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi filozoflar, böyle bir bakış açısının verimli olup olamayacağı konusunu tartışmaya açmışlardır. Bu yaklaşımların incelenmesi çalışmamızın bu bölümünün başlıca amacını oluşturmaktadır. Fakat bu yaklaşımlara geçmeden önce, din felsefesinde inanç-akıl sorununa ve bu konuda ortaya atılmış temel görüşlere kısaca değinmemiz gerekir.

II. DİN FELSEFESİ'NDE İNANÇ-AKIL SORUNU

Din felsefesinde inanç ve akıl arasındaki ilişki, genel olarak çatışma ve anlaşmazlık çerçevesinde tartışılmıştır. Bunun nedenlerinden birisi geleneksel epistemolojinin *nesnel kesinlik* idealidir. Çünkü temelci görüşe göre, bilginin düşünen her hangi bir kişiye kabul edilebilir görünecek kadar kesin olan bir temele dayanması gerekir. Bu nedenle her hangi bir inancın nesnel bir şekilde güvencesi verilmediği durumlarda teslimiyetten kaçınmak gerekli ve rasyonel bir davranış olacaktır; akıl ve inanç bu tür durumlarda karşılıklı olarak düşman konumundadırlar.[8]

İnanç-akıl sorununa ilişkin anlaşmazlıkların diğer nedenini ise, genellikle havari Pavlos'un[9], ilk Hıristiyan yazarlardan Tertullian'ın[10], Pascal'ın[11] ve diğerlerinin konuya ilişkin düşüncelerinde kendi ifadesini bulmuş olan akıl karşıtı

---

[7] A. Plantinga ve N. Wolterstorff'un editörlüğüyle yayınlanmış olan **Faith and Rationality: Reason and Belief in God** (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983) çalışması; ayrıca, yine Alvin Plantinga'nın **God and Other Minds** (Ithaca-N.Y., Cornell University Press, 1967) adlı çalışması ve George Mavrodes'in **Belief in God** (New York, Random House, 1970) adlı çalışması konuya giriş mahiyetinde çalışmalardır. Bkz.: Ronald H. Nash, **Faith and Reason: Searching for a Rational Faith**, Michigan, Zondervan, 1988, s. 69-70.

[8] C. Stephen Evans, **Philosophy of Religion: Thinking About Faith**, Leicester, InterVarsity Press, 1985, s. 164.

[9] 'Dikkat edin, hiç kimse sizi felsefeyle, insansal törelerle beslenen temelsiz lakırdılarla tutsak etmesin'. İncil, Koloselilere Mektup, ii, 8.

[10] Tertullian'ın inanç-akıl ilişkisiyle ilgili olarak, 'Atina'nın Kudüs'le ne işi var?', 'Saçma olduğu için inanıyorum' tarzındaki özdeyişleri'nin yorumu için bkz.: Geoffrey D. Dunn, **Tertullian**, London, Routledge, 2004, s. 31-33.

[11] Pascal, bazı kimselerin inanabilmek için akli melekelerini köreltici adımlar atmaları gerekebileceğini ima ederek 'Kalp aklın bilmediği kendine has sebeplere sahiptir.' der ve nasıl ki kendimizi akla gerek duymadan seviyorsak, Tanrı'yı da öyle doğal bir sevgiyle sevdiğimizi ifade eder. Bkz.: Blaise Pascal, **Pensées**, New York, Courier Dover Publications, 2003, s. 78.

yaklaşımların oluşturduğu ifade edilmiştir. Fakat yalnızca bir takım katı açıklamalarına dayanarak bu dindar düşünürlerin aklı tümüyle reddettiğini söylemek de çok zordur. Örneğin, havari Pavlos'un uyarılarının, belirli bir akıl yürütme tarzına, '*kendini hakikate kapayan insan kibrinin*' bir ürünü olan *dünyevi hikmete* karşı olduğu, yoksa aklın genel anlamda kullanılmasına karşı olmadığına ilişkin yorumlar vardır.[12] Aynı şey Tertullian için de söylenmiştir. Felsefeye karşı sert eleştirisine rağmen, Tertullian da felsefe eğitimi almış ve felsefeyi Hıristiyan öğretilerini açıklamada kullanmıştır. Pascal'a gelince, o da '*bir tür* akıl yürütmeyi şiddetle eleştirmişse de, hayatının başlıca projelerinden biri Hıristiyan imanı için bir apolojetic (rasyonel savunma) inşa etmek'[13] olmuştur.

Bu gerçekler aklın dinde herhangi bir yerinin olup olmadığı sorusunun değil, asıl aklın nasıl bir yeri olduğu sorusunun sorulması gerektiğine işaret etmektedir. Öyleyse tartışılması gereken sorular şöyle ifade edilebilir: *Aklın dini inanç sistemlerini kabul etmede veya reddetmede nasıl bir rolü vardır ? İmanı anlamada aklı kullanmak zorunda olabileceğimizi kabul ettiğimiz durumda, inanmak için geçerli nedenlere sahip olmamız gerekiyor mu ?* Günümüz din felsefesinde 'inanç-akıl sorunu' olarak bilinen sorunun temelinde yatan sorular da bunlardır.[14]

İnanç-akıl ilişkisiyle ilgili sorular dinin kendisi kadar eskidir. Bu sorulardan *bir grubu* dini inancın rasyonel statüsüne ilişkindir ve dini inançların doğruluğunun kanıtlanabilirliğini, böyle bir kanıtlamanın din için önemli olup olmadığını ve böyle bir girişimin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu sorgulamaktadır.[15] Bu soruların çözümüne ilişkin çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür ve bu yaklaşımlardan biri de *katı akılcılık* olarak tanımlanmaktadır. Katı akılcılığa göre, doğruluğu '*ikna edici nedenler*'e dayandırılamadığı takdirde dini inançları kabul etmek rasyonel değildir. 'İkna edici nedenler' derken katı akılcının tam olarak neyi kastettiği tartışmalı olsa da, katı akılcılık bu nedenlerin her hangi bir rasyonel, yeterli derecede bilgili bir

---

[12] Paul W. Gooch, **Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987, s. 42.
[13] Michael Peterson v.d., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s. 51.
[14] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 52.
[15] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 65.

kişinin ulaşabileceği ve en azından söz konusu dini inancın doğruluğunu güçlü bir şekilde gösterecek türden olması gerektiği konusunda açık bir kanaat ortaya koymaktadır.[16]

İnanç-akıl sorununa ilişkin tartışmalarda katı akılcılığa karşıt tutum ise *fideizm*dir. Fideizme göre ise, inanç rasyonel argümanın desteğine gerek duymamalı ve kendi kendisini ayakta tutabilmelidir. İnancı bağımsız rasyonel değerlendirmeye tabi tutmak, fideizme göre, aklı Tanrı'nın üzerine yükseltmektir. Buradan hareketle de fideizm, '*gerçek*'in düşünülmüş nesnel bir argümanla değil, aksine öznel, içsel bir teslimiyetle ilgili olduğunu ileri sürer.[17]

Katı akılcılık ve fideizmden başka, inanç-akıl ilişkisi bağlamında ortaya atılmış ve *eleştirel akılcılık* veya *ılımlı akılcılık* olarak bilinmekte olan diğer bir yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşım, dini inancı rasyonel değerlendirmeye tabi tutmanın akla uygun ve gerekli olduğu konusunda fideizme karşı katı akılcılığı desteklemekte, fakat fazla öneme sahip konularda anlaşmazlık ortaya çıktığında ise, önceki inançlı veya inançsız durumlarını göz önünde bulundurmaksızın, sorunların herkesi ikna edecek kesin argümanlar ortaya konmakla çözülemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü eleştirel akılcı yaklaşıma göre, hiçbir argüman veya kanıt inancı destekleme ağırlığını taşıma gücüne sahip değildir.[18] Bu nedenle bazı filozoflar bir *kümülatif kanıt* geliştirmeye çalışmışlardır.[19]

İnanç-akıl ilişkisiyle ilgili diğer sorular ise *vahyedilmiş gerçek*le normal rasyonel yöntemlerle elde edilmiş gerçek arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu konuda

---

[16] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 65.

[17] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 65; Fideizm için ayrıca bkz.: C. Stephen Evans, **Faith Beyond Reason**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, s. 16-36.

[18] Burada Popper'in 'rasyonel yaklaşımın temeli sorunu'na ilişkin görüşlerini hatırlamakta yarar var. Bkz.: Bölüm 2, I. Kısım; daha geniş bilgi için bkz.: Popper, **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, s. 255.

[19] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 66; Böyle bir kanıttan amaç, kendi inanç sistemlerinin rakip inanç sistemlerine oranla, yaşamın geliştirmiş olduğu *genel kanıt*ı açıklamada daha başarılı olduğunu göstermektir. *Kümülatif kanıt* argümanı Basil Mitchell ve Richard Swinburne tarafından ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. Bu konuda özellikle III. Kısım'da bahsedeceğiz. Kümülatif kanıtın savunusu ve ona ilişkin tartışmalar için ayrıca bkz.: Richard Swinburne, "A Cumulative Case for the Existence of God", **Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. Kelly James Clark, Ontario, Brodview Press, 2000, s. 115-123; ayrıca bkz.: Paul D. Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", **Five View on Apologetics**, Ed. Steven B. Cowan, William Lane Craig, Michigan, Zondervan, 2000, s. 147-207.

birbiriyle çelişen iki doğruyu kabul etmenin olanaksızlığından dolayı, katı akılcılar bir çelişkiyle karşılaşıldığı durumlarda *aklın doğruları*nı kabul etmeyi tercih eder ve *vahyedilmiş doğrular*ın da aklın doğrularına uyması gerektiğini, aksi halde reddedilmesi gerektiğini savunur. Fideistler ise katı akılcıların aksine, vahyedilmiş gerçekle çatıştığı halde aklın doğruları denen şeyi reddederler. Böyle bir sorunu daha çok karşılıklı uyum ve uzlaşıyla çözmeyi tercih eden eleştirel akılcılar, değişikliğe uğratılmadan veya her iki tarafa da aşırı taviz verdirmeden, her iki doğru türünün de birbiriyle uzlaşacağı bir dünya görüşü formüle etmeyi amaçlarlar.[20]

İnanç-akıl ilişkisiyle ilgili yaklaşımları kısaca özetledikten sonra, şimdi ise bu yaklaşımları biraz daha yakından inceleyelim. Her ne kadar bizi ilgilendiren temel yaklaşım eleştirel akılcılıksa da, diğer yaklaşımların sınırlarını belirlememiz eleştirel akılcı yaklaşımı kavramamıza da yardım edecektir.

A. Akılcılık

Din felsefesinde *akılcılık* diye tanımlanan yaklaşım, dini inançların tamamen akılla yönlendirilmesi gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bu yaklaşım daha çok dini inançlara ilişkin eleştirileriyle öne çıkan din felsefecilerinin paylaşmış olduğu bir perspektiftir. Fakat dini inançların temellendirilmesi gerektiğine ilişkin akılcılık tarafından ileri sürülmüş olan bu iddia, yalnızca din karşıtı felsefeciler tarafından değil, aynı zamanda kendi inançlarının rasyonelliğine tam güven besleyen birtakım inançlı felsefeciler tarafından da paylaşılmaktadır.[21]

Aklın etkin bir biçimde kullanılması gerektiği konusunda uzlaşmakta olan bu din felsefecileri, inancın temellendirilebileceği kanıtların var olup olmadığı ve bu tür kanıtların varlığının veya yokluğunun bir dini inancın rasyonelliğini ne derecede etkileyeceği konusunda ise iki farklı yaklaşımı benimsemişlerdir. İnanç-akıl sorununa ilişkin olarak *aklın etkin bir şekilde kullanılması* gerektiğini savunan bu iki yaklaşım *katı akılcılık* ve *eleştirel akılcılık*[22] diye adlandırılmaktadır. Katı akılcı

---

[20] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 66.
[21] Evans, **Faith Beyond Reason**, s. 7-8.
[22] Eleştirel akılcılık yaklaşımı, bu bölümün başlıca konusu olduğu için, akılcılık sınıflandırması içinde ele alınmakta olan bu konuyu, daha geniş açıklamak amacıyla, katı akılcılık ve fideizm yaklaşımlarından sonra ele alacağız.

yaklaşım W.K. Clifford, John Locke, Thomas Aquinas ve Richard Swinburne; eleştirel akılcı yaklaşım ise George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi filozofların çalışmalarında ortaya konulmuştur.

1. Katı Akılcılık

Katı akılcılığa göre, '*bir dini inanç sisteminin tam anlamıyla ve akla uygun bir şekilde kabul edilmesi için, bu inanç sisteminin doğru olduğunun kanıtlanmasının olanaklı olması gerekir'*.[23] Burada 'akılcılık'tan kasıt, hem irrasyonalizm hem de imancılık karşıtı bir yaklaşımdır. Bu akılcılık en önemli gerçeklerin duyu algısına dayanmaksızın *saf akılla* bilindiği görüşünü değil, genel olarak inançlarımız ve fiillerimiz konusunda aklı savunan ve ona güveni önemseyen bir akılcılıktır. 'Kanıtlama' sözcüğü ise, bir inancın herhangi bir makul insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesi anlamındadır. Bu da bir kanıtın dayanmış olduğu öncüllerin, herhangi bir makul insanın onların doğru olup olmadıklarını belirleyebileceği şekilde olmalarını gerektirir. Ayrıca akıl yürütme yöntemlerinin makul herhangi bir kimse için anlaşılır tarzda olması gerekir. Şöyle ki, öncüllerin doğruluğunun varsayılması durumunda, akıl yürütme yöntemlerinden hareketle varılan sonuçlar ya doğru ya da büyük oranda doğru olacaktır.[24]

Bu katı akılcı yaklaşım, akılcılık ölçütlerinin katılığı sırasına göre, W.K. Clifford, John Locke, Thomas Aquinas ve Richard Swinburne tarafından benimsenmiştir.

a. William K. Clifford ve *İnanç Etiği*

Akıllı insanların inançlarının kanıta uygun olması gerektiği iddiası ondokuzuncu yüzyılda bazı kimseler için bilimsel bir anlayışa dönüşmüştü. Bu görüş matematikçi ve bilim filozofu W.K. Clifford (1845-1879) tarafından da savunulmuş[25] ve Clifford *The Ethics of Belief* (İnanç Etiği) adlı çalışmasında bu görüşün temel savını şöyle ifade etmiştir:

---

[23] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 52.
[24] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. a.y.
[25] Stuart Brown, **Philosophy of Religion.: An Introduction with Readings**, London, Routledge, 2001, s. 115.

"Yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."[26]

Clifford'ın *The Ethics of Belief* çalışması, Aydınlanmanın aklın üstünlüğü idealinin olduğu gibi, delilci itirazın da tarihsel olarak etkili bir savunusunun en yüksek noktasını oluşturmaktaydı. Bu çalışmasında Clifford bir *inanç etiği* geliştirmiştir. Bu etiğe göre, entelektüel görevlerimiz arasında bir inancı yalnızca yeterli bir delile dayanarak kabul etme gibi bir görev de bulunmaktadır.[27]

Clifford kendi inanç etiğini gerekçelendirmek için, çalışmasında bir gemi sahibiyle ilgili bir örnek geliştirir. Bu gemi sahibi bir göçmen gemisini denize göndermek üzereyken, kendisine geminin eski olduğundan dolayı denize dayanıklı olmayabileceğine ilişkin kuşkular iletilir. Bu kuşkular gemi sahibine dert olur ve onu mutsuz eder. Kendisine pahalıya mal olsa bile gemiyi tamamen onarması gerektiğini düşünür. Fakat gemi denize açılmadan önce, gemi sahibi bu kuşkuları yenmeyi başarır. Şimdiye kadar birçok deniz seferlerinden sağlam bir şekilde dönmüş olduğu halde, bu defaki seferden de sağlam bir şekilde dönmeyeceğine ilişkin varsayımı da doğru bulmaz. Sonuç olarak gemi denize açılır ve gemi sahibi de onun hareketini kaygısızca ve iyi dileklerle seyreder. Fakat gemi okyanusun ortasında batınca da sigortadan parasını alır ve hiçbir şey anlatmaz.[28]

Clifford'a göre, bu olayda gemi sahibi o gemideki insanların ölümünden sorumludur. Her ne kadar o geminin elverişli olduğuna samimi bir biçimde inanmışsa da, kanaatindeki samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz. Çünkü gemi sahibinin önündeki böyle bir delile dayanarak inanmaya hiçbir hakkı yoktu; *o kendi inancını dürüstçe sabırlı araştırma sonucu değil, kendi kuşkularını boğarak elde etmiştir*. Clifford'a göre, eğer gemi deniz seferinden sağlam bir şekilde dönmüş olsaydı bile, yine de bu, gemi sahibinin suçluluk derecesini azaltmazdı. Çünkü doğru

---

[26] William K. Clifford, "The Ethics of Belief", **The Rationality of Belief in God**, Ed. George I. Mavrodes, Englewood Cliffs-New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1970, s. 159.
[27] Kelly James Clark, **Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, s. 98.
[28] Clifford, "The Ethics of Belief", s. 153.

veya yanlış sorusu onun inancının kökenine ilişkin bir sorudur. Burada önemli olan olayın sonucuna ilişkin soru değil, *karşısındaki delile dayanarak inanıp inanmama hakkına sahip olup olmadığı sorusudur.*[29] Clifford bu görüşünü, Milton'ın nedensiz bir doğru inancın nasıl sapıklığa dönüşebileceğine ilişkin görüşleriyle[30] ve Coleridge'in ünlü bir özdeyişiyle[31] de destekler.

Clifford'ın gemi sahibi örneğinden çıkarmış olduğu nihai sonuca göre, bir öğretinin deliliine ilişkin araştırma hep geçerli olacak şekilde bir defada yapılıp sonra da nihai karara varılmamalıdır. Bir şüpheyi bastırmak hiçbir zaman doğru değildir. Çünkü o şüphe zaten yapılmış olan araştırmayla dürüstçe yanıtlanabilir; aksi halde o şüphe soruşturmanın tamamlanmamış olduğunu kanıtlar. Argümanları veya belirli soruları değerlendirmek için ne vaktinin ne de yeterliliğinin olmadığını ileri sürecek bir kişi ise, Clifford'a göre, inanmaya da vakit bulamayacaktır.[32]

b. John Locke ve Zihnin Sağlam Bir Uzlaşısı Olarak İnanç

John Locke'un geçerli bir inanç için ileri sürmüş olduğu gerekli standartları Clifford'da görmüş olduğumuz standartlarla özünde aynıdır. *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlayışı Üzerine Deneme) adlı çalışmasında akıl-inanç sorununa değinen Locke, akla karşı olsa da, inancın zihnin sağlam bir uzlaşısından başka bir şey olmadığını ileri sürer. İnancın düzene sokulmasını bir görev olarak gören Locke, bunun gerçekleştirilmesi durumunda, inancın iyi nedenden başka hiçbir şeyi kaldıramayacağını ve böylece akla da karşıt olmayacağını savunur. Locke'a göre,

"inancı için hiçbir nedene sahip olmadan inanan bir kimse, kendi kuruntularına aşık olmuş olabilir; fakat o ne araması gerektiği gerçeği aramakta, ne de kendisini yanlış ve

[29] Clifford, "The Ethics of Belief", s. 153.
[30] John Milton, **Areopagitica And Other Prose Works,** London-New York, Kessinger Publishing, 2004, s. 27.
[31] 'Hıristiyanlığı *Gerçek*ten daha iyi severek başlayan bir kimse, kendi mezhep veya Kilisesini Hıristiyanlıktan daha iyi sevmekle devam eder ve kendisini tüm diğerlerinden daha iyi sevmekle son bulur.' Bkz.: S.T. Coleridge, **Aids to Reflection And the Confessions of an Inquiring Spirit,** London-New York, Kessinger Publishing, 2004**,** s. 66.
[32] Clifford, "The Ethics of Belief", s. 159-160.

hatadan uzak tutmak için kendisine vermiş olduğu anlama yetilerini kullanmasını isteyen Yaratıcı'sına itaat etmektedir."[33]

Gerçeği aramayı var gücüyle gerçekleştirmeyen birisinin de doğru yol üzere olabileceğini belirten Locke, bu durumda bir rastlantının devreye girmiş olacağını vurgular. Rastlantının başarılı oluşu ise, gerçek arayışına var gücüyle sarılmamış birisinin bu yolda ilerleyişinin düzensizliğini mazur gösterip göstermeyeceği sorusunu doğurur. Bu nedenle bu insanın düşmüş olacağı her türlü hatalardan kesinlikle kendisinin sorumlu olması gerekir. Fakat Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu yetenekleri kullanarak gerçeği arayan bir kimse ise, akıllı bir varlık olarak kendi görevini yerine getirmiş olacaktır ve gerçeği bulamamış olsa bile, bu amelinin karşılığını bulacaktır.[34]

Locke'e göre, akıl, *zihnin, duyu veya düşünce gibi, kendi doğal yeteneklerini kullanarak elde etmiş olduğu düşüncelerden tümdengelim yoluyla ulaşmış olduğu önermelerin veya doğruların kesinliğinin veya olasılığının keşfi*dir. İnanç ise, *bir tür olağanüstü iletişim yoluyla Tanrı'dan gelmiş olan ve başarıya ulaşma güvencesi veren herhangi bir önermeye razı olma*dır. Geleneksel vahiyden hareketle hiç kimsenin duyu veya düşüncede olmayan yeni hiçbir basit idea ortaya koyamayacağını iddia eden Locke, bu yeni basit ideaların hiçbir sözcük veya başka herhangi bir işaretlerle ifade edilemeyeceğini savunur. Çünkü sözcüklerin kendileri bizlere yalnızca işaretleri olmalarını istemiş olduğumuz idealları düşüncemize çağrıştırır; tamamen yeni ve daha önce bilinmeyen basit idealları bizlere sunamaz. Bu nedenle de basit idealarımızı tamamen aklımıza dayandırmamız gerekir. Her ne kadar geleneksel vahiyle akıl yoluyla da bilinebilecek önermeleri öğrenebilirsek de, bu bilgimizin kesinliği aklın ortaya koyabileceği kesinlik derecesinde olmayacaktır. Bu nedenle Locke, aklın apaçık kanıtına karşı olan vahyin kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Fakat 'bir kısım meleklerin Tanrı'ya karşı gelerek kendi mutlu durumlarını kaybetmeleri' ve 'ölülerin dirileceği' gibi akılla bilgisine ulaşamayacağımız vahyedilmiş şeyler de vardır. Bu ve benzeri şeyler, Locke'a göre,

---

[33] John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, New York, Courier Dover Publications, 1959, s. 413.
[34] Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, s. 413;

aklın keşif alanının ötesinde oldukları için, tamamen inanç meseleleridir ve aklın bu konularda yapacak hiçbir şeyi yoktur. Dolayısıyla aklın olasılıktan daha ileri bir yargıya varamayacağı konularda vahye, aklın kesin bilgi elde edebileceği konularda ise akla uyulması gerekir.[35]

Locke'e göre, nereye kadar aklın, nereye kadar da inancın bizlere yol göstermesi gerektiği sorusunu çözmediğimiz sürece, din konularında sonuçsuz tartışmalardan kurtulamayacağız. İnancın ve aklın alanlarının sınırlarının belirlenmediği takdirde ise din konularında akla hiçbir yer bırakılmayacak ve din konularında akla danışmaması gerektiğine inandırılmış ve '*Olanaksız olduğu için inanıyorum*' tutumunu benimsemiş insanlar da kendi inançlarını tercih etmede çok sağlıksız bir yolu takip edeceklerdir.[36]

c. Thomas Aquinas: İki Tür Doğru ve İnancın Geçerliliği

Thomas Aquinas bazı görüşleriyle hem Locke'dan hem de Clifford'dan ayrılmış olsa da, uygun bir rasyonel araştırmayla Hıristiyanlığın doğruluğuna ilişkin inandırıcı bir delil oluşturmanın olanağı konusunda Locke'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat Aquinas, Clifford ve Locke'dan farklı olarak inançları rasyonel olarak gerekçelendirmenin sorumluluğunu her inançlı kişiye yüklememiştir.[37]

Aquinas, Tanrı'ya ilişkin akılla *öğrenilebilecek* ve Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirmiş olduğu için *yalnızca bilinebilecek doğrular* diye iki tür doğru ayrımı yapar. Aquinas'a göre, Tanrı'ya ilişkin kavranabilir ve insan aklının ulaşabileceği birtakım gerçekler vardır; fakat aynı zamanda insan aklını kesinlikle aşmakta olan diğer gerçekler de vardır. Bu iki tür gerçeklerin her ikisi de Tanrı tarafından insana iman etmesi için lütfedilmiştir. Aquinas akılla bilinebilir gerçekler söz konusu olduğunda bu noktanın özellikle göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgular. Çünkü bu tür bir doğrunun bir inanç objesi olarak vahiyle bildirilmiş olmasının yararsız olduğu

---

[35] Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, s. 415-425.
[36] Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, s. 427; John Locke'un akıl ve inanç sorununa ilişkin görüşlerinin geniş açıklaması için bkz.: Nicholas Jolley, "Locke on Faith and Reason", **The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding**, Ed. Lex Newman, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 436-456.
[37] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 54; 73.

düşünülebilir. Fakat Aquinas'a göre, bu tür doğru eğer yalnızca insan aklının araştırmasına terkedilmiş olsaydı, o zaman *bir takım* zorluklar ortaya çıkardı: (1) Çok az kişi Tanrı'ya ilişkin bilgiye sahip olurdu. Çünkü (a) bazıları bu tür bir arayışa girmek için gereken fiziksel eğilime sahip değilken; (b) diğerleri günlük yaşamın zorluklarından dolayı; (c) bazıları da tembellikten dolayı bu tür gerçeği aramakta yetersiz kalmaktadır. Oysaki bu tür gerçeğe ulaşmak için araştırmalara uzun dönem emek harcamak gerekir. Diğer taraftan (2) bu tür gerçeğe ulaşacak olan bir kimse bunu ancak uzun bir zaman sonra başarabilecektir; ve eğer akıl yolu Tanrı'nın bilgisine ulaşılabilecek biricik yol olmuş olsaydı, o halde insan ırkı cehalet karanlığına gömülmüş olacaktı. Ayrıca (3) insan aklının araştırmaları çoğunlukla hatalar içermektedir. Bu ise doğru bir biçimde kanıtlanmış olan doğrular konusunda da kuşkular uyandırmaktadır. Fakat kanıtlanmış doğrulara karışmış ve doğru olduğuna inanılmış birtakım yanlış şeyler de vardır. Bu nedenle de tanrısal şeylere ilişkin saf gerçekliğin din yoluyla insanlara bildirilmiş olması gerekliydi.[38]

Aquinas'a göre, Tanrı insanlara bu dünyadakinden daha yüksek bir iyiliğe doğru yönelmeği emrettiği için, insan zihninin, aklın bu dünyada ulaşabileceğinden daha yüksek bir takım şeylere yönlendirilmesi zorunluydu. Çünkü ancak böyle olduğu takdirde insan bir şeyleri arzulamayı öğrenebilir ve bu dünyadaki yaşamını aşmakta olan bir şeye doğru istekle yönelebilirdi. Filozoflar da insanları duyusal zevklerden erdeme yöneltebilmek için duyusal zevklerden daha yüksek iyiliklerin var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aquinas'a göre, Tanrı'ya ilişkin doğru bilgiye ulaşmak için bu tür gerçeğin insanlara sunulması zorunludur. Çünkü yalnızca Tanrı'nın her şeyden üstün olduğuna inandığımız takdirde O'nu hakkıyla bilmiş oluruz. Ayrıca insan aklını aşmakta olan bir takım gerçeklerin vahiy yoluyla bildirilmiş olmasının başka bir yararı daha vardır; hataların kaynağı olan varsayımları engellemek. Dolayısıyla her ne kadar akıl ulaşamayacağı gerçekleri kusursuz bir biçimde kavrayamayacak durumda olsa da, din yoluyla bu gerçekleri bilmiş olması kendisi için çok büyük bir mükemmellik olacaktır.[39]

---

[38] Thomas Aquinas, "The Harmony of Reason and Revelation", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 68-69.
[39] Aquinas, "The Harmony of Reason and Revelation", s. 69-70.

Aquinas'a göre, ister aklın doğruları isterse de vahyin doğruları olsun, her iki tür doğru da inanılmaya değerdir ve akıl yoluyla bilinebilir doğrular, vakti veya onları doğrulama yeteneği olmayan kimseler tarafından inanca dayanarak kabul edilebilir ve edilmesi gerekir. Kaynakları farklı olmuş olsa da bu iki doğru asla çatışmazlar; çünkü yalnızca yanlış doğruyla çatışır.[40]

d. Richard Swinburne: Olasılık Olarak Doğru İnanç

Richard Swinburne de katı akılcılığa oldukça yakın olan çağdaş bir din felsefecisidir.[41] Swinburne bilinçli yaratıkların varlığı, nesnelerin belirli açılardan tutarlı düzenlenişi, tarihte görünüşe göre apaçık mucizevi olayların ortaya çıkışı ve milyonlarca insanın dini deneyimleri gibi değişik olgulara dayanan argümanların teizmi sonuçta önemli ölçüde daha çok olası kıldığını savunur.[42]

Swinburne'e göre, inanç seçeneklere bağlıdır. Bir kimse herhangi bir önermeye diğer önermelere karşı olarak inanır. Bir inancın karşılaştırıldığı normal seçenek o inancın değillemesidir. 'Bir Tanrı vardır' önermesinin değillemesi 'Hiçbir Tanrı yoktur' önermesidir. Bu inancın karşılaştırmalı niteliği olasılıkçı terimlerle de ifade edilebilir. Buna göre, *p*'ye inanmak, *p*'nin değil-*p*'den daha fazla olası veya daha fazla uygun olduğuna inanmaktır. Eğer *p*, değil-*p*'den daha olası ise, o halde *p* olası daha yalın önermedir. Dolayısıyla *p*'ye inanmak *p*'nin olası olduğuna inanmaktır. Bu nedenle de eğer *p*'nin olası olmadığına inanıyorsak, o halde *p*'nin doğru olduğuna inanamayız.[43]

Swinburne bu görüşlerden hareketle doğa yasalarının işleyişinin Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıt oluşturduğunu ileri sürer. Fakat kümülatif niteliğe sahip

---

[40] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 67; Aquinas'ın inanç-akıl sorununa ilişkin görüşlerinin yorumu için bkz.: Thomas Aquinas, **On Faith and Reason**, Ed. Stephen F. Brown, Indiana, Hackett Publishing Company, 1999, Bölüm I; ayrıca bkz.: Evans, **Faith Beyond Reason**, s. 55-65.

[41] Swinburne her ne kadar katı akılcılığa yakınlığıyla bilinmiş olsa da, *kümülatif kanıt argümanı* onu bir dereceye kadar eleştirel akılcılığa da yaklaştırmaktadır. Çünkü eleştirel akılcı yaklaşıma en yakın isimlerden biri olarak Basil Mitchell'in de benimsemiş olduğu kümülatif kanıt argümanı, kanıt karşıtı bir yaklaşım olmasa da, geleneksel katı kanıtçı yaklaşımdan daha ılımlı bir tutum önermektedir. Bkz.: James Franklin Haris, **Analytic Philosophy of Religion**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 147; Mitchell'le Swinburne'ün görüşleri arasındaki farklılıklarla ilgili bkz.: Robert Prevost, **Probability and Theistic Explanation**, Oxford, Clarendon Press, 1990.

[42] Swinburne, "A Cumulative Case for the Existence of God", s. 122.

[43] Richard Swinburne, **Faith and Reason**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, s. 5.

olduğu için bu kanıtın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Yani teleolojik argümanın kozmolojik argümandan tamamen ayrı ayrılıkta değerlendirilmesi olanaksızdır. Çünkü teleolojik argüman kozmolojik argümanın öncülünü gerektirdiği için, kozmolojik argümanın öncülünden bağımsız olarak teleolojik argümanın öncülünün teizmi ne kadar olası kıldığını sorgulayamayız. Evrende bir düzenin varlığı da karmaşık bir fiziksel evrenin varlığını gerektirmektedir. Swinburne'e göre, dünyada düzenin varlığı, yalnız ve yalnız, eğer dünyadaki bu düzenin varlığının olasılığı, bir Tanrı'nın var olduğu durumda bir Tanrı'nın var olmadığı duruma göre daha fazla ise, Tanrı'nın varlığını doğrulamış olacaktır.[44]

Fakat Swinburne, her ne kadar aklın Tanrı'nın varlığına ilişkin yeteri kadar gerekçelendirilmiş bir sonuca ulaşabileceğini ileri sürse de, o böyle bir sonucun yine de kuşku götürmez bir sonuç değil, yalnızca olası bir sonuç olacağını ifade eder. Bu nedenle de dini yaşamda inancın da yeteri kadar yeri bulunmaktadır. Fakat Tanrı'nın varlığına ilişkin inancı akla uygun yapma çabası da gereklidir ve bu gereklilik de, Swinburne'e göre, dini deneyim ve mucizelerle ilgili düşünceden kaynaklanmaktadır.[45]

B. Fideizm

Din felsefesinde inanç-akıl sorununa ilişkin ortaya konulmuş diğer yaklaşım ise fideizmdir. Latince'de 'iman' anlamına gelen fides sözcüğünden türetilmiş olduğu için 'imancılık' diye de adlandırabileceğimiz fideizm, dini inanç sistemlerinin rasyonel değerlendirmeye tabi olamayacağını savunan görüştür. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin inanç hiçbir delile ve akıl yürütmeye dayanmadan kabul edilir ve bu konuda kanıtlama veya çürütme çabalarına yer verilmez. Fideizm'in 'katı imancılık' diye de tanımlanan bu türü Sören Kierkegaard'ın çalışmalarında ortaya konulmuştur.46

---

[44] Richard Swinburne, **The Existence of God**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 166.

[45] Haris, **Analytic Philosophy of Religion**, s. 147; Swinburne'ün Tanrı inancının rasyonelliğine ilişkin görüşlerinin geniş bir açıklaması için bkz.: Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000.

[46] Fideizm'in daha ılımlı türlerinden bahsedebileceğimiz de ileri sürülmüştür. Bunlar 'ılımlı fideizm' ve 'tahkiki imancılık'tır. Bkz.: William Abraham, "Soft Rationalism", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger,

1. Katı İmancılık

Katı imancılık, bir argümanın öncüllere veya bir tür varsayımlara dayanmak zorunda olduğundan hareketle, başlangıçta hiçbir varsayım ortaya konmadığı takdirde tartışmanın olanaksız olduğunu ileri sürer. Bir argümanda öncül olarak bulunan bir varsayım, başka bir argümanda sonuç olarak kanıtlanabilir; fakat bu süreç sonsuza kadar gidemez. Bu durumda *temel varsayımlara*, yani kendileri en basit olan ve kanıtsız olarak kabul ettiğimiz şeylere ulaşmamız gerekir. Katı imancıya göre, *samimi bir dindar mümin için en temel varsayımlar dini inanç sisteminin kendisinde bulunmaktadır*. İman insanın hayatının temelidir. Bir kimsenin imanını test etmek veya rasyonel bir ölçütle değerlendirmek düşüncesi bir hatadır ve böyle bir girişim gerçek imanın yokluğunu yansıtır. Ayrıca Tanrı'nın sözünü mantıkla veya bilimle tartmak, katı imancıya göre, Tanrı'dan ziyade bilime veya mantığa ibadet etmek demektir. Böylece gerçek bir katı imancı, kanıta sahip olmamakta herhangi bir sakınca görmez, aksine böyle bir kanıtsız imandan memnun olur.[47]

a. Sören Kierkegaard: Gerçek Öznelliktir

Kierkegaard'ın inanç-akıl ilişkisiyle ilgili yaklaşımı çok tartışmalıdır.[48] Johannes Climacus takma adıyla ifade etmiş olduğu görüşleriyle, Kierkegaard'ın kendi görüşleri arasında fark olduğu iddia edilmektedir. Fakat yine de bu konudaki tartışma sonuçlanmış değildir.[49]

Kierkegaard inanç-akıl ilişkisinden bahsederken dini gerçeğin derin öznel ve kişisel doğasını güçlü bir şekilde vurgular. Doğruyla yanlışlık arasındaki farkı reddetmese de, Kierkegaard dini konularda yansız, nesnel araştırma yaklaşımının tamamen uygunsuz olduğu görüşündedir. Dinde önemli olan, bir kişinin inanmış

Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 108; ve Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002, s. 75-80.

[47] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 57-58.

[48] Bu tartışmalar özellikle de Kierkegaard'ın inancı aklın karşıtı olarak mı gördüğü, yoksa inancı akıl üstü bir şey olarak mı değerlendirdiği çerçevesinde yürütülmektedir. Bu konuda detaylı bir açıklama için bkz.: Paul Francis Sands, **The Justification of Religious Faith in Sören Kierkegaard, John Henry Newman, and William James**, New Jersey, Gorgias Press, 2003, s. 19-20.

[49] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 94.

olduğu gerçeğe bağlı olma tarzıdır. Bir kişinin iyi bir inanca sahip olması için de, o kişinin kendi inancının doğruluğunu kanıtlayamayacak durumda olması gerekir.[50]

Kierkegaard'a göre,

"gerçek sorusu nesnel bir biçimde ortaya atıldığında, burada düşünce nesnel olarak, bilenin ilişkili olduğu bir nesne olarak gerçek'e yönelmiş olur. Fakat düşünce, yine de, ilişki üzerine değil, bilenin ilişkili olduğu şeyin gerçek olup olmadığı sorusu üzerine odaklanmıştır. Eğer ilişkili olduğu nesne gerçekse, özne gerçektedir sayılır. Gerçek sorusu öznel anlamda ortaya atıldığında ise, düşünce öznel bir biçimde bireyin ilişkisinin doğasına yönelmiş olur; eğer bu ilişkinin biçimi gerçekteyse, doğru olmayan bir şeyle de bu tarz ilişkide olmuş olsa bile, birey de gerçektedir."[51]

Kiergegaard nesnel vurgunun söylenen şeyin NE olduğu üzerine, öznel vurgunun ise söylenen şeyin NASIL söylendiği üzerine düştüğünü belirtir. Nesnel olarak ilgi yalnızca düşünce içeriğine, öznel olarak ise içselliğe odaklanmıştır. En yüksek düzeyinde bu içsel 'nasıl' sonsuzun tutkusudur ve sonsuzun tutkusu da gerçektir. Fakat sonsuzun tutkusu, Kierkeegard'a göre, kesinlikle öznelliktir. Böylece öznellik gerçek olmuş olur. Nesnel olarak sonsuz kesinliliğin bulunmadığını iddia eden Kierkegaard, kesinliğin yalnızca öznellikte olduğunu savunur. Nesnelliği aramak bir hatadır. Önemli etmen sonsuzun tutkusudur, onun içeriği değil; çünkü onun içeriği tam olarak onun kendisidir. Bu anlamda öznellik ve öznel 'nasıl' gerçeği oluşturur.[52]

Kierkegaard'a göre, 'gerçek, en tutkulu içselliğin ayıklanma sürecinde inanılmaya devam edilmiş nesnel bir kesinsizliktir.'[53] Kierkegaard bu gerçek tanımının inancın da eşit bir ifadesi olduğunu belirtir. Çünkü

"risk olmadan inanç olmaz. İnanç tam olarak bireyin içselliğinin sonsuz tutkusuyla nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilecek

---

[50] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 94.
[51] Sören Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 95.
[52] Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", s. 97.
[53] Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", s. 98.

durumdaysam, ben inanmıyorum, fakat tam olarak da bunu yapamadığım için inanmam gerekir. Eğer kendimi inanç içinde korumak istiyorsam, kararlı bir şekilde nesnel kesinsizliğe inanmakta azimli olmam gerekir…."[54]

Sonuç olarak, Kierkegaard dinin gerçeğini nesnel bir biçimde kanıtta ve argümanda arayanları eleştirerek, onların birer insan olarak kendi varlıkları olduğunu unuttuklarını ifade eder. Kierkegaard'a göre, nesnel, rasyonel araştırma bir '*yaklaşma sürecidir*'; bu süreçte kişi nihai yanıta gittikçe daha da yaklaşır. Fakat nihai yanıta hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü her zaman dikkate alınacak bir kanıt, bir kitap veya makale olacaktır. Tanrı'ya ilişkin kararını süresizce erteleyemeyeceğine göre de, nefsinin endişesini duyan kimse "Tanrı'sız geçen her bir anın boşa gittiğinin"[55] farkındadır. Bunun için de, birey *bağlanmak* zorundadır. Yani inancının doğru olduğunu gösterecek kanıtlara sahip olmaksızın inanarak *iman sıçrayışı* yapmak zorundadır. Çünkü inanmak bir *bağlanma* ve *risk alma*dır.[56]

2. Tahkiki İmancılık

Din felsefesinde inanç-akıl sorununa ilişkin yaklaşımlarla ilgili yukarıda bahsetmiş olduğumuz sınıflandırmalar Batı'daki din felsefesi çalışmalarına özgü bir sınıflandırmadır. Fakat İslam teolojisinden hareketle inanç-akıl ilişkisini açıklayacak kavramlar da geliştirilmiştir. Akılcılığa ilişkin katı ve eleştirel akılcılık diye iki farklı ayrım yapıldığı gibi, fideizmin de benzer bir ayrıma tabi tutulabileceği ileri sürülmüştür. Bu açıklamaya göre, *katı imancılık* ve *tahkiki imancılık* diye iki farklı yaklaşım ayırt edilebilir. Bu ayrım katı ve eleştirel akılcılık ayrımlarıyla kısmen paralellik arz eder. Katı akılcılık katı imancılığa, eleştirel akılcılık ise tahkiki imancılığa paraleldir. Burada katı imancılıktan kasıt klasik Batı felsefe literatüründeki klasik fideizm anlayışıdır. Tahkiki imancılık kavramı ve anlayışı ise İslam düşüncesinden alınma bir terimdir. Katı imancılık riskli bir iman atlayışını öngörürken, tahkiki imancılık rasyonel düşünceyi, değerlendirmeyi ve kanıtlara başvurmayı teslimiyete varan bir iman için önemli saymaktadır.[57]

---

[54] Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", s. 98.
[55] Kierkegaard, "Truth is Subjectivity", s. 95.
[56] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 58-59.
[57] Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 79.

Fideizmin daha ılımlı bir türü olarak görülen tahkiki imancılık, katı imancılıktan farklı olarak, Tanrı'ya teslimiyetin yanı sıra rasyonel araştırmayı da önemser. Tahkiki imancılık sonucun hatalı olabileceğini göz önünde bulundurarak herkesi ikna edecek derecede kesin olduğunu iddia etmeden kanıtları önemsemeyi ve inancı bu tür kanıtlarla değerlendirip *sağlamlaştırmayı* önerir. Bu anlamda tahkiki imancılığın başında eleştirel akılcılığa benzer bir süreç bulunmaktadır. Tahkiki imancılığı katı imancılıktan ayıran en belirgin özellik ise, katı imancılığın riskli bir '*iman sıçrayışı*'nı, tahkiki imancılığın ise rasyonel düşünce, değerlendirme ve tercihi savunmasıdır.[58] Tahkiki imancılık görüşü başlıca olarak Gazâli'nin çalışmalarına dayandırılmaktadır.

a. Gazâli: İmanın Üç Mertebesi

Gazâli'nin dogmaya ve ilahiyatçıların otoriterliğine karşı kuşkularının artması, onu aklın kendi başına tutarlı bir teoloji inşa etmede yetersiz olduğu görüşüne götürür. Böylece hem duyuların hem de aklın tanıklığından kuşku duymaya başlayan Gazâli, aklın ötesinde, ortaya konduğu takdirde aklın yargılarının geçersiz olduğunu gösterecek üst bir otorite olması gerektiğini düşünür. Böylece dönemin felsefi yöntemlerine ve her çeşit bilgi türlerine ilişkin uzun bir araştırmaya girişir.[59] Ölümünden beş yıl önce yazmış olduğu *Dalaletten Hidayete* (Al-Munqidh min al-Dalal) adlı çalışmasında Gazâli, insanların değişik din ve milletlerde oluşunu, ümmetin bir çok fırka ve yollar üzerinde farklı mezheplerde bulunuşunu, içlerinde çoklarının boğulduğu ve ancak azının kurtulduğu engin bir denize benzetir. Gençliğinin ilk yıllarından başlayarak bu engin denizin dalgalarıyla mücadele ettiğini, cesaretle bu denizin derinliklerine daldığını, her karanlıkla uğraştığını ve her zorluğu yenmeğe çalıştığını, her düşünce tarzını kendi gerçeği çerçevesinde anlamaya çalıştığını belirten Gazâli, böylece, bu araştırma süreci sayesinde, imanda taklit bağından kurtularak *tahkik mertebesi*ne yükseldiğini ifade eder.[60]

---

[58] Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 77.
[59] Diane Collinson, Robert Wilkinson, **Thirty-Five Oriental Philosophers**, New York, Routledge, 2000, s. 27.
[60] İmâm-ı Gazâli, **Dalâletten Hidâyete**, Çev. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, Şamil Yayıncılık, 1978, s. 37-38.

Gazâli *Din İlimlerinin İhyası* (İhya-i Ulûm'id-Din) adlı çalışmasında imanı üç mertebeye ayırır:

> "1. Avâmın imanıdır. Bu iman katıksız taklidi bir imandır.
> 2. Kelamcıların imanıdır. Bu iman bir nevi istidlalle karışıktır. …
> 3. Ariflerin imanıdır. Bu iman yakin nuruyla müşahede edilen imandır."[61]

Gazâli'ye göre, birinci tür iman, doğruluğundan emin olunan bir kimsenin haberine inanmaktır ki, bu taklit ile var olan imandır. Bu iman âhirette kurtuluş sebebi olsa da bu tür imanda keşif, basiret ve yakin nuruyla kalbin inşirahı yoktur. İkinci tür iman, delil ile karışık bir imandır. Birinci iman türüyle bu iman türüne yanlışlığın karışması olanaklıdır. Üçüncü tür iman ise, Gazâli'ye göre, yakini müşahededir; yani, görüp de iman etmektir. Bu tür imanda yanlışlık ve yanılma olasılığı da ortadan kalkmıştır.[62] Bu sonuncu iman türüyle Gazâli sûfiliğe işaret etmektedir. Fakat Gazâli'nin sûfiliğe dönüşü rasyonellikten irrasyonelliğe bir kaçış olarak görülmemelidir. Çünkü onun mistisizme geçiş yolu akıl ve felsefenin aletleriyle sağlanmıştır.[63]

Tahkiki imancılık olarak bahsettiğimiz iman, Gazâli'nin imanın ikinci mertebesi olarak gördüğü, yani ikinci tür imandır. Bu ikinci aşamada rasyonel kanıt söz konusu edilmektedir. Gazali'nin Bağdat'ı terk etmeden önce edindiği bu iman, araştırıcıların imanı derecesinde olup, bu tür imana şüphe, akıl ve araştırma yardımıyla ulaşılabilir. Böyle bir yaklaşım ise, sıradaki tartışma konusunu oluşturan eleştirel akılcı yaklaşımla yakından ilişkilidir.[64]

---

[61] İmam Gazâli, **İhya-i Ulûm'id-Din**, C. III, Çev. Ali Arslan, İstanbul, Merve Yayınları, 1992, s. 42.
[62] Gazâli, **İhya-i Ulûm'id-Din**, C. III, s. 42-43.
[63] Fakat yine de bu süreç yorumcular tarafından sık sık ifade edilen bir paradoks doğurmuştur: Gazâli ilk başta felsefi akıl yürütmenin kesinliği elde etmede yetersiz olduğunu ifade ediyor, fakat daha sonra ise felsefi akıl yürütmeyi yıkmak için aklı bir gerekli araç olarak kullanmaya devam ediyor. Bkz.: Collinson, Wilkinson, **Thirty-Five Oriental Philosophers**, s. 28.
[64] Yaran'a göre, bu iman derecesi eleştirel akılcılığın iman anlayışı ve ilkelerine yakındır ve şüphe, akıl ve araştırma sonucu ulaşılan bir iman, aynı zamanda tahkiki iman olmaktadır. Tahkiki imanın, epistemolojik bir iman anlayışı olarak da anlaşılabileceğini belirten Yaran, eleştirel akılcılıkla birlikte tahkiki imancılığın makul bir insan için akıl-iman ilişkisinde en uygun tutumlar olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer. Çünkü bu iki tutum birbirini dışlayan anlayışlar ve tutumlar değildir; aksine, eleştirel akılcılık aynı tutumun ilk aşamasını, tahkiki imancılık ise son aşamasını vurgulamaktadır. Yaran'a göre, eleştirel akılcılığın sonucu tahkiki iman, tahkiki imanın başlangıcı da eleştirel akılcılıktır. Eleştirel akılcılığın sonunda da, tahkiki iman, araştırmaların neticesine dayanan

III. DİN FELSEFESİNDE ELEŞTİREL AKILCILIK

İnanç-akıl sorunun çözümüne ilişkin ortaya konulmuş yaklaşımlardan katı akılcılık ve fideizm yaklaşımları bir takım sorunlar doğurur. Örneğin, hiçbir dini inanç sistemi Clifford'ın yaklaşımındaki kanıtlama standartlarını karşılamada yeterli değildir. Bu durumda eğer katı akılcılığın rasyonellik ölçütlerine uymakta ısrar edersek, o halde rasyonel ve ahlaklı biri olarak nitelendirilmemiz için inançsızca idare etmemiz gerekecektir. Yok, eğer katı akılcı ölçütleri değil de, fideizm yaklaşımını benimsersek, o halde imanın bir sıçrayış olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Fakat bir iman arayışında olup, önünde eşit derecede olası görünen pek çok alternatif inançla karşılaşan bir insanın hangi imana sıçrayacağına karar vermesi gerekecektir. Böyle bir durum, alternatifleri dikkatle incelemeyi ve bu inançlardan hangisinin doğru olma olasılığının en yüksek olduğunu belirlemeyi gerektirir. Katı imancı böyle bir incelemenin yapılamayacağını savunur. Fakat yanlış inançlardan korunmak için değişik inanç sistemlerinin değerlendirilebileceği uygun bir yolun bulunması gerekir. Dini inanç sistemlerinin bir müminin 'en temel' varsayımları oluşu, bu inançların müminin bildiği veya inandığı diğer her şeyden *daha açık* ve *daha doğru* olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle de epistemolojik olarak temel olan inançlar dini inanç sistemlerini değerlendirmede kullanılabilir. Bu anlamda, bir kimsenin imanını kaybetmeksizin, onu rasyonel ölçütlerle değerlendiremeyeceği iddiası pek inandırıcı değil. Güçlü ve sağlam bir iman, mantığa ve kanıta dayanarak uygun şekilde yapılan her türlü değerlendirmeden başarıyla çıkacağına ilişkin bir güven içerir. Rasyonel olarak ciddiye alınması için bir dini inanç sisteminin mantıksal tutarlılık ve olgulara uygunluk değerlendirmelerine tabi tutulması gerekir. Dolayısıyla dini inanç sistemlerinin rasyonel olarak değerlendirilmesi için farklı bir yaklaşıma gereksinim duyulmaktadır. Kesin bir *kanıt* beklememek koşuluyla, dini inanç sistemlerinin rasyonel açıdan eleştirisinin ve değerlendirilmesinin olanaklı olduğunu savunan *eleştirel akılcı yaklaşım*, böyle bir gereksinimi karşılayacak bir yaklaşım olarak ileri sürülmektedir.[65]

---

fakat bir 'iman'ın gerektirdiği teslimiyetten de yoksun olmayan bir iman anlayışı bulunmaktadır. Bkz.: Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 76-77.

[65] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 59-63.

Günümüz din felsefesi ve epistemolojisinde kullanılan '*eleştirel akılcılık*' terimi, Popper'in çalışmalarına dayanmakta ve Popper'in ortaya koymuş olduğu yaklaşımla ilişkilidir. Din felsefesinde, Popper'in eleştirel akılcılık anlayışından esinlenerek oluşturulmuş bu eleştirel akılcılık, dini inanç sistemlerini rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirmenin hem olanaklı hem de gerekli olduğunu, fakat bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının ise olanaksız ve de gereksiz olduğunu savunan bir dini epistemoloji anlayışıdır.[66] Katı akılcılık gibi, eleştirel akılcılık da dini inançları değerlendirmede rasyonel yeteneklerimizi sonuna kadar kullanmamızı, yani bir inanç sistemi lehine kurabileceğimiz en iyi argümanları kurmamızı ve sonra da bu argümanları alternatif sistemler için kurulmuş argümanlarla karşılaştırmamızı talep eder. Bu yaklaşım aynı zamanda söz konusu inanç sistemine karşı temel *itirazları* araştırmayı da içermektedir. Böyle bir araştırma, ayrıca, inancın argüman biçiminde olmayan rasyonel temellerinin araştırılmasını da içerebilir. Fakat eleştirel akılcılık böyle bir araştırmanın sonucunun kesinliği konusunda aşırı güvenli veya aşırı iyimser yaklaşımları ise reddeder.[67]

Eleştirel akılcı yaklaşım iki bakımdan *eleştirel*dir: (1) dini inançların doğruluğunun kesin olarak kanıtlanmasının aksine, aklın o inançları eleştirmede ve eleştirel olarak değerlendirmedeki rolünü vurgular; fakat (2) aklın kendisinin değerlendirilmesinde de eleştirel olduğunu belirtir. Katı akılcılıkla bütünleşmiş aşırı derecede iyimser bir akıl beklentisinin aksine, eleştirel akılcılık aklın yetenekleri konusunda daha alçakgönüllü ve sınırlı bir akıl görüşünü savunur. Bazı eleştirel akılcılar, bir insanın inançlarında rasyonel olması için, bu kimsenin benimsemiş olduğu inançları *nedenler* ve *argümanlarla* desteklemeye hazırlıklı olması gerektiğini savunurlar; bu nedenlerin ve argümanların herkesi ikna etmeyeceğinin farkında olmakla beraber, böyle nedenlere sahip olmanın dini inanç sahibi rasyonel birisi olmak için vazgeçilmez olduğunu ileri sürerler. Bu tutumu benimsemiş eleştirel akılcılar *eleştirel delilciler* diye adlandırılmaktadır. Fakat inançlarının lehine argümanlar kurmayı gerekli görmeyen eleştirel akılcılar da vardır. Bu eleştirel

[66] Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 66-67.
[67] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 63.

akılcılar inançları lehine herhangi bir argümana gereksinim duymaksızın uygun bir temele sahip oldukları kanaatini taşırlar. Fakat inançlarının rasyonel araştırma üstü olduğunu düşünmezler. İnançlarına karşı itirazları yanıtlamaları gerektiğini kabul ederler; fakat inançlarını desteklemek için *olumlu nedenlere* gereksinim duymazlar. Onlar delilcilerin uğraştığı *olumlu savunmayla* değil, *olumsuz savunmayla* uğraşırlar. Bu ikinci grup eleştirel akılcılar da *eleştirel delilcilik-karşıtları* diye adlandırılmaktadır.[68]

İnançların eleştirel olarak değerlendirilmesi, belirli bir inanca, bir dini inanç sistemine veya dünya görüşüne bağlı olarak, farklılık gösterecektir. Belirli bir inancı araştırma konusu olarak seçtikten sonra, söz konusu inancı gerçeğine uygun olarak *anladığımızdan* emin olmamız gerekir. Bu da anahtar terimlerin tanımları hakkında karar vermeyi, bu inancın benimsenişinin başka ne gibi inançları gerektirdiğini ve hangi inançları dışarıda bıraktığını tespit etmeyi gerektirir. Kişisel olarak kabul etmediğimiz, fakat başka birisinin benimsemiş olduğu bir inanç söz konusu olduğunda ise, bu inancı benimseyenlere karşı çok dikkatli olmalı, olası önyargıdan kaynaklanacak yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için de gereken dikkati göstermeliyiz. Gözümüzden kaçan sorunların farkına varmak için de kendi inancımızla ilgili muhaliflerin sorularına ve eleştirilerine kulak vermemiz gerekir. İncelenecek inancı anladığımızdan emin olduktan sonra, bu inancı benimsemenin lehindeki ve aleyhindeki *nedenleri* araştırırız. Bu nedenler kesin ve ikna edici kanıta yetmeyecektir; fakat bu onların değersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durum rasyonellik tartışmalarında kritik bir aşamayı oluşturmaktadır. Eleştirel akılcılığın, geleneksel akılcılığın gerekçelendirme ölçütünden ayrıldığı nokta da burasıdır. Çünkü eleştirel akılcılık rasyonellik ölçütü olarak gerekçelendirmeyi, kesinliği ve ikna ediciliği değil, eleştirilebilirliği savunur. Böyle bir ölçüt bir inanç veya inanç sistemi lehinde veya aleyhindeki nedenlerin farklı bir biçimde değerlendirilmesini gerektirir. George Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi din felsefecilerinin inanç-akıl sorununa ilişkin değerlendirmelerindeki ortak nokta da, her türlü nedenlerin rasyonel değerlendirmelerdeki önemli rolüne yapılan vurgudur: George Mavrodes, inançları destekleyici nedenlerin ve

[68] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 63-64.

argümanların başarısının *kişi göreceli* olduğunu; bazı argümanların bir kimse için hiç de işe yaramayabildiği halde, bir başkası için ikna edici olabileceğini ve o kimsenin bir konuda doğruyu bilmesini sağlayabileceğini[69]; Basil Mitchell, teizmi savunmak için bir takım nedenlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve inançla ilgili farklı argümanların, klasik temelciliğin gerektirdiği zorunlu mantıksal ikna gücüne sahip olmasına gerek kalmadan teizmi desteklemede birbirilerini güçlendirdiklerini[70]; C. Stephen Evans, zorluğuna ve bazı durumlarda olanaksızlığına rağmen, farklı nedenler ve argümanlarla desteklenmiş farklı inanç sistemleri arasında ortak bir tartışma zemini aramaya devam etmemiz gerektiğini[71]; William J. Abraham ise, inanç-akıl sorununa ilişkin değerlendirme sürecinde olabildiğince fazla aklın bir araya getirilerek, uygun kanıtın olabildiğince iyi incelenmesi gerektiğini ileri sürer.[72]

A. George I. Mavrodes: Kişi-Göreceli Kanıt

George I. Mavrodes'e göre, Tanrı inancı gibi derin ve önemli bir soru söz konusu olduğunda, bir kimse kendi düşüncesi ve çabası olmadan başka birisinin yanıtını önemseyemez. Bu nedenle Mavrodes, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlarla rasyonellik arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışırken, öncelikle Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıtın varlığıyla, böyle bir kanıta sahip olma arasındaki farklılığa dikkat çeker. Mavrodes'e göre, bir bireyin Tanrı inancı, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıt var olursa, daha doğrusu bu birey böyle bir kanıta *sahip olursa* eğer rasyonel olmuş olacaktır. Çünkü bir kanıtın sadece var oluşuyla, o kanıta sahip olma arasında fark vardır. Fakat bu fark sık sık gözden kaçırılmıştır. Bu ise teist kanıtlara ilişkin tartışmalarda kendi inancının rasyonelliğinin temeli olarak böyle kanıtlardan birine sahip olmanın bir birey için ne anlama geleceği sorununun göz ardı edilmesine neden olmuştur. Mavrodes'e göre, bu öneri 'bir bireyin inancı, *yalnız ve yalnız* Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıta sahipse *eğer* rasyoneldir' iddiasından ayırt

[69] Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 64-65.
[70] Wessel Stoker, **Is Faith Rational: A Hermeneutical-philosophical Accounting for Faith**, Leuven, Peeters Publishers, 2006, s. 77.
[71] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 28-29.
[72] Abraham, "Soft Rationalism", s. 108.

edilmesi gerekir. Çünkü bu ikinci iddia, birincinin aksine, rasyonel inancın başka temelleri olabileceği olanağını dışlar.[73]

Teist inancın rasyonelliğini savunma girişimleri ve bu inanca ilişkin eleştiriler *kanıtlar* üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kanıtlara ilişkin ise iki olumlu ölçüt yaygın bir biçimde kabul görmüştür. Bu ölçütlerden birincisi *geçerlilik* ölçütüdür ve öncüllerin birbiriyle ve sonuçla ne gibi ilişkide olduğuyla, yani argümanın *yapısı*yla ilgilidir. Bu ölçüte göre, bir argüman, yalnız ve yalnız öncüllerin doğru olması halinde sonucun yanlış olması olanaksız olursa eğer, geçerlidir. Geçerli bir argümanda öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğuna bağlıdır. Fakat eğer sonuç doğruysa, bu argümanın geçerli olduğu anlamına gelmez. Çünkü sonuç, doğruluğu öncüllerle desteklenmemiş olsa bile, doğru olabilir. Diğer taraftan bir veya daha fazla öncül yanlışsa eğer, bu da argümanın geçersiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü burada da öncüller gerçekte yanlış olsa bile, onlar sonuçla öyle bir mantıksal ilişkide olabilirler ki, *eğer* onlar doğru olmuş olursa o halde sonucun da doğru olması gerekecektir. Öyleyse geçerlilik iyi bir argüman için gerekli olsa da, asla yeterli bir koşul değildir. Tatmin edici bir argüman için ikinci bir ölçüte gereksinim vardır. Bu ölçüt argümanın tüm öncüllerinin doğru olması gerektiğine ilişkindir. Bu iki ölçüt karşılanmışsa eğer, o halde argümanın sonucunun da doğru olması gerekir ve bu ölçütlerden ikisini de karşılayan argümanın genel olarak *sağlam* olduğu ifade edilir. Fakat Mavrodes bu noktada Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıt *olma*yla, birilerinin böyle bir kanıta *sahip olması* arasındaki farkı vurgulayarak, bir argümanın sağlamlığının onun sonucunun doğruluğuna ilişkin bir güvence vermiş olsa da, herhangi birisinin bu sonuca inancının rasyonel olduğuna ilişkin hiçbir güvence vermediğini ileri sürer. Bu nedenle Mavrodes üçüncü bir ölçüt önerir. Bu ölçüte göre, ilgili bireyin kanıtın sağlamlığına ilişkin rasyonel bir inanca da sahip olması gerekir. Çünkü bir birey Tanrı inancına sahip olmadan, Tanrı'nın varlığına ilişkin sağlam bir argümanın var oluşu gerçeğinin yalnızca kendisi, bu bireyin Tanrı inancını rasyonel yapamaz. Fakat eğer sağlam bir kanıt varsa *ve eğer o bunun sağlam olduğuna ilişkin rasyonel bir inanca sahipse*, o halde bu bireyin kendi sonucunda da rasyonel bir inanca sahip

[73] George I. Mavrodes, "Introduction", **The Rationality of Belief in God**, Ed. George I. Mavrodes, Englewood Cliffs-New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1970, s. 1-3.

olma hakkı olacaktır. Bu üç olumlu ölçüt kanıtların yeterliliğini değerlendirmede kullanılabilir ve bu ölçütlerden birini veya daha fazlasını karşılamakta yetersiz olduğu tartışılmakla veya sadece iddia edilmekle ortaya atılmış olan bir kanıt eleştirilebilir. Fakat bir kanıta ilişkin rasyonel bir tartışmanın yürütülmesi için daha fazlası gerekir.[74]

Mavrodes'e göre, bir kimse bir argüman önerdiğinde ve savunduğunda o kimsenin argümanın mantıksal açıdan geçerli ve öncüllerinin de doğru olduğunu iddia ettiği varsayılabilir. Bu, mantığa ve öncüller tarafından ileri sürülmüş gerçeklere ilişkin bir tür sorumluluk üstlenmektir. Böyle bir sorumluluk üstlenme ve yanlış olma riskini göze alma, Mavrodes'e göre, iyi niyetli tartışmanın bir parçasıdır. Çünkü kendi pozisyonuna güvenmeyen, mantık ve olgu konusunda bir riski göze almakta isteksiz davranan bir kimse kendi argümanını öneremez ve de savunamaz. Eğer bir argüman önerilmişse ve bir eleştirmen onun geçerliliğine veya öncüllerinin doğruluğuna saldırmak istiyorsa, o halde *eleştirmenin de sorumluluk üstlenmekte istekli olması gerekir*. Çünkü bir argümanın geçersiz olduğunu iddia etmek, onun geçerli olduğunu iddia etmek kadar mantık konularına güçlü bir bağlılığı gerektirir ve eğer bu işe niyetli bir eleştirmen yanlış olma riskini göze almakta kendini isteksiz buluyorsa, o halde argümanla ilgili doğruluk veya geçerlilik iddialarına tam anlamıyla karşı koyamaz. Felsefi argümanlar konusundaki tartışmalarda eleştirmen ve savunucunun eşit zeminde karşılaştıklarını vurgulayan Mavrodes, argümanın geçerliliğine veya öncüllerinin doğru olduğuna *inanmadığını* iddia ederek kendini tatmin eden bir eleştirmenle tartışmanın anlamsız olduğunu ifade eder. Çünkü böyle bir iddia ve bir argümana yönelik bu tarz bir eleştiri rasyonel bir inanç sağlama konusunda yetersiz olacaktır.[75]

Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir *kanıt*ın varolup olmadığı yönündeki talebi karşılamaya yönelik sayısız girişimler ve bu tür girişimlere yönelik sayısız eleştiriler olmuştur. Böyle bir talebi karşılamak için ne gibi koşulların gerektiği ve bu tür girişimlerden ne gibi rasyonel sonuçların beklenebileceği sorularına değinen Mavrodes, hem felsefe hem de teoloji tarihinde karşılaşılan özel bir kanıt

[74] Mavrodes, "Introduction", s. 3-5.
[75] Mavrodes, "Introduction", s. 6.

yönteminden bahseder. *Diskursif* kanıtlar diye adlandırılan bu tür kanıtlar, tamamen konuşma veya yazma yoluyla ortaya atılan bir argümandan oluşmaktadır. Mavrodes'e göre bu kanıt görüşü, bir kanıtın tamamen mantık ve doğruluk açısından yeterli bir şekilde tanımlanabileceğine ilişkin düşünceye dayandığı için, her sağlam argümanın kendi öncülleriyle sonucu ve içermiş olduğu tüm ifadelerin doğruluğu arasında en güçlü mantıksal bağı gerekli kılmaktadır. Bu durumda bir kanıt tamamen doğruluk ve mantık açısından nitelendirildiğinde, sağlam bir argümanın kendi sonucunun bir kanıtı olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu ise, eğer tamamen doğruluk ve mantık açısından ortaya konulmuş bir kanıt düşüncesinden memnun isek, o halde Tanrı'nın varlığına ilişkin bir kanıt için daha fazla arayışa gerek yok demektir.[76]

Mavrodes'e göre, bu kanıt düşüncesinin birtakım sonuçları vardır ve bu sonuçlardan biri de her doğru önermeyi kanıtlamanın son derece kolay olduğuna ilişkindir:

> "Her hangi bir doğru *q* önermesini kanıtlamak için başka bir doğru *p* önermesini seç ve onu ikinci öncül olarak kullan. Birinci öncül için *değil-p veya q* önermesini kur. Bu iki öncülün her ikisi de doğru olacaktır ve *q*'yü geçerli bir şekilde zorunlu kılacaktır."[77]

Kanıtı bu şekilde yorumlamanın, Mavrodes'e göre, ikinci tuhaf sonucu daha vardır. Şöyle ki, kanıttan ya önceki ya da sonraki herhangi bir şeyi, hakkında hiçbir şey bilmeden ve başka herhangi birisine de onunla ilgili bir şeyler bilmesine yardım etmeden kanıtlamak olanaklıdır. Fakat böyle bir kanıt ne bir bilgiyi temsil edecektir, ne de herhangi birisinin bilgisini artıracaktır.[78] Bu nedenle Mavrodes, mantık ve

---

[76] George I. Mavrodes, **Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion**, New York, Random House, 1970, s. 17-29.
[77] Mavrodes, **Belief in God**, s. 30.
[78] Bir kanıttan bilgimizi artırmasını beklemekle ve bilginin artışını vurgulamakla Mavrodes, bu noktada Popper'le aynı yaklaşımı sergilemektedir. Çünkü Popper de, yeni bir kurama ilişkin en önemli beklentinin, bu yeni kuramın bilgimizi artırması olduğunu vurgular. Popper'in bilginin artışına ilişkin görüşleri için bkz.: Bölüm I; daha geniş bilgi için bkz.: Karl Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 2002, s. 291-336.

doğruluk gereksinimlerini karşılamaktan daha fazla bir şey yapmayan argümanlar oluşturmakla uğraşmayı gereksiz bir uğraşı ve zaman kaybı olarak görür.[79]

1. İkna edicilik ve İnandırıcılık

Bir kanıtın keşfinin veya oluşturulmasının bir anlamda gerçek kavrayışsal gelişime, epistemolojik bir kazanıma işaret ettiğini belirten Mavrodes, bu kavrayışsal yönü bir tanımla somutlaştırır ve argümanlara ilişkin tartışmada kullanmak üzere 'sağlam' terimine benzer yeni bir teknik terim (*ikna edicilik*) ortaya atar.[80] Bu yeni tanıma göre,

> "bir argüman *belirli bir N şahsı için* yalnız ve yalnız (1) argüman sağlamsa ve (2) *N* argümanın sağlam olduğunu biliyorsa eğer *ikna edicidir*."[81]

*Sağlam olma*ya yeterli derecede açık bir şekilde atıfta bulunulan bu tanımda, yeni bir öğeye, yani belirli bir *N* şahsına yapılmış atıfların çok önemli sonuçları vardır. Çünkü bu atıflar tanımlanacak kavramı, kanıtlamayla ilgili söylenecek başka her şey için çok önemli olacak bir biçimde göreceleştirmektedir. Burada tanıtılmış teknik terim 'ikna edici' terimi değil, '*belirli bir N şahsı için ikna edici*' terimidir ve *N*'ye ilişkin bu atıflar, 'doğru olarak bilinme'nin veya belirli ifadelerin kişi-göreceli ve kişi-değişkenli niteliğe sahip olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Yani bir kimse tarafından bilinmediği sürece hiçbir ifade doğru olarak bilinemez. Fakat ifadenin herhangi birisi tarafından bilinmesi onun herkes tarafından bilindiği anlamına da gelmez. Ama biliniyor olmak, Mavrodes'e göre, bir ifadeye, kendisini bilen kişilerin entelektüel yaşamında mantıksal bir etkileyicilik verebilir; fakat kendisini bilmeyen kişilere ise böyle bir etkileyicilik vermez. Bu nedenle de, eğer bilgi bir sonucu kanıtlama gereksinimleri arasına sokulacaksa, o halde söz konusu argümanın kanıt-oluşturma gücünün gerekli bilgiye sahip kişilerle sınırlandırılması gerekir. Çünkü Mavrodes'e göre, her ne kadar bir ifadeyi kanıtlama epistemolojik açıdan önemli bir olay olarak görülse de, hiçbir şeye atıfta bulunmamanın epistemolojik bir değeri

[79] Mavrodes, **Belief in God**, s. 30-31.
[80] Mavrodes, **Belief in God**, s. 31.
[81] Mavrodes, **Belief in God**, s. 32.

yoktur; birilerinin kapsanması gerekir. Kapsanmış olan kişinin kim olduğu sorusu ise kişiden kişiye değişiklik gösteren epistemolojik değer için önemli bir etmendir. Çünkü ikna edici bir argüman, kendileri için ikna edici olan kişilere bile kendi sonucunu kanıtlamada her zaman yeterli olmayabilir.[82] Bu nedenle Mavrodes ikinci bir tanım daha ileri sürer: *inandırıcılık*:

> "Bir argüman, yalnız ve yalnız (1) *N* için ikna ediciyse ve (2) *N* onun her bir öncülünün, onların herhangi birisini onun sonucundan veya yalnızca o sonuçtan yapılmış bir çıkarımla bilmekte olduğu herhangi bir başka ifadeden veya ifadelerden çıkarmış olmadan doğru olduğunu biliyorsa eğer, *N için inandırıcıdır*."[83]

Bu tanım, argümanın kendisi için inandırıcı olacak kişinin argümanın öncüllerinin doğru olduğunu, onun sonucundan çıkarmış olmadan bilmesini gerektirir. Böyle bir argüman, başka temellere dayanarak bilmekte olduğumuz bir ifadeye ilişkin bilgimize yeni ve ek temeller sağlayacaktır. Mavrodes'e göre, bu argüman epistemolojik anlamda 'kanıtlama' tanımının ağırlığını taşıyabilecek derecede güçlü bir argüman türüdür. Şöyle ki, *N*'ye yalnız ve yalnız onun için inandırıcı olan bir argüman sunmayı başarırsak eğer, *N*'ye bir ifadeyi kanıtlamış oluruz. Çünkü bunu yaptığımız zaman, *N*'nin zaten bilmekte olduğu bir şeyleri alıp, bu bilgiden daha ileri sonuçların nasıl çıkarılması gerektiğini ona göstermiş oluruz. Bu ise *N*'ye, bu ileri sonuçlar için, kendi özgün bilgisi için sahip olduğu temeller kadar iyi temeller sağlayacaktır. Mavrodes'in yeni bir kavrayışsal şey için bu tür temeller sağlamanın epistemolojik veya kavrayışsal bir ilerlemeye işaret ettiğini söylemesinin nedeni de budur.[84]

---

[82] Mavrodes, **Belief in God**, s. 32-33.
[83] Mavrodes, **Belief in God**, s. 34.
[84] Mavrodes, **Belief in God**, s. 34-35; Philip L. Quinn, bir kimseye, zaten kendisi tarafından bilinmekte olan bir sonucu kanıtlama olasılığını dışlamadığından dolayı, Mavrodes'in açıklamış olduğu böyle bir kanıtın bilginin artışını sağlayamayacağını ileri sürer. Quinn'in konuyla ilgili yorumları ve eleştirisi için bkz.: Philip L. Quinn, "Epistemology in Philosophy of Religion", **Oxford Handbook of Epistemology**, Ed. Paul K. Moser, New York, Oxford University Press, 2002, s. 513-538.

2. Cassandra Ayrımı: Kavramlar ve Sınırları

Mavrodes çok önemli olmasına rağmen, sık sık gözden kaçırılmış bir ayrımdan bahseder. Bu ayrım *doğru* ve *inanç* arasındaki ayrımdır.[85] Bu iki kavramı en azından birbirinden bağımsız kılacak tarzda bir ayrımın yapılabileceğini iddia eden Mavrodes, bu amaçla kavramlara ilişkin bir inceleme yapar. Öncelikle 'önermesel kavramlar' diye adlandırılan bir takım kavramları tanımlayan ve *bilinen*, *inanılan*, *bilinmez*, *kuşku duyulan*, *kabul edilmiş*, *reddedilmiş*, *sorgulanmış*, *doğru*, *yanlış*, *olası*, *geçerli*, *sağlam*, *geçersiz*, *çürütülmüş* vb. kavramları bunlara örnek olarak gösteren Mavrodes, bu önermesel terimleri ise *öznel* ve *nesnel* kavramlardan oluşan iki alt gruba ayırır. Psikolojik anlamları veya içeriği olan bazı kavramların varlığından da bahseden Mavrodes, psikolojik anlamları olan önermesel bir kavrama örnek olarak ise *inanç* kavramını gösterir. Mavrodes'e göre, eğer belirli bir önermeye inanıldığı doğru ise, o halde o önermeye uygun psikolojik inanç yaklaşımı olan belirli bir şahıs veya bir takım şahısların var olduğunun da doğru olması gerekir. *İnanc*ın hem önermesel hem de psikolojik bir kavram olduğunu ifade eden Mavrodes, psikolojik içeriğe sahip bazı önermesel kavramların da inanç örneğindeki gerektirici kalıba uymakta olduğunu iddia eder. Mavrodes bu tür önermesel kavramları *öznel kavram* diye adlandırır ve bir önermesel kavramın, yalnız ve yalnız, o kavramın başka hangi niteliklere sahip olup olmadığına bakmaksızın, yukarıda tanımlanmış anlamda psikolojik içeriğe sahipse eğer öznel olduğunun söylenebileceğini ileri sürer. Psikolojik içeriği olmayan ve bahsetmiş olduğumuz tarzda bir gerektiriciliğin kendilerine uymadığı kavramları ise Mavrodes *nesnel kavramlar* diye adlandırır ve 'doğru' ve 'yanlışlık' kavramlarının bu sınıfa ait kavramların önemli örnekleri olduğunu ifade eder. Mavrodes'e göre, bir ifadenin doğru olması için ona inanılması, ondan kuşku duyulması veya reddedilmesi gerekmez. Çünkü belirli bir ifadenin doğru oluşu gerçeğinin kendisi, o ifadeye karşı herhangi bir kişinin yaklaşımıyla ilgili hiçbir şeyi gerekli kılmaz.[86]

---

[85] Mavrodes bu ayrımı 'Cassandra Ayrımı' diye adlandırır. Cassandra, Truva hikayelerinde adı geçen Truvalı bir kadındır. Tanrılar bu kadına öngörüde ve kehanette bulunma yeteneği armağan etmişlerdir; şöyle ki, öngörmüş olduğu her şey gerçekleşmiş oluyor. Fakat bu kadın aynı zamanda Tanrılar tarafından bir yazgıya mahkum edilmiştir; hiç kimse kendisine inanmamaktadır. Bkz.: Mavrodes, **Belief in God**, s. 35.

[86] Mavrodes, **Belief in God**, s. 36-38.

Mavrodes'in yapmış olduğu ayrıma göre, her önermesel kavram ya öznel ya da nesnel sınıfa ait olacaktır; psikolojik içeriğe sahipse öznel, psikolojik içeriğe sahip değilse nesnel olacaktır. Fakat hem psikolojik hem de psikolojik olmayan içeriğe sahip olan bir takım önermesel kavramlar da vardır. Mavrodes bu kavramları *karma kavramlar* diye adlandırır ve hem doğruyu hem de inancı gerektirdiği için de *bilgi* kavramını karma kavramlara bir örnek olarak gösterir. İkna edicilik ve inandırıcılık kavramlarının da, bir kanıt düşüncesi gibi, karma kavramlar olduğunu belirten Mavrodes, tüm karma kavramların öznel oldukları halde, hem psikolojik hem de psikolojik olmayan bilgi taşıdıklarını ifade eder ve bunun önemini vurgular.[87]

3. Kişi-Görecelilik ve Kişi-Değişkenlilik

Mavrodes'in yapmış olduğu bu ayrım, öznel ve nesnel kavramlar arasında daha önemli farklılıklar ortaya çıkarmaktadır. Bu ayrıma göre, öznel kavramlar psikolojik bilgi içerdiği için onların *kişi-göreceli* olduğu ve her zaman 'Kim?' sorusunu sordurduğu söylenebilir. Yani

> "…eğer ϕ öznel bir kavram ise, o halde '*p* ϕ'dur' biçimindeki bir ifadenin, *N*'nin herhangi bir kişi veya grubu göstermiş olduğu '*p*, *N*'e göre, ϕ'dur' biçimindeki bir ifade şeklinde genişletilebilecek olması gerekir. … Eğer genişletilmiş şekilde doğru hiçbir ifade yoksa o halde genişletilmemiş ifade de doğru değildir. Bu ise eğer *p*'ye inanacak hiç kimse yoksa o halde *p*'ye inanılmamaktadır demektir."[88]

Mavrodes'e göre, öznel kavramların kişi-göreceliğiyle yakından bağlantılı olan diğer önemli fark ise nesnel kavramlarda bulunmayan *kişi-değişkenlilik*tir. Çünkü öznel kavramlar nesnel kavramların sahip olduğu aynı tür karşıtlara sahip değildir. Örneğin, 'yanlış' 'doğru'nun karşıtı olarak görülebilir; çünkü '*p* yanlıştır' ifadesi mantıksal olarak '*p* doğrudur' ifadesiyle bağdaşmaz. Fakat 'inanılan' ise bu nitelikte bir karşıta sahip değildir. Örneğin, '*p*'den kuşku duyulmaktadır' '*p*'ye inanılmaktadır'la bağdaşmaktadır. Çünkü '*p*'ye inanılmaktadır' '*p*'ye *N* tarafından inanılmaktadır' şeklinde genişletilebildiği gibi, '*p*'den kuşku duyulmaktadır' ifadesi

[87] Mavrodes, **Belief in God**, s. 39.
[88] Mavrodes, **Belief in God**, s. 40.

de '*p*'ye *M* tarafından kuşku duyulmaktadır' şeklinde genişletilebilir. Eğer *M* ve *N* farklı kişiler ise, bu iki genişlemenin her ikisi de doğru olabilir.[89]

Mavrodes'e göre, her hangi bir epistemolojik soruna ilişkin tartışmada kişi-göreceli ve kişi-değişkenli tarzda bir göreceliği ve değişkenliği görmezden gelmek başarısızlığa neden olacaktır. Çünkü tüm bu tartışmaların çevresinde dönmüş olduğu *bilgi* kavramının kendisi, zorunlu olarak tam da bu nitelikleri içermektedir.[90]

4. Kanıtlar ve Sınırlamalar

Tüm bu tartışmalardan sonra teolojik kanıtlardan neleri beklememiz ve bu tür kanıtlarda neleri aramamız gerekir ? Mavrodes'e göre, bir kanıt için en önemli gereksinim, kanıtın kendisi için etkili olması beklenen kişinin bir takım ilgili bilgiye sahip olmasıdır. Çünkü geçerli argüman teknikleri, yalnızca bu araçlardan başka bir şeylere daha önce sahip olursak eğer yararlı olacaktır. Yani bir argüman, daha önce bir takım bilgiye sahip olursak eğer daha fazla bir şeyler bilmemize yardım edebilir. Fakat eğer kendisiyle başlayacağımız hiçbir bilgiye sahip değilsek, o halde argüman da bize yardım edemez. Öyleyse hiç kimse tüm bilgisini argüman ve kanıt yoluyla elde edemez ve eğer bir kimse bir şey biliyorsa, o halde bilgi elde etmenin kanıttan başka bir takım araçlarının var olması gerekir.[91]

Mavrodes'e göre, bu, *iletişimle ve diğer araçlarla öğrenme* olanağıdır. Bu olanak rasyonel iletişimde insan yeteneğinin en önemli ve en etkili sonuçlarından birini oluşturmaktadır. Bireyi kendi entelektüel yaşamında ırkının entelektüel tarihini özetleme zorunluluğundan kurtaran bu iletişimle ve diğer araçlarla öğrenme olanağı, bilim ve tarihle ilgili konulara ilişkin bilgimizin de büyük kısmını oluşturmaktadır. Çünkü bu bilgiler de genellikle deneyleri ve gözlemleri tekrarlanmadan elde edilmiş bilgilerdir. Yani bu bilgiler onları bilen kişilerden öğrenilmiştir. Eğer bu tarz

---

[89] Mavrodes, **Belief in God**, s. 40-41.
[90] Mavrodes, **Belief in God**, s. 41.
[91] Mavrodes aynı görüşlerin teolojik bilgi için de geçerli olduğunu düşündüğü için teolojide de kanıt sorununun çok fazla önemsenmemesi gerektiğini ifade eder. Fakat diğer taraftan bilgiye ulaşmanın olanaklı bir yöntemi olduğu için kanıtın teolojik bilgiye ulaşmanın da olanaklı bir yöntemi olabileceğini belirtir. Bkz.: Mavrodes, **Belief in God**, s. 42.

öğrenme olanaklı olmasaydı, insan bilgisinin genişlemesi çok dönem önce kendi sınırlarına ulaşmış olurdu.[92]

İletişimle ve diğer araçlarla öğrenme olanağına dayanarak, doğru olduğu bilinebilen herhangi bir ifade için herhangi bir kimseyi ikna edecek bir argümanın oluşturulabileceğini ileri süren Mavrodes, Tanrı'nın varlığını herkese kanıtlayacak herhangi bir argümanın bulunması için ise, herkes tarafından bilinen ve aynı zamanda herkes tarafından bilinen mantıksal ilişkilerle Tanrı'nın varlığını gerektirecek bir takım önermelerin var olması gerektiğini ifade eder. Fakat Mavrodes'e göre, böyle bir argümanı bulmanın olanaklı olduğuna inanmak için de pek fazla neden bulunmamaktadır.[93] Çünkü her birimizin bilmekte olduğu şeylerin çoğu ne zorunlu doğrular ne de yaklaşık olarak her akıllı kişi tarafından kabul edilmiş doğrulardır. Bu nedenle Mavrodes bir öneride bulunur:

> "O halde neden her birimiz kendi bilgisinden yararlanmasın ve eğer yapabilirse onu, evrensel bir şekilde paylaşılmamış olsa bile, argümanla genişletmesin ? Başkasının hatasını kendi entelektüel yaşamının bir sınırı olarak yorumlamak herkese anlamsız gelir. Aksine, herhangi birisinin hatasını kaydedebileceğimiz herhangi bir ilerlememiz için bir engel yapmamalıyız."[94]

Mavrodes'in ortaya atmış olduğu bu kanıt düşüncesi bilginin her parçasının evrensel olarak paylaşılmadığını dikkate almaktadır. Bu düşünce aynı zamanda bir şahsın bilgisinin, üzerine *o şahıs için* daha fazla ilerleme inşa edilebilecek bir temel olarak kullanılabileceğini de kabul etmekte ve bu tür bir ilerlemenin bir teolog için de uygun bir proje olduğunu belirtmektedir. Kanıtlara ilişkin epistemolojik sorunun Tanrı'nın varlığına ilişkin teolojik ve metafiziksel sorunla bağlantılı olduğunu ifade

---

[92] Mavrodes, **Belief in God**, s. 44-45.
[93] Mavrodes, **Belief in God**, s. 46.
[94] Mavrodes, **Belief in God**, s. 47; Alvin Plantinga doğal teolojinin görevinin, teizmin bazı temel inançlarının apaçık belli olan veya yaklaşık olarak tüm akıllı insanlar tarafından kabul edilmiş önermelerden ve kendiliğinden doğru veya zorunlu olan önermelerden tümdengelimsel veya tümevarımsal yolla elde edildiğini göstermek olduğunu ifade eder. Mavrodes çoğu insanlar tarafından kendiliğinden doğru olarak bilinen, fakat gerçekte yanlış olan çok sayıda önermelerin var olduğunu ileri sürerek, bu noktada Plantinga'ya karşı çıkar ve böyle bir kabulün insanın entelektüel yaşamının sınırlanması anlamına geleceğini savunur. Plantinga'nın ilgili görüşü için bkz.: Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, New York, Cornell University Press, 1990, s. 4.

eden Mavrodes, epistemolojik sorunun metafiziksel soruna dayanmakta olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre, metafiziksel sorunu yanıtlamadan önce epistemolojik sorunu yanıtlayabileceğimizi varsaymak bir hatadır. Metafiziksel sorunu çözmüş bir kişi kanıt sorununu da aynı yolla çözebilir. Fakat eğer o Tanrı konusunda hatalıysa, teolojik kanıtların genel olanağı konusunda da aynı şekilde hatalı olacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'ya ilişkin sorunu çözmemiş bir kişi, genel kanıt sorununu da çözemez.[95]

Sonuç olarak, Mavrodes teolojik bir araştırma veya tartışmada kanıtların ve argümanların kullanılması olanaklı zamanda kullanılması gereken epistemolojik araçlar olduğunun unutulmaması gerektiğini vurgular ve bu araçların ne kendi kendine ödüllendirilecek şeyler olduklarını, ne de tartışma ve anlaşmazlığın başlıca konuları olduklarını belirtir. Mavrodes'e göre, bir argümanı inandırıcı bulmayan kimse, bunu söylemekte tereddüt etmemelidir. Çünkü bu kimse, argüman kendisine uygulandığında, bunu yapmakla argümanda ciddi bir hata teşhis edebilir. Argümanın yandaşının da argümanı savunmasına gerek yoktur; aksine onun daha çok bu hatanın üstesinden gelmesi için argümanın nasıl güçlendirilebileceğini sorgulaması gerekir. Eğer argüman güçlendirilebilecekse çok iyi. Yok, eğer güçlendirilemeyecekse, o halde argüman tartışmasız bir tarafa bırakılmalıdır. Çünkü o, Mavrodes'e göre, artık belirli bir durumda işe yaramamış bir '*araç*' konumuna gelmiştir. Bu durumda, artık başarılı olabilecek başka bir argüman veya tamamen farklı bir yaklaşım olarak başka bir araç arayışına girilmelidir.[96]

B. Basil Mitchell: Kümülatif Kanıt

Tanrı'nın varlığını kanıtladığı ve teist inancın doğruluğuna ilişkin iddiaya bir temel sağladığı iddia edilen geleneksel argümanlar, 'kanıtlama' kavramı, ateistin bir Tanrı'nın var olduğuna inanmasını gerektirecek derecede katı bir anlamda kabul edildiği takdirde başarısız olmaktadır. Bu ise geleneksel argümanlarda teist olmayanın kabul etmeyi reddedeceği ve bu argümanların başarısız olmasına neden olan bir takım öncüllerin var olduğu anlamına gelmektedir. Olasılığı hangi tarzda

[95] Mavrodes, **Belief in God**, s. 47-48.
[96] Mavrodes, **Belief in God**, s. 48; ayrıca bkz.: Nash, **Faith and Reason**, s. 110.

yorumlarsak yorumlayalım, bu sorun olasılık yaklaşımıyla da çözülememektedir. Bu durumda teistlerin iki yaklaşımdan birini seçmesi gerekir. Bu yaklaşımlardan birisi *fideizm*dir; teistler fideizmin herhangi bir türüne başvurarak Tanrı'nın varlığının ve teist inancın doğruluğunun yalnızca inançla doğrulanabilecek konular olduğunu iddia edebilirler. Diğer bir seçenek olarak ise teistler, teizm için katı anlamdakinden farklı bir rasyonel kanıtın olanağını savunarak, tümdengelimsel veya tümevarımsal tartışmalardaki normal kalıplara uymayan farklı bir yaklaşımı da benimseyebilirler. Basil Mitchell tarafından geliştirilmiş olan bu rasyonel yaklaşım *kümülatif kanıt yaklaşımı* veya *en iyi açıklamaya doğru çıkarım yaklaşımı* olarak adlandırılmaktadır.[97]

1970'lere gelindiğinde, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlarla ilgili tartışmalarda yandaşlarla muhaliflerin birbirilerini dengeledikleri görülmekteydi. Bir taraftan Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar herkes için ikna edici olmaktan çok uzak gözükmekte, diğer taraftan ise eleştirmenler teizmin tutarsızlığının kuşkudan ötede bir şey olduğunu göstermede yetersiz kalmaktaydı. Bu durum ise Basil Mitchell'i Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları kendi inanç açıklamasının başlangıç noktası olarak kabul etmekten vazgeçirmek için yeterli bir nedendi.[98]

The Justification of Religious Belief (Dini İnancın Gerekçelendirilmesi) adlı çalışmasında Mitchell, teizmin ne Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlarla kanıtlanabileceğini, ne de eleştirmenlerin teizmin tutarsız olduğunu gösterebileceklerini iddia eder. Bu nedenle kümülatif bir argüman ileri süren Mitchell, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar ileri sürmek yerine, teizmi savunmak için bir takım nedenlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Mitchell'e göre, inançla ilgili farklı argümanlar sürekli olarak aynı yöne, yani teizme işaret eder ve böylece onlar kümülatif argümanın klasik temelciliğin gerektirdiği zorunlu mantıksal ikna gücüne sahip olmasına gerek kalmadan teizmi desteklemede birbirilerini güçlendirirler.[99]

---

[97] Paul D. Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", **Five Views on Apologetics**, Ed. William Lane Craig, Steven B. Cowan, Kelly James Clark, Michigan, Zondervan, 2000, s. 150-151.
[98] Stoker, **Is Faith Rational**, s. 7.
[99] Stoker, **Is Faith Rational**, s. 77.

Mitchell'in dünyanın teist bir yorumu için geliştirmiş olduğu bu kanıt görüşü, hepsi birlikte sonucu destekler gibi görülebilecek düşüncelerin veya etmenlerin sabırla biriktirilmesini önermektedir.[100] Bu kümülatif kanıt yaklaşımının geliştirmiş olduğu bir argüman rasyoneldir; fakat o olasılık için bir kanıt veya argüman biçimini almaz. Bu yaklaşım teist dinleri ve ateizmi inanç sistemleri olarak ele alır. Çünkü bu yaklaşıma göre, bu tür sistemler rasyonel olarak değişik türden düşünceler ve verilerle desteklenmiştir. Örneğin, geleneksel Hıristiyan teistleri kendi açıklamalarının var olan tüm olguları, ister diğer teist dünya görüşleri, isterse de ateizm olsun, diğer alternatif dünya görüşlerinden daha iyi şekilde açıkladıklarını ileri sürerler. Bu iddiayı tartışan rakip taraftan da daha inandırıcı bir kümülatif kanıt beklenir. Öyleyse kümülatif kanıt yaklaşımının, diğer yaklaşımlardan farklı olarak, yalnızca Tanrı'nın varlığının veya teizmin savunusu değil, aynı zamanda dinlerin de savunusu olduğu söylenebilir.[101]

1. Kümülatif Kanıt Argümanının Doğası

Basil Mitchell kümülatif kanıt argümanının doğasını açıklamak için iki kaşifle ilgili bir örnek geliştirir:

"İki kaşif yerde, ufak bir çukurdan biraz daha büyük bir oyuk bulur. Onlardan birisi 'Bu oyukta bir tuhaflık vardır; bana hiç de doğal gözükmüyor' der. Diğeri ise 'Bu sıradan bir oyuk ve bin bir farklı yolla açıklanabilir' der. Az daha sonra onlar aynı bölgede birincisi gibi birkaç ufak oyuk bulurlar. Birinci kaşif bunların o oyukla bir bağlantısı olması gerektiğini düşünür: ve onların da *benzer* tuhaflığa sahip olduklarını düşünür. Diğeri bu düşünceyi küçümser. O oyuklarda hiçbir şekilde dikkate değer bir şey görmez – onlar herhangi bir şeyin sonucu olabilirler; büyük olasılıkla onlar sadece doğal oyuklardır. Sonra onlar yakındaki bir mağarada bir yapının planına ilişkin parçalardan oluşan şaşırtıcı bir papirüs bulurlar. 'İşte' der birinci kaşif, 'şimdi o oyuklardaki tuhaflığın ne olduğunu anlıyorum; büyük olan ahşap bir yapının orta direğini, küçük olanlar ise diğer direkleri tutmak için yapılmıştır.'

'Pekala' der diğeri, 'yakında senin kuramını sınayabiliriz. Gel senin planının parçalarını alalım ve onları arazide bir araya getirelim. Eğer uyuşurlarsa, çok güzel; fakat büyük olasılıkla uyuşmazlar.' Böylece onları araziye götürürler. Birinci kaşif planın araziyle

---

[100] Brian Hebblethwaite, "The Anglican Tradition", **A Companion to the Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Oxford, Blackwell Publishing, 1999, s. 176.

[101] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 151-152; Paul Helm de aynı nedenlere dayanarak Mitchell'in yaklaşımının dini inancın rasyonelliğinin savunusu olarak değil, daha çok dinin savunusu olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü Helm'e göre, 'din' kavramı 'dini inanç' veya 'tesit inanç'tan daha geniş bir kavramdır. Helm'in Mitchell'in yaklaşımına ilişkin ilgili görüşleri için bkz.: Paul Helm, **Faith with Reason**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 65-84.

nasıl uyuştuğunu görebildiğini söyler ve parçaları en geniş oyuk üzerindeki çatının ortası olabilecek olana uygun bir şekilde düzenler. Daha sonra o kağıt üzerinde kendi yapısının taslağını çizer ve onu kendi arkadaşına gösterir. 'Bunlar çok güzel' diğeri der, 'fakat sen parçalarda gösterilmiş tüm oyukları veya nitelikleri açıklamamışsındır. Geri kalanların uyuşma biçimi ise tamamen rastlantısaldır.' Birinci kaşif özgün yapının nasıl olduğunu veya tüm detayların nasıl uyuştuğunu tam olarak bildiğini iddia etmediğini söyler. Ayrıca o plandaki bazı niteliklerin arazide neden eksik olması gerektiğini de açıklayabileceğini düşünür. Eğer onun yapının tüm niteliğine ilişkin kanaati doğruysa, o halde bunlar çalınmış veya ufalanmış olabilirler. 'Fakat' der diğeri, 'sahip olduğumuz haliyle gerçekler bir takım tamamen farklı yorumlarla uyuşmaktadır. Ayrı ayrılıkta ele alındığında onlardan her biri pek fazla zorlanmadan açıklanabilir. Kendisinden fazla yararlanmış olduğun papirüsteki bölük pörçük plana gelince, o gerçek dünyayla hiçbir bağlantısı olmayan pekala hayal ürünü bir yapı da olabilir."[102]

Mitchell bu öyküyü Tanrı'nın varlığına ilişkin sorunla ve Hıristiyanlığın doğruluğuyla bağdaştırmayı dener. Mitchell'in yorumuna göre, büyük oyuk evrenin ve gerçeğin belirli yanlarını açıklama gereksinimi olarak görülebilir. Bu ise doğal teolojinin girişimlerinde kendini göstermektedir. Küçük oyuklardan bazıları ise dini deneyimleri, Tanrı'nın varlığına, günaha ve lütufa ilişkin deneyimi temsil etmektedir. Planın parçası ise Kutsal Kitap'ın veya Hıristiyan vahyinin genel düşüncesini temsil eder. Değişik öğelerin biri diğerini güçlendirmede birbirine yardım ettikleri bu örnek, Mitchell'e göre, kümülatif kanıtın iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Her ne kadar nihai ve önemli açıklamalara gereksinim olsa da, bu tür açıklamalar ileri sürme girişimlerinin çatışabileceğini ve belirli konulardaki verilerin bile sayısız değişik yorumlara açık olabileceğini vurgulayan Mitchell, bu tür durumlarda bile verileri en iyi şekilde açıklayan kuramın tercih edilmesi gerektiğini savunur.[103]

Mitchell ileri sürmüş olduğu yaklaşımı, daha çok akıl yürütenin kendi yetenek ve sağgörülülüğüne dayalı olan hukuk veya tarihte karşılaşılan tartışma türüyle karşılaştırılabilecek gündelik veya gayri resmi bir olasılıkçı akıl yürütme türü olarak görür.[104] Teizmi destekleyici modelin de felsefe veya mantık alanında değil, hukuk, tarih ve edebiyat alanında aranması gerektiğini ifade eden Mitchell, bunun felsefe veya mantıktan vazgeçmek anlamına gelmediğini belirtir. Mitchell'e göre bu,

---

[102] Basil Mitchell, **The Justification of Religious Belief**, New York, The Seabury Press, 1973, s. 43-44; Michael Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 103-104'ten naklen.
[103] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 153.
[104] Hebblethwaite, "The Anglican Tradition", s. 176.

sadece teizme ilişkin kanıtın doğasının başka bir alanda bulunabileceğine ilişkin bir öneridir.[105]

Mitchell'in bu önerisini destekleyici nedenler vardır. Bu nedenlerden birincisi, teizme ilişkin argümanın resmi değil, gayri-resmi bir argüman olduğudur. Yani bu argümanda öncüller ve çıkarımlar yoktur. Bu argüman daha çok bir hukukçunun yapmış olduğu dava özetine veya bir tarihçinin ileri sürmüş olduğu bir açıklamaya veya edebiyattaki bir yoruma benzer.[106] Örneğin, belirli bir olayın nedenleri veya onların anlamı konusunda anlaşmazlıklar yaşayan tarihçilerin çoğu, olgular konusunda anlaşabilseler de, bu olguların nasıl yorumlanması gerektiği ve onların öneminin nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda sık sık anlaşmazlığa düşerler. Benzer bir durum edebi eleştiri alanı için de geçerlidir. Çünkü edebiyat bilginleri de bir şiirin anlamı konusunda sık sık anlaşmazlığa düşerler. *Nesnel* etmenlerin önemli rol oynadığı bu alanlarda rakip tarihçiler kendi kuramlarını destekleyecek olgular arar ve olguları kendi kuramlarına uygun bir şekilde yorumlarken, rakip eleştirmenler de şiirin kendi yorumlarını destekleyen yanlarının yanı sıra, yazarın yaklaşımıyla ilgili bilinen gerçekler gibi diğer veri türlerini de araştırırlar. Bu anlaşmazlıklarda herkesi memnun edecek tarzda nesnel bir çözümün bulunmaması, aklın bu tür konularda oynayacak hiçbir rolünün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü hala akla uygun olan yorumlarla akla sığmaz yorumlar arsında ayrım yapılabilir.[107] Bu nedenle de, her iki disiplinde de bilim adamları edebiyat alanında metni açıklamak için, tarihte ise olguları açıklamak için kuramlar ve varsayımlar

---

[105] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 151.

[106] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 151; '(1) Gerekçelendirme belirli öncüllerden başlar ve bir zincir gibi, doğru bir çizgi üzerinde sona doğru ilerler; (2) Eğer belirli öncüllerden bir sonuç çıkarılacaksa, o sonuçta bulunan her hangi bir kavram öncüllerde yer alan kavramlar açısından dönüştürülebilir olmalı; (3) Bir sonucun belirli öncüller açısından gerekçelendirilebilir olduğu durumlarda, kendilerine başvurulabilecek mantıksal ilkelerin veya kuralların olması gerekir.' biçiminde ifade edilen *gerekçelendirmenin ne olması gerektiğine* ilişkin varsayımlara karşı çıkan Mitchell, özelikle de üçüncü varsayımın ya önemsiz ya da yanlış olduğunu ileri sürer. Mitchell'e göre, bu varsayım, insan bilimlerine özgü bir düşünme biçimi olan ve yargının egzersizini gerektiren düşünce biçimini görmezlikten gelmektedir. Örneğin tarih biliminde bir tarihçi bir takım çeşitli etmenlerin belirli bir duruma etkileri konusunda bir yargıya varmak için onları tartar. Bu süreçte çıkarım da kullanılabilir. Fakat Mitchell'e göre, çıkarım kuralı tarihçinin kendi araştırmasında kullanmış olduğu bir alet değildir; o sadece tarihçinin saygın görünmesini sağlayacak bir 'giysi'dir. Bkz.: Basil Mitchell, "The Justification of Relifious Belief", **The Philosophical Quarterly**, C. 11, S. 44, (Temmuz, 1961), s. 221.

[107] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 167.

geliştirirler. Bu kuramlar veya varsayımların kendileri ise verileri açıklama yeteneklerine göre sınanırlar.[108]

Mitchell'in önerisini destekleyen ikinci neden ise, bu argümanın kendi deneyimlerimizdeki ya açıklama ya da kendi ötelerinde bir yorum gerektiren sayısız öğelerden çıkarılmış olduğu ve geniş bir şekilde temellendirilmiş bir argüman olmasıdır. Bu kanıtı oluşturan öğelerden hiçbirisinin herhangi diğeri üzerinde hiçbir önceliğinin bulunmaması, öneriyi destekleyen diğer bir nedendir. Şöyle ki, klasik teolojide önceliğin Tanrı'nın var olduğu kanıtına tanınmış olmasına karşılık, bu yeni yaklaşımda kanıtın herhangi bir öğesinden başlanabilir ve yanıtlara bağlı olarak da destek için diğer öğelere başvurulabilir.[109]

2. İnanç ve Eleştiri

Dini inancın savunusunun 'bir bilim adamının bir kuramı sınamasından veya bir matematikçinin bir sorunu çözmesinden daha çok, bir edebiyat eleştirmeninin bir sav geliştirmesine benzediğini'[110] ileri süren Mitchell, böyle bir savın geliştirilmesini sağlayacak tüm öğelerin veya nedenlerin tüm kapasiteyle kullanılması gerektiğini savunur. Böyle bir sav geliştirmede ise eleştiri yeteneklerinin kullanılması zorunlu olacaktır.[111] Çünkü Mitchell'e göre eleştiri, yani argüman ve kanıtın akla dayalı olarak incelenmesi, her dünya görüşünün bir parçası olan inanca yönelik bir tür güven üzerine kurulmuştur. Bu nedenle tüm inançlar eleştiriyi gerektirmektedir.[112]

Mitchell'e göre, insanlar sağlam ve rasyonel, yani bilgi ve deneyimle sınanmış inançlar geliştirme gereksinimi duyan bir yapıya sahiptir. Karşı karşıya olduğumuz durumların geniş ve karmaşıklığı nedeniyle inançlarımız, büyük oranda rasyonel bir biçimde temellendirilmiş olsa da, onlara ilişkin genel kanıt, genelde

---

[108] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 152; Mitchell'in konuyla ilgili geniş açıklamaları için bkz.: Basil Mitchell, "The Justification of Relifious Belief", **The Philosophical Quarterly**, C. 11, S. 44, (Temmuz, 1961), s. 213-226.
[109] Feinberg, "Cumulative Case Apologetics", s. 151-153.
[110] W.D. Hudson, "Review: The Justification of Religious Belief. by Basil Mitchell", **The Philosophical Quarterly**, C. 26, S. 102, Hume Bicentenary Issue. (Ocak, 1976), s. 109.
[111] Basil Mitchell'in kümülatif kanıt argümanının eleştirisi için bkz.: Stuart Brown, "Review: The Justification of Religious Belief. by Basil Mitchell", **Mind**, New Series, C. 86, S. 342, (Nisan, 1977), s. 312-313.
[112] Alan G. Padgett, **Science and the Study of God: A Mutuality Model for Theology and Science**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, s. 143.

kendi başımıza tam olarak ifade edemeyeceğimiz ve nihai bir biçimde oluşturamayacağımız kümülatif bir kanıttır. Onlar diğerleriyle paylaşılmaktadır ve ortak bir geleneğe ilişkindir. Bu inançlar, Mitchell'e göre, bizlerin bizler olmasına katkıda bulunurlar. Bu ise inançlarla karakter arasında yakın ve karşılıklı bir bağlantı olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle inançlar bir dereceye kadar sağlamdırlar. Bunun yanı sıra, rasyonel oldukları sürece de bu inançlar eleştiriye karşılık verirler. Bizler de onları eleştiriye karşı koruma yükümlülüğünü kabul ederiz. Fakat her eleştiriye karşı eşit derecede ciddiyetle yaklaşamayız. Kolayca çürütülemez olan eleştirilerle karşılaştığımızda ise kendi inançlarımızı hemen terk etmememiz gerekir.[113]

Mitchell'e göre, eleştiriye karşılık verme yükümlülüğü uzun vadede eleştiriyi görmemezlikten gelemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Eleştirilere karşılık vermemekle inançlarımızı mantıksız önyargılara dönüştürür, sonunda da onların tüm önemini kaybetmeleri riskiyle karşı karşıya kalırız. Bu nedenle de inançlarımızı ve inançlarımızın ne anlama geldiklerini tam olarak anlamamız için, onları veya en azından onlarla ilgili şimdiki yorumlarımızı değiştirmeye hazır olmalıyız. Fakat eleştiriye karşılık verme yükümlülüğü herkes için aynı derecede geçerli değildir. Bu özellikle entelektüellerin görevidir ve onların genel olarak toplum adına yerine getirdikleri bir görevdir. Mitchell'e göre, bu inançları daha iyi ifade edebilmeleri nedeniyle yalnızca entelektüellerin inançlara sahip olduklarını iddia etmek anlamsız olur. Fakat kendilerine karşı olan argümanları herkesten daha açık bir şekilde görebildikleri için, bu entelektüellerden inançları esirgemek de eşit derecede anlamsız olur.[114]

Nihai olarak yanlış olabilme ve bu durumda da terk edilme gerekliliği, Mitchell'e göre, inançların doğasında var olan bir şeydir. Zamanı gelince bir kimsenin kendi inançlarını en sonda terk etme yükümlülüğünden daha çok, erken terk etme isteğine karşı koyması gerektiğini vurgulayan Mitchell, böyle yapmakla rasyonel tartıda bir dengeyi sağlayabileceğimizi belirtir. Bir kimsenin kendi inançlarını radikal bir biçimde değiştirmesi tehlikeli derecede acılıdır. Kriz anının ne

---

[113] Basil Mitchell, **Faith and Criticism**, New York, Oxford University Press, 1994, s. 43.
[114] Mitchell, **Faith and Criticism**, s. 43-44.

zaman geldiğini bilmek de çok zordur. Bu tür konularda bir kişinin düşüncesini değiştirmesinin oldukça kolay bir şey olduğu ve düşünen bir kimsenin bu değişikliğin gerçekleştirilmesi anının geldiğini fark etmede hiçbir zorluk çekmeyeceği kanaati yaygın bir kanaattir. Fakat bireye inançları terk etmenin cazip görüneceği sayısız durumların var olabileceğini belirten Mitchell, bireyin bu tür durumlarda inançlarını terk etmemesi gerektiğini vurgular. Çünkü Mitchell'e göre, tam da bu tür durumlardadır ki birey, cazibenin nede olduğunu görme ve ona karşı koyma yeteneğine gereksinim duyar.[115]

C. C. Stephen Evans ve Eleştirel Diyalog Olarak Eleştirel Akılcılık

Çoğulcu bir dünyada dini teslimiyetten bahsedildiği durumlarda birçok sorun ortaya çıkmakta, bu nedenle de bu tür teslimiyetlerin akla uygun olup olmadığı sorunu önemli bir sorun haline gelmektedir. İnsanlar arasında var olan bu anlaşmazlıklar genel olarak filozoflar arasında da ortaya çıkmakta, bazı din filozofları dine ilişkin rasyonel düşüncenin olanaksız, yararsız veya hatta zararlı olduğunu iddia ederek din felsefesinin meşruluğunu sorgulamakta, diğerleri ise böyle bir düşünceyi zorunlu olarak görmektedir. Din felsefesini eleştirel bir etkinlik olarak tanımlayan ve eleştirel olmak için bu filozofların görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini belirten C. Stephen Evans, bu nedenle öncelikle *fideizm* ve *tarafsızlık* gibi iki karşıt bakış açısını inceler. Bu iki görüşü eleştirerek reddeden Evans, daha sonra önceki kuramların güçlü yanlarını koruyacağını ve zayıflıklarını eleyeceğini umduğu bir alternatif görüş önerir: *eleştirel diyalog*.[116]

1. Zorunlu Fideizm Düşüncesi ve Eleştirisi

Evans'a göre, çoğu teologlar insanların doğal olarak dindar olduklarını iddia ederler ve bir insanın dinsel olarak asla tarafsız olamayacağını savunurlar. Bu görüşe göre, bir insan her zaman ya Yaratan'a karşı inançlı bir kul, ya da bir isyankardır. İnançlı kul kendisinden nasıl istenmişse öyle davranır ve kendi yazılmış kaderini

[115] Mitchell, **Faith and Criticism**, s. 44.
[116] C. Stephen Evans, **Philosophy of Religion: Thinking About Faith**, Leicester, InterVarsity Press, 1985, s. 17-18.

tamamlar. İsyankar bir kul ise, her zaman, '*üvendireyi teper*'.[117] Çünkü düşünme şekli her ne kadar bir tarafsızlık rolü yapsa da, isyankar bir kişinin bu tarafsızlığı gerçekte bir yanılsamadır. İnsanların Tanrı'yı *kendilerine göre*, bağımsız ve özerk bir şekilde düşünmeleri girişiminin kendisi bile isyankarlığın kanıtıdır. Bu, bir kişinin kendi düşüncesini ve aklını Tanrı'dan yükseğe yerleştirme girişimidir. Bu nedenle, inançsızın bir inançsız olarak dini inancın rasyonelliğini derinden düşünerek inançlı birisine dönüşmesi olanaksızdır. Yapılması gereken şey, önce *inanmak* sonra ise inancın rasyonelliğine ulaşmaktır. Çünkü gerçeği yalnızca yenibaştan oluşturulmuş bir zihin görebilir.[118]

Rasyonel bir düşünceyle gerçek dini inançlara ulaşılamayacağına işaret etmekte olan bu fideizm görüşü, gerçek bir inancı veya kişisel bir teslimiyeti dine ilişkin herhangi doğru düşünme biçiminin başlangıç yeri olarak gördüğü için, dine ilişkin doğru düşünme için inancın önkoşul olduğunu iddia eder. Fakat Evans, fideizmin böyle bir önkoşul ileri sürmekle kendi eleştirmenlerini zor duruma soktuğu görüşündedir. Çünkü eğer böyle bir önkoşulu kabul edersek, o halde bu görüşe ilişkin tüm eleştiriler kolay bir şekilde inançsızlık ürünü olarak görülebilir ve böylece tüm saldırılara karşı sağlam bir statü kazanılmış olur. Evans'a göre, bu statü kendi eleştirmenlerine karşı rasyonel argüman kullanarak zafer kazanma veya hatta aynı düşüncede olmayanlarla rasyonel diyaloga girme hakkını fideistin elinden almaktadır. Çünkü böyle bir diyalog ve tartışmanın önkoşulu ortak zeminin,

---

[117] Bu deyim İncil'de geçmektedir: "Hepimiz yere düştük. Bir sesin bana İbranice şöyle dediğini duydum: 'Saul, Saul, neden bana saldırıyorsun ? Üvendireyi tepmek senin için güç iştir.'" Hizmet öküzlerini dürtmek için kullanılan ucu bizli değneğe tepen hayvanın acıklı durumunu anlatmak için kullanılmış olan bu deyim, burada, Tanrı'ya karşı isyankar davranan kişinin durumuna işaret etmektedir. Bkz.: İncil, Habercilerin İşleri, xxvi, 14.

[118] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 18; ayrıca bkz.: Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 65; Evans'a göre, fideizm inançsızlığın etkisini dogmatik bir biçimde abartmakta hatalıdır. Çünkü eğer çoğu insanların Tanrı'ya karşı isyankar olduklarını ve bu durumun onların akıl yürütmeleri de dahil tüm fonksiyonlarıyla birlikte kişiliklerine zarar verdiğini kabul edersek, bu durumda insanların Tanrı hakkında düşünme tarzları birçok bakımdan zarar görebilir ve sınırlanmış olabilir. Fakat bu, bu tür düşünme biçiminin yararsız olduğu anlamına gelmez. Ne olursa olsun Tanrı Tanrı olarak kalmaktadır ve O bu düşünme biçimlerine sınırlar getirebilir. Bu nedenle en azından başlangıçta, insanların Tanrı'ya ilişkin düşünmesinin değersiz olduğu sonucuna varmak doğru değildir. Çünkü 'uzun yorucu çabalar sonucu varılmış bir sonuç olduğunda bile bu tür bir düşünce, insan düşüncesinin *kendi yeteneksizliğinin farkına varması* için bile belirli bir yeteneğe sahip olması gerektiğini gösterecektir. Böyle olumsuz bir sonuç, gerçekte, ne bilmediğinin farkına varmakla kendi çağdaşlarını aşmış Socrates'in bilgeliğine benzer değerli bir sonuç olabilir.' Bkz.: Evans, **Philosophy of Religion**, s. 20-21.

kendisinden hareketle düşünülebilecek veya kendisine başvurulabilecek birtakım anlaşma noktasının bulunma olanağıdır. Fideistin yadsımakta olduğu şey ise tam olarak bu tür bir ortak zeminin varlığıdır. Böyle bir yaklaşımla fideist, inançsıza dini bir dünya görüşünün üstünlüğünü gösterme olanağını elemiş oluyor. Fakat Evans'a göre, fideizm daha da ciddi bir sorunla karşılaşmaktadır. Fideist, bir kişinin, yalnızca kendisini teslim ederse eğer söylediği şeyin doğruluğunu göreceğini iddia eder. Fakat *çoğu* insan da birçok farklı şeye teslimiyete davet eder. Birtakım *doğru* inançları, *gerçeğe uygun* varsayımları benimsemekte olan ve gerçeği görebilen Hıristiyan bir fideist, kendi teslimiyetleriyle diğer tüm inançlar arasında önemli bir farklılık bulunduğunu söyleyerek buna karşılık verebilir. Fakat Evans'a göre, bu iddialar doğru olabilse bile, bu inançların doğru olduğunu bir kimsenin nasıl bilebileceğinin de sorgulanması gerekir. Çünkü diğer dinlerin taraftarları da kolaylıkla benzer iddialarda bulunabilirler. Bu durum ise, Evans'a göre, *çoğulcu bir kültürde* birisinin neye güvenmesi gerektiği konusunda *eleştirel düşünmemenin neredeyse olanaksız olduğu* anlamına gelmektedir.[119]

Fideizmin dini inanca ilişkin eleştirel düşünmenin saygısızlık veya küstahlık, 'insan aklını küstah bir şekilde Tanrı'dan yükseğe yerleştirme çabası'[120] olduğuna ilişkin suçlamasına değinen Evans, dini konulara ilişkin eleştirel düşünmenin küstahlık olup olmadığı meselesinin başlıca olarak iki faktöre dayanmakta olduğunu ifade eder. Bu faktörlerden birincisi, Tanrı'nın, eğer gerçekten varsa, insanların dini gerçek konusunda düşünmelerini isteyip istemediğidir; çünkü eğer Tanrı dini konulara ilişkin eleştirel düşünmeyi insanlara yasaklamışsa, o halde bunu yapmak saygısızlık olur. Fakat Tanrı'nın insanların kendi eleştirel becerilerini bastırmalarını istemesi için hiçbir neden görmediğini belirten Evans, düşünme yeteneğimizi Tanrı'nın bir armağanı olarak görür ve uygun bir biçimde kullanılması amaçlandığı

---

[119] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 19-20.

[120] Kierkegaard aklın kendi arayışlarından her zaman zaferle çıkacağından emin olduğu sürece, *nihai* bir gizemin varlığına ilişkin her türlü iddiayı ve kendi egemenliğine ve denetimine karşı çıkan her şeyi zorunlu olarak reddedeceğini söyler. Kierkegaard'a göre bu, insan aklının 'doğal tavrı' diyebileceğimiz şeydir ve böyle bir tutum da, sonsuz bir keşif süreci olarak insan aklının zorunlu olarak her şeyi bilme kapasitesinde olduğuna ilişkin bir iddiadır. Daha sonra Kierkegaard akılla inanç arasındaki bu gerginliği günahla ilişkilendirir. Çünkü geleneksel Hıristiyan görüşü günahı gururun bir ifadesi olarak görür. Gurur ise bir kimsenin evrendeki yerini abartmasıdır. Bu nedenle de geleneksel Hıristiyan görüşüne göre günah, bir insanın kendisini Tanrı'yla karıştırmasını içerir. Daha fazla bilgi için bkz.: Evans, **Faith Beyond Reason**, s. 97.

için, rakip gerçeklik iddialarıyla yüzleştiğimiz dini inanç gibi önemli meselelerde düşünme yeteneğinin kullanılmasının kesinlikle aklın yerinde bir kullanımı olacağını ifade eder.[121]

Dine ilişkin eleştirel düşünmenin meşruluğunu etkileyecek olan ikinci faktör ise düşünmenin yürütülme tarzıdır. Çünkü Tanrı'yla ilgili kibirli veya küstah bir tarzda düşünme olanaklıdır ve insanların Tanrı'ya ilişkin düşünme tarzlarının çoğu da bu niteliktedir. Fakat Evans bunu dine ilişkin eleştirel düşünmenin vazgeçilmez bir niteliği olarak değil, mücadeleye bir çağrı olarak görür. Evans'a göre, Tanrı'nın var olup olmadığını samimi bir şekilde bilmek isteyen, kendi aşağı konumunun farkına varmayı arzu eden, yanılabilirliğini ve olası önyargılarının farkında olan, Tanrı'yı olduğu gibi kavrayamayacağını anlayan ve bir vahiy olanağını reddetmeyen bir kişinin Tanrı'ya ilişkin düşünmesi saygısızlık veya küstahlık olarak görülmez.[122]

2. Nesnellik Olarak Tarafsızlık ve Eleştirisi

Dini konulara ilişkin düşünmemizin önkoşulsuz olması gerektiğini savunan tarafsız, eleştirel düşünmemizin yalnızca, tamamen tarafsız ve yansız olursa eğer gerçekle ilgili bize yardım edebileceğine inanır. Tarafsıza göre, dini konulara ilişkin doğru düşünebilmek için tüm inançlarımızı bir tarafa bırakmalı ve tamamen tarafsız bir duruş benimsemeliyiz. Fakat Evans'a göre, bu tarz tarafsızlık olanaksız gözükmektedir. Çünkü insan düşüncesi rasyonel olmayan faktörlerden çok fazla etkilenmiştir ve derin düşünceyle bu faktörlerden tam bir şekilde kurtulabilmemiz olanaksızdır. Ayrıca bu rasyonel olmayan faktörlerden kurtulmuş olduğunu sanan bir kimse, diğer rasyonel olmayan faktörleri açığa çıkarma şansını da azaltmış olacaktır. Bu nedenle Evans, tarafsızın önerisinin rasyonel düşüncenin bir koşulu olarak değil, olsa olsa bir kimsenin yakınlaşmaya çalışması gereken bir ideal olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Fakat köklü bir felsefi geleneğe dayanan rasyonellik sorununun eleştirisi öncelikle *temelcilik* diye adlandırılan ve gerçek bilginin mutlak kesinlikle bilinebilecek doğrulara dayanması gerektiğini savunan görüşün

[121] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 21.
[122] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 21-22; Fideizm'e ilişkin geniş bilgi için bkz.: C. Stephen Evans, **Faith Beyond Reason**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998; ayrıca bkz.: Kelly James Clark, **Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism, and a Defence of Reason and Belief in God**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, s. 154-157.

incelenmesini gerektirmektedir. Çünkü bu görüşe göre, bir şeyi bilmek için onun doğru olduğunu düşünmemizi sağlayacak kesin bir nedene sahip olmamız ve bu nedenin iyi bir neden olduğunu da bilmemiz gerekir. Fakat bu nedenin doğru olup olmadığını da bilmemiz gerektiği için, bu durum birisinin nedeni için başka bir neden gerektirebilir. Bu ise bilginin temelini oluşturduğu söylenebilecek bazı şeyleri dolaysız bilmediğimiz sürece sonsuz bir geri-gitmeye dönüşecektir. Yok, eğer bu temel bilgi gerçekte bilinmiyor fakat sadece inanılıyor veya varsayılıyorsa, o halde bilginin tüm yapısı güvenilmez hale gelmiş olacaktır.[123]

Deneyselci biçimiyle inançlarımızı belirlemekte yalnızca nesnel olgulara güvenmemizi, *akılcı* biçimiyle ise akıl için açık olan temel öncüllerden başlamamızı isteyen temelcilik, bu yolla öznelliği bilme sürecinden elemeyi amaçlar. Bu haliyle eğer temelcilik doğru bir epistemolojik ideal ise, o halde dini bilgi gerçekten de olanaksız olacaktır. Fakat Evans'a göre, temelcilik idealine doğa bilimcilerin çalışmalarında bile rastlamak olanaksızdır. Çünkü bu çalışmalarda deneyimin '*sert olguları*'nın her zaman o kadar da sert olmadığı, gözlemlenen şeyin yoğun bir şekilde gözlemcinin ön beklentileriyle şekillenmekte olduğu ve deneyimin deneyimcinin kavramsal çatısından yoğun bir şekilde etkilendiği görülmektedir.[124] Genellemeler yapmak için bilim adamları tarafından '*doğanın anlaşılabilir ve düzenli olduğu*' gibi kesin olmayan ve doğru olduğu da kanıtlanamayacak bir takım varsayımların bir temel olarak ileri sürüldüğünü vurgulayan Evans, bilimin yalnızca kendine özgü taahhütlerde bulunmakla ilerlediğini iddia etmenin daha inandırıcı olduğunu ifade eder. Evans'a göre, Thomas S. Kuhn'un ve René Descartes'ın çalışmaları da bu görüşü desteklemektedir. Çünkü Kuhn'un çalışması bilimin kesin olmayan taahhütleri engellemekten uzak olduğuna ve gerçekte bu tür taahhütlere dayandığına işaret etmekte, felsefe tarihinde temelci programı en sıkı bir şekilde takip etmeğe girişmiş filozof olarak René Descartes'ın argümanları ise bu gün hiç kimse tarafından ikna edici bulunmamaktadır. Kartezyen kuşkunun ulaşılabildiği takdirde tedavi edilemez olduğunu iddia eden David Hume'un haklı olduğunu

[123] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 23.
[124] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 164-165.

belirten Evans, Descartes'ın kuşkusunu bilgiye bir temel hazırlamaktan ziyade, toplu kuşkuculuğa götürecek bir yol olarak görür.[125]

Sonuç olarak, Evans yaşamın dinden başka alanlarında bile gerçekçi ve arzu edilir gözükmeyen temelci ideali dine zorla kabul ettirmek için hiç bir neden görmemektedir. Böylece temelci ideali terk eden Evans, inanç ve aklı rakipler olarak değil, potansiyel müttefikler olarak görmeyi olanaklı kılacak başka bir akıl görüşü geliştirmeye girişir.[126]

3. Eleştirel Diyalog

Düşüncemizin temel varsayımlar ve yaklaşımlarla nasıl şartlandırılmış olduğunu vurgulayan fideizmi rasyonel düşünceyi engellediği için, dürüstlüğü, sınırlandırmamayı, inançlarımız üzerinde eleştirel düşünceyi vurgulayan tarafsızlığı ise rasyonelliğe ilişkin olanaksız talepler ileri sürdüğü için reddeden Evans, akıl ve inanç arasındaki ilişkinin mutlu ama bazen gerginlik dolu bir birliğe dönüştürülebileceğini savunur. Fakat bunun için aklı önkoşulsuz düşünme olarak değil, *bir kimsenin kendi inancını sınama istekliliği* olarak görmemiz gerekir. Evans'a göre, fideist, en temel inançların bile eleştiri ve değişiklikten etkilenmediğini iddia etmede, tarafsız ise inançlara ilişkin sınama sürecinin tamamen tarafsız bir görüş noktasından yürütülmesi gerektiğini düşünmede hatalıdır; çünkü tüm inançlarımızdan aynı zamanda, kuşkunun üstesinden gelme olanağının temelini çürütmeksizin kuşku duyamayız.[127] Bireyin yargılarını şekillendiren inanç bireyin zaten sahip olduğu bir inançtır. Bu inanç bireyin dini durumlarda aklına *getirmiş olduğu* temel inançlardan, tavırlardan ve değerlerden oluşmaktadır. Fakat bu inanç Evans'a göre, değişmez de değildir; o hem geliştirilebilir hem de değiştirilebilir.[128] Bunun için tüm arka plan bilgimizi ve deneyimimizi kullanarak sahip olduğumuz

---

[125] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 24; Thomas Kuhn'un ilgili görüşleri için bkz.: Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan yayıncılık, 2003; Descartes'in ilgili görüşleri için bkz.: René Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. A. Tümuçin, Y. Timuçin, İstanbul, Cumhuriyet, 1998; Hume'un ilgili görüşleri için bkz.: David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition**, Ed. Tom L. Beauchamp, New York, Oxford University Press, 2000.
[126] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 166.
[127] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 25-26.
[128] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 163.

inanca ilişkin bir yorum oluşturur ve onu rakip yorumlarla karşılaştırarak sınamaya tabi tutarız. Eğer bu yorum olguları açıklamada, yeni anlayışlar önermede, anlamlı örnekleri aydınlatmada rakiplerinden daha iyiyse, *eleştirel sınama sürecine karşı koyabildiği sürece o akla uygundur*. Her ne kadar bu süreçte öznel tercihlerden kaçınmak olanaksız olsa da, Evans'a göre, sınandığında onlar öznel tercihler olmayı durduracaktır. Çünkü onların sınanmasında kullanılan ölçütler geçerliliği tartışmanın tüm tarafları tarafından tam olarak tanınmış ölçütlerdir.[129] Bu ölçütler şunlardır:

> "(1) *Mantıksal tutarlılık*. İnançlar sistemi kendi kendisiyle çelişiyor mu ? (2) *Tutarlılık*. Bu, sadece çelişkinin yokluğu demek olan çıplak mantıksal tutarlılıktan daha fazla bir şeydir. Tutarlılık mutlak bir uyumdur, inançların organik bir bütün içindeki bir uygunluğudur. (3) *Olgusal yeterlilik*. İnanç sistemi tüm olguları açıklıyor mu ? Ne kadar iyi açıklıyor ? (4) *Entelektüel verimlilik*. Bir inanç sistemi yeni keşif ve anlayışlara yol açıyor mu, yeni aydınlatıcı örnekler öneriyor mu, deneyimin gözden kaçmış boyutlarına dikkati çekiyor mu ?"[130]

Evans'a göre, dini inançlar lehine veya aleyhine ilişkin kanıtlar zorunlu olarak bu tür ölçütlere başvuracaktır. Fakat bu ölçütlerin bir inanç sistemine bir bütün olarak uygulanması gerektiği için, dini inançlara ilişkin gerekçelendirmelerin de tek bir argümana değil, Basil Mitchell'in *kümülatif kanıt*ı gibi genel bir argümanlar dizisine dayandırılması gerekir.[131] Evans'a göre, bir takım dini inançlar için kümülatif bir kanıt oluşturulabilirse, böyle bir kanıt inanç için rasyonel bir temel sağlamış olacaktır.[132]

---

[129] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 168-169.
[130] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 169.
[131] Basil Mitchell'in *kümülatif kanıt argümanı* için bkz.: Bölüm III, III. Kısım / B; ayrıca bkz.: Basil Mitchell, **The Justification of Religious Belief**, New York, The Seabury Press, 1973, s. 43-44.
[132] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 169; Bir kuşkucu böyle bir kanıtın gerçek bir dini inancı asla gerçek bir şekilde gerekçelendiremeyeceğini ileri sürebilir. Çünkü gerçek bir dini teslimiyetin işaretlerinden birisi kesin bir karaktere sahip olmasıdır. Fakat dini inancın temelini oluşturan bu tür kanıt mutlak kesinlik gibi gözükmeyeceği için bu, dini inanca ilişkin akla uygun bir teslimiyetin her zaman doğası gereği deneme niteliğinde olması gerektiği anlamına gelecektir. Çünkü bu akılcılık görüşü, eleştirel sınamaya açık olmanın ve yeni kanıt ışığında tekrar gözden geçirilmenin bir inanç teslimiyetinin akla uygun olması için zorunlu olduğunu iddia eder. Evans kuşkucunun bu saldırısına, dini inancın doğasına ilişkin dikkatli bir çözümlemeyle karşılık verir. Evans'a göre, gerçek dini inanç belirli bir tarzda davranışa kolayca indirgenemez ve kabule ilişkin tamamen zihinsel faaliyetlere de dayanmaz. Dini inanç, genel anlamda inançlardan daha fazla *buyrukçu* role sahiptir ve onların kendi varlığı, onların entelektüel inançlardan daha fazla bir şey olmalarına dayanmaktadır. Eğer onlar gerçekse, onlar kendilerini davranışta açığa vururlar. Çünkü bir yaşam tarzının parçası olma gerçek

İnançların nasıl sınanabileceği sorununu ele alan Evans, belirli olgu konularına ilişkin basit inançların dolaysız, daha genel ve geniş bilimsel kuramların ise yalnızca dolaylı bir biçimde, yani rakip kuramlarla karşılaştırılarak kuramsal tutarlılığı, öngörme gücü, daha önceleri anlaşılamaz olanı aydınlatma yeteneği araştırılarak sınamaya tabi tutulabileceklerini ileri sürer. Evans'a göre, daha fazlasını açıklayan bilimsel bir kuram ciddi itirazlarla karşılaşmış olsa bile, başarılı hiçbir alternatif olmadığı sürece kabul edilmesi gerekir. Her ne kadar bazen bir kuramı kabul etmeye devam etme kararı, olgular olduğunu iddia eden şeyleri görmezlikten gelmeyi veya yeniden yorumlamayı gerektirebilse de, bazen olguyu kabul etmek ve kuramı reddetmek veya değiştirmek daha akla uygun görünebilir. Bu nedenle Evans kuramların sınanması işini, iyi bir yargı öğesinin yanı sıra dürüstlük ve gerçeğe karşı ilgili olmayı gerektiren karmaşık bir iş olarak görür. Temel dini inançların sınanması söz konusu olduğunda işler bilimsel kuramların sınanmasından daha fazla zor hale gelmektedir. Çünkü din bir kişinin yaşamına daha fazla kişisel bir yolla etkide bulunduğu için, dini konularda uzlaşmaya varma ve ortak zemin bulma daha da zor olabiliyor. Öyle ki rasyonel tartışma er geç her iki tarafın da 'Bana böyle gözüküyor' dediği içinden çıkılmaz bir duruma varabilir. Fakat Evans'a göre, ortak bir zemin bulmak zor veya fideistin iddia ettiği gibi olanaksız olsa bile, bu, *aramadan vazgeçmemiz* için yeterli bir neden değildir. Çünkü her kişi bir birey olduğu için, o kişinin 'şeylerin ona gözüktüğü şekli' konusunda nihai bir yargıya varması gerekebilir. Fakat Evans'a göre bir birey, diğerlerini eleştirel diyaloga katma konusunda bir çaba harcamış olduğu ölçüde kendi inançlarını artık yalnızca önyargılar olarak değil, eleştirel sınama sürecine karşı koymuş akla uygun kanaatler olarak görme hakkına sahiptir.[133]

Eleştirel diyalog sürecinde birey alternatif düşünceleri ve onların ileri sürmüş olduğu itirazlarını dikkatli bir şekilde düşünmeye çalışır. Böyle bir süreç akışında bir kişinin görüşleri değişebilir veya o görüşler terk edilebilir. Fakat bu süreçte hayatta kalan şey sadece önyargı değil, kuşkulu gözüken şeyi sınama konusunda devam eden

---

dini inancın doğasıdır. Dini inanç tamamen rasyonel hesaplamanın bir ürünü, entelektüel bir inanç ve yalnızca kanıtın eleştirisinin bir sonucu değildir. Fakat bu bir kimsenin böyle bir teslimiyetin akla uygunluğunu düşünemeyeceği ve böyle bir düşünmenin de önemsiz olduğu anlamına da gelmez. Bkz.: Evans, **Philosophy of Religion**, s. 171-176.

[133] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 26-27.

bir istekliliğe bağlı olan mantıklı kanaattir. Evans'a göre, böyle bir sürecin başarılı bir şekilde çalışacağının güvencesi verilemez. Çünkü sonlu, yanılabilir insanlar tüm alternatifleri araştıramaz veya tam kesinlikle incelemiş oldukları düşünceleri değerlendiremezler. Diğer taraftan bu düşünme süreci sonsuz bir biçimde de uzatılamaz. Çünkü dini inançlarımızın amacı nihai anlamda yaşamımıza yol göstermektir. Eğer tüm zamanımızı kendi inançlarımızı eleştirel bir biçimde düşünmekle geçirirsek, bu durumda birinci dereceli bir inanca sahip olmanın da hiçbir anlamı kalmayacaktır.[134]

Evans'a göre, din felsefesi eleştirel bir diyalog süreci olarak görülebilir. Böyle bir diyalogda her katılımcı sürece kendi eşsiz bakış açısıyla yaklaşır. Bu ise her katılımcının kendi inancına ilişkin eleştirel düşüncelerinin bile bir dereceye kadar onun kendi tutumları, inançları ve önceki deneyimleriyle biçimlenmiş olduğu anlamına gelir. İnsanların sürece hesap makineleri olarak değil, bütün bir şahıslar olarak katıldıklarını belirten Evans, dürüst katılımcının bilinçli olarak karşılaşmaya sunmuş olduğu şeyin hiçbir parçasını incelemekten kaçınmayacağı görüşündedir. Katılımcıların diyalogda kendilerine ve diğerlerine karşı dürüst davranmalarının olanaklı olduğunu savunan Evans, bu dürüstlüğün ise kanıtın bir kimsenin kuramına göre en iyi şekilde yorumlanmış ve açıklanmış olup olmadığını anlama konusunda bir isteklilik gerektirdiğini ifade eder.[135]

---

[134] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 27; Bir kimsenin kendi inancını sınaması için ondan kuşku duyabilmesi gerekir. Fakat kuşku sağlam inançla bağdaşmaz gözükmektedir. Bu sorunu çözmek için Evans kuşkunun *mantıksal* ve *varoluşsal* olmak üzere değişik türleri var olduğunu ileri sürer. Mantıksal kuşku bir kimsenin kendi inançlarının yanlış olma olanağını hayali olarak dikkate alma istekliliğidir; varoluşsal kuşku ise bir kimsenin kendi tutumunun ciddi bir biçimde kusurlu veya tamamen yanlış olduğuna ilişkin olumlu bir inançtır. Evans'a göre, dini inançlar davranışa yönelik eğilimler oldukları için, bir kimsenin gerçekten inançlı birisi olup olmadığını sınamak, o kişinin her zaman zihinsel olarak kuşkusuz bir biçimde dini önermeleri kabul edip etmemesini sınamak değildir. Doğru sınama o kişinin o inançlara dayanarak *davranmak* isteyip istememesine ilişkin sınamadır. Bu nedenle inançla varoluşsal kuşku bir dereceye kadar birlikte var olabilirler. Fakat inançla mantıksal kuşku arasında ise zorunlu bir gerginlik yoktur ve inancının doğruluğuna inanan bir kimse, rakip görüşleri incelemekten kaçınmayacaktır. Evans'a göre, bu tür bir eleştirel sınamanın devamlı bir şekilde itirazlar arayışı olarak da görülmemesi gerekir. Çünkü inanç sonuçta yaşanması gereken bir şeydir ve dini inanç da bir dereceye kadar tam olarak o inancı yaşamakla sınanır. Fakat entelektüel yeteneğe ve fırsata sahip olan kimseler için kendi inançları ve onların akla uygunluğu üzerine düşünmeye vakit ayırmaları da uygun bir davranış olacaktır. Bkz.: Evans, **Philosophy of Religion**, s. 176-177

[135] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 27-28.

Fakat dini inançların eleştirel diyaloga tabi tutulmasının tehlikeli sonuçları da olabilir. Örneğin, katı bir dini çevreden olduğu halde, kendisine yöneltilmiş eleştirel sorgulamalar sonucu kendi inancını kaybetmiş kişiler vardır. Fakat Evans bu tür durumlarda bir inanca ilişkin sağlıksız ve hatta dürüstçe olmayan ve kendisini böyle bir sorgulamadan saklamakta olan bir şeylerin bulunduğuna dikkat çeker. Çünkü hem Tanrı'ya iman edip, hem de kendi imanına karşı ileri sürülmüş bir kanıtı göz önünde bulundurmayı reddeden bir kişi, hala iman etmeye devam edebileceğini iddia edemez. Böyle bir 'iman', karşıt-kanıt gerçeğini kişinin kendisinden gizleme arzusuyla birleşmiş olarak, 'belki de Tanrı var olmayabilir' tarzında yarı-bilinçli bir inanca tehlikeli bir biçimde yakın görünmektedir. Fakat kanıta önem vermemeye ilişkin bir kararla, bir kimsenin uygun bir şekilde kanıt geliştirmede yeteneksiz oluşuna ilişkin dürüst bir kabullenmenin karıştırılmaması gerekir; eğitimsiz bir kişi için, kafasını yalnızca karıştıracak karmaşık ve soyut argümanları göz önünde bulundurmayı reddetmek tamamen doğru bir karar olacaktır.[136]

Sonuç olarak, gerçek ve güçlü bir inancın, sınavı geçeceği konusunda kendisinden emin olduğu için sınama sürecinden kaçmayacağını belirten Evans, böyle bir sürecin inancı derinleştireceğini ve güçlendireceğini savunur. Ayrıca bu süreç inanç sahibine de rakiplerinin kuramlarını dinlemekle ve kendi imanının üstünlüğünü onlara gösterebilecek ortak zemin aramakla onları bir dosta ve müttefike çevirme olanağı sunmuş olacaktır. Böylece farklı görüşlü kişilerin kendi önkoşullarını kabul ettirme çabası yerine, herkesin rahat olacağı zeminin bulunmasına çalışılacaktır. Böyle bir süreç zor olabilir ve bazılarıyla bu kuşkusuz olanaksız gözükebilir. Fakat Evans'a göre, bu tür zor durumlarda, rakibimizin bizleri, tarafsızlığın hiçbir canlı insanın dayanamayacağı havasız alanına çekmesine izin vermemeli ve ortak zemin aramaya devam etmeliyiz.[137]

D. William J. Abraham ve Ilımlı Akılcılık Olarak Eleştirel Akılcılık

Din felsefesinde inanç-akıl sorununa ilişkin eleştirel akılcı yaklaşımlardan bir diğeri ise William J. Abraham tarafından ileri sürülmüş *ılımlı akılcılık* yaklaşımıdır.

[136] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 28.
[137] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 28-29.

Ilımlı akılcılık bir kişinin inandığı şeye ilişkin kesin rasyonel kanıta sahip olması gerektiğini savunan Clifford'ın ve belli bir dereceye kadar da Aquinas'ın katı akılcılığına karşı çıkmakta, dinin gerçeğe ilişkin iddialarının rasyonel değerlendirme konusu olmadığını ileri süren Kierkegaard'ın ve az derecede de Pascal'ın ve William James'ın fideizmini reddetmektedir. Çünkü dini inançlarda karşılaşıldığı türden *evrensel metafiziksel sistemler*in rasyonel açıdan değerlendirilebileceği yolların bulunduğunu iddia eden ılımlı akılcılık, bu tür bir değerlendirmeye girişmenin de uygun ve arzu edilir olduğunu savunur. Fakat ılımlı akılcılık aynı zamanda böyle bir değerlendirmenin yeteri kadar zor olacağını ve bazen farklı başlangıç noktalarından hareket edenler için anlaşmaya varmanın pratikte olanaksız olabileceğini de kabul eder.[138]

1. Ilımlı Akılcılığın İlkeleri

Ilımlı akılcılık önemli dini inançlarla ilgili tartışmalarda yer alması gereken argüman türüne ilişkin bir taleptir ve o inananlarla inanmayanlar arasında yaşanan tartışmaların niteliğini aydınlatan argümanların genel karakterini açıklığa kavuşturmaya çalışır. Abraham ılımlı açıklığın başlıca ilkelerini açıklarken üç önemli noktaya işaret eder. Bunlardan birincisi, *dini inancın her şeyden bağımsız bir biçimde değil, bir bütün olarak değerlendirilmesi* gerektiğine ilişkindir. Bu konuda Hıristiyanlığı örnek olarak kullanan Abraham, diğer dünya dinleri gibi bu dinin de değerlendirilmeden önce bir bütün olarak görülmesi gerektiğini savunur. Çünkü dini inancı bir bütün olarak görmeyip de, bu bütünü kopuk parçalara ayırmak bu inancın gerçek karakterini bozmak ve çarpıtmaktır. Bu nedenle, bir dini inanç konusu ve alanı açısından bir bütün oluşturan metafiziksel bir sistem, bir dünya görüşü olarak görülmelidir. Abraham'a göre, eğer Hıristiyan dininin içeriğini sistemleştirirsek, onun birbirinden ayrılabilecek fakat bir bütün olarak görülmesi gereken farklı boyutlarıyla yaşama ilişkin bir bütünsel kuram olduğunu görürüz. Çünkü o bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir açıklama, insan doğasına ilişkin bir kuram, dünyadaki illetlere ilişkin bir teşhis ve reçete, geleceğe ve ahlaka ilişkin bir vizyon sunar. Bu nedenle fideistlerin inancı özetlemenin olanaksız olduğu görüşüne karşı çıkan

[138] Peterson v.d., **Philosophy of Religion: Selected Readings**, s. 98-99.

Abraham, bir itikadın zaten bu tür bir özet, inananların neye inandıklarını bilmeleri için kendi temel referans noktalarını belirlemeyi amaçlayan dinin bir özeti olduğunu savunur. Abraham'a göre, fideistlerin bu tür özetlerin soğuk ve ruhsuz olduklarına ilişkin görüşleri de gerçekçi değildir. Çünkü dinin temel düşüncelerinin olabildiğince açık bir biçimde ifade edilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Bu nedenle akılcılar Hıristiyan geleneğinin bir bütün olarak yaşama ilişkin genel bir kuram önermekte olduğunu iddia etmede haklılar. Fakat Marksizm, hümanizm, varoluşçuluk gibi kuramlar da bu tür bütünsel kuramlardır. Çünkü onlar da yaşama ilişkin genel bir kuram, bir vizyon sunarlar. Öyleyse Abraham'a göre, karşı karşıya kaldığımız sorun yalnızca bir bütün olarak yaşama ilişkin bir kuram seçip seçmemek değil, değişik tercihler arasında olabildiğince akıllı bir şekilde tercih yapıp yapmamaktır. Bu sorun ise bizleri ılımlı akılcılığın ikinci ilkesine götürmektedir.[139]

Ilımlı akılcılığın ikinci ilkesine göre, bu tür evrensel kuramların değerlendirilmesi basit bir tanıtlama veya katı olasılıkçı akıl yürütme meselesi değil, aksine birlikte ele alındığında birinin doğru, diğerinin ise yanlış olduğunu söylememizi sağlayacak değişik düşüncelere başvurmaktır. Bu nedenle Mitchell'in, farklı parçaları bir birinden bağımsız bir biçimde ele alındığında eksik olan, fakat birlikte ele alındığında ise ayrı ayrı parçaları biri diğerini güçlendirmekle güçlü bir kanıt oluşturan kümülatif kanıtı türünden bir kanıtın geliştirilmesi gerektiğini ileri süren Abraham, evrensel kuramların tümünün ele alınabileceği ve değerlendirilebileceği hiçbir geçerli ölçüt bulunmadığı için, bu tür kanıtlara ilişkin değerlendirmelerde ise kişisel yargıya başvurulması gerektiği kanaatindedir. Bu tür bir kişisel yargıya başvurunun arkasındaki gizli bir öznellik, bazı filozof ve teologlarda tedirginlik yaratabilir. Çünkü bu filozof ve teologlar *kuşku ve tartışma ötesi katı bir kanıt* isterler. Fakat Abraham'a göre, ılımlı akılcılığın irrasyonel diye reddettiği şey de tam olarak *bu talep*tir.[140] Çünkü böyle bir talep akılcıların teist ve

---

[139] William Abraham, "Soft Rationalism", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 99-100; ayrıca bkz.: William J. Abraham, **Crossing the Threshold of Divine Revelation**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006, s. 44.

[140] Bu tutumuyla Abraham, Basil Mitchell ve Richard Swinburne'e yaklaşmaktadır. Bkz.: Basil Mitchell, **The Justification of Religious Belief**, New York, The Seabury Press, 1973; ve Richard Swinburne, **The Existence of God**, New York, Oxford University Press, 2004.

ateistlerin fideist türlerine yol açmaktadır. Bu yolla daha fazla akılcı gözükmenin bir yanılsama olduğunu savunan Abraham, katı akılcılığın kendi varlıkları kümülatif kanıt argümanlarına dayanan tartışmaların her türünü açıklayamayacağını iddia eder. Abraham'ın katı akılcılığa yönelik bu itirazı ise ılımlı akılcılığın üçüncü savını oluşturmaktadır.[141]

Kümülatif kanıt argümanlarının güvenilirliğine dayanarak ılımlı akılcılık tarafından önerilmiş değerlendirme tarzını gerçek bir rasyonel değerlendirme olarak gören Abraham, tüm bu argümanların sık sık günlük akıl yürütme diye adlandırabileceğimiz şeyi içerdiğini ifade eder. Bu argümanlar geçerli bir hesapla ölçülemez; çünkü onlar daha fazla duyarlı hale getirilebilecek kişisel yargının basitleştirilemez bir öğesini içermektedir. Abraham'a göre, katı akılcılık bunu engellediği için ona karşı saldırılması gerekir. Çünkü katı akılcılık böyle yapmakla *diyalektik* ve *diyaloga* ilişkin duyarlılığı yok etmekte, tartışmanın her iki tarafının da dürüst ve duygudaş bir biçimde anlaşılmasını engellemektedir. Oysa ki, ne bir tanıtlama ne de katı olasılık argümanı bulunan bazı konularda kümülatif kanıt argümanlar kullanılarak rasyonel bir tartışma yürütülebilir.[142]

Bu tür akıl yürütmenin metafiziksel veya dini sistemlere ilişkin tartışmalara uygun olup olmadığını sorgulayan Abraham, inançsızlıktan inanca hayali bir entelektüel yolculuğun tasvirini yaparak, bunun Hıristiyan inancını rasyonel saymanın verimli bir yolu olup olmadığını araştırır. Abraham'ın yapmış olduğu tasvir özetle şöyledir:

> "Rachel Hıristiyan geleneğinde büyümüştür. Güvenilirlikten yoksun olduğunu ileri sürerek reddedecek kadar ona ilişkin bilgiye sahiptir. Fakat bir gün yakın bir arkadaşı inanç değiştirir ve Hıristiyanlıkla ilgili ciddi ciddi konuşmaya başlar. Rachel … zamanla … arkadaşının yaşamında derin bir değişimi fark eder. …arkadaşına ne olduğunu sorar. …arkadaşı da her türlü iyi değişimin Tanrı'nın lütfu sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Rachel de bu … değişimi Tanrı'nın onun yaşamındaki faaliyetinin sonucu diye anlar. Bir ara Rachel bu değişimin en iyi şekilde psikolojik açıdan açıklanabileceğini düşünür. Fakat bu alternatif açıklamalar da teistik alternatif kadar tartışmalı olma eğilimi gösterir … . … Rachel konuyu daha fazla araştırma kararı alır.

[141] Abraham, "Soft Rationalism", s. 100-101.
[142] Abraham, "Soft Rationalism", s. 101.

Rachel, … Augustine, Luther ve Mother Teresa gibi şahsiyetlerin yaşamlarını derinlemesine araştırmaya başlar. …yaşamları çarpıcı kutsallık sergilemiş kişiler her zaman ısrarla bunun bütünüyle Tanrı'nın lütfu sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Rachel, Augustine'in … *İtiraflar*'ında … kendi deneyiminde çok açık bir yankısını bulan insan doğasına ilişkin bir açıklama ve onun kırılgan durumuna ilişkin bir teşhis bulur.

Bu teşhis iki ayrı boyut içeren önerilmiş bir çözümle uyuşmaktaydı. Bir taraftan, … Rachel Hıristiyan kutsal kitaplarıyla ve onların arkasındaki tarihsel olaylara ilişkin okumalarına uyan ve onları aydınlatan özel vahiyle ilgili güçlü iddialar bulur. … Çözüme ilişkin diğer boyut ise insana ilişkindi. O kalbin değiştirilmesine, Tanrı'nın Ruh'una yönelik radikal bir açıklığa ve yaşam ve gelecek konusunda Tanrı'ya mutlak bir güvene çağırıyordu.

… Rachel kendini düzen, güzellik ve doğadaki görülür tasarımı anlaşılabilir hale getirecek bir açıklama arayışında bulur. … o …Hıristiyan … vizyonunun, … bunları Tanrı'nın faaliyetlerinin sonuçları olarak görmekle … çok geniş açıklayıcı güce sahip olduğunu hisseder.

Tüm bunlar Rachel'ı Tanrı'yı kendi başına aramaya başlamasına götürür. … Sonuçta o inanç konusunda kendini Tanrı'ya teslim eder ve derin bir biçimde gerçek ve uzun süren ruhsal bir huzura kavuşur."[143]

Abraham'a göre, bu sürecin her adımında rasyonel bir karakterde itirazlar ortaya çıkabilir. Fakat incelendiklerinde bu itirazların önemli olmadıkları görülmektedir. Çünkü bu sürecin hiçbir yerinde ne herhangi bir tümdengelimsel kanıt, ne de bir olasılık hesabına sığdırılabilecek herhangi bir argüman bulunmamaktadır. Aksine, bu tasvirdeki tüm düşünce silsileleri, zamanla bir araya gelerek Hıristiyan itikadına teslimiyete ve ona yönelik inanca ortak destek sağlamakla kümülatif bir kanıt oluşturmaktadır.[144]

2. Ilımlı Akılcılığın Meziyetleri

Ilımlı akılcı yaklaşımı farklı inanç sistemleri arasındaki tartışmalarda yeri olan bir akıl yürütme tarzı olarak gören Abraham, bu yaklaşımın dini tartışmaların nasıl sonsuz olabileceğini gösterdiğini ifade eder. Bu yaklaşım, inananı ikna eden düşünceler bütününde kişinin dini deneyiminin önemini vurgulamakla dini inancın bireyi içeren doğasını ortaya koymakta ve neden inanan birisi olmanın sık sık bir din değiştirme meselesi olduğunu da açıklamaktadır.[145] Her ne kadar ılımlı akılcılık

[143] Abraham, "Soft Rationalism", s. 101-103.
[144] Abraham, "Soft Rationalism", s. 103.
[145] Bu nedenle ılımlı akılcılık, duygusal deneyimi, duyguları kendi çözümlemelerinin merkezine yerleştirmeden, dini inancın epistemolojisinin daha geniş bir açıklaması içinde bütünleştirme girişimlerinden biri olarak da görülmektedir. Fideizm'den farklı olarak, kanıt ve argümana bir rol tanıyan bu tutum, katı akılcılıktan farklı olarak da kişisel, duygusal nitelikli deneyimlere bilişsel önem

Hıristiyan inancının içsel içeriğinin hakkını vermekteyse de, Hıristiyan inancının ne olduğuna ilişkin rakip yorumların varlığından dolayı o, bu teist vizyonun değişmezliğini kabul etmemektedir. Fakat ılımlı akılcılığa göre klasik anlamıyla gelenek, aynı zamanda, en azından araştırmayı yürütmek için yeterli derecede sağlamlığa da sahiptir.[146]

Ilımlı akılcı yaklaşım dine inanan kimseler için önemli olan öznel öğeleri de dikkate alır. Çünkü her ne kadar herhangi bir deneyim Hıristiyan inancına götürmese de, bazı deneyimler karakteristik bir biçimde götürebilir. Bu deneyimlerin gerçek epistemik önemini vurgulayan Abraham, bu tür deneyimlerin varlığının inananın soyut felsefi kanıta dayanan hiçbir doğrusunun bulunmadığı anlamına geldiğini ifade eder. Bu nedenle ılımlı akılcılık, herhangi bir karşıt delil çok dikkatli bir biçimde incelenmeden, o karşıt delilin inançların değiştirilmesini gerektirdiği sonucuna varılmaması ve inanmada sebatlı davranılması gerektiğini ileri sürer. Fakat ılımlı akılcılığa göre, dini öneme sahip konulara ilişkin iyi tesis edilmiş inançların zamanla duyarlı bir biçimde tartılması gerektiği de unutulmamalıdır.[147]

3. Ilımlı Akılcılığın Sorunları

Ilımlı akılcılığın üstünlüklerine rağmen, içermiş olduğu bir takım sorunları da bulunmaktadır. Abraham'a göre, bu sorunlardan birincisi, ılımlı akılcının örneğin Marksizm veya geleneksel Hıristiyan teizminden metafiziksel bir sistem veya dünya görüşü olarak bahsettiğinde tam olarak neyi kastettiğini açıkça belirtmenin zorluğuna ilişkindir. Çünkü dünya görüşleri kendi çevreleriyle etkileşim içine giren karmaşık ve dinamik geleneklerdir. Bu dünya görüşlerinin içeriğini belirtmek bile onların gerçekte neyi ifade ettikleri konusunda ateşli bir tartışmaya girmek demektir; onları

---

atfeder. Bkz.: Mark R. Wynn, **Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling**, New York, Cambridge University Press, 2005, s. xı.

[146] Abraham, "Soft Rationalism", s. 104; Abraham Hıristiyan teizminin ayrıntılı bir biçimde anlaşılması için geleneksel anlamda bir vahyin zorunlu olduğunu ileri sürer. Böyle bir vahiy anlayışını terk etmenin, çok önemli bir şeyi terk etmek anlamına geldiğini belirten Abraham, çağdaş bir teist olarak bir kimsenin, entelektüel intihar gerçekleştirmeden de böyle bir vahye teslim olabileceğini ileri sürer. Abraham'a göre, aynı kişi, bununla birlikte, çağdaş tarih ve bilimin zorunlu yanını oluşturan yargı ilkelerine de teslim olabilir. Abraham'ın bu görüşlerinin savunusu için bkz.: William J. Abraham, **Divine Revelation and The Limits of Historical Criticism**, New York, Oxford University Press, 2000.

[147] Abraham, "Soft Rationalism", s. 104-105.

tanımlamak zordur. Ayrıca bu dünya görüşlerinin yeni bilgiler ışığında açıklanması ve yeniden yorumlanması gerekir. Fakat dünya görüşlerini kesin olarak açıklayıp, sonra kümülatif bir kanıt argümanına başvurarak onların ne derece rasyonel açıdan kabul edilebilir olup olmadıklarını belirlemek de aşırı derecede zordur. Çünkü dünya görüşlerinin iddialarının anlaşılması zor ise, o halde onların rasyonelliğinin belirlenmesi de bir o kadar zor olacaktır. Anlaşılmadıkları sürece ise bu iddiaların rasyonel veya irrasyonel oldukları konusunda doğru yargıda bulunmak olanaksızdır.[148]

Ilımlı akılcılığın yüzleşmiş olduğu ikinci sorun ise, kişisel yargının önemli ilkesine ilişkin çözülmesi gereken bir takım sorunlarla ilgilidir. Ilımlı akılcılığın çok önemli noktalara dikkatleri çektiği doğrudur ve gerçekten de günlük ve akademik tartışmalarda zihinsel kuşkunun ötesinde, akla uygun, ikna edici, inandırıcı, rasyonel güce sahip, sezgisel açıdan dikkate değer ve benzeri bir tür kanıttan veya bir takım genel kanıtlardan bahsederiz. Fakat bununla birlikte Abraham'a göre, bu tür günlük yargının rasyonel değerlendirmede ne tür bir zorunluluk taşıdığının da sorgulanması gerekir. Bu amaçla Abraham, Rod Sykes'ın günlük yargının mantıksal mı yoksa psikolojik bir zorunluluk mu olduğu sorusuna ilişkin eleştirilerine atıfta bulunur.[149] Rod Sykes bu sorunu şöyle özetler:

> "… çoğunlukla sezgiye güvendiğimiz ve çok seyrek hallerde bilinçli bir şekilde aklın kurallarını uyguladığımız bir gerçektir. Bu huristik olarak gereklidir, çünkü iyi akıl yürütmenin uygun kurallarını kullanmak usandırıcı bir biçimde karmaşık olurdu: verimlilik sezginin kullanımını destekler. … sezgi, öneri niteliğinde olsa bile, rasyonellik meselelerinde yararlıdır, fakat kuramsal olarak - ve pratik olarak işler kötü gittiğinde – gereksizdir. Değerlendirici bir yargının psikolojisine ilişkin bir betimlemeyle … onun … mantıksal yapısına ilişkin bir betimleme arasındaki farka dikkat edilmesi gerekir. Ilımlı Akılcılık'ın sezgisel yargının *mantıksal* bir betimleme anlamında yeterli olduğunu kanıtlaması gerekir."[150]

---

[148] Abraham, "Soft Rationalism", s. 105.
[149] Abraham, "Soft Rationalism", s. 105-106.
[150] Rod Sykes, "Soft Rationalism", **International Journal for Philosophy of Religion**, C. 8, S. 1, Mart 1977, s. 60-61; William Abraham, "Soft Rationalism", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, s. 106'dan naklen.

Abraham'a göre, Sykes'in meydan okuyuşunun arkasındaki haklı kaygı bir kişinin yargısının ciddi bir biçimde hatalı olma eğilimi taşımasına ilişkin korkudur. Şöyle ki, kanıtın tartılmasını ters yönde etkileyecek kişisel kapris, önyargı, duygusal müdahale ve başka akıl-dışı etmenler gibi tehlikeler vardır. Fakat Abraham, eleştirel düşünme ilkelerinin veya kurallarının nesnel bir biçimde belirtildiği ve dikkatli bir biçimde takip edildiği durumlarda böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını iddia eder. Ilımlı akılcı böyle bir tehlikenin var olduğunu kabul eder, fakat onun kişisel yargıya değil, *eğitilmiş* kişisel yargıya başvurmakla dengelenebileceğini savunur. Bu ise rasyonelliği uygulama yeteneğinin '*uygun entelektüel, ahlaki ve ruhsal değerler*'e[151] sahip olmaya bağlı olduğuna ilişkin savı destekler. Fakat bu sav da, Abraham'a göre, kendi sorunlarını doğurmaktadır. Öncelikle bu sav, dünya görüşleri arasında bir yargıya varmak için uygun beceriyi geliştirmeye yönelik böyle bir eğitimin nerede veya nasıl alınabileceği konusunda açık değildir. Ayrıca evrenin rakip metafiziksel yorumları arasında bir karara varmaya yönelik böyle bir eğitim bulunsa bile, gerekli kişisel yargıyı kullanmak için gereken tüm uygun bilgilere ve belgelere hakim olma, çoğu sıradan ölümlünün yeteneklerinin ötesinde olduğu için, gerçeklikten uzak ve uygulanamaz gözükmektedir.[152]

Ilımlı akılcılığa ilişkin diğer bir sorun ise, dünya görüşlerinin rasyonelliğini tartma sürecinin tamamen dairesel olma tehlikesiyle ilgilidir. Kişisel yargının eğitiminin bir geleneğin eğitimini içermekte olduğunu ifade eden Abraham, bir kimsenin bu eğitim süresince doğru yargıda bulunmayı olanaklı kılan becerilerin, erdemlerin ve eğilimlerin aşılandığı bir yaşam tarzını kabul etmekte olduğunu vurgular. Fakat bir yaşam tarzının kendisi, ılımlı akılcının görüşüne göre, bir dünya veya metafiziksel sistemle yakından bağlantılıdır ve bu nedenle de kişisel yargıya başvurma şeylere ilişkin derin bir vizyona teslimiyeti varsayar. Böyle bir oluşum süreci geçirmiş kişisel yargı da derin vizyonun rasyonelliğini sınamada kullanılamaz ve eğer birileri kendisinin oluşmasına yardım etmiş metafiziksel sistemi desteklemek için kişisel yargıya başvurursa, o halde bu başvuru açık bir biçimde dairesel olacaktır. Fakat Abraham'a göre, kişisel yargıya başvuru zorunlu olarak dairesel

---

[151] Bkz.: Mitchell, **The Justification of Religious Belief**, s. 126.
[152] Abraham, "Soft Rationalism", s. 106-107.

değildir. Çünkü ılımlı akılcının tek isteği tüm tarafların rakiplerine, rakip ontolojik iddialara ve açıklamalara açık olmasıdır. Yani ılımlı akılcı dine inananların, tanrısalın deneyimleri olarak gördükleri şeylere ilişkin alternatif, dinsel olmayan açıklamaların da olanağını ciddi bir biçimde göz önünde bulundurmalarını, inançsızların da tanrısalın gerçek deneyiminin olanağını duyarlı bir biçimde araştırmasını ister. Bu tür açıklık zorunlu olarak belirli bir metafiziksel geleneğin kabulüne dayanmaz. Bu nedenle kişisel yargıya başvuru da zorunlu olarak dairesel değildir. Metafiziksel tartışmalarda kişisel yargıyı kullanma, yargıda bulunma, kanıtı tartmayı öğrenme ise, Abraham'a göre, kendi başına da geliştirilebilecek genel bir beceridir. Bunun için yapılması gereken şey, *ad hoc* bir biçimde ilerlemek ve sorunlarla olabildiğince dürüst ve sert bir biçimde uğraşmaktır.[153]

Sonuç olarak, ılımlı akılcı, rakip yorumsal sistemlerin meziyetlerine ilişkin tartışmada değişik düşüncelerin konuyla bağlantısını vurgulamakta ve bu tür bağlantılı bilgi ve belgelerin var olduğunda da ısrar etmektedir. Bu bilgi ve belgelerin tartışılabilir ve zor olmasının bu gerçeği yok etmeyeceğini vurgulayan ılımlı akılcı, aynı derecede bu alanda daha fazla katı rasyonellik standartlarına can atmanın da anlamsız olduğu kanaatindedir. Ilımlı akılcılığa göre, bu tür alanlarda uygun argümanlar geliştirmek bilim, matematik veya diğer yaygın paradigmada olanlarla karşılaştırıldığında çok daha zor gözükebilir. Fakat eğer bu tür standartlara sahip değilsek, o halde takip edilecek en iyi yol, süreçte olabildiğince fazla aklı bir araya getirerek uygun kanıtı olabildiğince iyi incelemek olacaktır.[154]

---

[153] Abraham, "Soft Rationalism", s. 107-108; İncelenecek metafiziksel tutumun ifade edilmesinde, uygun kanıtın toplanması ve tartılmasında ve kişisel yargının kullanılmasında inancın önemli rolünü vurgulayan Abraham, bu nedenle de ılımlı akılcılığın aynı zamanda 'ılımlı fideizm' olarak da tanımlanabileceğini ifade eder. Bkz.: Abraham, "Soft Rationalism", s. 108; Abraham'ın bu tanımı ve bu tanımın arkasında yatan gerekçeler *tahkiki imancılık* tanımına ve bu tanımı destekleyen gerekçelere de yakındır. Tahkiki imancılık için bkz.: Bölüm III, II. Kısım / B; ayrıca bkz.: Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 75-80.

[154] Abraham, "Soft Rationalism", s. 108.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Karl Popper'in kendi görüşlerinden hareketle eleştirel akılcılığı hem tarihsel bir olgu, hem de epistemolojik ve yöntembilimsel bir yaklaşım olarak incelemeye ve bu yaklaşımın din felsefesindeki inanç-akıl sorununa ilişkin tartışmalara nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalıştık. Bu amaç doğrultusunda öncelikle eleştirel akılcılığı tarihsel bir olgu olarak inceledik. Çünkü her ne kadar Popper yapmış olduğu şeyin Einstein'ın çalışmasındaki belirli noktaları açıklamak olduğunu ifade etse de, bu yaklaşımın yeni bir şey olduğunu ileri sürmez; aksine eleştirel akılcılık tarihin çok önceki bir döneminde ortaya çıkmış biricik bir tarihsel olgudur. Bu olguyu ortaya çıkarmada ise Popper'e Einstein'ın görüşleri yardım etmiştir.

Einstein'ın kendi yerçekimi kuramıyla klasik anlamdaki bilim düşüncesini yenilemiş olduğunu ve Einstein devriminin sonucuna göre klasik anlamda güvenilir bilginin, kesinliğin olanaksız olduğunu düşünen Popper, bu nedenle iyi tesis edilmiş bilimsel kuramların bile her zaman bir varsayım, bir kestirim olarak kaldıklarını ileri sürer. Doğrudan asla emin olamayacağımız için tahmini bilgiyle yetinmemiz gerektiğini savunan Popper, eleştirel yaklaşımı en iyi bilimsel etkinliğin özelliği olarak kabul etmemizi önerir. Çünkü bu yaklaşım insansal bilginin yanılabilirliğine işaret eder. Popper, Xenophanes'e kadar uzanmakta olan ve yanlışın aranması, doğru arayışı ve doğruyu bulmak için hataların ayıklanması yöntemi olarak tanımladığı bu yaklaşımı, evrene ilişkin bilgi edinmenin en sağlam yolu olarak görür. Evreni anlama sorunu ise Popper'e göre, en temel felsefi sorundur.

Monist ve düalist bir evren anlayışına karşı plüralist veya çoğulcu bir evren anlayışı öneren Popper, bu evreni varlıkların ve fiziksel durumların dünyası Dünya 1, yaşantıların ve bilinçsiz fiziksel olguların ruhbilimsel dünyası Dünya 2 ve düşünsel ürünlerin dünyası Dünya 3 olmak üzere üç farklı alt-evrenlere ayırır. Tüm organizmaları sorun çözen organizmalar olarak gören Popper, böyle bir aktivite ve arayışın yaşam için vazgeçilmez olduğunu belirtir. Dünya 2, yani sorun çözen bir bilinç dünyası da organizmaların bu sorun çözme girişimleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Yaşam, bilinç ve dünya 3'ün olağanüstü bir gelişme olarak ortaya çıkmış

olduğunu belirten Popper, yaşamın ve bilincin şimdiye kadar yaptığı en olağanüstü buluşun ise *insansal dil* olduğunu iddia eder. Çünkü dil, Popper'e göre, kalıtsal bir temeli var gibi gözüken tek alettir.

Karl Bühler'in *üçlü* dil kuramının *ifade edici*, *işaret edici* ve *betimleyici* fonksiyonlarına bir dördüncü fonksiyonu, yani *tartışmacı* veya *eleştiri* fonksiyonunu da ekleyen Popper, dilin sadece anlatım ve iletişim olarak görüldüğü takdirde, onun doğru ve yanlış ifadeler meydana getirme ve geçerli ve geçersiz argümanlar ortaya koyma gücünün ihmal edilmiş olacağını ifade eder. Popper öykü anlatımı veya mit yaratmayı özel amaçlı insan dilinin ortaya çıkışının erken ürünleri olarak görür ve bu öykü anlatımının ise daha sonra *doğru* ve *yanlış* öyküler arasında ayırım sorununu, bunun ise bir söylentinin doğruluğunun veya yanlışlığının eleştirel olarak incelenmesi düşüncesini ortaya çıkardığını ileri sürer. Popper'e göre, Yunan felsefesinin veya erken Yunan biliminin mit yaratmaya eklediği şey de bu yeni *eleştirel yaklaşımdı* ve bu eleştirel yaklaşım daha sonra İyonya felsefe okulunda bir geleneğe dönüşmüştür.

Kültür çarpışmalarının benzeri olmayan bir kültürün gelişmesine yol açabileceğini belirten Popper, Küçük-Asya İyonya'sında evrenbilimde eleştirel yaklaşım döneminin de böyle bir çarpışma sonucunda başlamış olduğunu ve doğabilimlerin de efsaneye dayalı doğa açıklamasına karşı akılcı ve eleştirel yaklaşımın etkisiyle ortaya çıktığını iddia eder. Eleştirel yaklaşımın ilk belirtilerinin Anaximander'ın Thales'e yöneltmiş olduğu eleştirisinde görülebileceğini belirten Popper, bu yeni geleneğin kurucusunun da Thales olduğunu ileri sürer. Bu tarz bir üstat-öğrenci ilişkisinin İyonya okulunda yaygınlaşarak, zamanla her kuşakta öğrencilerin üstatlarını eleştirdiği bir eleştiri geleneğine dönüşmüş olduğunu ifade eden Popper, bu eleştirel geleneğin yalnız bir kez icat edildiğini, fakat daha sonra Aristotelesçi *episteme* öğretisiyle kaybedildiğini, Rönesans'ta ise özellikle Galileo Galilei tarafından yeniden keşfedildiğini belirtir. Popper bu durumun eleştirel akılcı geleneğin sürekliliğini sağlayan inançlarla yakından ilişkili olduğunu düşündüğü için, eleştirel akılcılık geleneğini ayakta tutan ve eleştirel akılcı yöntemin uygun

işleyişini sağlayan koşulları belirlemeye çalışır. Popper bu önkoşulların *indeterminizm*, *realizm*, *açık toplum* ve *nesnellik* inançları olduğu kanaatindedir.

İndeterminizm, fiziksel dünyadaki olayların tümünün çok küçük detaylarına kadar mutlak kesinlikte önceden belirlenmediğine ilişkin öğretidir. Yaratıcılık düşüncesini yıkmakta olduğu için fiziksel determinizme karşı çıkan Popper, kendisinin *fiziksel indeterminist* olduğunu ifade eder ve fiziksel indeterminizmin benimsenmesini de sorunların çözümü için bir önkoşul olarak görür.

Popper'e göre, diğer gerekli önkoşul ise realizm inancıdır. Sınanabilirlikten yoksunluğu nedeniyle realizmi metafiziksel bir varsayım olarak gören Popper, realizmi şu ana kadar yerine makul hiçbir alternatif sunulmamış bir kestirim, tek makul varsayım olarak kabul etmeyi önerir. Popper'e göre, akla uygunluk, dil, tanım, argüman hepsi belirli bir gerçeğe ilişkindir ve realizme ilişkin bu argüman aklın kendisi kadar güçlü ve rasyoneldir. Gerçekliğin olmadığı ve yalnızca hayallerin ve kuruntuların var olduğu takdirde, düşüncelerimizin doğruluğu ve yanlışlığı sorusunun tümüyle anlamsızlaşacağını ifade eden Popper, olguların bizlerin kişisel icatları olamayacağına inandığı için, dünyayı yaratan şeyin zihnimiz olduğu imasında bulunan idealizmin anlamsız olduğunu iddia eder.

Eleştirel akılcılık bireylerin kendi kararlarıyla karşı karşıya kaldıkları bir toplum öngörür. Popper böyle bir toplumu *açık toplum* olarak adlandırır ve çağdaş Batı medeniyetinin hala, büyüsel güçlere inancın hakim olduğu *kapalı toplum*dan, insanın eleştiri yetilerini özgür bırakan *açık toplum*a geçişin sancılarını yaşadığını ifade eder. Bilimin eleştirel ve rasyonel yöntemlerini açık toplumun sorunlarına uygulamakla demokratik sosyal yapılanmanın ilkelerini çözümlemeğe çalışan Popper, demokratik kurumların kurulmasını ve demokratik bir yönetim biçiminden başka, örgütlenme özgürlüğüne şefkatle yanaşmayı ve değişik görüşlü ve inançlı özgür alt toplumların oluşumunu koruma altına almayı ve bunları cesaretlendirmeyi açık toplumun nitelikleri olarak görür. Düşüncenin bu yolla kamusal karaktere kavuşması, düşüncenin ve aynı zamanda bilginin nesnellik kazanmasını sağlar. Çünkü Popper, nesnelliğin *bilimsel yöntemin sosyal yönü*yle, bilimin ve bilimsel nesnelliğin bir birey bilim adamının *nesnel olma* çabalarıyla değil, çoğu bilim

adamının dostça-düşmanca işbirliğinin sonucu olduğu gerçeğiyle yakından ilişkili olduğunu savunur. Bilimsel nesnellik bilimsel yöntemin öznellik arası oluşudur; yani *bilimsel nesnellik* birey bilim adamının tarafsızlığının bir ürünü değil, bilimsel yöntemin sosyal ve kamusal niteliğinin bir ürünüdür. Birey bilim adamının tarafsızlığı da, bilimin sosyal veya kurumsal olarak organize edilmiş bu nesnelliğinin kaynağı değil, sonucudur.

Eleştirel akılcılığı tarihsel bir olgu olarak ve bu olgunun sürekliliğini sağlayan önkoşullarla birlikte inceledikten sonra, çalışmamızın ikinci bölümünde, eleştirel akılcı yaklaşımın epistemolojik açıdan üstünlüklerini ortaya koymaya ve bu yaklaşımın ister epistemolojideki isterse de bilim felsefesindeki sorunlara nasıl çözümler önerdiğini araştırmaya çalıştık. Bu amaçla öncelikle Popper'in akılcılığa ilişkin görüşlerini inceledik. Çünkü Popper'in eleştirel akılcı yaklaşımı savunusu aynı zamanda onun akılcılığa ilişkin eleştirilerine dayanmaktadır.

Popper irrasyonalist bir tepkiyi güçlendirme eğilimi gösterebileceğinden dolayı aşırı akılcılığın tehlikeli olabileceğini vurgular ve belli sınırlar tanıyan, alçakgönüllü ve kendi kendini eleştirebilen bir akılcılık görüşünü savunur. *Eleştirel akılcılık* ve *eleştirel-olmayan akılcılık* veya *kapsayıcı akılcılık* olarak adlandırmış olduğu iki akılcı tutum arasında ayrım yapan Popper, eleştirel-olmayan akılcılığın mantıksal olarak savunulamaz olduğunu iddia eder. Fakat Popper mantıksal olarak savunulabilir olduğu halde, bir takım ahlaki nedenlerden dolayı irrasyonalizmi de reddeder. Çünkü Popper, hiçbir duygunun akılla yönetilen kurumların yönetiminin yerini alamayacağı kanaatindedir.

Her ne kadar akılcı yaklaşım argüman ve deneyime atfettiği önemle nitelendirilmiş olsa da, Popper'e göre, ne mantıksal argüman ne de deneyim akılcı yaklaşımı kabul ettirebilir. Akılcı bir yaklaşımı benimsemek istemeyen bir kişi üzerinde hiçbir rasyonel argümanın rasyonel bir etkisi olamaz. Popper'in eleştirel-olmayan akılcılığa ilişkin en önemli iddialarından birisi de budur.

Popper'e göre, akılcı yaklaşımı benimseme *irrasyonel* bir benimsemedir; yani bir tür *akla irrasyonel bir* biçimde *iman* etmedir. Bu nedenle rasyonellik ilkesinden,

onun yanlış olduğunun farkında olarak, yalnızca doğruya iyi bir yakınlaşma olarak yararlanılması gerekir. Akla irrasyonel iman gibi bir inanç yasasından, yani akla imandan doğduğu gerçeğinin farkında olan bu eleştirel akılcı yaklaşımı Popper temel akılcı yaklaşım olarak görür. Fakat Popper'e göre, eleştirel akılcılığı benimsemenin aynı zamanda ahlaki ve diğer nedenleri de vardır.

Popper'e göre, temel ahlaki kararı argümanlar belirleyemez. Çünkü bir kararın sonuçlarının rasyonel bir çözümlemesi kararı rasyonel yapmaz; karar veren bizleriz. Bu nedenle de eleştirel akılcılığın akla olan inancı, yalnızca kendi aklımıza olan bir inanç değil, aynı zamanda ve hatta daha fazla, diğerlerinin aklına olan inançtır. Bu düşünce *bilimsel nesnellik* düşüncesiyle de yakından bağlantılıdır. Nesnel bilgiye ulaşmada diğer bireylerin bu vazgeçilmez rolü, bir akılcının her türlü otorite iddiasını yadsımasını sağlayacaktır. Öyleyse rasyonel geleneğin sürdürülmesinde hoşgörü hakkının tanınması da vazgeçilmezdir. Bu görüşler Popper'in bilimin ve rasyonalizmin etik bir temeli olduğuna ilişkin iddiasının temel dayanaklarını oluşturmaktadır.

Popper geleneksel epistemolojinin bilginin nihai kaynağını bulma programının sürdürülmesinin mantıksal olarak olanaksız olduğunu ve bu kuramın kökene ilişkin sorularla geçerliliğe ilişkin sorular arasında yeteri kadar açık ayrım yapmadığını savunur. Popper'e göre, uygun epistemolojik soru kaynaklara ilişkin soru değildir. Çünkü bilginin nihai kaynakları yoktur ve bizler ileri sürülmüş bir iddiayı incelerken onun kaynağını değil, doğru olup olmadığını sorgularız. Bu tür bir sorgulamada ise her türlü argüman değerlidir.

Popper, doğuştan bilgi dışında, geleneği bilgimizin en önemli kaynağı olarak görür ve bu nedenle de karşıt-gelenekçiliğin anlamsız olduğunu ileri sürer. Bilginin ilerleyişi önceki bilgiye yapılan değişiklikten oluşur. Bu görüş ise kötümser ve iyimser epistemolojileri eşit derecede yanlış kılmaktadır. Çünkü dünya hakkında ne kadar çok öğrenirsek, bilgisizliğimize ilişkin bilgimiz de o derece bilinçli, özgül ve açık seçik olur.

Epistemolojiyi *bilimsel bilgi* kuramı olarak gören Popper, bilimsel bilginin ise dünya 3'e, yani nesnel argümanlar dünyasına ait olduğunu belirtir ve insan canlısının doğal bir ürünü olan bu dünyanın büyük oranda *özerk* olduğunu ve *nesnel bilginin* de insanlar olarak bizlerle bu dünya 3 arasındaki etkileşim yoluyla geliştiğini ileri sürer. Çünkü Popper'e göre, bizler herhangi bir sorunla başlar, deneme amaçlı bir çözümle devam ederiz. Bu süreci eleştirel tartışma veya deneysel sınamalardan oluşan hatanın elenmesi takip eder. Bu aşamada ise tekrar yeni sorunlar doğar ve bu yeni sorunlar her hareketle ortaya çıkışı kaçınılmaz olan yeni ilişkiler alanından özerk bir biçimde ortaya çıkarlar.

Doğru arayışında bilimsel kesinliği bilimsel ilerleme düşüncesiyle değiştiren Popper, daha sonra bu deneme ve hatanın elenmesi yöntemini hem hayvanların hem de insanların kullandıkları iddiasından hareketle, bilimde ilerleme düşüncesinin biyolojik bir açıklamasını geliştirir. Fakat Popper'in bilimin ilerleyişine ilişkin en temel savı Galileo, Kepler, Newton, Einstein ve Bohr gibi büyük bilim adamlarının çalışma sistemine dayanmaktadır.

Popper'e göre, bu büyük bilim adamları dünyanın arkasında saklı olan çok katlı gerçekliklerin neye benzediğine ilişkin cesur tahminde, cüretkar varsayımda bulunmuşlardır. Deneysel bilimi bilim-olmayandan ayıran şey de bu tür cesurluktur. Popper bu tür cesur bilimi sınırlandırmamızı sağlayacak ölçüte ilişkin bir öneri ileri sürer. Bu ölçüte göre, bir kuram sınanabilir olduğu derecede bilimseldir. Bu sınırlandırma ölçütü bilimsel olan ve bilimsel olmayan kuramlar arasında ayrım yapma olanağı sağlar. Fakat Popper burada tümevarım sorunuyla karşılaşmaktadır. Çünkü 'gözlem ve deneylerden hareketle oluşturulmuş bir kuram' yine gözlem ve deneyle çürütülemez.

Tümevarım sorununu sınırlandırma sorununun bir yüzü olarak gören Popper, geleneksel deneyselci epistemolojinin ve geleneksel bilim tarihi yazıcılığının, tüm bilimin gözlemden başladığını ve kuramlara doğru ilerlediğini iddia eden '*Baconcı mit*'ten etkilenmiş olduğunu ifade eder. Fakat Popper tüm bilimsel ifadelerin varsayımlar veya kestirimler olduğunu ve bu kestirimlerden büyük çoğunluğunun yanlış çıktığını ileri sürerek '*Baconcı mit*'in geçersiz olduğunu ilan eder. Popper'e

göre, eğer tümevarım bilimin yöntemiyse, o halde çağdaş evrenbilim en azından yaklaşık olarak doğru olacaktır. Fakat çağdaş evrenbilim, evrenin özel olan bölgesinden elde edilmiş gözlemlere dayanarak genelleme yapmanın neredeyse her zaman tamamen geçersiz olacağını söyler. Bu da tümevarımın neredeyse her zaman yanlış sonuçlara götüreceği için tümevarımsal olarak da geçersiz olduğu anlamına gelmektedir.

Popper'in tümevarımı reddetmesi bir kuramın diğerine nasıl tercih edilmesi gerektiği sorununu doğurur. Bu sorunu, bir kuramı rasyonel veya deneysel yapan şeyin bu kuramın eleştirel bir biçimde incelenebileceği gerçeği olduğunu ileri sürerek çözen Popper, iyi yönetilmiş bir eleştirel tartışmadan daha *rasyonel* bir şey tanımadığını ifade eder. Popper kendi bilim kuramını da *tümdengelim sınama yöntemi* kuramı olarak adlandırır ve bilimsel ifadelerin sınanabilirliğini sağlayacak kuralları ise deneysel bilimin oyun kuralları şeklinde tanımlar. Bu yöntembilimsel kurallara göre ise bilim oyunu, genel olarak sonsuzdur.

Popper'e göre, bir kuramsal sistemin deneysel bilime ait olup olmadığını belirlemek için yanlışlanabilirlik ölçütüne başvurulması gerekir. Fakat kuramla çeliştiği kabul edilmiş temel ifadelerin kuramı yanlışlamada yeterli sayılması için, aynı zamanda yanlışlayıcı bir varsayımı da sağlaması gerekir. Bir kurama ilişkin her sınama ise kabul edilmesi kararlaştırılmış bir temel ifadede durur. Fakat temel ifadelerde uzlaşma olanaksız olursa nasıl olacak ? Popper'e göre, böyle bir durum dilin bir evrensel iletişim aracı olarak yetersiz olduğu anlamına gelecektir; bu ise bilimsel keşfin anlamsızlığa indirgenmesi demektir.

Bilimin görevinin *doğruyu aramak* olduğunu ifade eden Popper, *doğruyu bilimin biricik amacı* olarak görmez. Çünkü doğruya daha iyi veya kötü yaklaşma gibi bir düşünceye de gereksinim vardır. Bu nedenle Popper nesnel veya mutlak *doğru* düşüncesi gibi aynı nesnel niteliğe veya aynı ideal veya düzenleyici niteliğe sahip olan *gerçeğe benzerlik* düşüncesini ileri sürer. Fakat bu gerçeğe benzerlik düşüncesi *olgulara uygunluk* düşüncesine dayanmaktadır ve doğru ve yanlış felsefi kuramlar arasında nasıl ayrım yapmamız gerektiği konusunda hiçbir şey söylemez. Kuramları mantıksal ve matematiksel, deneysel ve bilimsel, felsefi veya metafiziksel

kuramlar olmak üzere üç ayrı türe ayırarak sorunu çözmeye çalışan Popper, çürütülemez felsefi kuramların *eleştirel biçimde* incelenebilmesi için, kuramı ileri süren kimsenin, öncelikle kuramının çözmeyi hedeflediği sorunların neler olduğunu açıklaması gerektiğini ifade eder. Çünkü Popper'e göre, her *rasyonel* kuram, bilimsel olsun veya felsefi fark etmez, *gerçek sorunları çözme* çabası derecesinde rasyoneldir; kuram belli bir *problem-durum*la olan bağlantısı ölçüsünde anlaşılabilir ve o yalnız bu bağlantı tartışıldığı takdirde rasyonel bir biçimde tartışılabilir.

Eleştirel akılcılık tümevarım sorunu, kuramların deneysel içeriği, deneysel temel, indeterminizm, gerçeğe benzerlik, Dünya 3 gibi görüşlerinden dolayı eleştirilmiş olsa da, bu yaklaşım sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, din ve diğer alanları etkilemiştir. Din felsefesi alanında ise eleştirel akılcı yaklaşım önce Antony Flew'nun yanlışlanabilirlik ölçütünü din felsefesi alanına uygulama girişimiyle başlamış, daha sonra ise dini inancın *rasyonelliği* sorununu *eleştirel akılcı bir perspektifle* ele almış olan George I. Mavrodes, Basil Mitchell, C. Stephen Evans ve William J. Abraham gibi din felsefecilerinin çalışmalarıyla devam etmiştir. Eleştirel akılcılığın din felsefesine yansımaları konusunu incelemeyi amaçladığımız çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde bu dört din felsefecisinin görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Günümüz din felsefesinde inanç-akıl sorunu olarak bilinen dini inançların *rasyonelliği* sorunu, aklın dini inanç sistemlerini kabul etmede veya reddetmede nasıl bir rolü bulunduğunu, imanı anlamada aklı kullanmanın zorunlu olabileceği kabul edildiği takdirde inanmak için geçerli nedenlere sahip olmanın gerekli olup olmadığını sorgular. Bu soruların çözümüne ilişkin çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlardan biri *katı akılcılık* olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, doğruluğu *ikna edici nedenler*e dayandırılamadığı takdirde dini inançları kabul etmek rasyonel değildir. Fakat *fideizm* bu katı akılcı yaklaşımı reddeder. Çünkü fideizme göre, inanç rasyonel argümanın desteğine gerek duymamalı ve kendi kendisini ayakta tutabilmelidir; inancı bağımsız rasyonel değerlendirmeye tabi tutmak, aklı Tanrı'nın üzerine yükseltmektir.

Dini inancı rasyonel değerlendirmeye tabi tutmanın akla uygun ve gerekli olduğu konusunda fideizme karşı katı akılcılığı destekleyen, fakat fazla öneme sahip konularda sorunların herkesi ikna edecek kesin argümanlar ortaya konmakla çözülemeyeceğini savunan ve *eleştirel akılcılık* veya *ılımlı akılcılık* olarak bilinmekte olan diğer bir yaklaşım daha vardır. Bu eleştirel akılcı yaklaşıma göre, dini inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilmesi hem olanaklı hem de gereklidir; fakat bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olması ise olanaksız ve de gereksizdir. George I. Mavrodes'in, Basil Mitchell'ın, C. Stephen Evans'ın ve William J. Abraham'ın inanç-akıl sorununa ilişkin değerlendirmelerini ortak bir noktada buluşturan da bu görüştür.

Kendi pozisyonuna güvenmeyen, mantık ve olgu konusunda riski göze almakta isteksiz olan bir kimsenin kendi argümanını öneremeyeceğini ve savunamayacağını ileri süren Mavrodes, önerilmiş bir argümanın geçerliliğini sorgulamak isteyen bir eleştirmenin de *sorumluluk üstlenmekte istekli olması* gerektiğini ifade eder. Mavrodes'e göre, bir eleştirmen argümanın geçerliliğine veya öncüllerinin doğru olduğuna inanmadığını iddia etmekle kendini tatmin edebilir. Böyle durumlarda bu eleştirmenle tartışmanın anlamı yoktur; çünkü eleştirmekte olduğu argüman *ona* rasyonel bir inanç sağlama konusunda yetersiz olacaktır. Fakat sağlam bir kanıt varsa ve *eğer bir kimse bu kanıtın sağlam olduğuna ilişkin rasyonel bir inanca da sahipse*, o halde bu kimsenin kendi sonucunda da rasyonel bir inanca sahip olma hakkı olacaktır.

Mavrodes'e göre, eğer bilgiden kasıt bir sonucu kanıtlama gereksinimi olacaksa, o halde bir argümanın kanıt-oluşturma gücünün gerekli bilgiye sahip kişilerle sınırlandırılması gerekir. Çünkü hiçbir şeye atıfta bulunmamanın epistemolojik bir değeri yoktur; kanıtlama işleminin birilerini kapsaması gerekir. Bu nedenle Mavrodes, epistemolojik sorunlara ilişkin tartışmalarda *kişi-göreceli* ve *kişi-değişkenli* tarzda bir göreceliği ve değişkenliği görmezden gelmenin başarısızlıkla sonuçlanacağını iddia eder. İnançları destekleyici nedenlerin ve argümanların başarısının *kişi göreceli* olduğunu ileri süren Mavrodes, bazı argümanların bir kimse

için hiçbir işe yaramayabileceği gibi, bir başkası için ise ikna edici olabileceğini ve o kimsenin bir konuda doğruyu bilmesini sağlayabileceğini savunur. Mavrodes'e göre, *bilgi* kavramının kendisi zorunlu olarak *kişi-göreceli* ve *kişi-değişkenli* nitelikler içermektedir. Bilmekte olduğumuz şeylerin çoğu ne zorunlu ne de herkes tarafından kabul edilmiş doğrulardır. Öyleyse herkes kendi bilgisinden yararlanmalı ve sahip olduğu bilgiyi argümanla genişletmelidir. Bunu başarabilmek için ise başkasının hatasını kendi entelektüel yaşamımız için bir sınır olarak görmekten vazgeçmeli ve herhangi birisinin hatasını kaydedilebilecek bir ilerleme için bir engel yapmamalıyız.

Mavrodes kanıtları ve argümanları epistemolojik araçlar olarak görür ve bu araçların tartışma ve anlaşmazlık konusu yapılmasına karşı çıkar. Bu nedenle Mavrodes bir argümanı inandırıcı bulmayan herhangi bir kimsenin bu düşüncesini dile getirmesinde bir sakınca görmez. Aksine herhangi bir argümana karşı kendi itirazını dile getiren bir kimse argümanda ciddi bir hata teşhis edebilir. Fakat argümanın yandaşının da bu durumda hatanın üstesinden gelmek için argümanın nasıl güçlendirilebileceğini sorgulaması gerekir. Güçlendirilebilen argüman başarılı kabul edilir. Güçlendirilemeyen argüman ise, belirli bir durumda işe yaramamış bir *araç* konumuna gelmiş olduğu için, tartışmasız bir tarafa bırakılır ve başarılı olabilecek başka bir argüman veya araç arayışına girilir.

Mavrodes'ten farklı olarak Basil Mitchell ise teizmi savunmak için bir takım nedenlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü Mitchell'e göre, inançla ilgili farklı argümanlar, zorunlu mantıksal ikna gücüne sahip olmaya gerek kalmadan teizmi desteklemede birbirilerini güçlendirmektedir. Bu nedenle Mitchell, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar ileri sürmek yerine, teizmi savunmak için bir takım nedenlerin birlikte değerlendirilmesini öngören bir argüman görüşü geliştirir. *Kümülatif kanıt yaklaşımı* olarak adlandırılan bu görüş, değişik argümanları birlikte değerlendirmeye aldığı için, yalnızca Tanrı'nın varlığının veya teizmin savunusu olarak değil, aynı zamanda dinlerin savunusu olarak da görülebilir.

Kümülatif kanıt yaklaşımını gündelik akıl yürütme türü olarak gören Mitchell, bu nedenle teizmi destekleyici modelin felsefe veya mantık alanında değil, hukuk, tarih ve edebiyat alanında aranması gerektiğini savunur. Bu alanlardaki

anlaşmazlıklarda nesnel bir çözümün bulunmaması ise, Mitchell'e göre, aklın bu tür konularda oynayacak hiçbir rolünün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu alanlarda akla uygun olan yorumlarla akla sığmaz yorumlar arsında yine de bir ayrım yapılabilir.

Kümülatif bir kanıtın geliştirilmesi için tüm öğelerin veya nedenlerin tüm kapasiteyle kullanılması gerekir. Fakat kanıtı oluşturan bu öğelerden hiçbirisinin herhangi diğeri üzerinde hiçbir önceliği bulunmamaktadır. Yani klasik teolojiden farklı olarak, bu yeni yaklaşımda kanıtın herhangi bir öğesinden başlanabilir ve yanıtlara bağlı olarak da destek için diğer öğelere başvurulabilir. Böylece Mitchell, ileri sürmüş olduğu bu görüşle, kanıt geliştirmede eleştiri yeteneklerinin kullanılmasının önünü açar.

Mitchell'e göre eleştiri, inanca yönelik bir tür güven üzerine kurulmuş olduğu için, tüm inançlar eleştiriyi gerektirmektedir. İnançlarla karakter arasında yakın ve karşılıklı bir bağlantı olması ise, inançların aynı zamanda bir dereceye kadar sağlam oldukları güvencesini vermektedir. Fakat yine de rasyonel oldukları sürece inançların eleştiriye karşılık vermesi gerekir. Çünkü Mitchell'e göre, eleştiriye kapalı inançlar mantıksız önyargılara dönüşerek tüm önemini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalabilirler.

İnançlarımızı tam olarak anlamamız için onlara ilişkin yorumlarımızı değiştirmeye hazır olmamız gerektiğini belirten Mitchell, yanlış olabilme ve terk edilme gerekliliğini inançların doğasında var olan bir şey olarak görür. Fakat inançları terk etmenin cazip görüneceği sayısız durumların var olabileceğini de vurgulayan Mitchell, bu tür durumlarda inançların terk edilmemesini, aksine cazibenin nede olduğunu görmeye çalışarak ona karşı koyma yeteneğinin tam olarak kullanılmasını önerir.

Fideizm ve *tarafsızlık* gibi iki karşıt görüşü eleştirerek reddeden C. Stephen Evans ise, bu kuramların güçlü yanlarını koruyacağını ve zayıflıklarını eleyeceğini umduğu *eleştirel diyalog* görüşünü ileri sürer. Din felsefesini eleştirel bir etkinlik olarak tanımlayan Evans, akıl ve inanç arasındaki ilişkinin bir birliğe

dönüştürülebilmesi için, aklın önkoşulsuz düşünme olarak değil, *bir kimsenin kendi inancını sınama istekliliği* olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.

İnancın bireyin yargılarının şekillenmesindeki önemli rolünü vurgulayan Evans, aynı zamanda bu inancın geliştirilebileceğini ve değiştirilebileceğini de iddia eder. Çünkü her inanç bir yorum olarak ele alınabilir ve sınamaya tabi tutulabilir; eleştirel sınama sürecine karşı koyabildiği sürece ise onun akla uygun olduğu kabul edilebilir. Bu tür sınamada ise *mantıksal tutarlılık*, *tutarlılık*, *olgusal yeterlilik* ve *entelektüel verimlilik* ölçütleri kullanılır. Fakat dini konularda uzlaşmaya varma ve ortak zemin bulma daha zor olduğu için, temel dini inançların sınanması da bilimsel kuramların sınanmasından daha zor olacaktır.

Evans'a göre, dini konularda tartışmanın yürütülebileceği ortak bir zemin bulmanın olanaksızlığı, bu tür bir ortak zemin *arayışından vazgeçmek* için yeterli bir neden değildir. Çünkü diğerlerini eleştirel diyaloga katma konusunda bir çaba harcamış olduğumuz ölçüde kendi inançlarımızı akla uygun kanaatler olarak görme hakkına sahip olacağız. Bu eleştirel diyalog süreci alternatif düşüncelerin ve itirazların dikkatli bir şekilde incelenmesini gerektirdiği için, böyle bir süreç görüşlerin hem değişmesine hem de terk edilmesine neden olabilir. Fakat Evans'a göre, bu düşünme süreci sonsuz bir biçimde de uzatılamaz. Çünkü inançların devamlı bir şekilde eleştirel bir biçimde incelenmesi birinci dereceli bir inanca sahip olmayı olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle eleştiri sürecinin aynı zamanda inancı derinleştirme ve güçlendirme amacı da taşıması gerekir. Bu ise inancın rasyonelliği sorununun tartışılması için ortak bir zeminin bulunmasını ve eleştirel akılcı ortamın sürekliliğinin sağlanmasını gerektirmektedir.

William J. Abraham tarafından ileri sürülmüş ılımlı akılcılık yaklaşımı ise dini inançların rasyonel açıdan değerlendirilebileceği yolların bulunduğunu ve bu tür bir değerlendirmeye girişmenin de uygun olduğunu iddia eder. Bu amaçla ılımlı akılcılık üç ilke ileri sürer. Birinci ilkeye göre, dünyaya ilişkin evrensel bir vizyon ortaya koyduğu için *dini inancın her şeyden bağımsız bir şey olarak değil bir bütün olarak değerlendirilmesi* gerekir. İkinci ilke ise, bu tür evrensel kuramların değerlendirilmesinde katı akıl yürütmeye değil, kuramın değişik parçalarının doğru

ve yanlış olduğunu söylememizi sağlayacak değişik düşüncelere başvurmamız gerektiğini ileri sürer. Kuşku ve tartışma ötesi katı bir kanıt talebini irrasyonel diye reddeden ılımlı akılcılık, kümülatif kanıt türünden bir kanıtın geliştirilmesi gerektiğini savunur.

Ilımlı akılcılığın üçüncü ilkesine göre ise, bu tür argümanlar geçerli bir hesapla ölçülemese de, bazı konularda bu argümanları kullanarak rasyonel bir tartışma yürütülebilir. Bu tür tartışmaların sonsuz olabileceğini vurgulayan ılımlı akılcılık, klasik anlamıyla geleneğin bu tür tartışmanın yürütülmesi için yeterli derecede sağlamlığa sahip olduğunu iddia eder. Her ne kadar bu iddia inanmada sebatlı davranılması için yeterli olsa da, ılımlı akılcılık, iyi tesis edilmiş inançların zamanla duyarlı bir biçimde tartılmasının da önemli olduğunu vurgular.

Fakat dünya görüşlerinin iddialarının anlaşılması zor bir iştir ve bu zorluk onların rasyonelliğinin belirlenmesini olanaksız kılmaktadır. Bu tür rasyonel değerlendirmede kullanılacak kişisel yargının ne tür bir zorunluluk taşıdığının da sorgulanması gerekir. Ayrıca bu rasyonel tartma sürecinin dairesel olma tehlikesi vardır. Çünkü bir kişisel yargının oluşmasını sağlayan bir metafiziksel sistem, yine aynı kişisel yargıya başvurularak desteklenemez. Fakat Abraham'a göre, ılımlı akılcının tüm tarafların rakiplerine, rakip ontolojik iddialara ve açıklamalara açık olması isteği, bu tür değerlendirmelerde kişisel yargıya başvuruyu zorunlu olarak dairesel olmaktan çıkarmaktadır. Bu nedenle rakip yorumsal sistemlerin meziyetlerine ilişkin bilgi ve belgelerin var olduğunda ısrar eden ılımlı akılcılık, bu bilgi ve belgelere dayanarak uygun kanıtın olabildiğince iyi incelenmesi için ise olabildiğince fazla aklın bir araya getirilmesi gerektiğini savunur.

Sonuç olarak, ister Popper'in ortaya koyduğu tarzıyla, isterse de din felsefesindeki kullanım biçimleriyle eleştirel akılcılık, insansal bilginin yetersizliğini ve bir insan olarak bilgisizliğimizi kavramamızın önemini vurgulayan yöntembilimsel bir yaklaşım olarak görülebilir. Çünkü böyle bir kavrayış olmadan eleştiri, eleştiri olmadan ise herhangi bir konuda nesnel bilgiye yaklaşma olamaz. Fakat bu tür eleştirinin yürütülmesi için rasyonellik ilkesinin de kabul edilmesi gerekir. Çünkü eleştirel akılcılığa göre, rasyonel ilkeyi kabul etmeyen bir kişi

üzerinde hiç bir rasyonel argümanın hiçbir rasyonel etkisi olamaz. Popper'in bu önemli tespiti, bir inancın doğruluğunu kabul etmemizi rasyonel kılacak kanıtı benimsemenin mantıksal değil psikolojik bir niteliğe sahip olduğunu vurgular. Eğer bu doğru ise, o halde inançların argümanların dolaysız sonucu olduğunu söylemek sorunlu hale gelmiş oluyor. Popper bilimde bile kanıtların her zaman yadsınabileceğini ve bir kuramı savunmanın (her ne kadar kuram sahibinin kendi kuramını sonuna kadar şiddetle savunması gerekse bile) hiç bir mutlak rasyonel temeli olamayacağını vurgular. Öyleyse eleştirel akılcılığın inancı kanıtın dolaysız sonucu olarak gördüğü de söylenemez. Çünkü evren araştırması ucu açık bir araştırma olduğu için, evrene ilişkin kuramlarımız ve dolayısıyla kuramlara ilişkin kanıtlarımız da ya değişmekte ya da derinleşmektedir. Bu ise nihai bir kanıtın olamayacağı anlamına gelmektedir. Fakat kanıtlara ilişkin bu eleştiri inanç konusunda aklın rolünü yadsımamızı gerektirmez. Her ne kadar bu kanıtlar herkesi inandırmaya yetmese de, onlar imana götüren veya iman yolunda derinleşmenin yollarından birisi olarak görülebilir. Böyle bir etkileşimi yadsımak bilginin gelişimini yadsımak anlamına gelecektir. Fakat burada eleştirel akılcılığın bilgi konusunda yapmış olduğu ayrımı da vurgulamamız gerekir. Çünkü özel konularda belki bilgili olabiliriz, fakat yaşamın genel anlamına ilişkin bilgisizliğimizde hepimizin eşit olduğunu unutmamalıyız. Evren veya yaşam konusundaki bu bilgisizliğimiz veya biyolojik anlamda bir organizma olarak kendi habitatımızı keşfetmedeki bu yetersizliğimiz ise, bizleri yaşama veya evrene ilişkin bitmeyen bir arayışa iten en başlıca etmendir. Bu nedenle eleştirel akılcılık her şeyin sorunla başladığını ve aynı zamanda sorunla da bitmesi gerektiğini vurgular. Çünkü tüm yaşam *sorun çözme*dir. Bu ise, her hangi bir konuda gösterilen entelektüel çabayla amaçlanması gereken şeydir.

KAYNAKÇA

Abraham, William J.: "Soft Rationalism", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford – New York, Oxford University Press, 2001, s. 98-109.

Abraham, William J.: **Crossing the Threshold of Divine Revelation**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006.

Abraham, William J.: **Divine Revelation and The Limits of Historical Criticism**, New York, Oxford University Press, 2000.

Agassi, Joseph: "Sir Karl Popper in Retrospect: The Positive Power of Negative Thinking", **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, C. I, Ed. Anthony O'Hear, London-New York, Routledge, 2004, s. 145-167.

Agassi, Joseph: **Science in Flux: Boston Studies in the Philosophy of Science**, Dordrecht, D. Reidel, 1975.

Akıncı, Semiha: "Popper's Conventionalism", **Karl Popper: Critical Appraisals**, Ed. Philip Catton, Graham Macdonald, New York, Routledge, 2004, s. 28-50.

Albert, Hans: "Religion, Science and the Myth of the Framework", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 41-59.

Albert, Hans: **Treatise on Critical Reason**, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Alexander, Peter: "Mach, Ernest" **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 115-119.

Alford, C. Fred: "Critical Rationalism & the Problem of Utopian Thougt: A Second Look", **Polity**, C. 14, S. 3, 1982, s. 481-500.

Alston, William P.: "Bertrand Russell: Introduction", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 289-297.

Alston, William P.: "Russell, Bertrand Arthur William", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VII, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 235-258.

Andersson, Gunnar B.: **Criticism amd the History of Science: Kuhn's, Lakatos's, and Feyrabend's Criticism of Critical Rationalism**, Leiden, Brill, 1994.

Aquinas, Thomas: "The Harmony of Reason and Revelation", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford – New York, Oxford University Press, 2001, s. 67-71.

Aquinas, Thomas: **On Faith and Reason**, Ed. Stephen F. Brown, Indiana, Hackett Publishing Company, 1999.

Aristoteles: **Metafizik**

Ayer, A.J.: "The Elimination of Metaphysics", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London-New York, Routledge, 2002, s. 166-175.

Bacon, Francis: **The New Organon**, Ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Bartley III, W.W.: "Theories of Rationality", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky, W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 205-214.

Bartley III, W.W.: **The Retreat to Commitment**, New York, Knopf, 1962.

Baudouin, Jean: **Karl Popper**, Çev. Bülent Gözkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Brown, Stuart: "Review: The Justification of Religious Belief. by Basil Mitchell", **Mind**, New Series, C. 86, S. 342, Nisan 1977, s. 312-313.

Brown, Stuart: **Philosophy of Religion.: An Introduction with Readings**, London, Routledge, 2001.

Bühler, Karl: **Theory of Language: The Representational Function of Language**, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1990.

Carnap, Rudolf: "Philosophy and Logical Syntax", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 424-460.

Carnap, Rudolf: "The Physical Language as the Universal Language of Science", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge

Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 393-424.

Cherwitz, Richard A.: **Rhetoric and Philosophy**, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1990

Clark, Kelly James: **Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism, and a Defence of Reason and Belief in God**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990.

Clifford, William K.: "The Ethics of Belief", **The Rationality of Belief in God**, Ed. George I. Mavrodes, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970, s. 152-160.

Coleridge, S.T.: **Aids to Reflection And the Confessions of an Inquiring Spirit,** London-New York, Kessinger Publishing, 2004**.**

Collinson, D., Wilkinson, R.: **Thirty-Five Oriental Philosophers**, New York, Routledge, 2000.

Compton, Arthur Holly: **The Freedom of Man**, Oxford, Oxford University Press, 1935.

Cranston, Maurice: "Bacon, Francis", **Encyclopedia of Philosophy**, C. I, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 235-240.

Darwin, Charles: **The Descent of Man: Selection in Relation to Sex**, London, Penguin Classics, 2004.

DePryck, Koen: **Knowledge, Evolution, and Paradox: The Ontology of Language**, New York, State University of New York Press, 1993.

Descartes, René: **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. A. Tümuçin, Y. Timuçin, İstanbul, Cumhuriyet, 1998.

Dunn, Geoffrey D.: **Tertullian**, London, Routledge, 2004.

Earman, John: **A Primer on Determinism**, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986.

Einstein, Albert: **Relativity: The Special and the General Theory**, London, Methuen & Co., 1964.

Evans, C. Stephen: **Faith Beyond Reason**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.

Evans, C. Stephen: **Philosophy of Religion: Thinking About Faith**, Leicester, İnterVarsity Press, 1985.

Feinberg, Paul D.: "Cumulative Case Apologetics", **Five Views on Apologetics,** Ed. William Lane Craig, Steven B. Cowan, Kelly James Clark, Michigan, Zondervan, 2000, s. 147-172.

Fernandes, Sérgio: **Foundations of Objective Knowledge: The Relations of Popper's Theory of Knowledge to that of Kant**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.

Feyerabend, Paul: **Philosophical Papers**, New York, Cambridge University Press, 1981.

Flew, Antony G.: "Theology and Falsification" **Philosophical Essays**, Ed. John Shosky, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, s. 41-43.

Frankel, Benjamin: **Roots of Realism**, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1996.

Frege, Gottlob: "On Sense and Reference", **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, Ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1960, s. 56-79.

Friedman, Michael: **Reconsidering Logical Positivism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

Gazâli, İmam: **Dalâletten Hidâyete**, Çev. Ahmet Subhi Furat, İstanbul, Şamil Yayıncılık, 1978.

Gazâli, İmam: **İhya-i Ulûm'id-Din**, Çev. Ali Arslan, İstanbul, Merve Yayınları, 1992.

Gibilisco, Stan: **Physics Demystified**, New York, McGraw-Hill, 2002.

Goenner, Hubert: "Mach's Principle and Einstein's Theory of Gravitation", **Ernst Mach: Physicist and Philosopher**, Ed. Robert S. Cohen, Raymond J. Seeger, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1970, s. 200-215.

Gooch, Paul W.: **Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.

Griffin, Nicholas: "Introduction", **The Cambridge Companion to Bertrand Russell**, Ed. Nicholas Griffin, New York, Cambridge University Press, 2003, s. 1-50.

Gundlach, Horst: "Gestalt", **Dictionary of The History of Science**, Ed. W.F. Bynum, E.J. Browne, Roy Porter, Princeton, Princeton University Press, 1985, s. 168-169.

Hacker, Peter M. S.: **Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analitic Philosophy**, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

Hare, R.M.: **Essays on Religion and Education**, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992

Haris, James Franklin: **Analytic Philosophy of Religion**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002

Harre, R.: "Philosophy of Science, History of", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VI, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 289-296.

Harris, H. A., Insole, C. J.: **Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analitical Philosophy on the Philosophy of Religion**, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2005

Hebblethwaite, Brian: "The Anglican Tradition", **A Companion to the Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Oxford, Blackwell Publishing, 1999, s. 171-178.

Helm, Paul: **Faith with Reason**, New York, Oxford University Press, 2004.

Herschel, John F. W.: **A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy**, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

Hudson, W.D.: "Review: The Justification of Religious Belief. by Basil Mitchell", **The Philosophical Quarterly**, C. 26, S. 102, Hume Bicentenary Issue., Haziran 1976, s. 108-109.

Huemer, Michael: "Inductive Inference", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London and New York, Routledge, 2002, s. 293-297.

Huemer, Michael: "Reason and the a priori", **Epistemology: Contemporary Readings**, Ed. Michael Huemer, London and New York, Routledge, 2002, s. 125-130.

Hume, David: **A Treatise of Human Nature**, London, Penguin Classics, 1985.

Hume, David: **An Enquiry Concerning Human Understanding**, New York, Dover Publications, 2004.

Hume, David: **An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition**, Ed. Tom L. Beauchamp, New York, Oxford University Press, 2000.

Huxley, Thomas H.: **Lay Sermons, Addresses and Reviews**, Boston, Adamant Media Corporation, 2005.

Hylton, Peter: **Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 1992.

İncil

Jarvie, I.C. - Laor, N.: "The Philosopher as All-Rounder: Introduction to Volume I", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. xi-xxii;

Jolley, Nicholas: "Locke on Faith and Reason", **The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding**, Ed. Lex Newman, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 436- 456.

Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, Ed. ve Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel: **Prolegomena to Any Future Metaphysics: With Selections from the Critique of Pure Reason**, Ed. Gary Hatfield, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Kant, Immanuel: **Religion and Rational Theology**, Ed. Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Kierkegaard, Sören: "Truth is Subjectivity", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford – New York, Oxford University Press, 2001, s. 94-98.

Kuhn, Thomas S.: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık, 2003.

Lacey, Alan Robert: "Heuristics", **Dictionary of Philosophy**, London-New York, Routledge, 2005, s. 135-136.

Lakatos, Imre: **Philosophical Papers**, Ed. John Worrall, Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Lakatos, Imre: **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Ed. John Worrall, Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Laor, Nathaniel: "Religion and Rational Philosophy: Coming of Age", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 91-129.

Lesher, James H.: "Xenophanes' Scepticism", **Essays in Ancient Greek Philosophy**, Ed. John Peter Anton, George L. Kustas, Anthony Preus, Albany, State University of New York Press, 1983, s. 20-40.

Lesher, James H.: **Xenophanes of Colophon: Fragments**, Toronto, University of Toronto Press, 1992.

Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding**, New York, Courier Dover Publications, 1959.

Mach, Ernst: **The Science of Mechanics**, La Salle, Open Court Publishing, 1989.

Malcolm, Norman: "Wittgenstein, Ludwig Josef Johann", **Encyclopedia of Philosophy**, C. VIII, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 327-340.

Mandel, Ernest: "Introduction", Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy**, London, Penguin Books, 1990, s. 11-86.

Mavrodes, George I.: "Introduction", **The Rationality of Belief in God**, Ed. George I. Mavrodes, Englewood Cliffs-New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1970, s. 1-25.

Mavrodes, Geroge I.: **Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion**, New York, Random House, 1970.

Mill, John Stuart: **A System of Logic, Ratiocinative and Inductive**, Boston, Adamant Media Corporation, 2005.

Miller, David: "Editor's Introduction", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 9-22.

Miller, David: "Sir Karl Raimund Popper, C.H., F.B.A. 28 July 1902-17 September 1994", **Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society**, C. 43., London, The Royal Society, 1997, s. 368-409.

Miller, David: **Critical Rationalism: A Restatement and Defence**, La Salle, Open Court, 1994.

Miller, David: **Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism**, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006.

Milton, John: **Areopagitica And Other Prose Works,** London-New York, Kessinger Publishing, 2004.

Mitchell, Basil: "The Justification of Relifious Belief", **The Philosophical Quarterly**, C. 11, S. 44, Temmuz 1961, s. 213-226.

Mitchell, Basil: **Faith and Criticism**, New York, Oxford University Press, 1994.

Mitchell, Basil: **The Justification of Relifious Belief**, New York, Seabury Press, 1973.

Nash, Ronald H.: **Faith and Reason: Searching for a Rational Faith**, Michigan, Zondervan, 1988.

Newton, Isaac: **Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World**, Çev. Andrew Motto, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.

Niiniluoto, Ilkka: **Truthlikeness**, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1987.

O'Hear, Anthony: **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, London-New York, Routledge, 2004.

Özcan, Hanifi: "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 40 (Necati Öner'e Armağan), Ankara, 1999, s. 157-176.

Padgett, Alan G.: **Science and the Study of God: A Mutuality Model for Theology and Science**, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

Papineau, David: "Philosophy of Science", **The Blackwell Companion to Philosophy**, Ed. Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 2003, s. 286-316.

Pappas, Nickolas: **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, New York, Routledge, 2003.

Pascal, Blaise: **Pensées**, New York, Courier Dover Publications, 2003.

Passmore, John: "Logical Positivism", **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 52-57.

Peterson, Michael v.d.: **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.

Peterson, Michael v.d.: **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Oxford – New York, Oxford University Press, 2001

Pierce, C. S., Buchler, J.: **The Philosophy of Pierce: Selected Writings**, London, Routledge, 2000.

Plantinga, Alvin: **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, New York, Cornell University Press, 1990.

Plato - Scott, Dominic: **Plato's Meno**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Platon: **Devlet**

Platon: **Phaedo**

Pojman, Louis P.: "Introduction", **Classics of Philosophy: The Twentieth Century**, Ed. Louis P. Pojman, C. III, New York, Oxford University Press, 2000, s. 1-10.

Poovey, Mary: **History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society**, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

Popper, K., Eccles, J. C.: **The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism**, New York, Routledge, 2003.

Popper, Karl R.: **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Popper, Karl R.: **Objective Knowledge: An Evolutionary Approach**, New York, Oxford University Press, 1979.

Popper, Karl R.: **The Open Universe: An Argument for Indeterminism**, London and New York, Routledge, 2000.

Popper, Karl: "Evolutionary Epistemology", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 78-86.

Popper, Karl: "Rationality Principle", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 357-365.

Popper, Karl: "The Problem of Demarcation", **Philosophy: Basic Readings**, Ed. Nigel Warburton, New York, Routledge, 2005, s. 351-361.

Popper, Karl: "The Problem of Induction", **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1985, s. 101-117.

Popper, Karl: **All Life is Problem Solving**, Çev. Patrick Camiler, London, Routledge, 1999.

Popper, Karl: **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Popper, Karl: **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 2002.

Popper, Karl: **Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Popper, Karl: **Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Popper, Karl: **Open Society and Its Enemies**: **Hegel and Marx**, C. II, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 2003.

Popper, Karl: **Open Society and Its Enemies**: **The Spell of Plato**, C. I, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 2003.

Popper, Karl: **Realism and the Aim of Science: From the PostScript to the Logic of Scientific Discovery**, London-New York, Routledge, 1999.

Popper, Karl: **The Logic of Scientific Discovery**, London-New York, Routledge, 2002.

Popper, Karl: **The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality**, London-New York, Routledge, 1997.

Popper, Karl: **The Poverty of Historicism**, London-New York, Routledge, 2002.

Popper, Karl: **The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment**, London-New York, Routledge, 2001.

Popper, Karl: **Unended Quest: An Intellectual Autobiography,** London-New York, Rouledge, 2002.

Post, John F.: "Paradox in Critical Rationalism and Related Theories", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky, W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 223-253.

Pralong, Sandra: "Minima Moralia: Is there an ethics of the open society?", **Popper's Open Society After Fifty Years: The Continuing Relevance of Karl Popper**, Ed. Ian Charles Jarvie, Sandra Pralong, New York, Routledge, 1999, s. 128-146.

Prevost, Robert: **Probability and Theistic Explanation**, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Quinn, Philip L.: "Epistemology in Philosophy of Religion", **Oxford Handbook of Epistemology**, Ed. Paul K. Moser, New York, Oxford University Press, 2002, s. 513-538.

Quinton, Anthony: "Popper, Karl Raimund", **Encyclopedia of Philosophy**, C. III, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 398-401.

Raphael, Frederic: "Popper – Historicism and Its Poverty", **The Great Philosophers**, Ed. Frederic Raphael, Ray Monk, New York, Routledge, 2000, s. 369-406.

Ray, Christopher: "Logical Positivism", **A Companion to the Philosophy of Science**, Ed. W.H.Hewton-Smith, Massachusetts, Blackwell, 2001, s. 243-251.

Ray, Christopher: **Time, Space and Philosophy**, New York, Routledge, 1991.

Rossi, Jean-Gérard: **Analitik Felsefe**, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2001.

Ruse, Michael: "Karl Popper's Philosophy of Biology", **Karl Popper: Critical Assessments of Leading Philosophers**, C. III, Ed. Anthony O'Hear, New York, Routledge, 2004, s. 447-468.

Russell, Bertrand: "The Philosophy of Logical Atomism", **Readings in Twentieth-Century Philosophy**, Ed. William P. Alston, Geroge Nakhnikian, New York, The Free Press, 1969, s. 298-382.

Russell, Bertrand: **Logic and Knowledge: Essays 1901-1950**, New York, Routledge, 2004.

Sahakian, William S.: **Felsefe Tarihi**, Çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1995.

Salmon, Wesley C.: "Rational Prediction" **The British Journal for the Philosophy of Science**, C. 32, S. 2, Haziran 1981, s. 115-125.

Sands, Paul Francis: **The Justification of Religious Faith in Sören Kierkegaard, John Henry Newman, and William James**, New Jersey, Gorgias Press, 2003.

Scarre, Geoffrey: **Utilitarianism**, New York, Routledge, 1996.

Schlick, Moritz: **Philosophical Papers**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers Group, 1979.

Settle, Tom: "You Can't Have Science as Your Religion!", **Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi**, C. I, Ed. I.C. Jarvie, Nathaniel Laor, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 59-90.

Sfendoni-Mentzou, D.: "Popper's Propensities: An Ontological Interpretation of Probability", **Imre Lakatos and Theories of Scientific Change**, Ed. Kostas Gavroglu, Yorgos Goudaroulis, Pantelis Nicolacopoulos, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 441-455.

Shapere, Dudley: "Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation", **Encyclopedia of Philosophy**, C. V, Ed. Paul Edwards, New York, McMillan and Free Press, 1967, s. 491-496.

Simkin, Colin G. F.: **Popper's Views on Natural and Social Science**, Leiden, E.J. Brill, 1993.

Skirbekk, G., Gilje, N.: **Felsefe Tarihi**, Çev, Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004.

Stoker, Wessel: **Is Faith Rational: A Hermeneutical-philosophical Accounting for Faith**, Leuven, Peeters Publishers, 2006.

Strawson, P.F.: **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, New York, Routledge, 2006.

Swinburne, Richard: "A Cumulative Case for the Existence of God", **Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. Kelly James Clark, Ontario, Brodview Press, 2000, s. 115-123.

Swinburne, Richard: **Faith and Reason**, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

Swinburne, Richard: **The Existence of God**, New York, Oxford University Press, 2004.

Sykes, Rod: "Soft Rationalism", **International Journal for Philosophy of Religion**, C. 8, S. 1, Mart, 1977, s. 51-66.

Watkins, John W.N.: **Science and Scepticism**, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1984.

Watkins, John: "Comprehensively Critical Rationalism: A Retrospect", **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**, Ed. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley III, La Salle, Open Court, 1993, s. 269-279.

Watkins, John: "Popper", **A Companion to the Philosophy of Science**, Ed. W.H. Newton-Smith, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, s. 343-348.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.

Weinberg, Julius R.: **An Examination of Logical Positivism**, London, Routledge, 2001.

Wettersten, John R.: **The Roots of Critical Rationalism**, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1992.

Whewell, William: **Theory of Scientific Method**, Ed. Robert E. Butts, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989.

Whitrow, Gerald J.: **Einstein: The Man and His Achievement**, London, Courier Dover Publications, 1973.

Wittgenstein, L.: **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. D.F. Pears, B.F. McGuiness, London-New York, Routledge, 2001.

Worrall, John: "Why Both Popper and Watkins Fail to Solve the Problem of Induction", **Freedom and Rationality: Essays in Honor of John Watkins**, Ed. Fred. D'Agostino, I.C. Jarvie, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 257-297.

Wynn, Mark R.: **Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling**, New York, Cambridge University Press, 2005.

Yaran, Cafer S.: "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", **O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 9, Samsun, 1997, s. 217-238.

Yaran, Cafer S.: **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002.

Yaran, Cafer S.: **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000.

Yasa, Münteha: "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Y.L.T., Samsun, 1998.

ÖZGEÇMİŞ

Ben, Eldeniz Rajabov, 01 Kasım 1977, Azerbaycan / Lerik doğumluyum. 1994'de lise eğitimimi tamamladım. 1995 yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde üniversite eğitimine başladım. 1995-1996'da İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi'nde İlahiyat ve Arap Dili Öğretmenliği Hazırlık kursuna katıldım. 2000 yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Lisans ve Yüksek Lisans programından 'İlahiyatçı ve Arap Dili Öğretmeni' diplomasıyla mezun oldum. 2002 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora programına başladım.