

Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde TANRI*

*Abbas Ahsan***

Özet

Bu yazıda epistemik görecelik için bir durumu ortaya koymaktayım: tüm insan bilgisinin/gerçeğinin göreceli olduğu şeklindeki radikal görüş. Epistemik göreceliğin uygulama alanını mantık yasaları gibi gerekli yasaları kapsayacak şekilde genişletiyorum. Bu tür yasaların doğruluğunun, nihayetinde deneyimlerimizden türetilen örnekler olan insan düşüncesine bağlı olduğunu ileri sürüyorum. Bu deneyimler, kavramsal olarak bağlı olduğumuz sınırlamalar olarak hareket eder. Bu yüzden, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu kavrayamayız. Buna Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız eylemleri gerçekleştirme konusundaki azami gücü de dahildir. Bu sebepten mantıksal olarak imkânsız eylemleri kavramadaki epistemik yetersizliğimiz, Tanrı'nın mantık yasalarını aştığının kanıtıdır.

Giriş: Her Şeye Kadirliği Tanımlamak

Sıradan bir İngilizce sözlüğe atıfta bulunarak “her şeye kadir” [*omnipotent*] terimini tanımlamaya çalışmak çok zor görünmeyebilir. Neden görünsün ki? Bir sözlük alıp, kelimeyi ararsanız, aramanız “mutlak güç”, “yücelik” veya “sınırsız güce sahip olma” gibi bir sonuç ortaya çıkarır. Bu tür nitelemeler, en azından bir dereceye kadar, ruhban sınıfından olmayan kişiyi bilişsel olarak tatmin eder

* Ahsan, A. (2020). “Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde TANRI”. (Çev. Suna Nur Sarıhan Güneş). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 123–168. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i1.3476>.

** Abbas Ahsan, Birmingham Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) yer alan John Hick Din Felsefesi Merkezi'nde doktora düzeyi araştırmacıdır. Son dönem çalışmaları analitik felsefenin İslami geleceğe uygulanma imkanları ve metodolojisi üzerine odaklanmaktadır.

(tabii ki, eğer bu kişi gündelik dilin ötesinde bir şey aramıyorsa). Bu bağlamda sözlük, belirli bir anlamı ifade etmeyi başarabilirdi. Araştırmacının aradığı terimin- felsefi olmayan ya da felsefi olarak yüzeysel olan oldukça sıradan bir tanımını ortaya çıkarmış olurdu. Bu, en azından herhangi bir ilişkili meseleden ayrı olarak bakıldığında yeterli görünmektedir. Ancak, ‘her şeye kadir’ terimini bir tanrı ile ilişkilendirmeye başladığımızda, mesele gün yüzüne çıkar.

Birçok teist, ilahi kadir-i mutlaklığın Tanrı’nın temel bir özelliği olduğunu savunmayı sürdürmektedir. Tanrı’nın her şeye kadir olduğuna inanmak, O’nun *her şeyi* yapabileceğini ima etmektir. Görünüşe göre bu tanım tüm istisnaları hariç tutmaktadır. Böylece Tanrı, istediği her şeyi yapmasına izin verecek mutlak güce ve iradeye sahiptir. Ancak bu meseleyi açıklığa kavuşturmuyor. Tanrı için böylesine kapsamlı bir güce sahip olmak tam olarak ne anlama gelir? Böyle bir güce sahip olmak (yani, Tanrı’nın herhangi bir şeyi gerçekleştirme yeteneğine ve isteğine sahip olması) neyi içerir ve gerektirir? Tanrı’nın gücünün ve iradesinin öngörülebilir sınırları yoksa, bu O’nun mantıksal ve kavramsal olarak imkânsız olan görevleri yerine getirebileceği anlamına gelir mi? Tanrı, isterse geçmişte değiştirebilir veya kaldıramayacağı kadar büyük bir taş yaratabilir ya da çemberi kare haline getirebilir miydi? Bu tür soruların yanıtları, - en azından anlamsal içselciliğe [*semantic internalism*] uyarsanız- “her şeye kadirlik” teriminin kendi tanımında bulunmuyor. Öte yandan, semantik bir dışsalcılık yolu izlendiğinde, mesele çözüme yaklaşmış dahi olmayacaktır. Bu durumda, belirli bir terimin varsayılan anlamının kavramsallaştırıldığı ve ifade ettiği şeye uygulandığı tarz, eyleyene bağlı olarak belirsizlik dereceleri arasında gidip gelmeye eğilimli olacaktır. Hem semantik içselcilik hem de dışsalcılık açısından, “her şeye kadirlik” tanımı iki anlamdan birine sahip olabilir:

Tanrı, tüm yaratımına *bağlı* olarak azami güce sahiptir. Bu kavram özelinde, Tanrı’nın (mantıksal olarak) mümkün (yani, düşünülebilir) olan *herhangi* bir durum dışında bir eylemi söz konusu olamaz. Bu tür durumların belirlenmesi, eyleyiciye (zihne bağımlı) tâbi olacaktır; veya,

Tanrı’nın kelimenin tam anlamıyla *herhangi* bir durumu kesinlikle meydana getirme ve gerçekleştirme gücüne sahip olduğu; ki bu, gerekli ve imkânsız (yani akıl almaz) durumları da içerir. Bu tür durumların belirlenmesi, eyleyiciye tâbi olmayacaktır (zihin-den bağımsız).

İlk görüş, “her şeye kadir” terimini, tam da bu terimin farkında olan zihinlere göre temsil eder. Tanrı söz konusu olduğunda, O’nun her şeye gücünün yetmesi O’nun yaratışıyla orantılıdır. Bu konum, Tanrı’nın kesinlikle *herhangi* bir du-

rumu gerçekleştirmesine veya meydana getirmesine izin vermez. Tanrı'yı genel olarak bilişsel bir din dili anlayışı içerisinde sınırlar. Bu da Tanrı'yı dilbilgisi, tanımlanabilirlik, varoluş, olgusal konular, açıklayıcı hipotezler, çıkarımlar, olasılık, kavranabilirlik gibi bir dizi felsefi kategoriye duyarlı hale getirir. Bu bakımdan Tanrı'nın duyarlı olacağı ve onun tarafından sınırlandırılacağı kapsayıcı bir kategori, mantık yasalarına tâbi olacaktır. Sonuç olarak O, mantıksal olarak imkânsız ve/veya akıl almaz eylemleri gerçekleştiremeyecektir.

İkinci görüş, Tanrı'nın mutlak anlamda, hiçbir şeye bağlı olmayan gücüne atıfta bulunur. Bu O'nun aynı zamanda mantıksal olarak imkânsız olanı yapma, yani çelişkili eylemler gerçekleştirme yetisine sahip olmasını da içerir. Erken modern (Batı) felsefesinde bu anlayış Fransız filozof, matematikçi ve bilim adamı René Descartes'e atfedilir. Descartes, çeşitli bireylere yazdığı bir dizi mektupta^[1] (yaklaşık sekiz), Tanrı'nın ebedi hakikatlerin yaratıcısı olduğunu ve her şeyi gerçekleştirebileceğini ima etmiştir. Descartes'a göre, bu tür eylemlerin çelişkili olup olmadığı ve bu nedenle insan zihni tarafından kavranmasının düşünülemez olması önemli değildi. Tanrı basitçe bunları gerçekleştirme gücüne sahiptir. Descartes'in önerileri üzerine yapılan yorumlar, kendisinin Tanrı'nın gücünün sınırsız olduğuna inanmakta tereddüt etmediği sonucuna varır. Tanrı tüm ebedi gerçekleri *yarattığı* için, bunlar (diğer tüm gerekli hakikatlerle birlikte) aslında olumsaldır. Böylece Tanrı, dilediği şekilde ve ne zaman isterse onları dilediği gibi değiştirebilir.^[2]

Bu, Tanrı'nın mantık yasalarına meydan okuyacak eylemleri gerçekleştirme yeteneğini de içerir. Elbette, çelişmezlik ilkesinin tamamen reddedilmesini gerektirdiği için bu görüşe birçok itiraz da getirilmiştir.

Çelişmezlik ilkesi formal olarak $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ şeklinde ifade edilir: yani hem α hem de $\neg\alpha$ değil durumu olamaz. α değişkeninin gerçek doğruluk değerine bakılmaksızın, bu yasaya göre, genel formül her zaman doğru olacaktır. Bunun nedeni hem bir ifadenin hem de bunun olumsuzlamasının aynı anda doğru olamayacağıdır. Bu hakikat, dünyanın gerçekleri ne olursa olsun geçerlidir. Bu tür bir hakikat genellikle totoloji olarak bilinir. Aynı şekilde, dünyanın asıl gerçekleri ne olursa olsun (çelişmezlik ilkesine karşı gelmenin sonucunda oluşan) bir çelişki her zaman yanlış olacaktır. Çelişmezlik ilkesine bağlı kalmak, bu

[1] Özellikle iki mektuba atıfta bulunuyorum; ilki Mersenne'e (15 Nisan 1630 tarihli), ikincisi ise Henry More'a (5 Şubat 1549'da yazılmış olan) yönelikti.

[2] Fakat bu görüş, bu iddiayı Descartes'a atfetmenin yanlış olduğunu iddia eden Richard R. LA Croix (1984) tarafından sorgulanmaktadır. Bu tartışma üzerinde durmayacağım, ancak Descartes'a Tanrı'nın "mantıksal olarak imkânsız olanın mantıklı olduğu bir varlık" olduğu inancını atfeden Harry Frankfurt (1977) tarafından ileri sürülen genel düşünce ile devam edeceğim.

nedenle, gerçekliğin yapısını kavrama biçimine gerçek bir sınırlama getirecektir.^[3] Çelişmezlik ilkesi, kişinin çelişkili bir konunun ya da durumun varlığını kabul etmesini/iddia etmesini yasaklar, bu da daha sonra birinin bunun hakikatini kabul etmesini/ileri sürmesini engeller.^[4] Bu görüşe göre, Tanrı çelişkili bir durumu meydana getiremez. Bunu yapmak, sadece çelişmezlik ilkesinin reddi anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda bizim gerçeklik algılayışımıza veya gerçekliğin kendisine dair çarpık bir görüş sunacaktır.

Mesele bu şekilde, yani mantıksal bir bağlamda sunulduğunda zorlayıcı hale geliyor. Bu açıdan bakıldığında çelişmezlik ilkesini kabul etmek veya reddetmek, sırasıyla, tutarlı veya tutarsız bir gerçeklik ve Tanrı'nın kabiliyeti görüşünü tasavvur edip etmediğimizi belirleyecektir. Kişinin ne düşündüğüne ve dünyanın gerçeklerinin nasıl ortaya çıkabileceğine bakılmaksızın, çelişmezlik ilkesinin apaçık doğru olduğu kabul edilirse durum kesinlikle böyledir. Ancak, Descartes dikkatimizi çok farklı bir şeye çekiyor gibi görünüyor. Descartes'a göre, ebedi hakikatler (aritmetik ve mantık yasalarını kapsayabilir) tamamen akıldan bağımsız bir statüye sahip değildir. Bu nitelikteki gerçekler, yaygın bir biçimde algılandıkları şekilde düşünülmemelidir.

Descartes'a göre *tüm* ebedi gerçekleri yaratan Tanrı'dır. O'nun gücü bunu yapmasına izin verecek türdendir. Bu tür gerçekleri yaratma yeteneği ve iradesi, onları aştığını ima eder. Bu, Tanrı'nın sınırlı olmadığı ve bu tür gerçeklere göre hareket etmeye mecbur olmadığı anlamına gelir. Eğer Tanrı çelişkili bir durum yaratırsa ve bu tür durumları kavramakta başarısız olursak, bunu yapamıyor olmamız Tanrı'nın değil *bizim* kavramsal sınırlarımızın bir tezahürüdür. Kavramsal yetersizliğimiz, Tanrı'nın bu eylemleri gerçekleştirilemedeki her şeye

[3] Bu, Tahko'nun açıkça "LNC'nin statüsünü temel bir metafizik ilke için en iyi aday olarak savunacağım - gerçekliğin yapısını sınırlayan herhangi bir ilke varsa, o zaman LNC kesinlikle en olası adayımızdır" (Tahko 2009, 32) diyerek savunduğu bir görüştür.

[4] Sözde Bar-Hillel-Carnap paradoksu, yarım yüzyıl önce, çelişki ve anlambilimsel bilgi kavramları arasındaki çatışmayı öne sürmüştür: Bir ifade ne kadar az olası ise, o kadar bilgilendiricidir ve bu nedenle çelişkiler azami bilgiye sahiptir ve standart mantık ışığında, Bar-Hillel ve Carnap'ın ünlü bir sözünde de geçtiği gibi, "gerçek olamayacak kadar bilgilendiricidir". Bu, aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, önemsizliği ve çelişkiyi eşitlemeye ve tüm çelişkileri eşdeğer olarak görmeye zorlanan standart mantık için zor bir felsefi problemdir. İki otomobil teknisyeni bana arabamın aküsünün boşaldığını ve elektrik sisteminin bozuk olduğunu söyler ve araba elektriği hakkındaki tüm (potansiyel olarak sonsuz) ifadeleri eklerse, aralarında büyük miktarda alakasız bilgi de dahil olmak üzere aşırı miktarda bilgiye sahip olacağım. Klasik olarak, bu önemsiz miktardaki bilgi, arabamın aküsünün boş olduğu ve boş olmadığı şeklinde çelişkili konuşan araba teknisyenlerinin aktardığı bilgilerle tam olarak aynıdır. Fakat araba teknisyenlerinden biri bana (diğer açıklamalarının arasında) akünün boş olduğunu söylerken diğeri boş olmadığını söylerse, aralarında bir çelişki vardır, ama şimdi sorunun nerede olduğunu biliyorumdur! (Carnielli ve Coniglio 2016, 2).

kadirliğine engel değildir.^[5] Descartes, Tanrı'nın herhangi bir sınırı olamayacağını varsaymaktadır. O sonsuzdur. Dahası, bu, sınırlı insan zihninin bu Tanrı'yı kendi bütünlüğü içinde kavrayamayacağı anlamına gelir. Brink'e göre:

Bu nedenle, Frankfurt Descartes'ın Tanrı'nın çelişkileri gerçeğe dönüştürme veya ebedi gerçekleri değiştirme kabiliyetine ilişkin iddialarının mantıksal olarak tutarlı bir açıklamasını araştırmanın bir hata olduğunu gördü. Çünkü bu anlaşılmasız olanı anlamaya çalışmak anlamına gelir, ki bu sadece imkânsız ve gereksiz değil, hatta dine karşıdır. (Brink 1993, 8)

Yukarıdakilerin ışığında, her şeye kadirlik kavramını çevreleyen tartışmaların çoğunun veya daha spesifik olarak bu kavramın belirli bir açıklamasını benimsemenin, tam anlamıyla Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceği konusunda ayırt edilmesi gerektiği görülmektedir. Her şeye kadir gücün *azami* güç olduğunu, ancak yine de mantıksal olasılıklarla sınırlandırıldığını iddia ederseniz, o zaman maksimum güç tanımının daha çok *sınırlı* bir gücü ifade etmesi gerekir. Bu düşünce çizgisi, geleneksel, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın doğasına bir şekilde uygun görünmeyecektir. Alternatif olarak, eğer her şeye kadirlik mantıksal olasılıkla sınırlandırılmayan maksimum güç olduğu fikrini savunursanız, bu mutlak güçle sonuçlanacaktır. Daha sonra bunları aşağıdaki iki kavram olarak sınıflandırabiliriz:

Tanrı, tüm gerçekliğiyle *tasavvur edilebilir* ve eylemleri de öyledir. Bu, O'nun yarattıkları olarak bizlerin O'nu kavrayabileceğimiz gerekçesiyle O'nu sınırlı kılacaktır. Sonuç olarak, hiçbir şekilde *tüm* görevleri yerine getiremeyecektir, çünkü bizim için kavranabilir her şeyin mantıksal bir olasılığı olmalıdır. Aksi takdirde, mantıksal olarak imkânsız eylemler bize göre akıl almaz hale gelir; veya,

Tanrı, tüm gerçekliğiyle *tasavvur edilemez* ve eylemleri de öyledir. Bu, O'nu sonsuz ve mutlak yapacaktır. Yarattığının kavramsal yeteneğini aşacaktır. Sonuç olarak, mantıksal olarak imkânsız olsun ya da olmasın *tüm* görevleri yerine getirebilecektir. Sınırlandırılmış bir anlamda O'nu veya eylemlerini anlamamız veya kavramamız mümkün olmayacaktır.

Bu ikinci hususu makalenin devamında tartışacağım. Tanrı'nın, biz onları tasavvur edip edemeyeceğimize bakılmaksızın *tüm* eylemleri yerine getirebilmesi anlamında her şeye kadir olduğunu göstereceğim. İdrakimizin bu eylemleri

[5] Mesland'a yazılmış ve Tanrı'nın herhangi bir sınırı olmadığından ve zihinlerimizin sonlu olduğundan bahsettiği bir mektuba atıfta bulunuyorum.

kavramadaki başarısızlığı, bunların kendi içlerinde eylemler olarak *değil*, yalnızca insan muhakememizin sınırları için “imkânsız” oldukları anlamına gelir. Bu nedenle, mantıksal olarak imkânsız bir eylemi gerçekleştirmek Tanrı için doğası gereği imkânsız olmayacaktır. Daha doğrusu, bu imkânsız eylem kavramı ve aklımızla olan dilbilimsel ilişkisi, gerçek dünyadaki herhangi bir benzer düşünce süreci veya durumla uyuşmaz.

Özellikle, mantıksal olarak imkânsız durumları neden anlayamadığımızı ve kavrayamadığımızı sunacağım. Bu da belirli mantık yasalarıyla sınırlı olduğumuz için, belirli gerçekler için “mutlak” ve “gerekli” sonucuna varamayacağımızı ortaya çıkaracaktır. Belirli gerçeklerin mutlak ve gerekli olduğu sonucuna varmak, mutlaklığın ve zorunluluğun gerçek doğasını (bütünüyle) kavramamızı beraberinde gerektirecektir. Ancak bunu yapamayız. Bunun nedeni, insan zihninin sonlu olması ve herhangi bir *orijinal* düşünce üretme yeteneğine sahip olmamasıdır. Düşünceler insan deneyimlerinden ayrı tutulamaz. Genel olarak *düşüncenin sınır taşları* olarak bilinen şeye katkıda bulunan, düşüncelerimiz ve deneyimlerimiz arasındaki karmaşık ilişkidir. Bu, “mutlak” ve “gerekli” gerçekler olarak adlandırılanlar hakkındaki düşüncelerimizi içerir. Onların da insan düşüncesine bağlı olduğunu iddia edeceğim. Bu iddianın uzantısı olarak, tüm insan bilgisinin göreceli olduğu sonucuna varacağım. Dolayısıyla, “Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı yapamaz” iddiasında bulunduğumuzda, bu iddia da *aynı şekilde* referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlara bağlıdır. Bu nedenle, sonsuz ve mutlak bir varlık olduğu için Tanrı'nın *tüm* eylemleri gerçekleştirmesini “imkânsız” *kılmaz*. Bunun yerine bu tür konular, kendi sınırlı zihinsel kapasitelerimizi ortaya koymamıza katkıda bulunacaktır.

Teolojik bir perspektiften Tanrı'nın kendisini ayrıntılı olarak açıklamasını burada yapmayacağım. Söz konusu Tanrı'yı tek tanrılı dinlerin herhangi biriyle de ilişkilendirmiyorum. Bunun nedeni iki yönlüdür. Birincisi, bu, ağırlıklı olarak mantıksal yasalar ve düşüncenin sınırları ile ilgili epistemik ve metafizik konulara odaklanan felsefi bir çalışmadır. Bu da çalışmanın bulgularının, Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla ilgili belirli bir teolojik soruna uygulanmasını öngörür. Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi sorunuyla ilgili noktanın ötesinde teolojik söylemle ilgilenmez. Bazıları bunun böyle bir teolojik sorunu ele almak için yetersiz bir yol olduğunu düşünürken, diğerleri bunu teolojik olarak alakasız ve/veya gereksiz bulabilir. Sanırım teolojik yetersizlik ve alakasızlık suçlaması, bunun gibi bir felsefi çalışmada bir nebze yanlış yönlendirilmiş gibi görünüyor. Bu elbette böyle bir felsefi yaklaşımın uygulandığı teolojik sonu gözden kaçırmamak anlamını da taşır. Dahası, ciddi bir teolog, çağdaş felsefi düşünce biçimlerinin önemini kabul ederdi. Bazı teologlara göre felsefi düşünce, teolojik meselelerinin dahi önüne geçebilir. Bu gruptaki teologlar, felsefi düşüncenin

anlaşılma ve daha sonra teolojik meselelere uygulanma şeklinin, kişinin meşgul olacağı teolojiye katkıda bulunacağını (ve hatta belki de bunu şekillendireceğini) savunurlar. İkincisi, aklımdaki Tanrı kavramı ve inşa etmeyi umduğum argüman da tek tanrılı dinlerden herhangi biri tarafından benimsenmeye açıktır. İslami geleneğe dolaylı olarak atıfta bulunsam da argümanımı Hristiyan ve Yahudi geleneklerinin mensuplarının, eğer öyle yapmayı seçerlerse benimsemelerine açık bırakıyorum.

Tartışmamı epistemik görecelik kavramını sunarak ve bunu savunarak başlatıyorum. Daha sonra epistemik görecelik fikrini, uygulanabilirliğini göstermek için çeşitli hakikat biçimlerine uyguluyorum. Son olarak epistemik görecelik kavramını Tanrı fikrine, daha özgül ifade etmek gerekirse her şeye gücü yetme kavramına uyguluyorum.

1. Görecelik

Genel anlamıyla görecelik, bakış açılarının mutlak bir gerçekliğe veya geçerliliğe sahip olmadığını savunur. Bunun yerine, algılama ve değerlendirme farklılıklarına göre yalnızca göreceli ve öznel değere sahiptirler. Bu tanıma daha yakından bakmadan önce, “görecelik” olarak adlandırılan şeyin birbiriyle örtüşen iki tanımının bulunduğunu belirtmek gerek. Bunlar aşağıdakileri içerir:

Önerme hakikati hakkında görecelik: Bir önermenin doğru olup olmadığı mutlak bir gerçek değildir. Önermeler, bazı değerlendirme bağlamlarına göre doğru ve diğerlerine göre yanlış olabilir ve,

İfade hakikati hakkındaki görecelik: Bir ifadenin doğru olup olmadığı mutlak bir gerçek değildir. İfadeler, bazı değerlendirme bağlamlarına göre doğru ve diğerlerine göre yanlış olabilir. (Shirreff ve Weatherson 2017, 789)

İki tür görecelik arasında ince bir fark vardır; hangisinin uygun bir görecelik biçimi oluşturduğu ise tartışmalıdır. Bunlardan hangisinin yazarlar tarafından savunulduğu veya reddedildiği her zaman açık değildir. Sınıırım görecelikle ilgilenenlerin bunu ilk türü (önerme hakikati ile ilgili görecelik) düşünerek bunu yaptığını varsaymak doğaldır. Göreceliği tanımlamaya uygun bir tür gibi görüldüğü için ben de bu türe odaklanıyorum. Yine de iki tür arasında bir örtüşmenin kaçınılmaz hale geldiği durumlar olabilir. Örneğin Krausz, ilk türü temsil ediyor gibi görünen bir tanım sunmuştur. Şunu önermektedir,

Görecelik, gerçeğin, iyiliğin veya güzelliğin [değerlendirildiği belli] bir referans çerçevesine bağlı olduğunu ve rakip referans çerçeveleri

arasında *hüküm verecek mutlak* kapsayıcı standartların olmadığını iddia eder. (Krausz 2010, 13)

Bu “referans çerçeveleri” ile ilgili olarak, ayrıca şunu önermektedir:

Rölativistler, dünyayı algıladığımız ve anladığımız, birbiriyle uyumsuz, yakınsak olmayan birkaç referans çerçevesinin var olabileceğini savunmaktadırlar. Bu çerçevelere özgü değerlendirme gerekçelerinin kendilerini tükettiği ilgili referans çerçevelerinin sınırlarında, birbiriyle çelişen çerçeveler arasında hüküm vermenin kesinkes bir yoluna sahip değiliz. Çerçeveler arasında hüküm vermek için mutlak çerçeve-nötr bir zemin mevcut değildir. Rölativistler için, değerlendirme standartlarının referans çerçevelerinin sınırlarında tükendiği ilgili mutlak standartların araştırılması bir anlam ifade etmemektedir. (Krausz 2010, 14)

Bu sadece, çatışan çerçeveler arasında mutlak bir hüküm verme şekline sahip olamayacağımızı ima etmez; aynı zamanda çerçeveler arasında hüküm vermek için *hiçbir* gerekçe olmadığını da ima eder. Bu, mutlak bilgi standartlarının olasılığını ve edinimini ortadan kaldırır veya reddeder. Böylelikle, mutlakçıların endişesi eğer durum böyleyse keyfiliği, anarşizmi veya nihilizmi davet edeceğiniz yerde belirgin hale gelir. Araştırmaya değer bir amaç mevcut olmayacaktır.

Kısa süre içinde bu tür itirazlara döneceğim. Şimdi ise bir hüküm vermek için herhangi bir gerekçenin olup olmadığını araştırmadan önce, “referans çerçevesinin” tam olarak ne olduğuna odaklanacağım. Krausz’a (2010) göre, referans çerçeveleri birçok çeşide sahiptir ve kullanımları bireylerin ilgi ve amaçlarına göre değişiklik gösterme eğilimindedir. Kapsanan unsurlar, kavramlardan durumlara, kişisel düşünceler ve fikirlerden kültürel, dini ve tarihsel perspektiflere kadar uzanır. Bazen belirli bir referans çerçevesinin nelerden oluştuğunu (yani hangi içeriği veya kurucu unsuru kapsayıp neyi dışarıda tutması gerektiğini) dahi ayırt edemeyebiliriz. Sınırlar hiçbir şekilde net değildir. Sonuç olarak, *bu* belirli referans çerçevesinin her yönü kolayca kategorize edilemez.

Örneğin sınırları önemli ölçüde müphem olmaktan, kısmen kesin olmamaya sonrasında ise tamamen tasvir edilmesi zor olmak arasında değişen iki geleneğiniz olabilir. Ayrıca, bazı insanlar belirli bir geleneğin bir yönüne değil başka bir yönüne göre rölativist olduklarında, meselenin çeşitliliği genişliyor gibi görünmektedir. Örneğin bazıları, medeniyetler veya bireyler açısından değil kavramsal şemalar açısından göreceli bir görüşü benimseyebilir. Bu rölativistler, yalnızca bazı referans çerçevelerine uydukları için “yerel” olarak adlandırılırlar. Öte yandan, tüm referans çerçevelerine rölativist bir bakış açısı uygulayanlara “küresel” denir. Yukarıda belirtilmiş referans çerçevelerini oluşturan unsurlar

ne kapsamlı ne de münhasırdır. Bunun yerine, önemli ölçüde değişiklik gösterebilen birey deneyimlerine bağlı olabilirler.

Bir yargılama yöntemine hakemlik etmek ve uymak isteyen bazı rölativistler, Kant'ın (1996, 2007) önemli ölçüde değiştirilmiş görüşüne başvurabilirler. Bu ikinci görüşün çıkarımı, deneyimlediğimiz her şeyin, belirli referans çerçevelerine dayanarak şekil aldığıdır. Bu, referans çerçevelerinin birçok varyasyonunun farklı algılayış ve anlayışının, yaşamlarımız boyunca biriktirdiğimiz deneyimlerin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Kant ayrıca zihnin, dünya deneyimlerimizin aldığı formu belirleyen duyuusal veriler üzerindeki kavramları düzenlediğini ve dayattığını vurgulamaktadır. Temel kavramlar, deneyimi düzenleyip yorumladığı zihin tarafından ortaya çıkarılır. Zihin yalnızca bilgi almaz; bu bilgiyi anlamlandırmak için bunu aktif olarak düzenler de. Sonuç olarak, idrak ettiğimiz şekliyle dünya, zihnin inşa ettiği bir düzeni temsil eder. Bu süreç, tüm olası yargı biçimlerinin mantıksal prosedürünün tezahürü olan tüm uzamsal, zamansal ve nedensel emirleri kapsar. Bununla birlikte, Kant'ın dünya deneyimlerimizi nasıl kavradığımızı ve anlamlandırdığımızı dair anlayışına rağmen, rölativistlerin deneyimin içeriğinin sayısız ve olası referans çerçevesi biçimlerine bağlı olduğu iddiasını reddetmektedir. Kant için, deneyimler çeşitli referans çerçevelerine yol açsa da bu varyasyonlarla ilişkili değildir. Bunun nedeni, Kant'ın tüm olası yargı biçimlerinin mantıksal yapısının, çeşitliliği reddetmesi anlamında temel ve benzersiz olduğunu düşünmesidir. Bu nedenle, deneyim olasılığı için gerekli ve evrensel koşullar *mevcuttur*, çünkü Kant'a göre,

tüm bilimiz deneyimle başlasa da bu, deneyimden kaynaklandığı anlamına gelmez. [Ve şöyle devam eder] ... Bilgimizde gerçekten bu kadar gerekli ve en katı anlamda evrensel ve bu nedenle saf, *a priori* yargılar mevcuttur. (Kant 2007, 37-39)

Karşılaştığımız dünyevi deneyimler, değişmez bir şekilde “sezgi biçimleri” veya “kategoriler” aracılığıyla yönlendirilir. Bunlar, Kant için tüm bilginin gerekli unsurlarıdır. Kant, bu *a priori* kategorilerin yokluğunda, bizzat bir dünya deneyimi ile karşılaşmanın imkânsız olacağını öne sürmektedir.

Durum böyleyse, bunu referans çerçeveleri arasında *bazı* yargılama yöntemlerinin olması gerektiği izlemelidir. Yani, bu *a priori* kategoriler, Kant'ın da belirttiği gibi, bir dünya deneyimiyle fiilen karşılaşma gerçeğini belirlese bile, bu durumda bir yargılama unsuru olarak hareket eden *bazı* belirleyici faktörlerin olması gerekmektedir. Ancak, öyle görünmüyor! Kant için zihin, gerçekliği esasında nasıl algıladığımızı belirlemede çok önemli bir rol oynamaktadır. Zihnin yokluğunda, dışarıda ne olduğunu gerçekten bilemeyiz. Yine de asıl soru, zihnin gerçekliği algılamada veya deneyimleri dünyayı anlamamıza izin verecek

şekilde şekillendirmede esasen *nasıl* veya *hangi* rolü oynadığı değildir. Bunun yerine soru, gerçekliği bizim algılamaya başladığımız şekilde sabit ve kararlı bir yol olup olmadığıdır. Dünyayı olduğu gibi anlamlandırırken zihnimizin başvurduğu bir yargılama yöntemi var mıdır? Bu nedenle Kant ile olan tartışma, karşılaştığımız deneyimlerin (tanımlayıcı anlamda) gerçekte *nasıl* algılandığı ile ilgili değildir. Daha ziyade, (belirli) deneyimlerimizi seçmeye yönelik belirsiz bir sürecin (sabit bir yöntemin tanımlayıcı anlamında) mutlak gerçekleri nasıl doğurduğu ile ilgilidir.

Krausz, Kant'ın görüşüne ilişkin ihtilafını- bize deneyimlerimizi nasıl kavradığımıza dair bir fikir sağlasa da- göreceliğin temel meselesini çözmediğini öne sürerek ifade eder. Yani Kant'ın görüşü, referans çerçeveleri arasında kesin bir hüküm verme yöntemi sunmakta başarısızdır. Krausz şöyle yazıyor,

Kant, deneyimlediğimiz dünyanın yapısının algısal ve bilişsel kaynaklarımız tarafından deneyimlenmiş olan dünyaya ithal edildiği konusunda haklı olsa bile, referans çerçeveleri arasında hüküm vermek için gerekli kaynaklara yine de sahip olmayacaktık. Kant'ın kaynaklarının sağlayacağı tek şey, dünyayı herhangi bir şekilde deneyimlememiz için gerekli koşullardır. Kant'ın kategorileri, nesnelere oldukları nesnelere olarak deneyimleme olasılığı için gerekli ve evrensel olabilse de bu kategorilerin, onları bireyselleştiren özellikleri veya kabul edilebilir ve kabul edilemez bilgi nesnelere arasında hüküm veren koşulları belirlediği sonucu çıkmaz. (Krausz 2010, 19)

Bununla birlikte Kant'ın konumu rölativistleri, mutlak bilgi standartlarının var olmadığı görüşünden caydırmaz. Bunun nedeni, referans çerçeveleri arasında hüküm vermek için hiçbir gerekçenin bulunmamasıdır. O halde herhangi bir önermenin geçerliliğini herhangi bir kesinlik derecesi ile nasıl ölçebilir veya belirleyebiliriz? Bu tür düşünce süreçlerini esasında hangi temel faktörler etkileyebilir?

Düşünce kalıplarındaki bu çeşitliliğin nedenleri, kavramlardaki farklılıklara dayanır (dil, tarihsel çevre, kültür, ekonomik statü vb. verili farklılıklar). Herhangi bir yargıya varan bir bireyin olası düşünce kalıpları, o kişinin “kavramsal şemasına” bağlı olacaktır. Bu, inançlar, mantık yasaları vb. kavramların bilişsel öğelerini içerir. Davidson kavramsal şemaların rolünü şu şekilde ifade eder:

[D]eneyimi organize etme yolları; duyum verilerine biçim veren kategori sistemleri; bireylerin, kültürlerin veya dönemlerin yaşanmakta olan sahneleri inceledikleri bakış açılarıdır. (Davidson 2010, 140)

Eğer “bilişsel prosedürlerimiz” (düşünce tarzlarımız) mevcut ve erişilebilir bilişsel kaynaklara dayanıyorsa, gerçeğin düşünce kalıplarına bağlı olduğunu söylemek, gerçeğin kavramsal şemalara bağlı olduğunu söylemek olur. Runzo da bunu iddia ederek aynı noktayı vurgulamaktadır:

[D]üşünce ve düşünce kalıpları, yalnızca ön varsayımlar ve varsayılan kavramların arka plandaki bağlamı sayesinde mümkündür. (Kelimenin tam anlamıyla) tamamen izole edilmiş bir düşünce diye bir şey yoktur. Bir düşünce, *diğer* olası düşünceler ve bu düşünceleri mümkün kılan bilişsel kaynaklar bağlamındaki bir düşüncedir. (Runzo 1986, 35)

Bununla birlikte, neden gerçeğin kavramsal şemalarla ilişkili olduğu varsayılabilir? Bir rölativist böyle bir pozisyonu doğrulamak için hangi nedenleri önerebilir? Temel fikir, dünya hakkında tek bir gerçeğin olmadığı varsayımına dayanır (William James’in aksine). James (bkz. Runzo 1986), eğer gerçek fikirler varsa (diğer bir deyişle gerçekliğe karşılık gelen), o zaman dünya hakkında yalnızca bir dizi gerçek olması gerektiğini öne sürer. Farklı düşünen insanlar tarafından doğru olduğu düşünülen şeyin ne olduğuna bakılmaksızın, “dünya hakkındaki gerçekler” değişmez. Bu bakış açısıyla, bir yanda (gerçekler gerçekte gerçekliğe karşılık gelen) gerçek bilgiyi savunan insanlar ve öte yanda yanlış bilgiyi savunan (gerçeklerin gerçekliğe karşılık gelmediği) diğerleri olacaktır. James için dünya hakkında belirleyici gerçekleri elde etmemizi sağlayan belirleyici faktör ise, gerçekliğe karşılık gelmedeki bu başarı ve başarısızlıktır.

James’in görüşüne karşıt olarak bir rölativist, ya gerçek meseleler ile dünya (ya da gerçeklik) arasında karşılıklı bir ilişki olduğu ya da dünyanın tek bir vechesi olduğu fikrini reddetmek zorunda kalacaktır. Bunlardan ikincisine odaklanalım. Rölativist, dünya hakkında tek bir dizi gerçek olmadığına dair kanıt sağlamak zorunda kalacaktır. Öncelikle, bu iddianın dayandığı iki temel varsayımı tespit edelim:

Erişebildiğimiz dünya hakkında tarafsız gerçeklerin olmaması. Ek olarak, Kant’ın önerdiği gibi, zihinler tarafından keşfedilmiş olsalar dahi, zihinlerden tamamen bağımsız olan hiçbir gerçek yoktur. Başka bir deyişle, gerçekler sadece algıladığımız ve deneyimlediğimiz dünyadan basitçe okunmaz, bunun yerine dünya bir dereceye kadar şemalarımız sayesinde okuduğumuz gerçekleri oluşturur; veya

Zihin, dünya hakkındaki gerçeklerin birden fazla kifayetli inşasını yaratabilir. Bu varsayım, gerçekler kısmen zihnin bir inşası olsa da zihnin bu yapıcı unsuru aktif olarak empoze etmesinin doğru veya kararlı bir yolu olmadığını ileri sürer. Sonuç olarak, dünya

hakkındaki gerçeklerin esasında tek bir doğru yolu olmasına gerek yoktur.

Yukarıdaki varsayımlar, gerçekliğe bakış açımızı belirlemekle sorumlu olan en az iki konunun göstergesidir. Birincisi, gerçekliğin olası kurucu unsurları yalnızca dünyanın kendisini gözlemciye nasıl yansıttığıyla belirlenmez (buna dış faktör diyelim). Bunun yerine, alıcının dünyayı kendi kavramsal şeması sayesinde algılamaya devam etme tarzıyla birleştirilmesi gerekir (iç faktör). Bir faktör, diğerine tamamen mal edilemez. Bu bizi ikinci konuya götüren bir soruyu akla getirmektedir. Zihinlerimiz (kasıtlı veya kasıt olmadan), gerekli dengeyi kurarak gerçekliği anlamamıza izin verecek şekilde dış ve iç faktörler arasında nasıl hüküm verir? Yani hem dış hem de iç faktörler, algısal ve hatta kavramsal bilgi olarak adlandırabileceğimiz şeye katkıda bulunmada ayrılmaz bir parça ise, bu tür katkıların bir şekilde bu bilgiye ulaşılırken işlenmesi gerekir. Bu, zihinlerimizin nihayetinde bu tür bilgi biçimlerini ortaya çıkaran tutarlı gerçeklik görüşlerine ulaşabilmemiz için bazı süreçlerden geçmesi gerektiği anlamına gelir.

Davidson (2010), kavramsal şemalar fikrinin tümünün tutarsız olduğunu savunur. Başkalarının düşüncesini anlama girişiminin, bu düşünceler için kendi kelimelerimizi bulma veya başka bir deyişle başkalarının sözlerini kendi kelimelerimize tercüme etme girişimi ile eşdeğer olduğunu öne sürdüğü için mesele daha çok tercüme meselesidir. Yani, başkalarının ne düşündüğünü kendi kelimelerimizle (bir dereceye kadar) ifade edebiliriz. Davidson'un burada açıkça ortaya koyduğu şey, üslup ve değerdeki önemli farklılıkları gösteren ve aksettiren dilsel bir çeşitliliktir (ancak bakış açılarındaki farklılıklar, onları yerini işaretleyecek ortak bir koordinasyon sistemi yoksa hiçbir anlam ifade etmeyecektir). Bu nedenle, bir görüşü diğerinden kavramsal olarak ayırabilmek için parametreleri sabitleyecek bazı hususlara ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmektedir. Davidson, bazı yargılayıcı yasalara kararlı bir şekilde atıfta bulunabilmemiz gerektiğinde ısrarcıdır. Daha da önemlisi, bu tür yasalar bizim muhakememizi veya bilgimizi doğrulamak için gereklidir.

Davidson, kavramsal şemaların aynı şemayı ifade eden dillerle- veya daha doğrusu bir dizi dil ile- tanımlanabileceğini öne sürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla kavramsal şemalar farklılık gösterdikçe, diller de değişir (Diyelim ki, farklı dilleri konuşanlar benzer ve hatta özdeş kavramsal şemaları paylaşır.). Bu, dilleri çevirme sanatı ve kriterlerini incelemenin kavramsal şemalar için kimlik kriterlerini anlamının bir yolu olduğu anlamına gelir. Yine de birbirine tercüme edilemeyen dilleri konuşan iki kişinin farklı kavramsal şemaları olduğunu söyleyebilir miyiz diye sormaktadır. Cevap olarak ise şunu belirtir:

Aşağıda, ortaya çıkması beklenebilecek iki tür durumu ele alıyorum: Tam ve kısmi çevrilebilirlik başarısızlıkları. Bir dilde kayda değer bir dizi cümle birbirine çevrilemezse, tam bir başarısızlık olur; bazı aralıklar çevrilebilirken bazı aralıklar çevrilemezse kısmi bir başarısızlık olurdu. (Davidson 2010, 142)

Tam başarısızlık durumuyla ilgili olarak, şunu yazıyor,

[S]öylenebilir ki hiçbir şey, bazı faaliyet biçimlerinin bizim dilimizde yorumlanamayacağını kanıtı olarak sayılamaz, bu aynı zamanda bu etkinlik biçiminin konuşma davranışı olmadığını kanıtı değildir. (Davidson 2010, 142)

Öyleyse Davidson'a göre, eğer bir dil tamamen diğerine tercüme edilme yeterliliğine sahipse, o zaman bu dillerin arkasında kavramsal şemaların gerçek anlamda farklılıkları olamaz. Öte yandan, eğer bir dil diğerine tam olarak çevrilemezse, o zaman böyle bir durumda kavramsal şemalarda önemli bir farklılık ima edilebilecektir.

Blackburn (2010) oldukça haklı olarak bu pozisyona bir tür "dilsel emperyalizm" olarak atıfta bulunur; bununla yirminci yüzyılın sonlarındaki Amerikan terimleriyle söylenen herhangi bir şey (sırf aynı dili konuşanların kökten farklı kavramsal şemalara sahip olabileceğinden dolayı) hiçbir şekilde anlam ifade etmemelidir. Yirminci yüzyılın sonlarında İngilizce konuşan Amerikalı bir astrolog tarafından tamamen anlaşılamayacak bir cümle veya terimi ifade eden, yirminci yüzyılın sonlarında İngilizce konuşan Amerikalı bir astrofizikçi olduğunu düşünün. Alternatif olarak, bu şemaları ifade etmek için oldukça farklı diller konuşan aynı kavramsal şemaya sahip olanları düşünün. Her iki durumdaki uyumsuzluk, iletişim kurmak için aranan ve gerekli görülen türden haberleşmeyi engeller.

Blackburn, örtük doğrulamacılığın [implicit verificationism] endişesini daha da vurgulamaktadır: Elde ettiğimizi doğrulayamadığımız olasılıkların hiçbir şekilde gerçek olasılıklar olarak nitelendirilemeyeceğini iddia eden pek popüler olmayan felsefi bir kavram. Bu tür doğrulamacılığın daha endişe verici bir özelliği doğrulanamayan içeriği dilimizin yardımıyla çevirmemiz gerektiğinde ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda, zihinlerimizin içeriğinin yeterliliğini elde etme tarzımız, (tamamen olmasa da) bu içeriği dilsel olarak ne kadar tatmin edici bir şekilde temsil edebileceğimize bağlı olacaktır.

Çünkü öğrenme girişimini düşünürsek, öğrenme sanatının yalnızca bir çeviri eylemi olmadığını farkına varırız. Örneğin, eğitmen tarafından öğretilen içeriğin gerçekten mantıklı olup olmadığını doğrulamak isteyen bir öğrenciyi

ele alalım. İçeriği anlamlandırmak, yalnızca onu aracı bir dile çevirmeyi veya onu alternatif şekillerde ifade etmeyi içermez. Ayrıca, bu derin girişim kavramsal repertuarları genişletmeyi ve değiştirmeyi de içerir. Yeni kelime dağarcığı, kavram ve teorileri keşfetmek ve çeşitli fenomenleri anlamının farklı yollarını bulmak, öğretilenleri anlamlandırmaya katkıda bulunur. Çeviriye özel bir odaklanma, öğretilen ve/veya edinilen bilginin anlamlandırılmasında anlamlı bir bağlam sağlamada başarısız olacaktır.

Davidson, bu denklemin her bir metaforunu zayıflatmaya çalışan bir argüman sunar. Bir şema “organize etme” deneyimi fikrine karşı yazmaktadır; oldukça makul bir şekilde, sadece “çoğullukların” organize olduğunu belirtmektedir. Örneğin, daha büyük bir setin, mesela bir elbise dolabının yokluğunda daha küçük ayakkabı ve gömleklere oluşan setleri organize etmekle görevlendirildiyse, böyle bir görev biraz sersemletici olurdu. Elbette, Davidson böyle önemsiz bir görevin bir dolap olmadığında imkânsız hale geleceğini ima etmek istemiyor. Onun benzetmesi daha ziyade dikkatimizi bazı dillerin diğer dillerde eşdeğer olmayan terimler içerebilse de aralarında ortak olan bazı özelliklerin var olduğuna çekmeye çalışıyor. Kimlik iddialarını belirleme ve deşifre etme imkânı yaratan bu tür ortak özelliklerin varlığıdır. Sizin ve benim aynı dolabı stratejik ve estetik olarak organize etmek için kendi farklı yollarımız olsa da her birimizde bir şekilde birbirine benzeyen ortak bir özellik var, o da ayakkabı ve gömlek takımlarıyla uğraşmak. Benzer şekilde, siz ve ben aynı şeyi ima etmek için farklı diller kullanıyor olsak da aynı kavramsal tanımlarla ilgileniyor olacağız.

Davidson’a yanıt olarak Blackburn, (‘deneyim uydurma’ kavramına saldırırken) şöyle demektedir,

Davidson, dili hayatımızın bir parçası olan ayrıntılı, parça parça yapılan doğrulama prosedürlerinden çok uzak tutuyor gibi görünüyor. Nihayetinde kendisi, inançlarımızı bir hakikat örtüsüyle örterek, onların özel ve bireysel temellerini önemsiz kılarak pek de ikna edici olmayan bir ikame ile bırakmaktadır (ampirizmin herhangi bir nihai cazibesinin yok edildiği iddiası da bundandır). (Blackburn 2010, 167-168)

Blackburn’ün yukarıdaki iddiada bulunma nedeni, kavramsal şemaları “organize etme” metaforu ile ilişkilendirmemiz gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Bunun nedeni, dil ve teorideki değişimlerin aslında deneyimi değiştirmede bir rol oynamamasıdır. Daha ziyade, deneyimi şekillendiren deneyimdir. Örneğin, bir müzik aleti kullanılarak çalınan belirli bir melodiyi dinlemeyi ele alalım. Düzenli bir şekilde çalınan bir dizi sabit notayı duyuyor ve deneyimliyorsunuz. Daha sonra, bu melodide çalınan nota dizisinin deneyimini (bilinçal-

tınızda) elde ettiniz. Şimdi, aynı müzik aleti tarafından aynı nota setinin ikinci kez çalındığını duyduğunuzu varsayalım. Ancak bu sefer, çalınan notalar biraz değiştirilmiş bir şekilde düzenlenmiş olsun. Sonuç olarak, çalınan notaların farklı bir modeliyle ilgili bir deneyimi elde ettiniz. Neticede, aynı nota setinden oluşan ve aynı müzik aletinin kullanıldığı iki farklı melodiyi deneyimlediniz. Tek fark, nota setlerinin her birinin farklı sıralarda çalınmasıdır. Bir değişiklik olduğunu ancak bunlardan en az birini (sıraya bakılmaksızın) duyup, işleme deneyimini elde ettikten sonra fark edebilirim. Her seferinde benim deneyimlerim, mevcut deneyimler ve daha önce tutulan deneyimler arasındaki sınırların belirlenmesinde belirleyici bir faktör gibi görünüyor. Bu gibi durumlarda değişim dil, kavramlar veya teorilerde oluşan değişimle belirlenmez veya bundan pek etkilenmez. Daha ziyade, ikincisini etkileyen ve şekillendiren daha eski bir deneyimdir. Bu nedenle deneyimin kendisi, deneyimlerimizi etkilemede kavramsal şemalarımıza göre öncelikli görünmektedir.

Pekiyi, öyleyse, görelî bir doğaya sahip deneyimleri ve ifadeleri doğru kılan nedir? Davidson, düşüncelerimizin minimalist bir hakikat görüşünden çıkarıldığını ifade eder. Bu, gerçek hakkında genel veya soyut hiçbir şeyin söylemeyeceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, belirli bir konuyu tespit etmesi koşuluyla verilen herhangi bir cümle, ancak kendi dilime çevrilebilir olması durumunda (yani, bu cümle, sağladığı terimlerle) doğru olduğu söylenebilir. Çeviremeyeceğiniz yabancı bir cümleyle karşılaşabilirsiniz ve sonuç olarak onun doğruluğunu veya geçerliliğini belirleyemezsiniz; ancak, o cümle, içeriğini belirlemenizi sağlayacak bir çeviri öngörebilirsiniz. Bu, neyin kendi hakikati (veya hakikat yaratıcısı) olarak sayılacağı konusunda size bilgi vermektedir.

Bununla birlikte, bu düşünce çizgisinin iki farklı zihin arasında bir ilişki sunan standartlaştırılmış bir gerçeği nasıl ortaya çıkardığını görmek zordur. Sorun, minimalistin söylediği şeyle ilgili değil- hiçbir "şeyin" cümleleri doğru yapmaması ve dahası ne anlama geldiğini bilmediğim sürece, bir yabancı dili tam olarak neyin doğru (ya da bu konuda yanlış) yaptığını söyleyemeyeceğimin de doğru olmasıdır. Bu iki noktanın taşıdığı kesinliğe rağmen, ikisi de bizi iki ayrı zihin arasında önemli bir ayrışma olasılığını reddetmeye yaklaştırmıyor. Her birinde yer alan bilişsel süreçler, dünyayı nasıl algıladıklarının farklı versiyonlarına sabitlenmiş gibi görünecektir. Kavramsal şemaların açıklamasının teoride göstermeye çalıştığı şey, algıdaki bu varyasyonlardır. Kavramsal şemaları bir kenara atmak, tüm deneyimleri ve ifadeleri yargılamak ve doğrulamak için başvurulabilecek başka türden değişmez bir teorik çerçevenin var olduğu anlamına gelecektir. Aslında rölativistlerin inkâr ettiği şey tam da budur. Rölativistlerin fikri şu şekilde temsil edilebilir:

Tüm X yargıları için, bir X yargısının bazı özellikleri olan F, Y'ye bağlıdır.

Tüm yargıların (ve/veya gerçeğin) göreceli olduğunu öne süren durum eğer gerçekten böyleyse, genel itirazlar Putnam ve Rorty tarafından yapılan itirazlar olacaktır:

Eğer tüm gerçekler göreceliyse, o zaman bu argümanın önermelerinin doğruluğu yalnızca görecelidir ve sonuç yalnızca onu zaten elinde tutan veya tutmaya yatkın biri için doğrudur. Durum böyle olsaydı, bu argüman önemsiz olurdu; ve

İkincisi, kavramsal şemaların etkileyici bolluğu, geçmiş ve şimdinin, sayısız gerçek şemanın pragmatik başarısı ve bunlara ek olarak olası gelecek şemalarının neredeyse sonsuz bolluğunun gelecekteki olası başarısı nedeniyle neyin mümkün olduğunu kavramanın birden fazla yeterli yolu olduğunu varsaymak makuldür. Bu nedenle dünya hakkında alternatif, yeterli gerçekler *olduğu* sonucuna varmak en makul görünenidir. (Runzo 1986, 38)

İlk itiraz, göreceliliğin tutarsız olduğunu veya daha doğrusu kendi kendini yenilgiye uğrattığını vurgular: Eğer iddiasını göreceli olarak desteklemeye çalışırsa, o zaman o soruyu mecbur kılar; görece olmayan bir şekilde bunu yapmaya çalışırsa, o zaman teorize ettiği kavramdan vazgeçmeyi gerektirir. Bu itiraz, aşağıdaki gibi formülize edilebilen bilinebilirlik paradoksu biçiminde temsil edilebilir:

Bilinebilirlik Paradoksu: $\forall p (p \rightarrow \diamond Kp) \vdash \forall p (p \rightarrow Kp)$

Prensipte tüm gerçekler bilinebilirse, mantıksal olarak her gerçeğin (zamanın bir noktasında) bilinir olduğu sonucu çıkar. Bilinemez bir gerçeği belirten bir önerme de bilinir olur. Yukarıda belirtildiği gibi, bilinebilirlik paradoksu ile göreceliğe karşı itiraz arasındaki ortaklığı göstermek için, göreceliği temsil etmek üzere K 'yi (epistemik operatör) R ile değiştirebiliriz. Böyle bir durumda sahip olacağımız şudur:

Görecelik Paradoksu $\forall p (p \rightarrow \diamond Rp) \vdash \forall p (p \rightarrow Rp)$

Prensipte tüm gerçekler göreceliyse, mantıksal olarak her gerçeğin (zamanın bir noktasında) göreceli olduğu sonucu çıkar. Prensipte tüm gerçekler göreceliyse, göreceli olmayan tek bir gerçek olamaz. Göreceli bir gerçeği belirten bir önerme de göreceli olacaktır. Bunun bir paradoks olduğu açıktır.

Bu itiraza cevap olarak görecelik için yapılan bir tartışmanın mutlakçılığa karşı bir argüman oluşturacağını kabul etmek faydalı olacaktır. Epistemik olarak, mutlakçılık, epistemik değeri belirlemek için (muhtemelen çeşitli kurucu bileşenlerden oluşsa da) yalnızca bir doğru veya otoriter temel standart

olduğunu (veya var olduğunu) ileri sürer. Ayrıca, bu değerlendirme şeklinin muhtemelen herhangi bir kişi tarafından bütünüyle benimsenmediğini kabul etmektedir. Bu nedenle bu standart, epistemik uygunluğu yalnızca inançlar için değil aynı zamanda inançları benimsemek için gerekli kuralları da belirlemeye çalışır. Bununla birlikte, eninde sonunda eşit derecede haklı görünen iki rakip inanç (veya kural) ile karşılaşmanız neredeyse kaçınılmazdır. Durum böyleyse, bu otoriter standarda göre yargılamayı askıya almanız gerekir. Böylece bu, kişiyi rasyonel temelde olası bir çözüme varılamayacağından eldeki meseleyi terk etmeye zorlayacaktır.

Bununla birlikte görecelik, epistemik mutlakçılığı tamamen reddederken karşıt görüşleri destekler. İronik bir şekilde, mutlakçılığa karşı zıt görüşleri desteklemek, rölativistleri daha iyi bir konuma yerleştiriyor gibi durmuyor. Çünkü bu tür görüşler, göreceliği destekleyip desteklemediklerine veya mutlakçılığa karşı olup olmadıklarına bakılmaksızın, kararlı rölativistler için savunulabilir olmayacaktır. Tersine, mutlakçılığı desteklemek ve göreceliliğe karşı çıkmak, kararlı rölativistler için aynı şekilde savunulabilir konumlar olmaktan başarısız olacaktır. Bir mutlakçının rölativiste yöneltebileceği suçlama, mutlak üstünlük sağlayan yargılama standartlarının gerçekte mevcut olmamasıdır. Sonuç olarak, sorgulamaya değer bir amaç kalmayacaktır. Dahası, bilgide ilerleme olasılığını azaltacak ve göreceliği keyfiliğe, anarşizme veya nihilizme başvurmaya zorlayacaktır. Bu suçlama sırasında, mutlakçı, ilk olarak (en azından kendileri için), rölativistlerin kabul edemediği yargı standartlarının var olduğunu açıkça gösterebilir. İkincisi, bu standartları aramaya yönelik iyimserliklerinde ve azimlerinde teselli bulabilirler. Üçüncüsü, bu tür yargılama standartlarının peşinde koşarken bilgide ilerleme olasılığını göstermeye çalışabilirler.

Öte yandan rölativistin, mutlakçının iyimserliğinin altında olumlu sonuçlar vermekte başarısız olan epistemik bir yanılmasından başka bir şey olmadığını göstermesi gerekecektir. Fakat rölativistler böyle bir iddiayı nasıl ortaya koyacaklar? Bu talebin karşılanmasını zorlaştıran başka bir konu daha var: Mutlakçılığa karşı herhangi bir argüman, göreceliğin kesin iddialara bağlı olduğu anlamına gelecektir. Bu noktada, bir rölativistin mutlakçı iddiayı reddederken umabileceği en iyi şey, mutlakçı konumunun mantıksız olduğunu önermektir. Böyle bir mantıksızlık, büyük ölçüde belirsiz bir iyimserliğe dayanan bir şey olacaktır. İçi boş vaatlere ve esaslı yargılama standartları sunmada köklü bir tatsızlığa hitap eden tür budur. Ancak, bu kolay bir iş olmaktan uzaktır. Aslında rölativistin mutlakçının meydan okumasında başarısız olma olasılığı artar.

Bununla birlikte, rölativistin mutlakçılığa yönelik hayal kırıklığı önemsizleştirilemez. Bunu takdir etmenin bir yolu, deflasyonist ve enflasyonist hakikat

açıklamaları arasındaki ayrımı dikkate almaktır. Hakikatin deflasyonist açıklaması, temelsiz bir hakikat teorisinin temsilcisiyken, hakikatin enflasyonist açıklaması hakikatin sabit olduğu [substantif] bir teori temsilcisidir. Deflasyonizm/enflasyonizm ile görecelik/mutlakçılık arasında katı bir analogi önerisinde bulunmuyorum. Bununla birlikte rölativistler, mutlakçılar hakkındaki hayal kırıklıklarını deflasyonizmi enflasyonizmden ayıran önemli özelliklere atıfta bulunarak ifade edebilirler. Daha da önemlisi, rölativist itirazların mutlakçılara karşı epistemik bir ağırlık taşıdığını göstermeyi ummaktayım.

Sher, asılsız açıklamanın temsilcisi olan deflasyonist hakikat teorilerinin beş temel unsurunu sunmaktadır. Horwich'in öne sürdüğü temel unsurlar şunlardır:

1. Hakikatin gerçek teorilerini geliştirmeye yönelik geçmiş girişimlerden duyulan hayal kırıklığı;
2. Önemsiz bir hakikat teorisinden duyulan memnuniyet;
3. Hakikat teorisinin tek ve basit bir tanım şeması ile tanımlanması;
4. Bilişsel yaşamımızda gerçeğin rolüne ilişkin dar kavrayış ve
5. Cüretkar yeterlilik iddiası (Sher 2016, 819-820)

Bu unsurlardan ilki, açıkçası, deflasyonistlerin enflasyonistlere karşı yükledikleri köklü tatminsizliği ortaya koyuyor. Bu, öncelikle, ikincisinin beceriksizliği ve hakikatin altında yatan özü yakalayan esaslı bir teori sağlamadaki başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Deflasyonistlerin hayal kırıklığı, enflasyonistlerin hakikati çevreleyen temel sorulara ince ve derin olduğu düşünülen tatmin edici cevaplar vermedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında, deflasyonistlere göre, hakikatin doğasını sorgulama arayışı tamamen tükenmiş bulunuyor. "İhtiyaç duyduğumuz içgörüyü ulaşma yolunda neredeyse hiç ilerleme kaydedilmediği" ölçüde analizin sınırlarına ulaşımlardır (Horwich'ten alıntı, Sher 2016, 820).

Bu unsurlardan ikincisi, ilkinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Enflasyonistlerin hakikatin somut bir açıklamasını sunmadaki başarısızlığı göz önüne alındığında, deflasyonistlerin çaresizliği onları önemsiz bir hakikat açıklamasına razı gelmeye sevk etmiştir. Bu görüşe göre, derin felsefi araştırmanın yardımıyla gerçeğin altında yatan özü deşifre etmeye çalışmakla uğraşmamıza gerek yok. Hakikat, metafizik temeli gerektirmeyen, boş (aslı olmayan) bir kavram olarak görülmelidir.

Bu unsurların üçüncüsü, hakikatin önemsizliğinin nasıl elde edildiğine daha fazla ışık tutmaktadır. Deflasyonist için hakikat örneklerini belirleyip yakalayabilmek basittir. Yöntem sınırlandırılmıştır ve denklik şemasıyla düzgün bir şekilde ifade edilmiştir: (ES) $\langle p \rangle$, ancak ve ancak mantıksal olarak $T \leftrightarrow \langle p \rangle$ şeklinde ifade edilen p ise doğrudur. Bu şema tarafından ifade edilen önemsiz

örnekler, deflasyonist gerçeğin örnekleridir. Yaygın bir örnek, “karın beyaz olduğu doğrudur, ancak ve ancak kar beyaz ise.”

Bu unsurların dördüncüsü, deflasyonist hakikatin değer taşıdığı alanı ifade eder. Deflasyonist hakikatin metafiziksel olarak anlamsız ve bu nedenle önemsiz olduğu düşünüldüğünde, değeri tamamen mantıksaldır. Bu, deflasyonistin ulaşacağı doğruluk değerinin, eşdeğerlik şemasının izin verdiğiinden daha fazla bir anlama sahip olmayacağı anlamına gelir. Bu, deflasyonistin belirli bir anlamda bir hakikat değerine ulaşmasına yardımcı olsa da söz konusu hakikat değerine önemli bir anlam yüklememizi engelleyecektir. Yine de deflasyonist için bu pek de sorun değildir. Aslında tam da bu durum, hakikat kavramını paha biçilmez kılıyor: “Zira tanımlayamadığımızla yakından ilişkili, tutumumuzun alternatif nesnesi olarak mükemmel bir şekilde uygun olan başka bir önermenin inşasını mümkün kılmaktadır” (Horwich’ten alıntı, Sher 2016, 820).

Bu unsurların beşincisi, dördüncü unsurun anlamını evrensel bir iddia ile özetler. “Horwich, kendi deflasyonizm versiyonu ‘minimalizme’, atıfta bulunarak şöyle ifade ediyor: Bizim tezimiz, hakikati içeren *tüm* gerçekleri minimal teori temelinde açıklamanın mümkün olduğudur (a.g.e., 6-7, vurgu bana ait). Gerçeğin tüm kavramsal ve teorik rolü bu temelde açıklanabilir. (a.g.e., 5)” (Sher 2016, 820).

Deflasyonist, hayal kırıklığını sahip olduğu şekilde ifade etmeye hak kazanır. Elbette, bu hayal kırıklığının ifade edilmiş şeklinin deflasyonistlerin pozisyonunu haklı çıkardığını önermiyorum. Daha mütevazı bir iddiada bulunuyorum: Bu tür hayal kırıklığı ifadeleri önemsiz değildir ve enflasyonist tarafından görmezden gelinemez. Benzer şekilde, rölativistlerin itirazları önemsiz değildir ve mutlakçı tarafından göz ardı edilemez. Yine de itirazlarının çoğu mutlakçının güvenini zedelemiş olsa da rölativistler hala dezavantajlı görünmektedir. Yine de konumlarını kanıtlayarak mutlakiyetçinin taleplerini karşılama zorunluluğu altında değildirlen. İspat yükü sadece onlara ait değildir. Açıkça söylemek gerekirse, bu iki konumdan hiçbirinin diğeri üzerinde ayrıcalığı yoktur.

Ancak bu denge bozulduğunda yersiz taleplere şahit oluruz. Mutlakçılar rölativistten kanıt talep ettiklerinde olan budur. (Eğer bu tür talepler karşılanmazsa, göreceli konum tutarsız ilan edilir.) Öyle olsa bile, rölativistlerin mutlakçıları ikna etmeleri değil, yalnızca konumlarını sunmaları gerekir. Bir pozisyonun ancak rakibini tatmin etmeyi başarması durumunda tutarlı hale gelebilecek olması yersizdir.

Krausz (2010), böyle bir konumun takdimini, “belirleyici” olmaktan ziyade “genişletici” olan nedenlerle ifade etmiştir. Genişletici nedenler, belirleyici nedenlerin aksine, başkalarını aynı görüşü benimsemeye ikna etmeye çalışmadan

sağlanan gerekçelerdir. Bu tür güdüler sağlamanın tek nedeninin başkalarını ikna etmek olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, mutlakçılık ve göreceliğin dayandığı temelde farklı çerçeveler nedeniyle, her ikisinin de taraftarlarının diğerinin görüşlerini benimsemesi neredeyse imkânsız olacaktır. Kişinin kendi konumunu kanıtlamak için genişletici nedenler sunması yeterlidir.

Bununla birlikte, rölativistler, tartışmaya açık bir temelde kendileriyle muhalifleri arasındaki herhangi bir ortak zemine karşılık gelmeyen, yalnızca *kendi* görüşlerini destekleyecek yeterlilikte gerekçeler sunarlarsa bu gerekçeler yalnızca onlara mahsus olacaktır. Bu, göreceliliğin, temel konumunu doğrulamak için rasyonel (veya deneysel) kanıtı sahip olan ve başkalarına makul görünebilecek bir fikirden ziyade, biraz özel veya kişisel bir görüş olduğunu ima etmektedir. Bu, evrensel fikir birliğine veya kabul edilebilirliğe ulaşma olasılığını ciddi şekilde kısıtlayacaktır. Bu değerlendirme yalnızca görecelikle sınırlı kalmamalıdır. Yetersiz mantıksal gerekçelerle temel bir ilkeyi kabul edebilir ve benimseyebiliriz; eğer durum buysa, koruduğumuz birçok düşünce kavramı özel veya kişisel olacaktır. Örneğin dini inançları ele alalım. Çeşitli inançlar, katı bir biçimde mantıklı veya rasyonel bir düşünce biçimini izlemez. Bununla birlikte, açık mantıksal kanıtın veya rasyonel düşüncenin (veya herhangi bir kanıtın) mevcut olmayışı, bireyler veya gruplar için o inancın güvenilirliğini ne ortadan kaldırır ne de azaltır. İnançların, onları savunmak ve doğrulamak için bir argüman sunma anlamında “meşrulaştırılması” gerektiğini varsayıyoruz. Ancak, Goldman oldukça ilginç bir şekilde şunu önermektedir:

Bir inanç gerekçelendirildiğinde, inanan tarafından “meşrulaştırma” olarak adlandırılabilen “sahip olunan” bir şey olduğunu bile sanmıyorum. Haklı bir inancın, haklı çıkma statüsünü onu haklı kılan bazı süreçlerden veya özelliklerden aldığını varsayıyorum. Kısacası, bazı gerekçelendirme-yetkilendirme süreçleri veya özellikleri olmalıdır. Ancak bu, inananın inanç anında “sahip olduğu” bir argüman, neden veya başka bir şey olması gerektiği anlamına gelmez. (Goldman 2008, 334)

Goldman, yukarıdaki pasajda iki noktayı öne sürmektedir. Birincisi, bir inancı meşru kılan bazı süreçler veya özellikler vardır. İkincisi, bir inancı meşrulaştırmak, ille de bir argüman veya bir dizi akıl yürütme sunmak değil, daha ziyade bazı süreç veya özelliklere atıfta bulunmak anlamına gelir. İncanın, inanan kişi için muhaliflerini ikna etmesi gerekmecektir, ancak inananını inandığı şeyin doğru olduğuna ve dolayısıyla haklı olduğuna ikna etmelidir. Bunu şu şekilde sunabiliriz:

Eğer P , T 'de Q 'ya inanıyor ve P için T 'de Q kuşkusuz ise, o zaman P 'nin T 'de

Q'ya olan inancının meşruiyeti vardır

Yine, konumunu kanıtlamak için belirli temel kurallara uymak zorunda olmayan bir tür kişisel ve özel düşünme biçimine ulaştık. Göreceliğin konumunu doğrulamak için bir argüman veya belirli bir nedenler dizisi gerektirmeyerek benzer bir konumda olduğunu doğru bir şekilde varsayabiliriz. Bununla ilgili olarak Luper (2004) göreceliği savunan rölativistlerin, *non-deadlock* ilkesine uymalarına gerek olmadığını (yani, bir anlaşmazlık durumunda her iki tarafının da muhalif tarafın kabul ettiği iddialar temelinde argümanlarını sunması gerektiğini) fakat mutlakçıların buna uymak zorunda olduğunu öne sürmektedir. Zira rölativistler özünde *non-deadlock* ilkesinin kendi durumlarına aykırı olduğunu varsayarlar ve onu destekleyen her şeyi göz ardı ederler. Bu nedenle, *non-deadlock* ilkesini kabul etmek, mutlakçıların göreceliğin aslında tutarsız olduğunu iddia etmelerini engelleyecektir.

Göreceliğe ikinci itiraz, göreceliğin onayladığı görüşlerin çoğu, bu görüşler arasında dünyayı anlamanın mutlak veya kesin bir yolu olduğunu ima ettiğini ya da (bir şekilde) birbirleriyle iş birliği içinde olan çok sayıda görüşün dünyayı kavramanın mutlak ya da kesin bir yolunu formüle edeceğini oldukça güçlü bir şekilde ileri sürmektedir. Her iki görüşün de ortak bir özelliği, hakikat hakkındaki tüm alternatif düşünme tarzları arasında, dünya hakkında sabit bir dizi olgunun var olmasıdır. Bu itiraz, rölativistlere karşı kesin bir darbe gibi görünse de göreceliğin tamamen önerdiği noktayı gözden kaçırmaktadır. Görecelik, dünyayı tasavvur etmenin tüm olası yollarının bir listesini sunmayı önermiyor. Gerçek hakikate ulaşmak için bu olasılıklar arasından mutlak veya kesin bir kriter de aramıyor. Bu özel epistemik konumun ortaya çıkardığı şey, hakikat meseleleri hakkındaki yargıların doğruluğunun, yargıları verenlere bağlı olarak değişeceğidir. Her bir bireyin eğilimi ve biliş düzeyi değiştiğinden, maruz kaldığım ve tanıdığım bilgi perspektifleri (cinsiyet, sınıf, cinsellik, kendini anlama, dini inanç, estetik değer vb.) beni gerçeğin farklı versiyonları ile karşılaştırmaktadır. Gerçeğin ne kadar çok versiyonuyla karşılaşsam- ister tamamen tesadüfen karşılaşarak ister stratejik bir araştırma geliştirerek- şu anki hakikat konumuma o kadar çok meydan okunmuş olur. Sonuç olarak, hakikatin birçok alternatif versiyonu olduğu için, bu tür hakikatler arasında nihai olarak mutlak bir hakikate izin veren belirlenmiş bir ölçüt veya yargı yöntemi yoktur.

2. Göreceliğin Uygulanması

Şimdiye kadar göreceliliğin ne önerdiğini ve kendi kurucu özelliklerini nasıl korumayı başardığını tartıştım. Şimdi göreceliğin uygulamasını ve hakikat kabul edilen ifadelere ne ölçüde uygulanabileceğini tartışmak istiyorum. İlk olarak,

göreceli bir yöntem uyguladığımız ifadelerin “durumlarını” açıklığa kavuşturacağım. Runzo (1986), ifadelerin durumlarını birinci derece ve ikinci derece olmak üzere iki gruba ayırmıştır.^[6] Bu sınıflandırma dilbilimsel bir bağlamdadır ve mantıksal bağlamla karıştırılmamalıdır. Bir rölativistin hakikat anlayışını bu iki tür ifade arasında ayırt etmenin çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Birinci dereceden ifadeler, bir nesne dilinde fiili veya olası durumlara atıfta bulunmak için kullanılanlardır. Örneğin “bugün 21°C” veya “Aya gidersem...” gibi ifadeler birinci dereceden ifadelerdir. Öte yandan ikinci dereceden ifadeler, nesne dilinin *kendisinde* olmaktan ziyade nesne dili ile *ilgili* olanlardır. Bu ifadeler, söz konusu dilin biçimsel özelliklerine atıfta bulunmak ve bunlar üzerine (meta-mantıksal veya meta-dilbilimsel) açıklamalarda bulunmak için belirli bir dil kullanır. Örneğin, çelişmezlik ilkesini ileri sürmek (hiçbir önerme veya ifade aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz) bu türün ikinci dereceden bir ifadesidir.

Bu iki tür ifadeyi ele aldığımızda, ikinci dereceden ifadeler değil yalnızca birinci dereceden ifadelerle göreceli bir açıklama uygulayabileceğimiz ortaya çıkıyor. Örneğin, “bugünün 21°C” olduğunu belirtseydim, o zaman bir rölativistin bakış açısından bu ifade, yalnızca algılandığı bağlama (yani, referans çerçevelerine ve kavramsal şemalara) bağlı olarak doğru olacaktır. Rölativiste göre bu ifade, ifade etmeyi amaçladığı konu hakkında mutlak bir gerçek sunmayı başaramaz. Bu, öncelikle algılanabileceği farklı bağlamların olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kadarını rölativist iddia edebilir.

Bununla birlikte, ikinci dereceden ifadelerin durumu çok farklıdır. Göstermek için, yukarıda bahsedilen örneği (çelişmezlik ilkesi) ele alalım. Böyle bir yasa aynı zamanda göreceli bir değerlendirmeye tabi tutulursa, göreceliği oluşturan ölçütleri de tehlikeye atacaktır. Bu, referans çerçeveleri ve kavramsal şemalar gibi özellikleri tehlikeye atmayı içerecek ve nihayetinde göreceliğin kendi pozisyonunun altını oyma riskini oluşturacaktır. Runzo, hesaplarını ikinci dereceden ifadelerle uygulayacak kadar cesur olan rölativistlere “epistemik rölativistler” olarak atıfta bulunur:

“Epistemik göreceliği”, hakikatin doğası, semantik anlam için kriterler veya bilginin nasıl elde edildiği hakkındaki yargıların doğruluğu ya da yanlışlığının kararı kimin verdiği ile ilgili olduğunu kabul eden ya da ima eden ikinci dereceden ifadeler hakkındaki herhangi

[6] Burada belirtmek gerekir ki, bu özel örnek üzerinde bu ifadelerle *a priori* analitik ve sentetik ifadeler olarak atıfta bulunmadım, çünkü kısa bir süre sonra bu ifadelerle başvuracağım. Bu hakikat nosyonlarının (yani, birinci ve ikinci dereceden ifade ve *a priori* analitik ve sentetik ifadelerin) her ikisinin de ayrı ayrı tartışıldıklarında esasen herhangi bir şekilde farklı olduğunu ima etme niyetinde değilim. Bununla birlikte, bunu yaparken, yalnızca *aynı* argüman için iki farklı yanıt vererek kendi konumumu (epistemolojik göreceliğin konumu) doğrulamayı umuyorum.

bir pozisyona atıfta bulunmak için kullanacağım. (Runzo 1983, 40)

Bundan sonraki bölümde, herhangi bir görüşün özgünlüğü veya doğruluğunun kişinin kendi şemasına göre olması durumunda, bir hakikat teorisini başarılı bir şekilde inşa etmeye veya bir anlam vererek terimleri tanımlamaya yardımcı olan bir kriterin oluşturulmasını veya daha genel olarak bilgi ediniminin boşa olacağını savunmaktadır. Epistemik görecelik *her* türden temel kriteri açıkça terk ettiği için, bu tür beyhude sonuçlarla karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Eğer böyle bir konum, yargılayıcı tüm kriterlerden kendisini “kurtarırsa”, o zaman bizi daha önce göreceliğe karşı yöneltilen argümanlara, yani bu düşünce çizgisinin, gerçeğin doğası hakkında bir teoriye sahip olmanın tüm amacını bozguna uğrattığı izlenimine geri getirecektir. Dolayısıyla, göreceliğin bu biçimi yalnızca tutarsız iddialarda bulunduğu için değil, aynı zamanda bir hakikat teorisi sunmadığı için de terk edilir.

Bu tür kriterler göz önüne alındığında bu ciddi sonuçlar, erişilebilir veya bilinebilen her tür hakikatle ilişki kurma niyetinde olan “tüm hakikatler görecelidir” şeklindeki cesur iddiada açıkça görülmektedir. Modaliteleri (yani, olasılık ve zorunluluk gibi genişletici terimleri ifade eden modal önermeleri) ele alırken daha da belirgindirler. (Sırasıyla olasılık ve zorunluluk alanı içinde) oluşabilecek ya da olması gereken durumlardan söz ederken bu tür ifadelerle başvururuz. Bu tür durumların meydana gelip gelmediği üç yöntemden biriyle belirlenebilir: ya nedensel yasalar ve bunların fiziksel dünyayı nasıl işlettiği ve etkilediği ile; ya da mantık yasaları ve onlar hakkında nasıl düşünebileceğimiz sayesinde veya daha temelde, terimlerin anlamlarını nasıl elde ettiğimiz ve bu terimleri dünyadaki meseleleri belirtmek için nasıl kullandığımızla. İşte bu kategorilerin her birine sırasıyla giren bazı örnekler:

Nedensel		Mantıksal		Kavramsal	
Olasılık	Zorunluluk	Olasılık	Zorunluluk	Olasılık	Zorunluluk
Örnek: “Sodyum klorürü H ₂ O’da çözmek mümkündür”.	Örnek: “Hiçbir şeyin ışık hızından daha hızlı gidememesi gerekir”.	Örnek: “Evrende hiçbir şeyin var olmuş olmaması mümkündür”.	Örnek: “Her zürafanın kendisi ile aynı olması gerekir”.	Örnek: “Kuş türü olarak adlandırdığımız bazı hayvanların uçmaması mümkündür”.	Örnek: “Eğer John bekar ise, evli olmayan bir adam olması gerekir”.

Alaka düzeyi açısından mantıksal ve kavramsal gereklilikleri ve olasılıkları ele alalım. Bu iki kategori arasında biraz nüanslı bir ayırım elde etmek için anlambilim ve epistemoloji alanlarında kullanılan alternatif terimlerden bahsetmek gereklidir. Bu sadece aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarmak için değil, birbirleriyle karıştırmamak için de gereklidir. Bu terimlerin bizi büyük ölçüde ilgilendirdiği alanla, yani metafizikle başlayayım. Gerekliliğin bir ifade, tüm olası dünyalarda geçerli olan bir ifadedir. Bu, modal mantık dilinde şu şekilde temsil edilir: $\Box A$. Gerekliliğin ifadeleri imkânsız ifadelerle karşılaştırılır. İmkânsız ifadeler, tüm olası dünyalarda yanlıştır. Öte yandan, koşullu ifadeler yalnızca bazı olası dünyalarda doğrudur. Bu, modal mantık dilinde şu şekilde temsil edilir: $\Diamond A$.

Bu, anlambilim alanında neyin analitik ve neyin sentetik olduğu arasında yapılan ayırımla karıştırılmamalıdır. Analitik, anlamı gereği doğrudur sentetik, dünyanın olduğu şekle göre doğrudur. Benzer şekilde, bu ayırımlar epistemoloji alanı içinde neyin *a priori* ve *a posteriori* olduğu ile karıştırılmamalıdır. *A priori*, deneyimden bağımsız olarak doğru olarak bilinirken, *a posteriori* deneyim sayesinde doğru olarak bilinir. Bu bize mantıksal gerekliliği ve olasılığı bırakmaktadır. Mantıksal zorunluluğun ve olasılığın metafiziksel zorunluluk ve olasılığa dayandığı çoğu kez kabul edilmektedir. Bu, metafiziksel anlamda bir ifadenin mantıksal olarak doğru olduğu düşünülürse, o zaman zorunlu olarak doğru olduğu ve mantıksal olarak yanlışa, zorunlu olarak yanlış olduğu anlamına gelir.

O halde çoğu durumda, mantıksal gereklilik metafiziksel zorunluluğu belirleyen şeydir. Dolayısıyla, evrenin farklı bir şekilde de ortaya çıkmış *olabileceğini*, hatta hiç ortaya *çıkmayacağı* bazı ihtimaller olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, birbirinden farklı birçok olası dünya vardır; ancak, $2 + 2 = 7$ olan bir dünyanın olması (veya bunu düşünmemiz) mümkün değildir. Bu (veya başka herhangi bir) dünyada hem olmanız hem de olmamanız söz konusu olamaz. Bu tür hakikatlere “gerekliliğin hakikatleri” diyoruz, çünkü bunlar mümkün olan her dünyada gereklidir ve başka türlü düşünülemez. Öte yandan, bir durumun elde ettiği (veya gerçekleştiği) olası bir dünya varsa mantıksal veya kavramsal olarak *mümkün* olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, “olası bir dünyada tüm zürafaların boyunları kısadır” ifadesini ele alalım. Bu mantıksal ve kavramsal olarak mümkündür. Bunun dışındaki bir dünyada tüm zürafalar kısa boyunlu olabilir. Mantıksal olasılık kavramı genel olarak kavramsal, metafiziksel ve nedensel olasılıkları içerir. Bu nedenle, bir şey mantıksal olarak imkânsız ise kesinlikle kavramsal, metafizik veya nedensel olarak mümkün olamaz.

Mantıksal olasılığın genişliğini göstermenin belki de yararlı bir yolu, (kendisi bunu asla tanımlamamasına rağmen) Wittgenstein’den alınmış bir terim

olan “mantıksal alan” denen şeydir.^[7] Aranyosi bunu şöyle yorumlamaktadır,

Bu ifadeyi *Tractatus*'ta felsefeye tanıtan Wittgenstein, mantıksal alanı hiçbir zaman tanımlamaz, ancak *tüm* olasılıkların alanı [*the space of all possibilities*] olarak adlandırılabilir şey hakkında açık ve sezgisel bir fikir ediniriz. Bu doğruysa, o zaman hemen olasılıkların ne olduğunu ve mantıksal alanın *tüm* olasılıkların alanı olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklamak zorunda oluruz. Geleneksel anlamda bu; olasılık, zorunluluk, imkânsızlık ve olumsuzluğun modal özelliklerinin taşıyıcıları olarak alınan önermelerdir ve bu modal kavramlar, olası bir dünyada gerçeğe başvurarak açıklanır. O halde mantıksal alan, mevcut geleneksel anlayışa göre, olası dünyaların bir alanıdır ve olasılıklar, olası dünyalar için geçerli önermelerdir, dolayısıyla mantıksal alana aittirler. İmkansızlıklar, herhangi bir olası dünyada doğru olmayan önermelerdir; dolayısıyla mantıksal alanda değillerdir. Olasılıklar hem olası hem de bazı dünyalarda yanlış olan önermeler olacaktır. Gereklilikler, tüm olası dünyalarda doğru olan önermeler olacaktır. (Aranyosi 2013, 9)

Şimdi epistemik göreceliğe dönelim. Yukarıda ortaya konulan modal mekanizmasının ışığında, epistemik görecelik, tüm gerçeklerin göreceli olmadığını kabul etmek zorunda kalacaktı. Çünkü epistemik görecelik kavramsal şemalardaki ve referans çerçevelerindeki çeşitlemelere başvururken mantıksal alandan kaçamaz ve gerekli hakikatlerden ödün veremez. Bu şekilde gerekli hakikatlerden taviz verdiğini (veya vermeye teşebbüs ettiğini) varsayalım; neden olduğu saçmalığı haklı çıkarabilir mi? Gerekli bir gerçeği, yani çelişmezlik ilkesini ele alalım. $\neg (\alpha \wedge \neg \alpha)$ formülünde, α değişkeninin gerçek hakikat değerine bakılmaksızın, bütün üzerine olan formül her zaman doğru olacaktır, çünkü bir ifade ve onun olumsuzlaşmasının her ikisi de aynı anda doğru olamaz. Tüm koşullardan bağımsız olarak, bu yasa, tüm olası dünyalarda başka türlü olmayacak zorunlu bir gerçektir. Ayrıca, bu yasanın mutlak bir hakikat olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onun hakikati, olası her dünyada yer alan olası düşünen kişi tarafından kavranma şekli sayesinde elde edilir.

[7] “Mantıksal alan” kavramı ilk olarak Wittgenstein tarafından 1914 sonbaharında Krakow'da Avusturya ordusunda görev yaptığı sırada ortaya çıktı. Sonunda, iç yapısı sıradan dilimizin temelini oluşturan tüm mantığı temsil eden soyut bir alan fikrine yol açan düşünceler, savaş zamanındaki ilk iki not defterinde (MS 101, MS 102) iyi korunmuştur. Bunlar önermenin resim kuramının erken bir versiyonunu da içeren, hızla gelişen bir dizi fikre aittirler. İlk taslağı - (MS 104'te korunmuş olan) Prototractatus olarak adlandırılan - Wittgenstein'in bir süre sonra 1915 yazında yazmaya başladığı *Tractatus* için yaptığı ön çalışmanın ise önemli bir bölümünü oluştururlar (Pilch 2017, 15-16).

Epistemik rölativist, çelişmezlik ilkesinin aslında kavramsal şemalara ve referans çerçevelerine bağlı olduğunu ve dolayısıyla gerekli bir hakikat olmadığını iddia ederek bu noktada araya girebilir. Bu, çelişmezlik ilkesinin reddedilebileceği olası durumlar olduğu anlamına gelir. Ancak hepsi bu değil. Çelişmezlik ilkesine epistemik göreceliği uygulamak, yalnızca yasanın öne sürdüğünü reddetmekle kalmaz, aynı zamanda ifadenin belirli semantik sistemlere göre ne doğru ne de yanlış olması [*truth-value gaps*] ve hem doğru hem de yanlış olması durumlarını [*truth-value gluts*] - yani belirsiz semantik değerleri - kabul etmeye de zemin açar. Genellikle Birinci Derece Girişim Mantığı (FDE) ile ilişkilendirilen *truth-value gaps* ve *truth-value gluts*'un bu kabulü, epistemik göreceliğin biraz umut bulabileceği yerdir. FDE mantığı, *paracomplete* ve çelişkili olduğu için hem klasik hem de alternatif alt-klasik mantığa kıyasla mevcut azami doğruluk değerlerini değerlendirebilir.^[8] *Paracomplete* bir teori ne doğru ne de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri sürdürebilir. Bu tür ifadeler, hakikat ve yanlışlık arasındaki boşluğa düştüğü için “boşluklu” [*gappy*] olarak adlandırılır. Çelişkili bir teori hem doğru hem de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri sürdürebilir. Bu tür ifadeler, hakikat ve yanlışın kesişim noktasına denk geldiği için “obur” [*glutty*] olarak adlandırılır. Böylece, klasik olmayan mantığın tanıtımı, epistemik rölativiste çelişmezlik ilkesine göre

[8] FDE mantığı, *hem paracomplete hem de paraconsistent* sistemleri içermesi anlamında, alt-klasik mantığın muhtemelen en çok yönlü modelidir. Mantıksal bir teori, eğer bazı *A*'lar için bir $c \neq 1 A$ ve $c \neq 0 A$ gibi bir *c* durumunu tanırsa *paracomplete* olur. Benzer şekilde mantıksal bir teori, bazı *A*'lar için $c \neq 1 A$ ve $c \neq 0 A$ gibi bir *c* durumunu tanırsa, *paraconsistent* olur. Yunanca “para” (ötesi) kelimesinden gelen “*paracomplete*” (çev. bütünlük üstü) ve “*paraconsistent*” (çev. tutarlılık üstü) terimleri, yalnızca bütüncül veya tutarlı olan vakaların ötesine geçtiğimizi ima eder (Beall ve Logan 2017, 178-179). *Hem paracomplete hem de paraconsistent* olmanın sonucu, tahminlerine tükenme ve dışlamayı (sırasıyla) empoze etmemesidir. Tersine klasik mantık hem tükenmeyi hem de dışlamayı dayatır ve tahminlere göre yorumlama gücünü önemli ölçüde sınırlar. Tükenmeyi empoze etmek, klasik mantığın, bir nesnenin bir yüklem uzantısında veya genişleme karşılığında başarısız olduğu herhangi bir olası durumu tanınamaması anlamına gelir. Bu gibi durumlarda, bir yüklem bir nesneye göre doğru veya yanlış olmadığını olası bir durum yoktur. Dışlamayı empoze etmek klasik mantığın bir nesnenin bir yüklem uzantısına ve anti-uzantısına düştüğü olası bir durumu tanımadığı anlamına gelir. Bu tür durumlarda, bir yüklem bir nesneye göre *hem* doğru hem de yanlış olduğu olası bir durum yoktur. Bunun bir sonucu olarak klasik mantık yalnızca eksiksiz ve tutarlı olan durumları kabul etmektedir. Bu, hakikat-değer boşluklarını ve bollukları eğlendirme olasılığını ortadan kaldırır.

FDE mantığının daha büyük bir avantajı olduğu yer burasıdır. FDE mantığı, *paracomplete* ve *paraconsistent* olmasıyla, hem klasik hem de alternatif alt-klasik mantıkların aksine, mevcut maksimum doğruluk değerlerini değerlendirebilir. *Paracomplete* bir teori ne doğru ne de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri, yani “boşluklu” (*gappy*) olarak adlandırılan ifadeleri sürdürebilir. *Paraconsistent* teori hem doğru hem de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri, yani “obur” (*glutty*) olarak adlandırılan ifadeleri sürdürebilir.

konumlarını sürdürme umudu verir. Tutarsızlık ve/veya irrasyonellik suçlamasını alt ederken konumlarını koruyabilirler.

Elbette, *truth-value gaps* ve *truth-value gluts* barındırabilen bir mantık sistemine başvurarak epistemik göreceliğin tutarlılığını ve rasyonelitesini kurtarma çabası kulağa biraz basit geliyor. Bu, FDE mantığı gibi *paraconsistent* bir mantık kisvesi altında epistemik görecelik için yapılabilecek bir durum olmadığı anlamına gelmez. Epistemik göreceliğin bu rotayı araştırması için makul bir kapsam olduğunu düşünüyorum. Benzer şekilde, epistemik göreceliğin bu bağlamda mantıksal nihilizmi araştırması için de makul bir kapsam vardır. Mantıksal nihilizm, Cotnoir'in belirttiği gibi en az iki şekilde sunulabilir:

Mantıksal Nihilizm 1 Doğal dil çıkarımını doğru bir şekilde temsil eden mantıksal sonuç ilişkisi yoktur; resmi mantık, gayri resmi çıkarımı kavramak için yetersizdir.

Mantıksal Nihilizm 2 Doğal dil çıkarımına uygulanan mantıksal kısıtlamalar yoktur; her zaman geçerli olduğu iddia edilen formlara karşı örnekler vardır. (Cotnoir 2018, 303)

Cotnoir, ikinci tip mantıksal nihilizmi savunup bunun için makul bir vaka sunmaktadır. Bu ikinci türün önemli bir savunucusu olan Gillian Russell'in argümanı şöyledir:

Bir mantık yasası olmak için, bir ilkenin tam bir genelliğe sahip olması gerekir.

Hiçbir ilke tam bir genelliğe sahip değildir.

Mantık yasaları yoktur. (Russell 2018, 308)

Amacım, Russell veya Cotnoir'in buradaki argümanlarını yeniden inşa etmek ve temsil etmek değil. Basitçe, klasik olmayan mantığın ve/veya mantıksal nihilizmin epistemik rölativiste konumlarını savunması için kaynaklar sağlayabileceğini göstermek istiyorum.

Paraconsistent mantığa ve/veya mantıksal nihilizme yapılan itirazların yanı sıra, bir epistemik rölativistin konumunu sürdürürken sunabileceği nedenlerden biri, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyon olasılığı olabilir. Epistemik rölativistlere göre, statülerine bakılmaksızın gerekli gerçekler de kavramsal şemalara ve referans çerçevelerine tabidir. Ancak bu argüman, çelişmezlik ilkesine karşı gelmede nasıl mantıklı olabilir?

Yukarıda bahsedildiği gibi, zorunlu hakikatler, başka türlü düşünülemez olacak belirli gerçek meselelerdir. Başka bir deyişle, öylesine gerçeklerdir ki, bir kez elde edildiklerinde herhangi bir düşünce yöntemiyle onların karşıtlığını tasavvur etmek imkansızdır. Örneğin, çelişmezlik ilkesinin antitezi, çelişkili

bir örnek olacaktır: Kare bir daire, dört kenarlı bir üçgen, evli bir bekar veya bir alanı çevreleyen iki düz çizgi. Ne kadar uğraşırsak uğraşalım, bu çelişkili durumların zihinsel bir temsiliyi yaratmakta başarısız oluruz. Böyle bir başarısızlık, düşüncemizin sınırlarının bir temsili olabilir. Alternatif olarak bu tür sınırlar, beynimizin nasıl istemsizce düşünme ile ilgili iç meselelerin bir sonucu veya sosyal olarak nasıl beslendiğimiz gibi dışsal meselelerin bir sonucu olabilir. Burada çelişmezlik ilkesine nasıl uyduğumuz çok büyük önem arz ediyor. Gelecekteki düşünce sistemlerimiz altında bu yasayı çiğneme çabaları mantıksız ve/veya irrasyonel- ve de aslında düşünceyi tamamen reddetmekle eşittir.

Birkaç önemli istisna dışında^[9], Batı entelektüel tarihi boyunca çelişmezlik ilkesinin yüksek ortodoksluk olarak kabul edildiğine dair çok az şüphe vardır^[10]. Aynı şekilde İslam entelektüel tarihinin büyük bir kısmı için de geçerlidir (ayrıca bkz. Zolghadr 2019)^[11]. Bugün bu tutum, Anglosfer'deki baskın düşünce tarzını şe-

[9] İstisnalar Batı entelektüel tarihinde bulunabilir, halbuki

Heykel ve yoldaşları haricinde ve Aristoteles'in hemen hemen her konudaki görüşü tersine çevrilmiş - ya da bunlara en azından itiraz edilmişken - neredeyse her Batılı filozof ve mantıkçı Aristoteles'in bu konudaki yetkisini kabul etmiştir. Aristoteles'ten bu yana yasanın neredeyse bir savunmasının yapılmadığı da bahse değer bir bilgi. (Priest 2006, 7)

Bununla birlikte, İslami entelektüel tarih içinde bu amaçla kişilikleri veya uzak örnekleri bulmaya teşebbüs etmek dayanılmazdır. Bu konuda malzeme/kaynak bulamayınca, İslam felsefesi ve mantığının önde gelen dört tarihçisiyle (Khaled El-Rouayheb, Tony Street, Peter Adamson ve Ahmed Alwishah) temasa geçtim. Beni, çelişmezlik ilkesini reddederek ve/veya patlama kuramını geçersiz sayarak bir mantık sistemi ile ilgilenen ya da bu sistemle gerçekten uğraşan Arap mantıkçılarla ilgili bazı okuma materyallerine yönlendirip yönlendiremeyeceklerini sordum. Yanıtlarında, araştırmanın önemine dikkat çekmelerine rağmen, çelişmezlik ilkesini düpedüz sorgulayan ikincil literatür veya Arap mantıkçıları öneremediler. (El-Rouayheb, yalancı paradoksunu tartışan bazı akademisyenlerin, "söylediklerim yanlış" ifadesinin hem doğru hem de yanlış olduğunu öne sürmeye istekli olduklarını yorumladı, ancak bu azınlıktaki bir görüş gibi görünüyor.)

[10] Bu tutum, yalnızca entelektüel mirasın bir parçası olarak varlığını sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda "Batı düşüncesinin köklü bir 'tartışılmaz dogması' olarak" aktif bir şekilde yeniden ileri sürülmüştür (Beall 2004, 3).

[11] "İbn Sînâ'ya göre bir göstere, gerçeği, kesinliği ve gerekliliği öncüllerden sonuçlara aktarır. Öncüller veya ilk ilkeler genel olarak iki kısma ayrılır, tüm bilimler için ilk ilkeler ortak ilkeler (*el-usûl el-muta'arafa*) ve her özel bilim için ilk ilkeler önermeler (*el-usûl el-mawdü'a*) olarak adlandırılır. Örneğin, 'bütün [kendisi] parçasından daha büyüktür' veya 'çelişki imkansızdır' vb. ortak ilkelerdir ve "iki nokta arasındaki en kısa çizgi düz bir çizgidir" geometri bilimi için bir varsayımdır. İbn Sînâ'nın farklı yazılarında, ortak ilkelerin akıl tarafından edinilme yolları üzerine geniş bir araştırması vardır. *Evveliyat* olarak adlandırılan bu ortak ilkelerin bir sınıfı, yalnızca zihinsel fakülte aracılığıyla edinilir. Bunlar entelektüel fakülte için apaçık olan önermelerdir ve bunları kabul etmek gereklidir. Ortak ilkelerin yukarıdaki iki örneği bu kategoridedir. Kesin olan ortak ilkelerin aksine, varsayımlar *şüpheye açıktır (mashkûk)*" (Ardeshir 2008, 58).

killendirmektedir. Aristoteles, *Metafizik*'in Γ kitabında çelişmezlik ilkesinin bir savunmasını ileri sürmüştür. Yine de Priest'e (2006) göre, Aristoteles'in argümanlarının neyi ortaya koyması gerektiği ve onun öne sürdüğü argümanlarının çelişmezlik ilkesini tam olarak nasıl savunacağı açık değildir. Priest'in ilginç bir şekilde detaylandığı bu özel konu ne olursa olsun, mantığın tarihi gereğiyle ilgili şu soruyu sormayı gerektirir: Bu yasaların sezgisel çekiciliğinin temeli nedir?

Locke, insana bir kıyasın nasıl inşa edileceğini bilmeden mantıklı akıl yürütme kapasitesi veren bir sezgiden bahseder (Locke 2015, Kitap IV, makale xvii, §4). Bu sezgiyi biçimsel mantık eğitimi almamış olmasına rağmen sözdizimsel seçim meseleleriyle ilk k karşılaşılan bir çocuğu ele alırken görebiliriz. Böyle bir çocuğun, tümdengelimli muhakemenin göstergesi olan bir çevreye en azından biraz maruz kaldığı göz önüne alındığında, Rumfitt'in (2015) belirttiği gibi, "teorik öncesi ama yine de neyin neyi takip ettiğine dair gelişmiş bir anlayışa" sahip olacaktır. İçgüdüsel olarak bir bireye sözdizimsel tutarlılığı takdir etme yeteneği veren bu sezgisel tümdengelim duygusudur. Bu, kişinin, en genel anlamda, belirli bir mantıksal sistemin sözdizimsel olarak tutarlı olup olmadığını belirleyebileceği bir teorik-öncesi temel görevi görür. Rumfitt bu nedenle klasik mantığın varsayılan bir statüde olduğu konusunda ikna olmuştur. Böylesi bir mantık, daha sonra "sezgisel sonuç çıkarma anlayışı" mız^[12] uyan bir dizi temel ilke tarafından kodlanır. Bu tür ilkeler ile "sezgisel çıkarım anlayışımız" arasındaki uygunluk, sözdizimsel tutarlılıktan ne tür bir sonuç çıkacağını belirleyebilmemizi sağlayan yapı ve biçimin türünü kabul etmemizi sağlar. Bu tür bir tutarlılık elde etmeye yönelik herhangi bir girişim, mantık yasalarına uymayı gerektirecektir, çünkü mantık yasalarına karşı gelmek sözdizimsel tutarsızlığa yol açacaktır. Elbette, bu uygunluğun sezgilerimize tamamen mi karşılık geldiği yoksa epistemolojik boşluklar mı taşıdığı ilginç bir sorudur.^[13] Bununla birlikte, man-

[12] "Bana öyle geliyor ki bu, klasik mantığa göre varsayılan duruma göre en güçlü nedeni sağlıyor, çünkü - sadece bir istisna sınıfı ile - klasik olarak geçerli argümanlar, sonuçları öncüllerinden çıkan sezgisel çıkarım anlayışımıza uyuyor. İstisnaları bir kenara bırakırsak, klasik doğal tümdengelim kuralları, onlarla ilk karşılaştığımızda, yıllardır örtük olarak takip ettiğimiz tümdengelimli akıl yürütme normlarını kodluyor gibi görünür" (Rumfitt 2015, 15).

[13] Bununla birlikte Weininger, kendimize karşı sahip olduğumuz katı ahlaki görevlere ait olduğundan mantık yasalarına uymanın kesinlikle yapmamız gereken bir şey olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, mantığın doğası gereği kategorik olarak normatif olduğunu (ve dolayısıyla 4A'nın altına düştüğünü), ancak ahlaki bilim mantık anlayışında bulunanlardan oldukça farklı nedenlerden ötürü savunur. Ahlaki bilim anlayışına göre mantık, doğası gereği kategorik olarak normatiftir çünkü rasyonelitenin kendisine dayanır (dolayısıyla rasyonellik mantığa içkindir) ve aynı zamanda insan ahlakının yani doğrudan ahlaki argümanlar ve yansımaları denge de dahil olmak üzere ahlaki yargıları ve kararları meşrulaştıran kısmın *ayrılmaz bir parçasıdır*" (Hanna 2006, 205-206).

tık yasaları ile sezgilerimiz arasında bir miktar ilişki olduğu fikri, mantık yasalarına önemli bir statü kazandırır. Bu statü, özellikle mantığın yasalarının işlediği temel aksiyomlar olduğu temelinde klasik mantık tarafından benimsenir.

Bu başka bir soruyu akla getirmektedir. Mantık yasaları aslında diğer yasalara göre daha üstün bir konuma mı sahiptir? Örnek olarak doğa yasalarını alalım. Örneğin, evrensel yer çekim yasası, neden her nesnenin diğer herhangi bir nesneyi, o nesnenin kütlesiyle doğru orantılı ve aradaki mesafenin karesiyle ters orantılı olan bir kuvvetle çektiğine dair bir açıklama sunar. Bu yasa böylece bir mermerin herhangi bir yükseklikten neden yere düştüğünü açıklayacaktır. Tabii ki sunulan açıklama mermerin, eninde sonunda aşağı doğru hareketinden sorumlu olacak bazı farklı öz formlarını açıklamayacaktır. Kant'ın terimleriyle ifade etmek gerekirse yasa, mermerin içsel doğasını veya içsel gerçekliğini ortaya çıkaracak farklı bir *noumena* alanınının açıklamasını vermeyecektir. Yerçekimi yasası, tüm cisimler arasında hareket eden ölçülebilir bir yerçekimi kuvvetini varsaymakta başarılı olsa da kuvvetin uzayda nasıl yayıldığını tam olarak açıklamıyor. Newton'un yasayla ilgili hayal kırıklığı tam da buydu. Yerçekimi kuvvetinin boşlukla ayrılmış cisimler arasında nasıl bu kadar yaygın bir şekilde iletildiğine dair tatmin edici bir açıklama yapamadı (Elbette, çekim gücü uzaktan da kuvvetlidir.).

Yerçekimi yasası, mermerin her bırakıldığında meydana gelen aşağı doğru hareketini matematiksel olarak açıklar. Sunulan açıklama, bilimsel sorumluluk olarak adlandırabileceğimiz şey dahilinde *ampirik* olarak başarılıdır. O halde yasa, belirli bir kütleye sahip nesnelerin neden aşağı yönlü bir kuvvetten etkilendiğine dair bir açıklama sunan bir genellemedir. Özetle, doğanın işleyiş şeklini ifade etmeyi önerir. Mantık yasaları bu açıdan benzerdir; onlar, neyi nelerin takip etmesi gerektiğini yani mantıksal sonuçlara dair genelleştirilmiş bir görüş sunan bir tarzda, kalkülüs tarafından ifade edilirler. Mantık yasaları, doğru argümanları açıklamak ve yanlış olanlardan ayırmak için formüle edilmiştir. O halde bu, mantık yasalarının eşit derecede ampirik genellemeler olduğunu öne sürmek anlamına mı gelir? Peregrin, böyle bir soruya yanıt olarak şunları ifade etmektedir,

Kuralların normatif kabul edilmesinin iki yolu vardır. Birincisi, genelleştirdikleri şeyin zaten kural olması anlamında normatifdirler. Örnekleri doğru argümanlardır- biz mantıkçılar onları doğru ilan ettiğimiz için değil, herhangi bir mantıksal teori devreye girmeden önce doğrudurlar; zira insan dilbilimsel uygulamaları esasen kurallara bağlıdır. Dolayısıyla mantığın, doğal biçimlerinde örtük olmalarına rağmen, hâlihazırda akıl yürütmemizi yöneten kuralları

üstlenmesi beklenir ve onları açık kılan yalnızca mantıksal teoridir. Dahası, mantık yasaları ikinci anlamda da normatiftir, çünkü bunlar gerçek argümantasyonun değerlendirme ve eleştiri standartları olarak kullanılabilirler. Zira onları ifade ettiğimizde yaptığımız şey, yalnızca örtük seleflerini açığa çıkarmak değil, aynı zamanda onları “sonlandırmak”, düzene sokmak ve gerçekten etkin olmadıkları bölgelere göre tahmin etmektir. Yansıtıcı bir dengeye doğru ilerleme sürecinde olan budur.

Bu göz önüne alındığında, mantığın doğal dillerin yüzeylerinin ardındaki bir gerçekliğe hitap ettiğini gerçekten söyleyemeyiz. Bu dilsel uygulamalarımızın temelini oluşturan çok genel bazı kurallara (proto-kurallar?) dayanır, ancak bu örtük kuralları açık, belirsiz olmayan ve potansiyel olarak bağlayıcı bir şeye dönüştürmek için devasa aygıtını kullanır...

Bu anlamda, mantık yasalarının statüsünün doğa yasalarına benzer olduğunu düşünüyorum (diğer tüm farklılıklara rağmen): Görünüşlerin ardındaki gizli bir gerçekliği gün ışığına çıkarmazlar, daha çok (Kadimlerin dediği gibi, onları “kurtarmak” için) görünüşe bir sistem getirirler. Elbette, sistem kasıtlı olarak seçilemez, görünüşe uymalıdır- ama biz onu kurmadan önce her zaman onun orada olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. (Peregrin 2020, 7)

Peregrin, mantık yasalarını nasıl düşünmemiz gerektiğine dair ilginç bir durum ortaya koyuyor. Bu tür değerlendirmeler, bu yasaların genellikle kendilerine verilen gerçekçilik ayrıcalığına sahip değil gibi duruyor. Yine de şimdi doğa yasalarını mantık yasalarından neyin ayırdığına bakmak istiyorum. İlki, doğa olaylarının düzenli gözlemlerine başvurarak fiziksel dünyanın nasıl işlediğini gösterir.^[14] Bunlar, doğanın işleyişindeki düzendir; örneğin Kepler tarafından gezegensel hareketleri yöneten düzeni keşfettikten sonra formüle edilen üç yasayı ele alalım. Newton, cisimlerin üzerlerine uygulanan kuvvetler sistemi altındaki hareketini belirleyen yerçekimi kuvveti kavramını tanıtmıştır. Bir doğa yasası olarak kategorize edilen genel bir düzen, yani güneşin etrafındaki eliptik yörüngelerde gezegen hareketini ele alalım. Bu yasayı tersine ya da daha özgürce, yani gezegenlerin güneşin etrafında üç nokta şeklinde değil, üçgen hareketlerle döndüğünü düşünelim. Bu fiziksel bir imkansızlıkla sonuçlansa da

[14] “*Bilim yasaları ile doğa yasalarını birbirinden ayırmak önemlidir. Doğa yasaları çevremizdeki doğal dünyayı yöneten deneysel intizamlardır. Burada zeki varlıkların bu intizamların bilgisine sahip olup olmadığına veya bu intizamların en azından bazıları için uygun bir sembolik temsilin geliştirilmiş olup olmadığına bakılmaz... Bilim yasaları ise, aksine, bizim tarafımızdan bilinen ve uygun sembolik biçimlerde şekillendirilmiş olan doğal dünyanın intizamlarıdır. Bilim yasaları çeşitli değişikliklere tabi olabilir*” (Weinert 1995, 4-5).

mantıklı bir imkânsızlık değildir. Güneş sistemimizdeki gezegenlerin güneşin etrafında üçgen bir hareketle döndüğünü düşünmek hiç de zor değildir. Bunun aksine, mantık yasalarının tersini ya da olumsuzlamasını hiç düşünmüyorum. Öyleyse, zihnimin herhangi bir durumda doğa yasasını ihlal etmesine izin veren, ancak mantık yasalarını ihlal ettirmeyen ayırt edici faktör tam olarak nedir?

Gezegensel hareket yasalarının, gök cisimlerinin kendilerine kesinlikle bağlı olduğunu gözlemlemekteyiz. İnsanın astronomi bilimini keşfetmiş olup olmadığına ve bu düzenli gözlemleri sembolik formüllerle ifade edip etmediğine bakılmaksızın buna sahip olacaklardı. İnsan, astronomi çalışmaları hakkında bilgi sahibi olmasına ve gerçek meseleleri matematiksel hesaplamalar yardımıyla görmeyi başarmasına rağmen, bu yasalara ilişkin tecrübesinin kendisi tarafından yalnızca gözlem yoluyla bilindiği ve bu nedenle onlar hakkındaki bilgisinden tamamen bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, bu düzenlilikler hakkında bilgi edinmenin onlar üzerinde hiçbir etkisi *yoktur*. Ancak mantık yasaları söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Bunlar, insan düşünmeye başlar başlamaz faaliyete geçiyor gibi görünmektedirler. Doğrudan düşünme sürecine dahil olan kişi tarafından başlatılır ve etkilenirler. Dahası, kavramsal konulara ve düşünürün düşünme tarzına uygun olarak fiziksel fenomenlere uyan doğa yasalarından farklıdırlar. Bir yasa (doğal bir yasa durumunda olduğu gibi) bir düşünürün düşüncesinden tamamen bağımsız ise, o zaman onun tersine çevrilmesi düşünülebilir; oysa bir düşünme sürecinin öznesi veya buna bağlıysa, başka türlü düşünülemez. Benzer bir kriter Mansel tarafından da oluşturulur ve bunun sonucunda kendisi şunu öne sürer:

Bir düşünür olarak benim üzerimde bağlayıcılığı olmayan bir yasa, aynı faileri yeni durumları altında gözleme biçimimi etkilemesizin herhangi bir zamanda tersine çevrilebilir. Ve mümkün olan her an böyle bir tersine dönüşü tasavvur etmekte hiç zorluk çekmiyorum, çünkü deneyimden önce mevcut yasanın tanınmasını gerektiren hiçbir içsel önyargıya sahip değildim. Sadece tesadüfi bir bilgiyi bir kenara atmalıyım. (Mansel 2012, 90)

Mantık yasalarının neden tersine çevrilemeyeceğini veya başka türlü tasarlanamayacağını incelemek, düşüncenin doğasının araştırılmasını gerektirir. Bu, mantığın bölgesini terk etmek veya en azından dil ile arayüzünü düşünmek anlamına gelir. Örneğin, defterimin aynı anda siyah beyaz bir kapağa sahip olamayacağını söylemeye rasyonel olarak mecbur kalabilirim- ancak böyle bir vakayı idrak etmedeki bilişsel başarısızlık, beni dilbilimsel olarak bunu ifade etmekten alıkoymaz. Belki anlayamayacak dahi olsam, muhtemel bir çelişki varsayımını ifade edebilmekteyim. Bu, bir kare çember, dört kenarlı bir üçgen, evli bir bekar,

bir alanı çevreleyen iki düz çizgi vb. olasılığını dilbilimsel olarak onaylama yeteneğim gibi diğer çelişkili konularda da genişletilebilir.

Benim için akıl almaz olsalar da mantıken imkânsız durumları dile getirme ve ifade etme kapasitesine sahipsem, o zaman daha ileri gidip tamamen orijinal bir düşünceyi (veya ifadeyi) dile getirebilir miyim? Yani, mantıksal bir olasılık ya da imkansızlığa bağlı olan değil, tamamen deneyimden bağımsız olan türden. Bu, zihnimin mantık yasalarından bağımsız düşünmeme izin verip vermediğini sorgulamak olurdu. Bu soruyu cevaplama öncesi, insan anormal bir nesneyi veya düşünceyi tasavvur etmenin orijinal bir düşünce olacağı izlenimine kapılabileceğinden kavrayış ve hayal gücü arasında bir ayırım yapmak önemli olacaktır. Örneğin, geçerli bir at kavramına sahip olmak için şunları yapmalıyım:

- a. Bir atın tanımına ulaşmak için hayvanın çeşitli oluşturucu özellikleri ve bunların doğru anlamları hakkında bilgi sahibi olmak; ve
- b. Yeterince kavrayabilmek üzere zihnimde bir görselleştirme oluşturmak için bunları oluşturan özellikleri temsili bir şekilde birleştirebilmek.

a ve *b*'nin birleşimi, sadece aklımda yatan değil, aynı zamanda bir gerçekliğe veya bir şekilde önceden edindiğim deneyime karşılık gelen bir kavram oluşturur.

Öte yandan, bu iki noktadan (*a* veya *b*) biri olmadan da hayal gücü mümkündür. Bunun herhangi bir sistematik yönetime uymaksızın hafızaların keyfi bir formülasyonu olduğu söylenebilir. Örneğin, şu anda aklımda bir kentaur kavramı var. Benim kentaur anlayışım, bir adamın vücudunun üst kısmının biyolojik olarak bir atın vücudunun alt kısmına bağlı olduğu bir tasavvur. Bu düşünce yöntemi, yukarıda bahsedilen bir kavramı formüle eden iki noktadan biri olan *b*'yi ihlal etmiştir. Bu durumda, bilinen iki anlamı ve bir insan ile bir atın biyolojik bir karışımını başarılı bir şekilde tasavvur etmede ifade ettikleri şeyi birleştirdim. Bu nedenle hayal etme süreci, bilinen anlamları ve ifade ettiklerini herhangi bir sistematik süreçten yoksun rastgele şekillerde birleştirir. Hayallerin gerçek dünyada var olan nesnelere hiçbir ilişkisi yoktur. Kentaur durumunda, zaten bir insan ve ayrıca bir at kavramına sahibim. Bu kavramların anlamlarını ve ifade ettiklerini rastgele alıyorum ve bir düşünceyi formüle etmek için bunları keyfi olarak birleştiriyorum. Bu düşünceyi oluşturan, ortaya çıkan özellikler, gerçekte bu canlıya bir bütün olarak karşılık gelmemektedir. En fazla olası algının nesnesi olan efsanevi bir yaratık olarak kalır.

Böylece hem kavramları hem de hayali nesnelere formüle etmek için temelde belirli özelliklerin ve nesnelere anlamlarını bilmemiz gerektiğini anlıyoruz.

Her ikisi de özelliklerin ve nesnelerin belirli şekillerde düzenlenmesini içerir. Düzenleme sistematikse ve bir şekilde gerçekliğe karşılık geliyorsa, o zaman bir kavram oluşturur. Düzenleme rastgele ise ve gerçeğe karşılık gelmiyorsa, o zaman hayali bir nesne oluşturur. Ama bu tür anlamları kavramamıza ne izin verir? Kavramları/hayali nesnelere formüle etmeden önce hem bilgi nesnelere hem de bunları algılama araçlarına ihtiyacımız vardır. Bu sık sık, belirli bir özellik veya nesnenin (kapsamlılığın bakılmaksızın) bir tür deneyim gerektirmesi olarak tanımlanır; bu, başlangıçta bir bilişsel tepkiyi ortaya çıkarır ve ardından bir kavrama yol açar. Bu, insan düşüncesinin genel olarak kişinin deneyimine tabi olduğu anlamına gelir.

Bu noktaya vardıkdan sonra, daha önce sorulan soruya dönelim. Mantıksal olasılık veya imkansızlıkla sınırlandırılmamış, tamamen orijinal bir düşünceyi ifade etmek mümkün müdür? Yani deneyimden tamamen bağımsız olan özgün bir düşünceyi tasavvur etmek mümkün müdür? Bahsettiğimiz düşünce, yukarıdaki kavramsallaştırma/hayal gücü tartışmasında kurulduğu gibi, yalnızca olası deneyim alanı içinde işliyor ise, o zaman yanıt olumsuz görünmektedir. Bu ifade, zihnin tam olarak nasıl işlediğinin dinamik karmaşıklıklarına, yani nedensel anlamda veya kendimizi içinde bulduğumuz değişen eğilim durumlarında kapsamlı bir bakış açısı sunmada yeterli olmayabilir. Bununla birlikte, sınırlı bir deneyimler alanında taşıdığı kısıtlı kapasiteyi ortaya çıkarması bakımından insanın zihin ve düşünce süreçlerinin sonluluğunu belirlemek için yeterli görünmektedir. Mansel de aynı noktayı kabul etmiştir. İnsan zihninin düşünce yönteminde nasıl kısıtlandığını vurgulamaktadır:

Deneyim bize *ne olduğunu* söyler, ama *olması gerekeni* değil... *Deneyim*, herhangi bir sezgi, madde ve biçim dahil herhangi bir tarzda sunulan her şeyi kastediyorsa ve eğer soru: Herhangi bir sezgi biçiminde asla bir öge olarak sunulmamış herhangi bir nesneyi düşünebilir miyiz? şeklinde soruluyorsa, cevap şüphesiz olumsuz olmalıdır. (Mansel 2012, 245)

“Deneyim” terimi burada daha geniş bir anlamda ele alınmalıdır: Dış duyuşsal algı ile sınırlı değildir, ancak insan işleyişinin hem dış hem de iç biçimlerini kapsamaktadır. Zihnin içsel ve dışsal bir perspektiften bilincinde olduğu her şeyi içerir (mantık yasalarına ve maddenin fenomenlerine atıfta bulunur). Başka bir deyişle, tüm bilginin kendisi deneyimden türetilmiştir. Dolayısıyla zihinde deneyimden tamamen bağımsız olarak üretilebilecek hiçbir düşünce olmadığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte eğer deneyim, tüm bilgilerimizi edindiğimiz özel bir kaynaksal ve bu deneyimleri algılama tarzımız, referans çerçevelerine ve kavramsal

şemalara bağlı olarak önemli ölçüde değişiyorsa, o zaman sezgisel bilgi veya *a priori* ifadeler ile ne yapardık? Onları tamamen terk mi etmeliyiz? Daha önce tartıştığım gibi, eğer bir epistemik rölativist, mutlak doğrulara veya ifadelere ulaşmak için bir dizi sabit ilkeye (gerekli hakikatler) uyacak olsaydı, kendi temel ilkelerini bir kenara atmak zorunda kalırdı. Bu konum artık kesin bir şekilde göreceli olmayacaktı. Bu nedenle epistemik rölativist, göreceli görüşlerini korumakla onu tamamen bir kenara atmak arasında bir ikilem içinde görünmektedir.

Birinci ve ikinci dereceden ifadeleri tartışırken bu itirazı halihazırda ele almış olsak da epistemik rölativist vakayı güçlendirmek için ek bir argüman sunmak istiyorum. Bu sefer anlambilim ve epistemoloji alanlarında yer alan daha önce bahsedilen terimlere atıfta bulunacağım. Kant'ın analitik ve sentetik *a priori* yargıları arasındaki ayrımı tanımlayarak başlayalım:

Analitik yargılar, hâlihazırda yüklemde ima edilenler dışında hiçbir şey içermeyen yargılardır. Örneğin, “tüm kocalar erkektir” veya “tüm vücutlar uzar.” Bunlar ikinci dereceden ifadelerdir. Sentetik yargılar, yüklemde özneye zaten orada kapsanmayan şeylere katkıda bulunduğu yargılardır. Örneğin, Kant'ın kendi örneklerini ele alacak olursak, “tüm vücutlar ağırdır” veya “tüm bekarlar mutludur”. Bunlar birinci dereceden ifadelerdir.

Mantıksal çıkarımların analitik ve *a priori* olup olmadığı konusunda pek çok tartışma vardır. Bu tartışmaya rağmen, çelişmezlik ilkesinin analitik ve *a priori* olduğunu düşünelim. Mantık konusunda istisnai olanların görüşü budur. Bu durumda, çelişmezlik ilkesi, apaçık bir gerçek diye adlandırdığımız şey olur. Kendiliğinden açık bir gerçeğin ne anlama geldiğini düşünmenin bir yolu, onu bir argümanın tanımıyla karşılaştırmaktır.^[15] Bir argümanı düşünmenin yaygın yolu, bunun bir sonuç (öneri) ve bu sonucu desteklemek için var olan nedenlerin (öncüllerin) bir kombinasyonu olmasıdır. Bu tür argümanları dikkatlice düşündüğümüzde, onları destekleyen herhangi bir nedenden bağımsız olarak, tamamen kendi başına duran sonuçlar olabileceğini anlıyoruz. Bu, hiçbir şeyin sonuca aykırı olmadığı ve bu nedenle herhangi bir neden olmaksızın savunulabileceği durumlarda geçerli olacaktır. Bu tür bir sonuç, apaçık bir gerçek olarak adlandırılır.

Çelişmezlik ilkesi uzun zamandır apaçık bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Daha spesifik olarak, onu reddetmek ve hatta sorgulamak için hiçbir

[15] Bu ifadeye atıfta bulunuyorum çünkü “mutlak bir gerçek” olduğu kadar sadece mümkün olan her dünyada doğru olmakla kalmayıp, daha da ileride her olası kavrayıcı tarafından bu şekilde kavrandığı gerekli bir gerçek olduğu da söylenebilir.

karşıt nedeni olmayan bir tür hakikat olarak kabul edilir. Bu, hiçbir şey onunla çelişmezken her şeyin onu desteklediği anlamına gelir. Modus Ponens ve Modus Tollens bunun açık örnekleridir. Bu tür argüman formlarının geçerliliği, mantığın temel yasalarını temsil eden temel çıkarım kuralları olarak hizmet eder. Bu iki argüman formunun geçerliliği, temsil ettikleri mantık yasaları kadar temeldir. Dahası, bu argümanların biçimlerini oluşturan koşullu önermeler doğrusya, sonuçları başka türlü olamaz. Bu argümanların biçimlerinin mantık yasalarının açık temsilleri olduğu düşünöldüğünde, geçerlilikleri kesindir. Bu, çelişmezlik ilkesini ve dışlanmış orta yasanını, her zaman doğru olması gereken ve yanlış olamayacak apaçık gerçekler olarak nitelendirir.

Bu göz önüne alındığında epistemik rölativist, eğer insan çelişmezlik ilkesi gibi bu tür gerekli ve apaçık hakikatlere bağlıysa, o zaman kesinlikle bu tür hakikatlerin (dışsal öncüllere atıfta bulunmadan) gerekliliğinin geçerlilikleriyle birlikte belirlenebileceğini söyleyecektir. Ama bu mümkün olabilir mi? Bu tür meselelerin doğruluğunu belirlemeye yönelik herhangi bir girişim, bizi, onaylamaya çalıştığımız yasanın tasdik ettiği sınırları aşmaya zorlayacaktır. Wittgenstein'in uygun bir şekilde ifade ettiği gibi, "düşünmeye bir sınır çizmek için bu sınırın her iki tarafını da düşünöbilmeliyiz (bu nedenle düşünölemeyeni düşünöbilmeliyiz)" (Morris 2008, 352). Bu, insanın bilişsel kapasiteye ve mutlak olanın kendisini aşan bir bilgiyi kavrayacak entelektüel araçlara sahip olduğu anlamına gelir. Bir şeyin kendi içinde mutlak veya gerekli olduğu sonucuna varılabilmesi gerçeği, bu mutlaklığın veya zorunluluğun sınırlarını aşma ihtimalini gösterir (ki bu durumda, bir şeyin mutlaklık ve gereklilik standardını karşılayıp karşılamadığını ayırt edebilmek gerekirdi). Ancak bu imkansızdır çünkü "sezgi" içinde sunulan ve düşünöcede temsil edilen şey sonlu olmaktan fazlası değildir. Mansel'den bir kez daha alıntı yaparsak:

Özne ve nesne arasındaki ilişki bilinçte var olduğu sürece, her biri değerini sınırlamalıdır. Özne nesneden ve nesne öznenen farklıdır ve hiçbiri evren olamaz. Hatta nesnenin kendisi ancak sınırlama ve farklılık koşulları altında var olabilir: Kendisinden başka şeylerin varlığını ima ederek ve dolayısıyla, yine, evrenin sonlu bir parçası olarak; yalnızca çoğundan biri olarak ayırt edilebilir. Sonsuz, hiçbir şekilde insan bilincinin bir nesnesi olamaz; olsa da sadece bilincin olumsuzlamasını bilincin kendisi ile karıştırmakla öyleymiş gibi görür. (Mansel 2012, 247)

O halde "sonsuz", insan düşünöcesinin olumsuzlanmasını ifade eden ya da daha doğrusu sınırlarını açık hale getiren, dilde kullandığımız bir terimdir. Bu, daha çok bir şeye "düşünölemez" diye atıfta bulunmak gibidir. Bu, sonsuz ve bizim

için akıl almaz olanın gerçekten var olmadığı anlamına gelmez. Bir şeyin son-
suz ve akıl almaz olduğunu iddia etmek, aslında düşüncemizin sınırlarını görü-
nür kılmaktır. Bu tür iddialar, dış dünyayla ilgili gerçek meseleler değil, bilişsel
kapasitemizin sınırlarının doğrulanması olacaktır. Bu, akıl almaz olanın ger-
çekten var olma olasılığını ortadan kaldırmaz. “Mutlak” ve “gerekli” gibi terim-
lerin kendi başlarına düşünülemez olduğu söylenebilir. Gerçek anlamda mutlak
ve gerekli hakikatleri sağlamakta yetersizdirler. Dahası, ortaya çıkardıkları “ha-
kikatler” yalnızca insan düşüncesiyle (deneyimden türetilmiş) ilgili olacaktır.

Sentetik ifadeler ve yargılar ise özne olarak duran kavramdan daha fazlası-
nı gerektirir. Bu tür ifadeler ve yargılar bilgimize bir şekilde katkıda bulunur.
Tüm ampirik ifadelerin sentetik olduğu söylenir. Bu tür *a priori* yargılamalar
aslında epistemik rölativistleri hiç rahatsız etmez; yukarıda tartıştığımız gibi,
bu tür yargılar göreceliliğin uygulanabileceği birinci dereceden ifadeler olarak
anılacaktır. Bununla birlikte, rölativistin konumunu daha da tasdiklemek için,
eğer sentetik yargılar ampirik verilere dayanıyorsa, o zaman herhangi bir tür-
den mutlak veya gerekli gerçeği temsil edemezler. Bunun nedeni, herhangi bir
ifadeye gözlem yoluyla ulaşılsa (ne kadar düzenli veya kesin olursa olsun), aşağı-
dakiler tartışılabilir olacaktır:

1. Gözlem yapan gözlemci kavramsal şemalara tabidir. Dolayısıyla gözlemi, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlara göre olacaktır.
2. Popper’ın vurguladığı şekilde tümevarım sorunu, bilime bu türden dogmatik bir inancın rasyonellik yerine açıkça psikolojik bir eğilimi vardır (Popper 1963). Popper, bilimsel bilgi için bir gerekçe olarak tümevarım yöntemini yetersiz bulmuştur.
3. Son olarak, ampirik bir yasa örneğin gece ve gündüz değişikliklerini belirtebilse de hiçbir şekilde meydana geldiği gözlemlenen değişmez bir intizamdan fazlasını iddia etmez. Dünyanın her yirmi dört saatte bir kendi ekseninde döndüğü ve bizim de böylece gece ve gündüzün değişimine tanık olduğumuz gözlemsel gerçeğini teyit etmek, gözlemlenen düzenin veya doğal fenomenin böylesine sürekli ve düzenli bir hareketine olan inancımın sadece bu gözlemlerle açıklanabilir olacağı anlamına gelmez. Böyle bir inanca yol açan, çeşitli düşüncelerin bileşimi veya zihinsel idrakimin uymak zorunda olduğu bir düşünme yasası olabilir. Bu nedenle, bu düşünce çizgisini takip etmek, söz konusu yasanın maddeden çok akıl ile ilgili olduğu anlamına gelecektir.

Bu nedenle, epistemik rölativist, gözlemsel veya deneysel veri modlarının kişiselleştirilmiş deneyimlere (referans çerçevelerine ve kavramsal şemalara göre)

tabi olduğunu tespit etmekte başarılı olacaktır. Epistemik rölativistler, deneyimlerimizin özünde bilgi edinmenin ayrıcalıklı kaynağı olduğunu iddia ederek bir sonuca varacaklardır. Tüm deneyimlerin ve gerçeğin göreceli olduğunu gösterdiğimiz gibi, bilgimiz için de durum böyle olmalıdır. Daha da önemlisi, zihinlerimizin her koşulda kesinlikle uymak zorunda kaldığı mantık yasalarının var olduğu kabul edilmelidir. Sonuçta, başvurabileceğimiz alternatif bir düşünce yöntemimiz yok. (Varsayımsal olarak) alternatif bir yöntem mevcut olsa bile, böyle bir düşünce yöntemini kucaklayacak bilişsel kapasiteye sahip değiliz çünkü bu, mevcut mantık yasalarını aşmak anlamına gelecektir. Bu nedenle, bu yasalara uygun olarak yapılan çıkarımlarımızın, yalnızca *onlara* bağlı olan düşünceleri ve nesnelere kavramamıza ve idrak etmemize izin vereceği sonucu çıkar. Elbette, bu yasalara uymak, hiçbir şekilde bizim kavrayamadığımız şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Bunun nedeni, daha önce de gösterdiğim gibi, bu ifadenin yalnızca kendisine uygun olarak yapıldığı yasalara göre olması gerektiridir.

3. Tanrı ve Mantıksal Olarak İmkânsız Görevler

Şimdiye kadar tartıştıklarım ışığında, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı *yapabileceğini* ima edebilir miyiz? Yani, epistemik görecelik, Tanrı fikrine ve daha spesifik olarak, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapmasına izin veren bir şekilde ilahi her şeye kadirliğine uygulanabilir mi? Bunu belirlemek için, konuyla ilgili aşağıdaki sezgisel düşüncelerle başlayalım:

Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı *yapamaz*. Böyle bir durumda Tanrı, kendi yaratılışı gibi (zaman ve mekânın yanı sıra) mantık yasaları tarafından sınırlandırılmıştır veya, Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı *yapabilir*. Böyle bir durumda, bu tür durumları (ve nasıl gerçekleştiklerini) kavrayamayız.

Epistemik rölativist lehine sunduğum argümanlarla donanmış olarak, ikinci konum için aşağıdaki nedenleri belirteceğim:

(i) Tüm düşünce tarzımız, mantık yasaları gibi belirli yasalara tabi ise, aksi takdirde düşünemeyeceğimiz sonucu çıkar. Bu perspektiften, bağlı olduğumuz düşünce sınırlamasının, düşüncemizin nesnesinde değil, düşünen öznenin kendisinde olduğu varsayılmalıdır. Bu nedenle, mantık yasalarına göre Tanrı'nın (düşüncemizin bağlı olduğu) bu yasaya meydan okuyan görevleri yerine getiremeyeceği ima edilirse, bu tutarsız bir ifade olur. Bunun nedeni, bu tür bir iddiada bulunduğumuzda bunun bir gerçeğe değil, kanıtlayıcı bir ifadeye dayanmasıdır. Gerçekte hiçbir şeyin bir gösteri olamayacağı anlaşılmalıdır.

Bunun anlamı şudur ki, “gösteri” için nesnesinin içeriden inşa edilebilmesi zorunludur. Bu, kendi zihinsel yapımızın doğasında bulunan çeşitli biçimlerin bir yapısı olacaktır. Örneğin, belirli bir gerekli gerçeği düşünün. Temelde zihnimizde bazı bilişsel aktiviteleri içerir. Bir süre boyunca edindiğimiz çeşitli deneyimlerin yardımıyla, söz konusu çok gerekli gerçeği kanıtlamayı amaçlayan kanıtlayıcı bir formül sunabilmekteyiz. Bu sadece benim bunu gerçekten düşünmemle gerçekleşebilir. Sonuç olarak, dahili olarak inşa edilir. Ancak bir gerçek, benim onu herhangi bir şekilde düşünmemden bağımsız olarak var olan bir gerçektir. Güneşin etrafında eliptik yörüngelerde dönen gezegenler hakkında daha önce verdiğim örneğe bakalım. Bu doğanın bir gerçeğidir. Bir kimsenin onu düşünmesi, hatta düşünmekte başarısız olması, onun durumuna hiçbir şekilde etkide bulunmayacaktır.

Tanrı'nın her şeye kadirliğini değerlendirmek ve belirlemek için kanıtlayıcı unsurları uygularsak, bu uygulamanın insan hayal gücünün bir yaratımını inşa etmemizi gerektireceği anlamına gelir. Bu konuda ne tür bir Tanrı tasavvur edersek edelim bu, yalnızca O'ndan oluşturabileceğimiz ve tasarlayabileceğimiz, aynı yasalara bağlı olan, hayal gücüne dayalı bir süreç olacaktır. Böylesi bir taklit süreci, sınırlı yaşamlarımız boyunca daha önce edinilmiş deneyimler sayesinde birleşen yaratılmış düşüncelerden biraz daha fazlası olacaktır. Bu, Tanrı'nın gerçek doğasına aykırı olacaktır. Çünkü Tanrı, özünde ve sıfatlarında mutlak ve sonsuz ise bizim idrakimiz O'nu hiçbir anlamda kavrayamaz. Bunun nedeni, insan anlayışının ancak olası sezgi ve deneyimsel birikimin sınırları içinde mümkün olmasıdır.

(ii) İnsan anlayışının sonlu sınırlarını başka bir perspektiften anlamaya çalışabiliriz. Düşüncelerimiz temelde bir tür doğrusal ardışıklığa tabidir. (Bunu yalnızca zihnin bir ürünü olan zihinsel bir ardıl olarak ya da mutlak bir dizi olay ya da hatta olayların sıralı bir dizisi olarak kabul etseniz de bu yine de zaman kavramına tabidir.) Düşünebildiğimiz ve bilincinde olabileceğimiz her nesne bir şekilde zamanın akışı boyunca varlığını sürdürür. Bu nedenle, eski bir durumu son halinden ayırt edebiliyoruz ve bunun tersi de geçerlidir, çünkü bu nesne zaman içinde belirli bir aralığı kapsar. Bir nesne, zaman anlamında bir durumdan diğerine geçişte başarılı olduysa ve zamanın kendisinin geçişiyle önceki durumu ikincisinden ayırt edilebiliyorsa, o zaman olumsal ve sonludur. Verilen herhangi iki durum arasındaki ayırt edici özellik, geçen süre ve zamandır. İki konum arasında salınan bir sarkaç bile, ne kadar kesin olursa olsun, zamanın geçmesiyle önceki durumundan ayırt edilebilir.

Bu zamansal koşulu kabul ederek, zamanın kendisi sonlu olarak kavranabilir, zira böylelikle onun parçalarını birbirini takip eden anlarda kavrayabiliriz

ve böylelikle bölünebilir olmasına izin veririz. İnsanların aklına gelebilecek tüm nesnelere zaman içinde var olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Aksi takdirde, mutlak ya da sonsuz olanın gerçek doğasını temsil eden herhangi bir nesne insan aklı tarafından kavranamazdı. Bu, herhangi bir insan zihninin sonsuz ve mutlak bir ilahi varlık olarak Tanrı'yı gerçek anlamda (tam olarak) kavramasının imkânsız olacağı anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı'yı kavrayamazsak, mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağını varsaymak saçma olur- çünkü "imkânsız" ve hatta "mantıksız" olarak nitelendirilen bir şey insan düşüncesi tarafından böyle kabul edilir. Bu, o şeyin kendi içinde "imkânsız" olduğu anlamına gelmez.

(iii) Daha önce insan zihninin tamamen orijinal bir düşünce üretmekten aciz olduğunu tartışmış ve sonuca varmıştık. Bunun nedeni, belirli mantık yasalarıyla sınırlandırılmış olmamızdır. Bu göz önüne alındığında, bir Tanrı düşüncesini oluşturmaya çalışmak, hatta mantıksal olarak bizim için imkânsız görünen belirli eylemleri gerçekleştirmeyi nasıl başardığını tahayyül etmeye çalışmak, düşüncenin tamamen olumsuzlanmasıyla sonuçlanacaktır. Mantık yasalarının belirlenmiş sınırları içinde bilişsel yeteneklerimizi kullanarak Tanrı'yı (gerçek durumunda) kavrayamayacağımız için, Tanrı'nın mantık yasalarını aşması *gerektiği* sonucu çıkacaktır. Başka bir deyişle Tanrı, var olma (özü ve nitelikleri nedeniyle) veya eylemde bulunma kabiliyetinde bu tür yasalarla hiçbir şekilde kısıtlanmamıştır. Bir epistemik rölativist için böyle bir iddia tutarsız veya mantıksız olmayacaktır. Bunun nedeni, bunun tutarsız veya mantıksız olduğu sonucuna varan herhangi bir iddianın, söz konusu Tanrı'nın erdeminden dolayı kendi kendini yenilgiye uğratmasıdır. Tanrı'nın aşkınlığını eleştirmeye kalkışan kişi, doğrulanabilmek için bir şekilde mantık yasalarına başvurmak zorunda kalacaktır. Epistemik göreceliğin üstünlük elde edeceği yer, tam da söz konusu Tanrı'nın yararına olan mantıksal yasalara yapılan bu çağrıdır. Bununla birlikte, Tanrı'nın mantığın üstünde ve ötesinde olduğunu ima edersek, bu bazı zorlukları beraberinde getirir. Bunlardan ikisine atıfta bulunacağım ve her birine kısa bir yanıt vereceğim.

1. Tanrı'nın varlığının tüm mantıksal (ve rasyonel temelli) kanıtlarının gereksiz hale gelmesini gerektirecektir; ve
2. Bu ayrıca, Tanrı hakkında rasyonel temellerde hiçbir şekilde çıkarımda bulunamayacağımız anlamına gelir. Tanrı bilinemez ve tamamen eşsiz olacaktır.

İlk itiraza yanıt olarak, teolojik meselelerde mantığın rolünün esaslı bir şekilde yeniden değerlendirilmesini talep etmemizi öneriyorum. Bu öncelikle bu tür A. J. Cotnoir'inkilere benzer soruları belirlemeye çalışan bir soruşturma olmalıdır.

Örneğin, insan aklının sınırlarına ilişkin değerlendirmeler, teolojik metodolojimizi nasıl etkilemelidir? Elbette bu teoloji tarihini kapsayan merkezi bir sorudur, ancak özellikle çağdaş analitik teoloji bağlamında ön plana çıkmaktadır. Teolojide mantığın rolü nedir? Teolojik mülahazalara dayalı olarak hangi mantık ilkeleri revizyona açıktır? (Cotnoir 2019, 508).

Mantığın konumu hakkında geniş bir görüş elde etmek için Cotnoir iki karşıt görüş önerir: İstisnacılık ve istisnacılık karşıtlığı. İstisnacılık, mantığın özel bir konuma sahip olduğu görüşüdür. Analiktir ve her zaman *a priori* olarak bilinir. İstisnacılık karşıtlığı, mantığın herhangi bir özel statüye sahip olmadığı görüşüdür. Analitik değildir ve her zaman *a priori* olarak bilinmez. Bu makalede epistemik görecelik üzerine tartışmamın çoğu, mantıkla ilgili açıkça istisnacılık karşıtı bir bakış açısını destekledi. Teolojik söylemde mantığın doğru rolünü ifade etmeyi başaranın böyle bir görüş olduğuna inanıyorum. Düşünce süreçlerimiz mantık kurallarına bağlı olduğundan, ikincisi teolojik söyleme tözel [substantive] anlamda değil, prosedürel anlamda uygulanmalıdır.

İstisnacılığın sınırlarını kabul etmek, aşağıdakileri dikkate almayı gerektirir: Bir argümanın sağlamlığı, geçerli ve gerçek öncüllere sahip olmaktan doğar ve gerçeğin kendisi, gerçekliğe karşılık gelen ifadelerle bağlıdır. Dolayısıyla, mantıksal bir argümanın sağlamlığının (1) inandırıcı kanıtlardan ve (2) gerçekliğe karşılık gelen olgu veya hakikatlerden oluşacağı anlaşılmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi, belirli vakaları kanıtlama yeteneğine sahip olup tartışmacı formlara dayanan inandırıcı kanıtlar, gerçekliğe (olgulara) karşılık gelen hakikatlerle eşdeğer değildir. İnandırıcı ifadeler, kendi zihinsel yapımızın doğasında bulunan çeşitli biçimlerin bir yapısıdır. Bu nedenle, sağlam bir argümana ulaşmak için yalnızca gösterici yöntemleri uygulamak yetersiz olacaktır. Gösteri, zihinlerimizin düşünme yetisine sahip olduğu sınırlarla çevrili olduğundan, mantık ve aklın tamamen üstünde olduğu için, *Tanrı'nın gerçek doğasında* varlığını kanıtlamak üzere bu tür akıl yürütme yöntemlerini uygulamak makul olmayacaktır.

Gerçeğin, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlarla ilişkili olduğunu ve dahası, zihinlerimizin belirli mantık yasaları tarafından kısıtlandığını gösterdik. Sonuç olarak, deneyimden bağımsız herhangi bir durumu düşünemeyiz. Bu göz önüne alındığında, sunduğumuz herhangi bir mantıksal argüman da göreceli olacaktır. Bu nedenle, mantığın kendisi ne olduğumuza ve referans aldığımız boyuta göreceli olacaktır. Bu, mantık kullanımını tamamen bir kenara bırakılacak şekilde yorumlanmamalıdır. Bunun yerine, mantığa hak ettiği yeri vermek olarak algılanmalıdır; bu, mantıksal argümanların nerede uygulanamayacağını ve bunun nedenini göstermeye çalışır. Şimdiye kadar bahset-

tiklerimizin ışığında ve herhangi bir alternatifin yokluğunda, mantığı basitçe reddetmek imkansızdır- sonuçta mantıkla düşünmeye kesinkes bağlı ve mecburuz.

İkinci itiraz, Tanrı mantığı aşarsa, O'nun hakkında anlamlı bir çıkarımda bulunamayacağımızı belirtir. Tanrı, bu anlamda bizim için bilinemez olur. Bu itirazın, Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir özel tartışma talebi olmadığı açıklığa kavuşturulmalıdır. Bunun yerine, mantığa başvurmadan Tanrı hakkında her türlü çıkarımı nasıl yapacağımızı araştırmaya çalışır. Daha spesifik olarak, Tanrı'nın mantığı aşarsa mantıksal olarak imkânsız olanı yapıp yapamayacağını makul bir şekilde nasıl anlayabileceğimizi bilmeye çalışır.

Deneyimden bağımsız, tamamen özgün bir düşünce üretemeyeceğimiz için, ilk önce Tanrı fikrini *bir yerden* edinmiş olmamız gerektiğini anlamalıyız. İnsanın bilinçli zihninde var olan Tanrı fikrinin yalnızca geçici bir heves veya hayal gücünden ortaya çıktığı söylenemez. Bunun nedeni, daha önce de bahsettiğimiz gibi hayal etme sürecinin, bilinen anlam ve özellikleri temelde herhangi bir sistematik süreçten yoksun, rastgele şekillerde birleştirmesidir. Bu nedenle, imgelemin gerçek bir Tanrı fikrini (O'nun gerçek anlamıyla) üretebilmesi için, mutlak ve sonsuz fikirleri kavrayabilme yeteneğine sahip olması gerekir (çünkü Tanrı, gerçek anlamıyla mutlak ve sonsuzdur). Ancak, tartışmamız boyunca gösterdiğimiz gibi bu mümkün değildir. Peki bu fikri nereden edindik?

Araştırmamızın bu noktasında, vahiy edilmiş (tek tanrılı) bir dine başvurmayı seçebiliriz. Sanırım itiraz, özellikle aşağıdaki tavsiyeleri içeren bu dine yönelik olacaktır:

Tanrı (yüce ve şanlı olarak), aklın düşünme ve rasyonel değerlendirme (*nazar*) [güçleri] tarafından bilinemeyecek kadar yücedir. Zeki bir kişi, tanıklık (*müşahede*) yoluyla Tanrı'yı tanımak istediğinde, kalbini düşüncelerden arındırmalıdır. Büyük bir istek duyan kişi bu [tür bilgiyi], kendilerinin ötesinde anlamlara işaret eden ışıkları (*el-enver el-mütecessede*) içeren hayal dünyasından (*alem el-hayal*) öğrenmemelidir. Zira hayal gücü, tıpkı bilginin süt formunda, Kur'an'ın bir organ ve dinin bir pranga gibi [görünmesine] benzer şekilde entelektüel [akliyye] anlamların duyuşal formlara (*el-kavalib hissiye*) alçalmasına neden olur. (Rustom 2014, 129)

Sonuç

Bu makale boyunca, tüm insan bilgisinin göreceli olduğunu kabul ettik. Dahası bu görecelik, mutlak ve gerekli gerçekleri bile içerecek kadar geniştir. Bu nedenle, Tanrı'nın mantık yasaları gibi gerekli hakikatlere meydan okuyacağı

için mantıksal olarak imkânsız olanı yerine getiremeyeceği iddiasında bulunulduğunda- bu iddia yalnızca onu iddia eden kadar doğru ve geçerlidir; zira insan zihni sonlu olanla sınırlıdır ve belirli mantık yasalarına boyun eğer. Bu nedenle, mantık yasalarına uygun olarak yapılan çıkarımlar, sadece onlara bağlı olan düşünceleri ve nesnelere kavramamıza ve anlamamıza izin verecektir. Bununla birlikte, bu yasaların varoluşu ve bunlara uyma konusundaki zorlama, bir şeyi kavrayamıyorsak o aslında yoktur gibi bir anlama hiçbir şekilde gelmez. Bunun nedeni burada gösterdiğimiz gibi, bu ifadenin çerçevesi içinde yapıldığı yasalara görece olmasıdır.

Böylelikle akıl ve inancın etki alanlarının bir arada bulunmadığını; anlayamadığımızı inanmanın aklın emrettiği bir görev olduğunu öğrenmiş oluyoruz. (Mansel 2012, 247)

Referanslar

- Adams, R.M. 1987. "Divine Necessity." içinde *The Concept of God*. Thomas V. Morris Der. Oxford: Oxford University Press.
- Ahsan, A. 2017. "A Realist Approach in Analytic Theology and the Islamic Tradition." *Philosophy and Theology* 29, no. 1: 101-132.
- Ahsan, A. 2018. "The Classical Correspondence Theory of Truth and the God of Islam." *Philosophy and Theology* 30, no. 2: 273-294.
- Ahsan, A. 2019. "Quine's Ontology and the Islamic Tradition." *American Journal of Islamic Social Sciences* 36, no. 2: 20-63.
- Ahsan, A. 2019. "The Paradox of an Absolute Ineffable God of Islam." *Philotheos* 19: 227-259.
- Ardeshir, M. 2008. "Ibn Sina's Philosophy of Mathematics." İçinde *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Der. S. Rahman, T. Street and H. Tahiri. New York: Springer. 43-62.
- Baghramian, M. 2010. "A Brief History of Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. (Der.) M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Baghramian, Maria and Carter, J. Adam. 2019. "Relativism." İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

- (Winter Edition). Der. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/relativism/>.
- Beall, J. 2004. "At the Intersection of Truth and Falsity." İçinde *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*. Der. G. Priest, J. Beall, and B. Armour-Garb. Oxford: Oxford University Press.1-22.
- Beall, J. and Logan, S. 2017. *Logic: The Basics*. 2. edisyon. Oxford: Routledge.
- Blackburn, S. 2010 [2005]. "Conceptual Schemes." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Brink, G.V.D. 1993. "Descartes, Modalities, and God." *Philosophy of Religion* 33, nos. 1-15: 8.
- Carnielli, W. and Coniglio, M. 2016. *Paraconsistent Logic: Consistency, Contradiction and Negation*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Cotnoir, A. 2018. "Logical Nihilism." İçinde *Pluralisms in Truth and Logic*. Der. J. Wyatt, N. Pedersen and N. Kellen. Switzerland: Palgrave Macmillan. 301-329.
- Cotnoir, A. 2019. "On the Role of Logic in Analytic Theology: Exploring the Wider Context of Beall's Philosophy of Logic." *Journal of Analytic Theology* 7, no. 1:508.
- Croix, R.R. 1984. "Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible." *Canadian Journal of Philosophy* 14, no. 3: 455-475.
- Davidson, D. 2010 [1973-1974]. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Frankfurt, H. 1977. "Descartes on the Creation of Eternal Truths." *The Philosophical Review*, 86: 44.
- Goldman, A.I. 2008 [1976]. "What Is Justified Belief?" İçinde *Epistemology: An Anthology*. Der. E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, and M. Mcgrath. Oxford: Blackwell Publishing.
- Grim, P. 2004. "What is a Contradiction?" İçinde *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, Der. G. Priest, J. Beall and B. Armour-Garb, 49-72. Oxford: Clarendon Press.
- Hanna, R. 2006. *Rationality and Logic*. Cambridge, Massachusetts: MIT.
- Kant, I. 1996 [1781-1787]. *Critique of Pure Reason*. Çev. W.S. Pluhar. USA: Hackett Publishing Company, Inc.

- Krausz, M. 2010. "Mapping Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Locke, J. 2015. *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Editions Ltd.
- Luper, S. 2004. "Epistemic Relativism." *Philosophical Issues* 14: 271-295 .
- Mansel, H.L. 1860. *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures Delivered Before the University of Oxford, in the Year Mdcclcviii., On the Bampton Foundation*, USA: University of Michigan Library.
- Mansel, H.L. 2012 [1871]. *Metaphysics, Or The Philosophy Of Consciousness, Phenomenal And Real*. Forgotten Books.
- Mansel, H.L. 2012 [1860]. *Prolegomena Logica: An Inquiry Into The Psychological Character of Logic*. Forgotten Books.
- Margolis, M. 2010 [1989]. "The Truth About Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Morris, M. 2008. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Hoboken: Taylor & Francis.
- Peregrin, J. 2020. *Philosophy of Logical Systems*. Oxon: Routledge.
- Pilch, M. 2017. "The Structure of Wittgenstein's Logical Space." *Wittgenstein-Studien* 8, no. 1: 15-60.
- Popper, K. 1963. *The Logic of Scientific Discovery*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. 2006. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 1994. "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind." *The Journal of Philosophy* 91, no. 9: 445.
- Rumfitt, I. 2010. "Logical Necessity." İçinde *Modality Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Der. B. Hale and A. Hoffmann, 35-64. Oxford: Oxford University Press.
- Rumfitt, I. 2015. *Boundary Stones of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Runzo, J. 1986. *Reason, Relativism and God*. London: Macmillan Press.
- Russell, G. 2018. "Logical Nihilism: Could There Be No Logic?" *Philosophical Issues* 28, no. 1: 308-324.
- Rustom, M. 2014. "Ibn 'Arabī's letter to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: A Study and Translation."

Journal of Islamic

Studies 25, no. 2: 113-137.

Sher, G. 2016. "Substantivism about Truth." *Philosophy Compass* 11, no. 12: 818-828.

Shirreff, and Weatherson, B. 2017. "Relativism." İçinde *A Companion to the Philosophy of Language*. Der. B.

Hale, C. Wright and A. Miller. 2.Ed.. Chichester: Blackwell Publishing Ltd. 787-803.

Siegel, H. 1986. "Relativism, Truth, and Incoherence." *Synthese* 68, no. 2: 225-259.

Swinburne, R. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Tahko, T. 2009. "The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle." *The Australasian Journal of Logic* 7.

Zolghadr, B. 2019. "Avicenna on the Law of Non-contradiction." *History and Philosophy of Logic* 40, no. 2: 105-115.