T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİK İMAN ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Abdulkadir TANIŞ

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİK İMAN ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Abdulkadir TANIŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİK İMAN ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	.....
Prof. Dr. Recep KILIÇ	.....
Prof. Dr. Osman TAŞTAN	.....
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR	.....
Prof. Dr. Ferit USLU	.....

Tez Sınavı Tarihi: 18.01.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Abdulkadir TANIŞ

İmzası

……

ÖNSÖZ

İmanın rasyonel ve ahlaki açıdan meşruiyetini göstermek amacıyla farklı yollar önerilmiştir. Bunların en önemlisi, delilcilik düşüncesi temelinde şekillenen ve "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu göstermek amacıyla çeşitli argümanlar ileri sürerek makul bir iman için sağlam temellerin olduğunu iddia eden görüştür. Bu doğrultuda birçok farklı versiyonu geliştirilen ontolojik, kozmolojik, teleolojik gibi geleneksel teistik argümanları bu delilci anlayışın bir yansıması olarak görmek mümkündür. Bu argümanların ortak hedefi, farklı bazı öğelerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve bu şekilde O'na inanmanın rasyonel olduğunu temellendirebilmektir.

Ancak delilci anlayış Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğini temellendirme hususunda tek yaklaşım değildir. Bu konuda diğer bir öneri ise, inanan açısından Tanrı inancının sağladığı faydalara işaret ederek O'na inanmanın rasyonelliğinin gösterilebileceğidir. Pragmatik iman olarak adlandırabileceğimiz bu anlayış, "Tanrı vardır" önermesine inanmanın kişi için son derece önemli faydalar/ sonuçlar sağladığını göstermeyi amaçlamakta, bu şekilde bir önermeye inanmak önemli sonuçlara sahipse, o zaman söz konusu önermenin rasyonelliğini gösterme hususunda bu sonuçların esas alınmasının doğal olacağını ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre, her ne kadar "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu göstermek ve bu açıdan geleneksel teistik argümanların başarılı olduğunu söylemek mümkün olmasa da, faydayı esas alan pragmatik argümanlara dayanarak Tanrı'ya inanmanın rasyonel olduğu gösterilebilir. Buradan yola çıkarak pragmatik iman anlayışının, Tanrı'nın varlığı konusunda bilişsel temelleri yetersiz görmesinden dolayı imancı bir temel üzerinde varlık

bulduğunu ve geleneksel teistik argümanlarla iman için sağladığı düşünülen rasyonelliğe bir alternatif olarak ileri sürüldüğünü ifade edebiliriz.

İmanın rasyonelliğini göstermek amacıyla başvurulan pragmatik argümanlar, doğruluk konusunda herhangi bir şey söylemedikleri gerekçesiyle felsefi açıdan çoğunlukla değersiz kabul edilmiş ve sağlam felsefi gerekçeler olmaktan ziyade, böyle gerekçelere uzak olan ve kendi ilgilerini/ çıkarlarını önemseyen sıradan inanana daha yakın gerekçeler olarak değerlendirilmiştir. Pragmatik argümanlar konusundaki bu olumsuz tutuma karşın, çeşitli düşünürlerin çalışmaları sayesinde çağdaş din felsefesinde bu argümanlar geniş bir biçimde müzakere edilmektedir. Pragmatik iman anlayışı konusunda, özellikle Blaise Pascal'ın "Bahis" ve William James'in "İnanma İradesi" argümanlarının literatürde ön plana çıktığını belirtmek gerekir. Bunlar konu bağlamında yapılan önemli çalışmaların geneli için esin kaynağı olmuştur. Bundan dolayı, pragmatik iman anlayışının ortaya konulduğu bu çalışmada da söz konusu genel eğilim takip edilmiş ve bahis ile inanma iradesi argümanlarından hareketle konunun çerçevesi çizilmiştir. Pragmatik yaklaşım, imancı anlayışların önemli bir yer işgal ettiği Batı düşüncesiyle yakın ilişkili olduğu için çalışmamızın da bu bağlamda şekillendiğini ifade etmek doğru olacaktır. Bunun yanı sıra, özellikle Gazâli'nin düşüncelerinin sıklıkla imancılıkla ilişkilendirilmesi ve onun Pascal'dan önce bahis argümanını savunduğunun ileri sürülmesi göz önünde bulundurularak, çalışmada "İslam Düşüncesinde Pragmatik İmanın Yeri" şeklinde ayrıca bir başlık açılmıştır.

Pragmatik iman anlayışını temel yönleriyle ele almaya çalıştığımız bu tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında, "inanç", "iman" ve "pragmatik" ifadeleriyle ilgili kavramsal bir tahlil yapılmıştır. Çalışmayla ilgili epistemik arka

planın işlendiği birinci bölüm, inançlar konusunda epistemoloji literatüründe rasyonellik, gerekçelendirme, gerekçe, kanıt vb. konularının nasıl değerlendirildiğine ve bunun dinî inançlara/ imana yansımasının ne olduğuna ayrılmıştır. Pragmatik iman anlayışının doğasının ele alındığı ikinci bölümde, çeşitli pragmatik yaklaşımlar, bunların ortak özellikleri, pragmatik anlayışın imancılıkla ilişkisi ve son olarak İslam düşüncesinde pragmatik bir yaklaşımın olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, pragmatik iman anlayışına yöneltilen etkili itirazlar ayrıntılı olarak ele alınmış ve pragmatik temellere dayanan bir imanın imkânı irdelenmiştir. Sonuç kısmında ise, pragmatik iman anlayışının, Tanrı inancının rasyonelliğini gösterme konusunda ne kadar başarılı olduğuyla ilgili bir değerlendirme sunulmuştur.

Bu çalışma son şeklini alıncaya kadar şüphesiz birçok kişiden önemli destekler gördü. Öncelikle, konu seçiminden tezin son halini almasına kadar yorumları ve yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren ve her zaman desteğini gördüğüm değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e çok teşekkür ediyorum. Yine, kendisiyle bir yıl çalışma fırsatı bulduğum ve hem kütüphanesinden hem de pragmatik argümanlar konusundaki bilgisinden faydalandığım Delaware Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Jeff JORDAN'a müteşekkirim. Ayrıca çeşitli yorum ve önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Recep KILIÇ ve Prof. Dr. Osman TAŞTAN'a çok teşekkür ediyorum. Son olarak, 2014 yılı *2214-A Yurt Dışı Araştırma Burs Programı* ile bir sene boyunca yurtdışında araştırma yapmama olanak sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Abdulkadir TANIŞ

Ankara, 2017

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.md.	: Adı geçen madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İng. çev.	: İngilizceye çeviren
krş:	: Karşılaştırınız
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik
Yay.	: Yayını, yayınları, yayınevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
KISALTMALAR IV
İÇİNDEKİLER V

GİRİŞ

İNANÇ, İMAN VE PRAGMATİZM 1

I. BÖLÜM

İNANÇ, İMAN VE RASYONELLİK 20
1. Rasyonellik ve Gerekçelendirme 20
2. Rasyonelliği Sağlamada Gerekçe/ Gerekçelendirme Türleri 27
3. İmanın Gerekçelendirilmesi ve Rasyonelliği 57

II. BÖLÜM

İMANIN RASYONELLİĞİ: PRAGMATİK YAKLAŞIMLAR 61
1. İmana Pragmatik Yaklaşımlar 62
2. Pragmatik İman Anlayışının Doğası 76
a) Epistemik Açıdan Belirsizlik 77
b) Karar Vermenin Kaçınılmazlığı 85
c) Yararı Gerekçesiyle İmanın Rasyonelliği 88
d) Karar Vermede İradenin Önemi 109
e) Riske Dayalı İnanç Siyaseti 122
3. Pragmatik İman ve İmancılık İlişkisi 128
4. İslam Düşüncesinde Pragmatik İmanın Yeri 136

III. BÖLÜM

PRAGMATİK İMANIN İMKÂNI VE DEĞERİ 156
1. Pragmatik İmanın Rasyonelliği 157
2. Pragmatik İmanın İmkânı 208
3. Pragmatik İmanın Ahlakiliği 238
SONUÇ 253
KAYNAKÇA 263
ÖZET 289
ABSTRACT 290

GİRİŞ

İNANÇ, İMAN VE PRAGMATİZM

Tanrı inancının rasyonel olduğunu ortaya koymak amacıyla günümüz din felsefesinde başvurulan önemli dayanaklardan biri, fayda düşüncesini kendisine temel alan pragmatik iman anlayışıdır. Bu görüşe göre, Tanrı'ya inanmanın sağladığı faydalara işaret ederek bu inancın rasyonel olduğunu göstermek mümkündür. Ancak pragmatik iman anlayışını genişçe ele almadan önce bazı temel kavramların ortaya konulması gerekir. O halde, konu açısından temel bir öneme sahip inanç, iman ve pragmatizm kavramlarını kısaca irdeleyerek konuya başlayabiliriz.

İnanç kavramı değişik anlamlarda ve birbirinden çok farklı şeyler (örneğin, kişiler, önermeler, politikalar, kurumlar vb.) için kullanılabilmektedir.[1] (*i*) Evrende insan dışında akıllı varlıkların olduğuna inanıyorum, (*ii*) Ahmet'e inanıyorum, (*iii*) Allah'a inanıyorum, (*iv*) liberal politikaya inanıyorum şeklindeki ifadeler inanç kavramını kullandığımız bağlamların sınırlı sayıdaki örnekleridir. İnancın ne olduğuyla ilgili yapılan önemli bir ayrım, *önermelere* ilişkin inanç (önermesel inanç) ile önermelerden ziyade *kişilere* yönelik inanç (önermesel-olmayan inanç) arasındaki ayrımdır. Önermeye yönelik olduğu durumda inancın, daha ziyade önermede söz konusu edilen içeriğin "doğruluk" ya da "yanlışlığının" onaylanmasını ifade ettiği ileri sürülürken, kişilere yönelik olduğunda bundan farklı olarak "güven" durumu ön

[1] Bkz. Henry H. Price, *Belief*, (New York: Humanities Press, 1969), s. 427-428.

plana çıkarılmaktadır.[2] Önermesel inancın bir örneği olan yukarıdaki (*i*) inancını ele aldığımızda, bu örnekte sözü geçen içeriğin doğru olduğuyla ilgili bir onaylama söz konusudur. Böyle bir durumda, inandığımız önermenin içeriğinin olgularla örtüştüğünü, bize dış dünya hakkında bir gerçeği ifade ettiğini ve bu yüzden onun doğru olduğunu düşünürüz. Bu tür bir inancın, güvenme gibi tutumlardan farklı olduğunu ve bilişsel yönünün daha ağır bastığını yani önermenin içeriğinin bize bilgi sağladığını ifade edebiliriz. Price'ın işaret ettiği gibi, Platon'dan bu yana epistemologlar genellikle önermesel inançla ilgilenmişlerdir.[3] Önermesel inanç, gerekçelendirme ve doğruluk ile birlikte bilginin bileşenlerini oluşturduğundan ve yeteri kadar gerekçelendirildiği zaman bilgi adını aldığından bu durum çok şaşırtıcı değildir. Bu anlamda, sahip olduğumuz inançları olabildiğince sağlam temellere oturtup bilgi düzeyine yaklaştırmaya çalışırız. Örneğin, yukarıdaki (*i*) durumu sağlam kanıtlarla desteklendiği takdirde bilgi adını alacaktır.[4] Buna karşın (*ii*) örneğinde, kişiye güven duyulmasına yönelik bir tutum söz konusudur. Çünkü burada doğruluk-yanlışlığı tartışılabilecek bir iddiadan ziyade, Ahmet olarak bilinen kişiye yönelik bir güven durumu ifade edilmektedir. Ancak burada önermesel-olmayan inancın önermesel bir inanç içerip içermediği ve bu şekilde önermesel inanca indirgenip indirgenemeyeceği de tartışılabilir.[5] Çalışmamız açısından önermesel inanç daha önemli olduğu için konuya bununla devam edeceğiz.

---

[2] Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), s. 48-54; John Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, (Ithaca ve London: Cornell University Press, 2005), s. 39-59; Price, *a.g.e.*, s. 38-39 ve 426-455.

[3] Price, *a.g.e.*, s. 426.

[4] Bilgiyi oluşturan öğelerle ilgili bir tartışma için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), s. 13-33.

[5] Örnek bir tartışma için bkz. Price, *a.g.e.*, s. 426-442.

Önermesel anlamda bir *p* önermesine inanmanın, *p*'nin doğru ve değil-*p*'nin yanlış olduğuna dair hissedilen bir "eğilim" (*disposition*) olduğu ifade edilebilir.[6] *p*'ye yönelik hissedilen böyle bir eğilimden ortaya çıkan bazı önemli sonuçlar vardır. Bunlar; Alston'ın ifade ettiği gibi, durumun *p*'de ifade edildiği gibi olup olmadığını düşündüğümüz zaman, durumun *p*'de tasvir edildiği gibi olduğuna yönelik olumlayıcı bir hisse meyletme, *p* bize sorulduğunda, durumun *p*'de tasvir edildiği gibi olduğunu onayladığımızı ifade etme, *p*'den ortaya çıkacak diğer önermelere inanma eğiliminde olma anlamına gelir. Tabii bu eğilim, zorunlu olarak sürekli bilincinde olduğumuz veya hissettiğimiz bir durum olmayıp, daha ziyade bir önerme ile ilgili inancın söz konusu edildiği bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, inanç, aktif olduğu kadar örtük (*latent*) olarak da sahip olduğumuz bir eğilimdir.[7] Yani, inançlarımız, devamlılık arz eden bir yapıdadır ve biz onların farkında olmasak dahi onlar devam etmektedir.[8]

Bir önermeye yönelik böyle bir eğilime sahip olma (inanç), bir tasarı/ planlama sonucunda vardığımız bir şey değil, doğrudan bir durumdur. Bu anlamda inancın önemli bir özelliği, sahip olduğumuz inançların genellikle iradi kontrolümüzün dışında görünmesidir. İnançlarımız başımıza gelen, kendimizi onlarla bulduğumuz ve

---

[6] L. Jonathan Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 4-5; Schellenberg, *a.g.e.*, s. 39-47; William Alston, "Belief, Acceptance, and Religious Faith", *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. J. Jordan ve D. Howard-Snyder, (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996), s. 4. Price'a göre, inanç, geleneksel olarak zihinde meydana gelen bir "hadise" (*occurrence*) şeklinde kabul edilmiştir. Ancak artık modern çalışmalarda zihinsel hadiseden ziyade bir "eğilim" (*disposition*) olarak değerlendirilmektedir: Price, *a.g.e.*, s. 19-28.

[7] Alston, a.g.m., s. 4-5.

[8] Pascal Engel, "Introduction: The Varieties of Belief and Acceptance", *Believing and Accepting*, ed. P. Engel, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), s. 3; Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, (Oxford: Clarendon Press, 2001), s. 38.

doğrudan iradi olarak seçemediğimiz şeyler olduğu için, onları anlık bir kararla değiştirmek mümkün değildir.[9] Varsayalım ki, şu anda karşımdaki masada bir adam oturuyor ve bende "Karşımda bir adam oturuyor" şeklinde bir inanç oluşuyor. Bu inancımı iradi bir şekilde kontrol ederek karşımda bir adamın oturmadığına kendimi ikna edebilir miyim? İnançlar, maruz kaldığımız şeyler olarak ortaya çıktığı ve doğrudan iradi kontrolümüzün altında olmadığı için, böyle bir şey çok mümkün görünmemektedir. Tabii bunu ifade ederken, inançlar üzerinde dolaylı iradi bir kontrolümüzün olduğunu belirtmek gerekir.[10] Yukarıdaki örneği tekrar edersek, ben adamın bulunduğu ortama girmeyerek "Karşımda bir adam oturuyor" inancıma engel olabilirim.

İnançların bu şekilde iradi kontrolümüzün dışında oluşması inançlar ile doğruluk arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Buna göre, bir *p* önermesine inanmak, Swinburne'ün de belirttiği gibi, *p*'nin doğruluğunun daha muhtemel olduğuna inanmaktır.[11] Bu açıdan, kişisel perspektiften değerlendirildiğinde, bir *p* önermesine inanmak aynı zamanda onun doğru olduğunu onaylamak olduğu için, bir *p* önermesine inanıp inanmadığımız sorusuna verdiğimiz cevap, ayrıca *p*'nin doğru olup olmadığı sorusuna da vermiş olduğumuz cevaptır. Dolayısıyla, hem *p* önermesine inanmak hem aynı zamanda onun yanlış olduğunu düşünmek birlikte

[9] Alston, a.g.m., s. 7; Bernard Williams, *Problems of the Self*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), s. 148; Engel, a.g.m., s. 3; Swinburne, *a.g.e.*, s. 39.

[10] İnançlar üzerinde "doğrudan kontrol" ifadesi, bir inanca basit bir irade hareketiyle sahip olmayı ifade eder. Buna karşın, "dolaylı kontrol", bir inanca sahip olma sürecinde çeşitli değişimler meydana getirerek inancın edinilmesine işaret eder. Bu konu, çalışmamız açısından hayati derecede önemli olduğu için, pragmatik argümanlarla irade ilişkisinin ortaya konulacağı başlık altında etraflıca irdelenecektir. İnanç ve irade arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Henry H. Price, "Belief and Will", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28 (1954), s. 1-26; Louis P. Pojman, *Religious Belief and the Will*, (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1986).

[11] Richard Swinburne, *Faith and Reason*, 2. baskı, (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 4-5.

mümkün değildir.[12] Bu anlamda, Williams'ın vurguladığı gibi, inançlarımızı edinirken durumun gerçekte nasıl olduğunu öğrenme eğilimi içinde hareket ettiğimiz için, "inancın, doğruluğu hedeflediğini" söyleyebiliriz. Eğer inançlarımızı iradi olarak kontrol edebilseydik, bu durum inançların doğruluklarını da iradi olarak kontrol edebilmeyi, yani bir inancın yanlış olduğunu bilmemize rağmen, ona iradi olarak sahip olabilmeyi mümkün kılardı.[13]

Acaba inançlarımızda temel olarak doğruluğu bu kadar önemsememizin ve takip etmemizin sebebi nedir? Bu soruya verilen önemli bir cevap, inanç ve eylem arasındaki yakın ilişkiye işaret ederek inancın *araçsal* değeri açısından doğruluğun önemini vurgulamaktadır.[14] Buna göre, kişi bir *p* önermesine inanıyorsa, *p*'nin içeriğine uygun olarak eylemde bulunma eğiliminde olacağı için, inancın eyleme yönelik çok ciddi sonuçları vardır.[15] Çünkü inançlarımız; eylemlerimizin yönünü, vereceğimiz tepkileri, insanlara ve dünyaya karşı alacağımız tavırları belirler. İnançlarımız eylem açısından son derece önemli sonuçlara sahip olduğundan ve yalnızca doğru inançlar sayesinde sahip olduğumuz hedefleri uygun olarak gerçekleştirebilmemizden ötürü, doğru hareket etmek ve hedeflerimizi

[12] Andrei A. Buckareff, "Can Faith be a Doxastic Venture", *Religious Studies*, 41/4 (2005), s. 438; Williams, *a.g.e.*, s. 137.

[13] Williams, *a.g.e.*, s. 148. İnançlar konusunda iradenin doğrudan bir işleve sahip olmamasının diğer bir nedeni, algıyla ilgili düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, algılarının sonucu olarak birçok inancını edinir. Bu algılar, inancın oluşturulması konusunda belirleyicidir ve irade onlar üzerinde çok az bir etkiye sahiptir: Williams, *a.g.e.*, s. 149.

[14] Pragmatik iman anlayışı, inancın daha çok sonuçları üzerine odaklandığı için burada inançların araçsal değerine işaret edilmiştir. Yoksa inançlarda doğruluğu hedeflemenin, herhangi bir araçsal değer göz önünde bulundurulmadan kendi başına değerli olduğu da savunulabilir. Bkz. Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Knowledge?*, (London and New York: Routledge, 2006), s. 17-18; John Heil, "Believing What One Ought", *The Journal of Philosophy*, 80/11 (1983), s. 756-757; Swinburne, *a.g.e.*, s. 41.

[15] Alston, a.g.m., s. 4; Pritchard, *a.g.e.*, s. 12-13.

gerçekleştirmek için inançlarımızda her şeyden çok doğruluğu hedefleriz. Kısaca söylemek gerekirse, doğru inançlara sahip olmanın önemi, insanın amaçlarının daha sağlıklı gerçekleştirilmesine dayanmaktadır. Mesela, dünyadan çok uzakta bulunan bir yıldıza araştırma amacıyla bir uzay aracı gönderme projesinin başında olan bir bilim adamı olduğumuzu varsayalım. Yine, mesafe, yıldızın yapısı, yol şartları gibi konular hakkında çeşitli inançlara sahip olduğumuzu düşünelim. Açıktır ki, bu inançlarımızda ne kadar doğruluğa yaklaşırsak, hedefimizi de o oranda başarılı bir şekilde gerçekleştirebiliriz. Dolayısıyla, Heil'ın da işaret ettiği gibi, inançlar hakkındaki bu tür bir görüş, inançların doğruluğunu kendinde bir değer olarak görmeyip insanın hedeflerinin başarılmasına göre onları değerlendirir.[16]

Tabii inançlarla eylem arasında bu kadar yakın ilişki olmasına rağmen, inancın zorunlu olarak belirli bir yönde eylemi ortaya çıkaracağını veya inancın içeriğiyle eylemin yönünün tutarlı bir ilişki içinde olacağını söylemek zor görünmektedir. Çünkü insan, Alston'ın işaret ettiği gibi, belirli bir inanca sahip olabilmesine karşılık, bu inancın gerektirdiğinin aksi istikamette eylem ve davranışlar sergileyebilir. Aynı şekilde, insan belirli bir inanca sahip olmadığı halde, bu inancın gerektirdiklerini eylemlerinde ortaya koyabilir.[17] İnanç ile eylem arasında bu tür bir çatlağın ortaya çıkmasının nedeni, ikisi konusunda iradenin sahip olduğu farklı işlevdir. Penelhum'a göre, iradenin *doğrudan* kullanımı açısından, inanç konusunda alternatifler arasında bir tercih yapma şansı mümkün görünmezken, eylemler konusunda durum değişmekte ve herhangi bir alternatifi tercih etmede irade önemli bir etkiye sahip

[16] Heil, a.g.m., s. 756.

[17] Alston, a.g.m., s. 6.

görünmektedir.[18] Yukarıda ifade edildiği gibi, inançlar, iradenin genellikle pasif rol aldığı durumlar olduğu için, onlar üzerinde iradi bir kontrol olsa bile, bu çoğunlukla dolaylı bir kontroldür. Buna karşın, eylemler, genellikle iradenin doğrudan kontrolü altında ortaya çıkmaktadır.

İnanç konusunda bu kısa girişten sonra acaba iman konusunda neler söylenebilir? İman ne demektir ve hangi öğeleri içermektedir? İmanın inançla ilişkisi nedir? Öncelikle, imanın, birçok değişik öğeyi içeren bir kavram olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim imanın farklı tanımlarına bakıldığında, her tanımın bu farklı öğelerden birini/ birkaçını ön plana çıkardığı görülmektedir. O yüzden, burada doğrudan bir tanım vermek yerine bu öğelere kısaca işaret etmek daha isabetli olacaktır. Bu öğelerden ilki olarak, imanın, gerçeklik hakkında bazı doğruluk iddialarını içerdiğini, yani onun "bilişsel/ epistemik" (*fides*) bir yöne sahip olduğunu ifade edebiliriz. Epistemik anlamda imandan söz edildiğinde, onun içeriğini oluşturan çeşitli önermelerin doğruluğu gündeme gelmektedir.[19] Bu açıdan iman, Tanrı ve diğer varlıklar hakkında çeşitli önermesel iddiaların/ doğrulukların kişi tarafından onaylanmasını gerektirmektedir. İmanın bilişsel yönü açıktır ki önermesel inanç kavramıyla örtüşmektedir.[20] İman sahibi "Tanrı vardır", "Tanrı evreni yarattı",

---

[18] Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, (Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1983), s. 45.

[19] Arthur Falk, "A Pascal-type Justification of Faith in a Scientific Age", *Philosophy*, 80/314 (2005), s. 543; John Bishop, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/faith/; John Hick, *Faith and Knowledge*, (London: The Macmillan Press, 1988), s. 3; Price, *Belief*, s. 433; Schellenberg, *a.g.e.*, s. 75-81; Terence Penelhum, *Reason and Religious Faith*, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), s. 67-68; Uslu, *a.g.e.*, s. 73-74.

[20] Bu şekildeki inanç, İslam geleneğinde epistemolojik anlamda kullanılan *itikat* kavramıyla karşılanmıştır: Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 3. baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), s. 57; Uslu, *a.g.e.*, s. 36-37.

"Ahiret vardır" tarzındaki ifadeleri kullandığında, bunların doğru olduğunu ve bu doğruları onayladığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, birisi, "Tanrı vardır" dediğinde, önermenin içeriğinin doğru olduğunu, Tanrı kavramına tekabül eden bir varlığın *gerçekte* var olduğunu ve kendisinin bunu onayladığını ifade etmektedir.

İmanın bilişsel yönü, diğer bileşenler bu öğe üzerine inşa edildiği için, deyim yerindeyse onun temelini oluşturmaktadır. Uslu'ya göre, farklı dinlere bakıldığında da onların genellikle bu bilişsel yön itibariyle birbirinden ayrıldığı görülmektedir.[21] Yukarıda ifade edildiği gibi, inançlarda her şeyden çok doğruluk önemsendiği için, iman konusunda bu doğruluk iddialarının temel olması doğal olacaktır. Çünkü insan için önemli olan, Tanrı, evren, insan ve bu konularla ilgili nihai durumun dinler tarafından iddia edildiği şekilde gerçekten doğru olup olmadığıdır. Eğer imanın çekirdeğini oluşturan bu iddialar doğruysa, imandaki diğer öğelerin gerçek anlamda bir değeri olacak; bu iddialar doğru değilse, iman konusunda ortaya çıkan diğer öğeleri konuşmamızın çok fazla bir anlamı kalmayacaktır. Bu yüzden, genellikle imanın bu yönünün (her şeyden önemlisi "Tanrı vardır" inancının) felsefi tartışmalara konu olması ve gerçeklik hakkındaki bu iddiaların temellendirilmeye çalışılması son derece doğaldır.[22]

Bunun yanında, imanın bilişsel olmayan ve bunun ötesine uzanan önemli bir yönü de mevcuttur. "Bilişsel/ epistemik olmayan" (*fiducia*) anlamda iman, Tanrı'ya karşı bir güven olarak ifade edilebilir. Bu yön sayesinde, iman, sadece önermelerle kurulan

[21] Uslu, *a.g.e.*, s. 74.

[22] Ayrıca bkz. Mehmet Sait Reçber, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi*, ed: R. Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013), s. 179-180; Özcan, *a.g.e.*, s. 56 ve 94-95.

bir ilişki olmaktan çıkıp bir kişiyle kurulan ilişkiye dönüşmektedir.[23] İmanın içinde önemli bir yer işgal eden bu öğeyi daha geniş anlamda onun "duygusal" (*affective*) yönü olarak da isimlendirebiliriz.[24] Buna göre iman, Uslu'nun da belirttiği gibi, önemli oranda güven, itaat, bağlılık, sevgi, umut gibi daha çok duygusal tutumların ön planda olduğu bir yöne de sahip olduğu için, salt bir inanca ya da gerçeklik hakkındaki bazı iddiaların veya bazı soyut önermelerin tasdikine indirgenemez.[25] Bu tür bilişsel bir içerikle birlikte iman, nesnesine/ Tanrı'ya karşı itaat, güven, umut, sevme, kendini adama, teslim olma gibi bilişsel içeriği aşan ve onun ötesine uzanan bir duygusal/ varoluşsal boyutu da barındırmaktadır.[26] Dolayısıyla iman, sadece bilişsel içerikle kurulan zihnî bir ilişki olmayıp bazı ilave öğeleri içermek zorunda görünmektedir. Çünkü iman sahibi, Tanrı'nın gerçekten var olduğunu onaylamanın yanında inandığı Tanrı'ya yönelik bir sevgi beslemekte, O'na güvenmekte, dua ve ibadet etmekte, gelecek hakkında durumun nihai olarak nasıl olacağıyla ilgili çeşitli umutlar taşımaktadır. Bu yönüyle iman, bilişsel içerikle kurulan soyut ve statik bir ilişkiden farklı olarak, Tanrı'yla kurulan daha dinamik bir ilişki biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

İmanın müzakere edilmesi gereken diğer önemli bir yönü de onun "iradi" boyutudur. Fenomenolojik açıdan bakıldığında, insanlardan bir kısmının Tanrı'ya inanması ile bir kısmının inanmaması iman sürecinde iradi bir boyutun olması

---

[23] Falk, a.g.m., s. 544-545; Hick, *a.g.e.*, s. 3; Penelhum, *a.g.e.*, 68.

[24] Bishop, a.g.md.; Schellenberg, *a.g.e.*, s. 85-87.

[25] Ferit Uslu, "İbn Teymiyye'nin Kelamcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/3 (2004), s. 23-24.

[26] Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 75.

gerektiğine işaret etmektedir.[27] İman konusunda iradenin oynadığı rol ile ilgili, imanın tamamen iradi bir tercihe dayandığından, bu süreçte iradenin çok sınırlı bir işleve sahip olduğuna kadar çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuyla ilgili ilk olarak, iradeye verilecek önem, iman sürecinde rasyonellik, kanıt, inanç, gerekçelendirme, bilgi gibi öğelere nasıl bir değer verdiğimize bağlı görünmektedir. Örneğin, imanın sağlam temeller üzerine kurulması adına bilişsel öğelere önem veriyorsak, iradeye vereceğimiz önem sınırlı olacak; ancak bundan farklı olarak, iman konusunda bilişsel temellerin bir değerinin olmadığını savunuyorsak, o zaman iradeye vereceğimiz önem daha fazla olacaktır. Benzer şekilde, iman edilecek hususların içeriği de bu süreçte iradenin oynayacağı rolü önemli oranda belirlemektedir. Buna göre, iman edilecek hususlar akla uygun ve çeşitli kanıtlarla rasyonelliği gösterilebiliyorsa, bunlara iman etme konusunda iradenin oynayacağı rol de o oranda sınırlı olacaktır. Buna karşın, bu hususların akılla anlaşılması noktasında çeşitli sıkıntılar varsa, o zaman bunların onaylanması sürecinde iradenin çok daha fazla rol alacağı açıktır. Bu konuda iman edilen içeriğin rasyonelliği ile irade arasında ters bir bağıntı görünmektedir. Özcan'a göre, iman edilecek içeriğin rasyonelliği arttıkça iradenin rolünün azaldığı, rasyonelliği azaldıkça iradenin rolünün arttığı söylenebilir.[28] Bu durum, yukarıda ifade edilen inanç, doğruluk ve irade arasındaki ilişki ile ilgilidir. Buna göre, inançlarımızda doğruluğu hedefleriz ve doğruluğu hedeflediğimiz için bu süreçte iradenin rolü sınırlıdır. O yüzden, doğruluğu çeşitli kanıtlarla gösterilebilen bir içeriğe inanmak çok fazla iradi çabayı

[27] Bishop, a.g.md.; Falk, a.g.m., s. 545; Uslu, *a.g.e.*, s. 73.

[28] Özcan, *a.g.e.*, s. 28-29.

gerektirmemekte, daha çok bu tür bir çabaya söz konusu içeriğin doğruluğunun temellendirilemediği durumlarda ihtiyaç duyulmaktadır.

İman ile ilgili gündeme gelen diğer önemli bir konu imanın "eylem" ile olan yakın ilişkisidir. Daha önce *p*'ye inanmanın, onun içeriğine uygun olarak eylemde bulunma eğilimine götürdüğünü ifade etmiştik. İman eden kişi de çeşitli inançlara sahip olduğu için, bu kişinin belirli bir yönde eylemde bulunma eğilimi taşıyacağı açıktır. Buna dayanarak, bir Tanrı'ya iman eden insanın, yaşamını bu imanın gerektirdikleri doğrultusunda şekillendireceğini söyleyebiliriz. Çünkü kişi belirli bir Tanrı kavramına inandığında, bu doğrultuda Tanrı'nın ne tür niteliklere sahip olduğunu, evrenle ilişkisinin nasıl olduğunu, kendisinden neler istediğini araştıracak ve bunun sonucunda eylemlerde bulunacaktır. Örneğin, Penelhum'a göre, teist dinlere bakıldığında bunların, müntesiplerinden yalnızca bazı önermelere inanmalarını istemediği, bunun yanında yaşamlarını belirli bir yönde değiştirmelerini ve bu şekilde bazı eylemler sergilemelerini önerdikleri görülmektedir.[29] O halde, eğer belirli bir dinin çeşitli iddialarına samimi bir şekilde iman edilmişse, o zaman yüksek ihtimalle bu iddiaların gerektirdikleri doğrultusunda eylemler sergilenir. Burada "yüksek ihtimalle" ifadesini, inançlarla eylemlerin farklı olduğuna ve inançların zorunlu olarak eylemlere götürmediğine işaret etmek için belirtmek gerekir. Çünkü insanın, belirli bir dinin iddialarına iman etmiş olsa bile, bundan zorunlu olarak bu dinin gerektirdikleri doğrultusunda eylemde bulunacağı sonucu çıkmaz.

[29] Penelhum, *a.g.e.*, s. 69-71.

İman-eylem ilişkisinde, imanın içeriğinin bizi belirli bazı eylemleri sergileme konusunda etkilediği açıkken, aynı şekilde belirli tarzdaki eylemlerin de imanın içeriğini etkileyebileceğini vurgulamak gerekir. Daha açık bir ifadeyle, Penelhum'un işaret ettiği gibi, sadece imanın içeriği bizi belirli eylemleri sergilemeye götürmemekte, aynı zamanda belirli eylemler de söz konusu içerik üzerinde çeşitli değişimler yaratabilmektedir. Buna göre, belirli şekillerde eylemde bulunmak, sahip olduğumuz inançlar üzerinde değişim yaratarak onları güçlendirebilir, zayıflatabilir veya yeni inançlar ortaya çıkarabilir.[30] Örneğin, bir dine yeni girmiş bir kişi, bu dinin ibadetlerini sık bir şekilde yerine getirerek iman konusunda zayıf bir noktadan daha kuvvetli bir noktaya doğru bir gelişim kaydedebilir. Yine, iman sahibi olmayan bir kişi çeşitli ibadetlere iştirak ederek zamanla gerçek iman sahibi olabilir. Dolayısıyla, iman ile eylem arasındaki ilişki çok güçlü olduğu için imanın söz konusu edildiği bağlamlarda eylemler de genellikle gündeme gelmektedir.[31]

İman ile ilgili bilişsel, duygusal, iradi ve eylemsel olmak üzere dört önemli yönü kısaca ifade etmiş olduk. İmanın bu yönlerinden birinin/ birkaçının diğerlerine göre daha fazla önemsenmesi birbirinden farklı iman anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Her bir anlayış, Sessions'ın belirttiği gibi, imanda daha temel gördüğü bazı niteliklere yoğunlaşmaktadır.[32] Ancak her ne kadar farklı iman anlayışlarında önemli görülen bir veya birkaç öğe ön plana çıkarılsa da, ifade edilen

[30] Penelhum, *God and Skepticism*, s. 49.

[31] Mesela, Kur'an'da iman kavramıyla birlikte sürekli olarak sâlih amellerin tekrarlanması ikisinin ilişkisine önemli bir vurgudur: Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E. Demirli, 2. baskı, (İstanbul: İz Yay., 2011), s. 38.

[32] William L. Sessions, *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994), s. 20. İman modelleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Bishop, a.g.md.; Hick, *a.g.e.*, s. 11-56; Sessions, *a.g.e.*, s. 25-128; Swinburne, *a.g.e.*, s. 138-144; Uslu, *a.g.e.,* s. 87-370.

öğelerin bütünü iman için önem arz etmekte ve iman dediğimiz olgu bu öğelerin bir birleşimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Son olarak pragmatizm kavramına geldiğimizde, kavramın söz konusu edildiği bağlamlarda akla ilk olarak Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) ve John Dewey (1859-1952) gibi bazı Amerikalı filozoflarca ortaya konulmuş felsefe akla gelmektedir. Kavramı farklı anlamda kullanacak olmamıza rağmen, kavram genel hatlarıyla bu felsefe bağlamında şekillenmiş olduğu için, bu felsefenin içinde onun en azından bir metot/ ilke olarak nasıl anlaşıldığına bakmaksızın bir çerçeve çizmek zor görünmektedir. Pragmatizm kavramı, Grekçe "pragma" sözcüğünden gelmektedir ve kısaca *eylem* anlamını ifade etmektedir.[33] Kelimenin sözlük anlamından, aslında pragmatizm için önemli olan noktanın eylem, pratik, davranış, tecrübe olduğu anlaşılabilir. Peirce pragmatik ilkeyi açıklarken, düşünmenin işlevinin inanç üretmek olduğunu, inançların ise eylem ya da davranışlar için kurallar olduğunu ifade eder. Ona göre, herhangi bir kavramı açık kılmanın/ anlamanın yolu, bu kavramın pratikte yarattığı farklılıklara/ etkilere bakmaktır.[34] Aynı şekilde James'e göre de pragmatik metot, herhangi bir konuda pratik sonuçları takip ederek konuyu aydınlatmaya çalışır. Pragmatist, bir meseleye yaklaşırken sürekli "*x* kavramından ziyade *y* kavramı doğruysa, o halde bu *y* kavramının *pratik olarak* yarattığı farklılık nedir?" sorusunu sorar. Diğer bir ifadeyle, eğer bir kavram, inanç, düşünce, rakibine göre pratikte herhangi bir farklılık yaratmıyorsa bunu

[33] William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, *Pragmatism and Other Writings* içinde, ed. G. Gunn, (New York: Penguin Books, 2000), s. 25. Türkçesi: *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, çev. T. Karakaş, (İstanbul: İletişim Yay., 2015).

[34] Charles S. Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, C. 1, ed. N. Houser ve C. Kloesel, (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1992), s. 127-132.

tartışmanın da bir anlamı yoktur.[35] Çünkü pragmatist, her meselede somut olanı, olguları, eylemi göz önünde bulundurur.[36] O halde, pragmatik düşüncenin ilk özelliğinin pratiğe, eyleme, tecrübeye, somuta vurgu yapması olduğunu ifade edebiliriz.

İnsan tecrübesine bu kadar vurgu yapan pragmatizm, ayrıca her inancın/ düşüncenin pratik hayattaki *sonuç*/ *yararlarıyla* da ilgilenmektedir. James'e göre, pragmatik ilke, herhangi bir inancın yaşam için "nakit değeri" (*cash-value*) üzerine odaklanmaktadır.[37] Burada bir inancın nakit değeri derken, bu inancın tecrübede iş görmesi, işe yaraması, insan yaşamı üzerinde olumlu etkilerde bulunması, -James'in ifadesiyle- meyve vermesi gerekliliği kastedilmektedir. Bu durumda, herhangi bir inançtan/ düşünceden ortaya çıkan sonuçlar yaşam için yararlı ise pragmatik ilke bunu reddedemez.[38] Dolayısıyla, pragmatik ilkeyi birbiriyle yakın ilişkili *pratik* ve *etki* kavramlarını temel alarak kısaca tanımlamak mümkündür. Bu bağlamda, Hookway, pragmatik ilkeyi "*pratik sonuçlarını* belirleyerek bir hipotezi açıklamak"[39] şeklinde tanımlamaktadır. Pratik kelimesi; pratiğe, tecrübeye, davranışa, eyleme, somut yaşama, olgulara; sonuç kelimesi ise, bu pratiğin içindeki etkilere, yararlara, meyvelere, iş görmeye, insan ilgi ve ihtiyaçlarının doyurulmasına referansla kullanılmaktadır.

---

[35] James, *Pragmatism*, s. 24.

[36] James, *a.g.e.*, s. 27.

[37] James, *a.g.e.*, s. 28.

[38] James, *a.g.e.*, s. 119.

[39] Christopher Hookway, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/.

Peki, çalışmamızda "pragmatik iman" kavramını hangi anlamda kullanacağız? Bu kavramı bütünüyle Amerikan pragmatizmi içinde görüşlerini ortaya koyan filozofların dinî inanç hakkındaki görüşleri çerçevesinde mi değerlendireceğiz? Öncelikli olarak, çalışmamızda "pragmatik iman" kavramının Amerikan pragmatizmiyle sınırlandırılmadığını vurgulamamız gerekir. İmanın/ dinî inancın insan yaşamı için etkileri, faydaları veya bu yaşamda iş görmesi, çalışması, olumlu sonuçlar doğurması anlamında "pragmatik iman" pragmatizm felsefesi ile yakın ilişkili görülebilir. Ancak çalışmamızda, pragmatik imanı, "salt" faydayı savunan ve bu faydayı hâlihazırdaki insan tecrübesi içinde değil fakat gelecek bir yaşamda öngören düşünceleri de içine alacak şekilde daha geniş anlamda kullanacağız. Dolayısıyla, pragmatik iman anlayışı derken, doğrudan pragmatizm felsefesi içinde düşüncelerini ortaya koymuş düşünürlerin iman anlayışlarını kastetmediğimizi belirtmemiz gerekir.[40]

İkinci olarak, yukarıdaki düşünceler göz önünde bulundurulduğunda pragmatik iman anlayışını; dinî inancın rasyonelliğinin, bu inancın inanan açısından ortaya çıkardığı faydalar üzerine temellendirilmesi şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanıma göre, "Tanrı vardır" önermesine inanmanın rasyonel olduğunu göstermek amacıyla bu inancın inanan için ürettiği/ üreteceği çeşitli faydalara başvurulabilir ve bu faydalar, söz konusu inancın gerekçelendirilmesinde meşru olarak kullanılabilir. Dolayısıyla, bu anlayışın temel olarak "fayda" kavramına odaklandığını

[40] Zaten pragmatist filozoflar arasında din konusunda bir ahenk yakalamak da zor görünmektedir. Örneğin, James'in düşünceleri teizm açısından olumlu sonuçlara sahipken, Dewey'i bu şekilde okumak çok mümkün değildir. Çünkü Dewey, metafizik köklerden kopartılmış, teist bir kişinin kolaylıkla kabul edemeyeceği, doğaüstünü göz ardı eden bir iman görüşü savunmaktadır. Bkz. John Dewey, *A Common Faith*, (New Haven: Yale University Press, 1934). Bunun yanında, Richard Rorty (1931-2007) gibi ateist olarak nitelendirebileceğimiz bazı pragmatistlerin varlığı düşünüldüğünde konu daha da netleşecektir.

söyleyebiliriz. Tabii ilk bakışta "pragmatik iman anlayışı" soğuk bir ifade olarak düşünülebilir. Ancak bu ifade her ne kadar soğuk görünse de, onun genel olarak pragmatik düşünce/ argümanlarla desteklenmiş bir dinî inancın kısaltılışı olarak kullanıldığını söylemek gerekir. Nitekim literatürde bu tür kullanımlara sıkça rastlamak mümkündür.[41] Son olarak, tartışmamızın temel çerçevesi, pragmatik düşüncelerin *teistik iman* bağlamındaki –özellikle, Tanrı inancının rasyonelliğini göstermeye yönelik- kullanımı ile sınırlı olacaktır. Buna göre, pragmatik iman konusu, Tanrı'yı mutlak kudret, ilim ve irade sahibi kişisel bir varlık olarak gören ve bu şekilde belirli bir Tanrı tasavvuru konusunda önemli oranda örtüşen (aralarında önemli farklılıklar olmasına rağmen) Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneği çerçevesi içinde ortaya konulacaktır.

İmanın pragmatik açıdan savunusu günümüz din felsefesinde genişçe tartışılan bir konu olmasına karşılık, bu başlık altında genellikle literatürde iki isim sürekli karşımıza çıkmaktadır: Blaise Pascal (1623-1662) ve William James. Özellikle, Pascal'ın *Düşünceler* adlı kitabında dile getirdiği "Bahis" ve James'in "İnanma İradesi" makalesinde ortaya koyduğu "İnanma İradesi" argümanlarının neredeyse bütün pragmatik savunuların esin kaynağı olduğunu söylemek çok abartı

[41] Örneğin, Swinburne, pragmatik argümanlarla temellendirilmeye çalışılan iman anlayışına "Pragmatist İman Görüşü" (*The Pragmatist View of Faith*) adını vermektedir: Swinburne, *a.g.e.*, s. 147. Zagzebski de bu tür bir anlayışı "Dinî İnanca Pragmatik Yaklaşımlar" (*Pragmatic Approaches to Religious Belief*) başlığı altında sınıflandırmaktadır: Linda T. Zagzebski, *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, (Malden: Blackwell Publishing, 2007), s. 56. Yine, Pojman ve Rea da, konuyu "Dinî İnancın Pragmatik Gerekçelendirilmesi" (*Pragmatic Justification of Religious Belief*) başlığı altında değerlendirmektedir: Louis P. Pojman ve Michael Rea, *Philosophy of Religion: An Anthology*, 5. baskı, (Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2008), s. 362. Penelhum ise, bu yaklaşımı "İhtiyati Teizm" (*Prudential Theism*) olarak nitelemektedir: Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 31.

olmayacaktır.[42] Yapılan birçok çalışma, Pascal ve James'in bu argümanlarının ya değişik bir şekilde ifade edilişi ya da bunların, yapılan itirazlara cevap verecek şekilde güçlendirilmiş versiyonlarıdır. Teistik imanın pragmatik savunusu konusunda bu iki ismin bu kadar öne çıkmasının önemli bir gerekçesi, ileri sürdükleri argümanların pragmatik iman bağlamında ilk akla gelebilecek olasılıkları önemli oranda kapsamasından dolayıdır. Buna göre, teistik iman bağlamında söz konusu edilebilecek fayda/ sonuçlar hem bu dünyaya hem de ahirete yönelik olarak anlaşılabilir. Pascal'ın bahsi, imandan elde edilebilecek faydanın daha çok gelecek bir yaşama yönelik sonuçları ile ilgiliyken; James'in inanma iradesi, daha ziyade bu dünyaya yönelik kısmıyla ilgilidir. Dolayısıyla, iki düşünürün argümanlarında en geniş anlamda dinî inançtan beklenebilecek faydalar ifade edilmiştir. Bu çalışmada da pragmatik iman anlayışının özü ortaya konulurken genel eğilim takip edilecek ve bu iki düşünürün argümanları temel alınarak pragmatik düşüncelerin, Tanrı'ya inanmanın rasyonel ve ahlaki olduğunu ne oranda gösterebildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla, "*Dinî inancın sağladığı/ sağlayacağı faydalar, bu inanca sahip olmanın rasyonel ve ahlaki açıdan meşru olduğunu temellendirmek için kullanılabilir mi?*" sorusu çalışmanın yanıtını aradığı temel soru olacaktır.

[42] Örnek olarak bkz. Hamid Vahid, "Rationalizing Beliefs: Evidential vs. Pragmatic Reasons", *Synthese*, 176 (2010), s. 447-462; Hick, *a.g.e.*, s. 33; Jeff Jordan, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, (Oxford: Clarendon Press, 2006); Jordan H. Sobel, "Pascalian Wagers", *Synthese*, 108 (1996), s. 11-61; Michael Palmer, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, (London: Routledge, 2001), s. 285-286; Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 344-387; Robert J. O'Connell, *William James on the Courage to Believe*, 2. baskı, (New York: Fordham University Press, 1997), s. 49; Stephen L. Nathanson, "Nonevidential Reasons for Belief: A Jamesian View", *Philosophy and Phenomenological Research*, 42/4 (1982), s. 572-580; Swinburne, *a.g.e.*, s. 147-151; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 56-76.

Konunun temel kavramları olan inanç, iman ve pragmatizm ile ilgili çerçevede - kavramların içeriği ile ilgili çok fazla tartışmalı konu olsa da- söz konusu kavramların konumuzla ilgili temel nitelikleri üzerinde kısaca duruldu. Bunlar, özellikle iki ve üçüncü bölümlerde değerlendirilecek olan pragmatik iman anlayışı için bir arka plan işlevi görecektir. Bunun yanında, birinci bölümde rasyonellik, gerekçelendirme, gerekçe türleri konusunda bir çerçeve çizilecek ve geleneksel olarak imanın rasyonelliği meselesinden ne anlaşıldığı ortaya konulacaktır. Özellikle, pragmatik gerekçeleri savunan düşünürler, felsefede güçlü bir eğilimi ifade eden delilcilik görüşüne karşı olarak iddialarını ileri sürdükleri için, delilcilik anlayışının önemli tezleri pragmatik gerekçeleri savunanların temel tezleriyle karşılaştırılacaktır. Böylece, birinci bölümde, konuyla ilgili epistemolojik arka plan ve tartışmanın hangi bağlamda gerçekleştiği gösterilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, pragmatik iman anlayışının ne olduğu, bu konuda ne tür yaklaşımların olduğu, bu yaklaşımların ortak nitelikleri, geleneksel kanıtlardan ne şekilde farklı olduğu, özellikle Pascal ve James'in tezlerine başvurularak aydınlatılmaya çalışılacaktır. Tabii günümüz din felsefesinde bu iki düşünürün ortaya koyduğu tezlerden esinlenen çok önemli çalışmalar yapıldığı için, tezimizde pragmatik iman anlayışının doğasını aydınlatmaya çalışırken bu çalışmalardan sıkça yararlanılacaktır. Pragmatik iman anlayışı, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda bilişsel temellerin yetersiz olduğunu iddia ederek imancı bir düşünceyi kendisine temel olarak almasından dolayı, daha ziyade imancılığın önemli köklerinin olduğu Batı/ Hıristiyan düşüncesiyle yakın ilişkili görülmektedir.[43] Diğer taraftan, İslam

[43] Pragmatik anlayışın bu varsayımının arkasında bazı teolojik kabullerin olduğu da söylenebilir. Örneğin, Pascal, sık olarak Hıristiyanlığın günah öğretisine ve insan doğasının bozulmuş olduğuna referansta bulunmaktadır: Blaise Pascal, *Pensées*, İng. çev. A. J. Krailsheimer, (London: Penguin

düşüncesinde ise, geleneksel teistik argümanların Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda başarılı olduğuna dair önemli bir uzlaşı olduğu için pragmatik gerekçelere çok fazla bir değer atfedilmemiştir. Bu yüzden, çalışmamız daha çok Batıdaki bu tartışmalar doğrultusunda şekillendi. Ancak özellikle Gazâlî'nin (1058-1111) Pascal'dan daha önce bahis argümanını/ pragmatik anlayışı savunduğuna dair bazı önemli iddialardan dolayı, İslam düşüncesinde pragmatik iman anlayışının yerinin ne olduğuyla ilgili bu bölümde özel bir başlık açıldı. Bu başlık altında, İslam geleneğinin pragmatik iman anlayışına karşı tutumunun ne olduğu/ olabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın son bölümünde ise, pragmatik iman anlayışına yönelik önemli eleştiriler ve pragmatistlerin bunlara yönelik cevapları ele alınacaktır. Bu itirazlar, pragmatik argümanların rasyonelliği ve ahlakiliğiyle ilgili olmak üzere iki başlık altında ortaya konulup pragmatik argümanların imanın rasyonelliğini ne ölçüde sağladıkları, ikna edicilikleri, yeterlilikleri, ahlaken ne kadar uygun oldukları tartışılacaktır. Sonuç olarak, pragmatik düşüncelerle temellendirilmeye çalışılan bir iman anlayışının ne ölçüde mümkün ve başarılı olduğu değerlendirmeye konu edilecektir.

Books, 1995), s. 56 ve 66. Ayrıca bkz. Eyüp Aktürk, "Bahis Argümanı ve Pragmatik İman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 62 (2015), s. 226-227; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 63; Philip L. Quinn, "Moral Objections to Pascalian Wagering", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 74-79.

I. BÖLÜM

İNANÇ, İMAN VE RASYONELLİK

Rasyonellik kavramı, farklı birçok alanda kullanıldığı gibi dinî bağlamda da özellikle iman konusunda genişçe müzakere edilmektedir. İmanın rasyonelliğinden ne anlamak gerekir? İman rasyonel olarak temellendirilebilir mi? Ya da iman rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duyar mı? Temellendirilebiliyorsa imanın rasyonelliğini sağlayan şartlar nelerdir? İmanın rasyonelliği konusunda iman-akıl ilişkisi, imanın gerekçelendirilmesi, Tanrı'nın varlığı için argümanlar/ gerekçeler şeklindeki konular ön plana çıkmaktadır. Yukarıdaki sorulara cevap verebilmek için, öncelikle rasyonelliğin ne olduğunu ve inançlar konusunda rasyonelliği sağladığı düşünülen gerekçelendirmenin felsefede nasıl anlaşıldığını kısaca ifade etmek gerekir.

1. Rasyonellik ve Gerekçelendirme

Rasyonellik kavramı, eylemler, tutumlar, stratejiler, metotlar, duygular, planlar, inançlar ve kişiler gibi birbirinden farklı şeyler için kullanılabilmektedir.[1] Bu anlamda rasyonellik, "rasyonel kişi, rasyonel inanç, rasyonel eylem" şeklinde

[1] Nicholas Rescher, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), s. 3; Richard Foley, *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 4; Robert Audi, "Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. A. R. Mele ve P. Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 17.

genellikle bu öğelerin sıfatı olarak ifade edilmektedir. Burada farklı öğelerle ilgili olarak kullanılabilen rasyonellik ne anlama gelmektedir? Her şeyden önce, rasyonelliğin *normatif* anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. Rescher'e göre, rasyonellik, betimleyici olmaktan ziyade olması/ takip edilmesi gereken bir prosedürün onayını, yani inanç, eylem, plan ve buna benzer diğer konularda yapmamız gerekeni ifade eder.[2] Rasyonellik bu şekilde anlaşıldığında, sözü geçen öğelerle ilgili izlenen yol ve metotlar konusunda meseleye uygun şekilde yaklaşıldığının gösterilmesi gerekir. Bu yüzden, rasyonellik; eylemler, inançlar veya diğer şeyler açısından iyi gerekçelere sahip olmayı, onlarla ilgili olarak hesap verebilmeyi veya anlamlı bir açıklama yapabilmeyi ifade eder. Örneğin, bir ilacı kullanmamın gerekçesi, doktorumun onu bana tavsiye etmesidir; Kalküta'nın nüfusunun beş milyon olduğuna inanmamın gerekçesi ansiklopedilerin bu şekilde bilgi vermesidir.[3] Eylemler, inançlar, planlar açısından iyi gerekçelere sahip olduğumuzda, onları anlamlı bir yoldan açıklayabildiğimizde rasyonel olarak adlandırılırız. Dolayısıyla, en genel anlamda rasyonellik, bu öğelerle ilgili olarak izlenmesi gereken prosedüre ya da bu öğelere yaklaşımımızın *meşruluğuna* işaret eder.

Rasyonelliğin birbirinden farklı öğelere uygulanışında her bir öğe için değişik yol ve metotların takip edildiği ifade edilebilir. Örneğin, planlar konusunda pratik öğeler, inançlar konusunda ise daha çok teorik öğeler ön plana çıktığı için, planlar ve inançlarla ilgili rasyonelliğin sağlanma/ gösterilme koşulları farklıdır. Benzer şekilde, tek bir öğe içerisinde de farklı değerlendirmeler ortaya çıkabilmektedir.

[2] Rescher, *a.g.e.*, s. 9-10.

[3] Rescher, *a.g.e.*, s. 3-4.

Örneğin, inançların türlerine (bilimsel veya dinî inançlar gibi) bağlı olarak rasyonelliğin sağlanması farklılık arz edebilir. Bilimsel alanda deneyimden fazlaca yararlanabiliyorken, dinî alanda bu tür bir öğenin genişçe kullanılabileceğini söylemek daha zor görünmektedir. Ancak bütün bu durumlarla ilgili ortak söylenebilecek şey, rasyonelliğin, yukarıda sayılan öğeler bağlamında kişinin takip etmesi gereken yol ile ilgili bir onay anlamına geldiğidir. O yüzden, inanç, eylem, plan gibi öğelerle ilgili olarak rasyonellik, en genel anlamda kişinin yerine getirmesi gerekenlerle ilişkili normatif bir kavramdır. Tabii bu tür bir açıklama, rasyonelliğin çok genel bir yorumuna işaret etmektedir ve sayılan öğeler bağlamında daha fazla detaylandırılmaya muhtaçtır.[4] Bu noktada, çalışmamız açısından önemli olan inançların rasyonelliği üzerinden müzakereye devam edeceğiz.

Yukarıda söylenenlere dayanarak, rasyonelliğin, inançlar konusunda da normatif bir anlam taşıdığını yani olması gereken bir durumu ifade ettiğini belirtebiliriz. Buna göre, bir *x* inancının rasyonelliği, *x*'in uygun yollarla edinilmiş olduğunu veya *x* ile ilgili hesap verme konusunda sağlam gerekçelere sahip olmayı dile getirir. Peki, bir inancın rasyonelliği nasıl gösterilebilir? Bir inancın rasyonelliğini sağlayan koşullar konusunda farklı düşünceler ifade edilebilse de, bu konuda en önemli koşul olarak "gerekçelendirme" (*justification*) ileri sürülmüş, hatta epistemolojide bir inancın rasyonel olduğunu göstermenin yolu neredeyse gerekçelendirme ile özdeşleştirilmiştir.[5] Bu koşul, gerekçelendirildiğimiz inançlar konusunda rasyonel

[4] Rasyonellik ile ilgili çeşitli anlayışlar ve farklı öğeler bağlamında kullanılışı için bkz. *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred R. Mele ve Piers Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[5] Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 13; Paul K. Moser, *Empirical Justification*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985), s. 211; Richard Fumerton, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of*

olarak inanma hakkına sahip olduğumuzu ifade eder. Gerekçelendirme ise, herhangi bir önermenin doğruluğuna veya yüksek olasılıkla doğru olduğuna işaret eden, bu doğruluğun gösterilmesini sağlayan şeydir. Bu anlamda o, bir önermenin doğruluğunu sağlayan kanıt veya güvenceye sahip olmayı dile getirmektedir.[6] Rasyonellik konusunda gerekçelendirmenin bu kadar önemsenmesinin sebebi, doğruluk ile gerekçelendirme arasında düşünülen yakın ilişkiden dolayıdır. Bilginin önemli bileşenlerinden olan doğruluk ve gerekçelendirmenin kavramsal olarak birbirinden farklı bileşenler olduğu doğru olmakla birlikte, Descartes'tan günümüze kadar birçok düşünür, gerekçelendirilmiş olma ile doğru olma arasında içsel bir ilişkinin var olduğunu düşünerek bunların kavramsal olarak ilişkili olduğunu kabul etmiştir. Bir önermeye inanma konusunda gerekçelendirilmiş olmanın gerekli görülmesi, bu tür bir faaliyetin önermenin doğruluğuna yönelik bir bağlantı sağlamasından kaynaklanmaktadır.[7] O yüzden, gerekçelendirilmiş bir önerme, önemli oranda doğruluk veya rasyonelliği gösterilmiş olarak kabul edilmiştir.

Gerekçelendirme, inançların doğruluğunu gösteren veya doğru olma ihtimalini yükselten gerekçe ve kanıtlara sahip olma şeklinde tanımlanınca, epistemolojide gerekçelendirmenin söz konusu edildiği bağlamlarda kanıt/ delil, ispat, argüman, gerekçe ve buna benzer kavramlar genişçe müzakere edilmiştir. Gerekçelendirme konusunda, Kelly'nin de belirttiği gibi, özellikle kanıtın rolü aşırı bir şekilde

---

Epistemology, ed. P. K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 204; Richard Gale, *The Divided Self of William James*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 94; Robert Audi, *Rationality and Religious Commitment*, (New York: Oxford University Press, 2011), s. 25.

[6] Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 22.

[7] Reçber, *a.g.e.*, s. 28; Stewart Cohen, "Justification and Truth*", Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 46/3 (1984), s. 279; Vahid, "Rationalizing Beliefs", s. 449.

vurgulanmış ve kanıta saygı duyma ile inancını kanıta orantılamanın rasyonel düşünürlerin en temel niteliklerinden biri olduğu sıklıkla ileri sürülmüştür.[8] Bu şekilde, yeterli kanıtla desteklenmeyi inancın gerekçelendirilmesi/ rasyonelliği için en temel öğe olarak gören düşünceye "delilcilik" (*evidentialism*) adı verilmektedir. Delilcilik düşüncesi Batı felsefesinin önemli köşe taşlarından birini oluşturmaktadır.[9] Yeterli kanıta sahip olmayı inancın rasyonelliği için en temel gereklilik kabul eden delilcilik Platon'dan başlamak üzere birçok filozof tarafından değişik şekillerde savunulmuştur. Örneğin, John Locke (1632-1704), doğruluğu seven kişinin niteliği olarak bir önermeye, dayandığı kanıtın gücünden daha büyük bir güvenle bağlanmamak olarak ifade eder.[10] Aynı şekilde David Hume (1711-1776) da "bilge bir insan inancını kanıtına orantılar"[11] diyerek kanıtın önemini vurgulamaktadır. Çağdaş epistemolojide de birçok düşünür delilcilik görüşünü savunmaya devam etmektedir.[12]

Delilcilik her ne kadar birçok filozof tarafından savunulmuş olsa da, W. K. Clifford'ın (1845-1879) ünlü "İnanç Ahlâkı" adlı makalesiyle en açık ifadesini bulmuştur. Özellikle, onun delilciliğin özeti olarak söylediği "bir şeye yetersiz delile

[8] Thomas Kelly, "Evidence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/evidence/.

[9] Bkz. Jack W. Meiland, "What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited", *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), s. 15.

[10] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 697.

[11] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, ed. S. Buckle, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 97.

[12] Daha geniş bilgi için bkz. Richard Feldman ve Earl Conee, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, (Oxford: Clarendon Press, 2004).

dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır"[13] ifadesi delilciliğin sloganı haline gelmiştir. Clifford adı geçen yazısında, delilciliği açıklamak için bazı örnekler vermektedir. Bunlardan en önemlisi, bazı mültecileri taşıması için gemisini sefere yollamak üzere olan gemi sahibi örneğidir. Örneğe göre, gemi sahibi gemisinin sağlamlığıyla ilgili bazı şüphelere (gemi birçok deniz seferi yapmış, birçok kez onarılmış çok eski, nitelikli olmayan bir gemidir) sahiptir. Gemi sahibi bir şekilde bu şüphelerin üstesinden gelmesine ve gemisinin sağlam olduğuna kendini inandırarak onu yola çıkarmasına karşın, gemi, seferi tamamlayamaz ve mültecilerle birlikte batar. Gemi sahibi ise, sigortadan gemisinin parasını alır. Burada önemli soru, gemi sahibinin bu konuda suçlu olup olmadığıdır. Clifford'a göre, mevcut kanıtlara dayanarak geminin sağlam olduğuna inanmaya hakkı olmadığı için elbette gemi sahibi suçludur.[14] Gemi sahibi, istediği kadar gemisinin sağlam olduğuna içten bir şekilde inansın, şüphelerini bir şekilde bastırdığı ve inancını sağlam deliller üzerine inşa etmediği için yine de suçludur. Peki, hikâyeyi biraz değiştirerek geminin sağlam bir şekilde seferi tamamladığını varsaydığımızda gemi sahibi yine suçlu mudur? Clifford'a göre, burada temel mesele inancın içeriğinin doğrulukla sonuçlanıp sonuçlanmaması değil, inancın uygun olarak yeterli araştırmayla/ kanıtla edinilmesi olduğu için gemi sahibi bu durumda bile suçludur.[15] Dolayısıyla, Clifford'ın vurguladığı önemli nokta, kişinin salt doğru inançlara sahip olması değil, bundan ziyade kişinin sahip olduğu inançlarda yeterli kanıtla desteklenmiş ve inançlarını edinmede uygun yolları takip etmiş olmasıdır. Ona göre,

[13] William K. Clifford, "İnanç Ahlâkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. F. Uslu, 5/9 (2006), s. 135.

[14] Clifford, a.g.m., s. 129-130.

[15] Clifford, a.g.m., s. 130.

kişi gerekli araştırmayı yapmamışsa, yeterli kanıta sahip değilse ve bunlar için yeteri kadar zamanının olmadığını söylüyorsa, böyle bir kişinin inanmaya da hakkı yoktur.[16]

Görüldüğü üzere delilcilik, belirli bir inanç konusunda gerekli araştırmanın yapılmış olmasını ve bu inanç konusunda eldeki kanıta göre hareket etmeyi gerektirir. Buna dayanarak, delilcilik, Feldman ve Conee'nin ifadesiyle, gerekçelendirmeyle ilgili olarak şöyle tanımlanabilir:

> *p* önermesi için *D* inançsal tutumu, ancak ve ancak *p* için *D*'ye sahip olma, *S*'nin *t* zamanda sahip olduğu kanıta uygunsa, *t* zamanda *S* için epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.[17]

Bu tanıma göre, *p* önermesi için inanma, inanmama/ reddetme veya hükmü askıya alma şeklinde çeşitli alternatif inanç tutumları olabilir.[18] Tanımın bize söylediği, kişinin herhangi bir önermeye karşı bu tutumlardan birini benimsemesinin kanıta uygun olarak gerçekleşmesi gerektiğidir. Kanıt *p*'yi destekleme konusunda yeterliyse *inanma*, yeterli değilse *inanmama* ya da kanıt önermeyi destekleme ve reddetme konusunda eşit güce sahipse *hükmü askıya alma* uygun tutum olur. Epistemolojide önermelerin olasılık değerleri 0 ile 1 arasındaki sayı değerleriyle gösterilir. Önermenin olasılık değeri 1'e yaklaştıkça doğru olma ihtimali yükselirken, 0'a yaklaştıkça doğru olma ihtimali düşer. 0.5 değeri önermenin doğru ya da yanlış olma olasılığının eşit olduğunu ifade eder.[19] 0.5'in üstündeki değerlerde yani doğru olma olasılığının yüzde elliden yüksek olduğu önermeye inanma, altındaki değerlerde

---

[16] Clifford, a.g.m., s. 136.

[17] Bkz. Richard Feldman ve Earl Conee, "Evidentialism", *Philosophical Studies*, 48/1 (1985), s. 15.

[18] Lemos, *a.g.e.*, s. 7-8; Richard Feldman, "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60/3 (2000), s. 678.

[19] Bkz. Swinburne, *Epistemic Justification*, s. 65-66.

inanmama ve 0.5 olduğu zaman hükmü askıya alma uygun tutumlardır. Açıktır ki delilcilik, kanıta dayanarak yalnızca olasılık değerinin 0.5'ten yüksek olduğu gösterilen önermelere inanmanın rasyonel olduğuna izin verecek, diğer durumlarda ise inanmanın rasyonel olmasını kabul etmeyecektir.[20] Bu şekilde delilcilik, inancın rasyonelliğini gerekçelendirilmiş olmada, gerekçelendirilmiş olmayı da çeşitli kanıt ve argümanlarla desteklenmede görür.

Buraya kadar söylenenlerden, gerekçelendirme veya rasyonellik için kanıtın son derece hayati bir role sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Diğer taraftan, gerekçelendirmeyi sağlayan kanıtla ilgili birçok soru da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kanıt ne anlama gelmektedir? Bir inancın rasyonelliği için yeterli kanıt olmayı sağlayan şartlar hangileridir? Bir kanıtı yeterli kılan miktar nedir? Delilcilerin savunduğundan farklı olarak başka tür gerekçeler bir inancın rasyonelliğini ya da gerekçelendirmesini sağlayabilir mi? Bu sorulara verilen cevaplar delilcilik ile diğer görüşleri büyük oranda birbirinden ayırmaktadır.

2. Rasyonelliği Sağlamada Gerekçe/ Gerekçelendirme Türleri

Genel olarak bazı önermelerin doğruluklarının veya yanlışlıklarının kendiliğinden açık olduğu kabul edilmiştir. "2+2=4" gibi bazı matematiksel ya da "Hiç kimse hem evli hem de bekâr değildir" şeklindeki bazı mantıksal doğrular buna örnek verilebilir.[21] Doğruluğu bu şekilde kendiliğinden açık önermelerde herhangi bir kanıt

[20] Bkz. Jordan, *Pascal's Wager*, s. 47.

[21] Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga ve N. Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 55-56.

veya gerekçeye ihtiyaç duyulmadan önermenin doğruluğu herkes tarafından kabul edilir. İnsanın sahip olduğu inançların hepsi bu şekilde kendiliğinden açık olsaydı, bunların rasyonelliğini göstermek için herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duyulmazdı. Ancak inançlarımızın çoğunun böyle olmadığı açık olduğu için, Kelly'nin belirttiği gibi, onların rasyonelliğini göstermek amacıyla gerekçelere ihtiyaç duyarız ve bu gerekçeler, gerçeklikle ilgili doğru bir resme ulaşmak adına arabulucu rol üstlenir.[22]

Öncelikli olarak, gerekçeleri "epistemik" ve "epistemik-olmayan" gerekçeler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Buna "kanıtsal" ve "kanıtsal-olmayan" gerekçeler de denilebilir.[23] Epistemik gerekçe, bir önermenin içeriğinin *doğru olduğuna* işaret eden veya onun doğruluğunu daha muhtemel kılan gerekçe türüdür. Buna göre bir *x* gerekçesi, *a* gibi bir önermenin *doğruluğu* için bir işaret görevi görüyor ve onun doğruluğunu nesnel olarak daha muhtemel kılıyorsa, *x* gerekçesi epistemik bir gerekçedir. Bu şekilde epistemik gerekçeler, doğrudan önermenin içeriğinin temellendirilmesine yönelik olan gerekçe türüdür.[24] Önermenin içeriğine yönelik olmayla, önermeyi oluşturan içeriğin doğru olduğunun gösterimiyle doğrudan ilişkili olmaları kastedilmektedir. Dolayısıyla, bu tür gerekçelerin en

[22] Kelly, a.g.md.

[23] Andrew Reisner, "The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief and the Wrong Kind of Reasons Problem", *Philosophical Studies*, 145/2 (2009), s. 261; Gilbert Harman, "Pragmatism and Reasons for Belief", *Realism/ antirealism and Epistemology*, ed. C. B. Kulp, (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1997), s. 123; Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), s. 214-215. Çalışma boyunca epistemik ve kanıtsal gerekçe ifadeleri birbirinin yerine kullanılacaktır.

[24] Antony Flew, *God and Philosophy*, (London: Hutchinson of London, 1966), s. 181; Foley, *Working Without a Net*, s. 19; Fumerton, a.g.m., s. 205; Harman, a.g.m., s. 132; Reisner, a.g.m., s. 261; Sobel, "Pascalian Wagers", s. 12-13.

önemli özelliği olarak, Jordan'ın ifadesiyle, onların "doğruluğu göstermeye yönelik" (*truth-directed*) olmaları söylenebilir.[25]

Epistemik gerekçe denilince, delilciliği açıklarken ele almış olduğumuz ve önermelerin doğruluğunu göstermeyi hedefleyen kanıt/ delil veya ispat tarzındaki araçlar kastedilir.[26] Daha önce kanıt, gerekçe, argüman gibi ifadeleri birbirlerinin yerine kullanmamıza karşın, burada önemli bazı farklara kısaca dikkat çekmek gerekir. Buna göre, kanıt, geniş kullanıma sahip gerekçe ve argüman kavramlarına göre daha özel bir anlamda kullanılmaktadır. Gerekçe ve argüman kavramını, bir önermeye inanmayı destekleyen -kanıt da dâhil- birçok öğe için kullanabilirken, kanıtı yalnızca doğruluğa işaret eden araçlar için kullanmak daha uygun görünmektedir. Örneğin, gerekçe veya argüman kavramı hem epistemik hem de epistemik olmayan akıl yürütmeler için kullanılabildiğinden dolayı, bir inanca bağlanmamızı sağlayan epistemik, ahlaki, pragmatik her türlü öğe için gerekçe veya argüman kavramını kullanabiliriz. Buna karşın, bir önermenin doğruluğuna yönelik olan öğelere yalnızca epistemik gerekçe veya kanıt diyebiliriz. Epistemik/ kanıtsal gerekçe denilmesinin sebebi, epistemolojide doğruluğu takip etme ve yanlıştan

---

[25] Jordan, *a.g.e.*, s. 37.

[26] İslam düşüncesinde de özellikle "burhân" (*demonstration*) kavramının epistemik, cedel türündeki diğer araçların ise hem epistemik hem de epistemik-olmayan gerekçelere denk geldiğini söylemek mümkündür. Burhân, bir önermenin doğruluğunu kesin olarak kanıtlayan akıl yürütmeler için kullanılırken; cedel, muhatabı ikna etmek veya susturmak için başvurulan, sonucu kesinlik ifade etmeyen akıl yürütmelerdir. Bkz. Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi, Problemleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996), s. 136-137. Dolayısıyla, burhânın tamamen önermenin doğruluğuyla ilgili olmasına karşın cedelin böyle olmadığı söylenebilir. Cedelde, ister doğruluk hedeflensin isterse hedeflenmesin önemli olan muhatabı bir şekilde ikna etmektir. Bu konuya ikinci bölümde tekrar değinilecektir.

kaçınmanın en önemli epistemik ödevler[27] olması ve kanıtın bu tür bir görevi yerine getiriyor olmasındandır.

Peki, kanıt bir önermenin doğruluğuna nasıl işaret eder ya da onun doğruluğunu daha muhtemel kılar? Kanıt, filozoflar tarafından doğruya ulaşma ve yanlıştan kaçınmanın aracı, yani bilgimizi oluştururken bize rehberlik eden yol gösterici olarak düşünülmüş ve doğruluğa ulaştırıcı olmasından dolayı inanç oluşturma konusunda gerekçelendirme için en önemli araç olarak kabul edilmiştir. Burada kanıtın önemi, Kelly'nin de ifade ettiği gibi, kanıtı olduğu şeyin doğru olduğunun önemli bir işareti olmasından kaynaklanmaktadır.[28] Bunu bir örnekle açıklamak mümkündür. Örneğin, Mehmet ile Ayşe'nin yirmi yıldır başarılı bir evlilik sürdürdüklerini varsayalım. Ancak son zamanlarda Mehmet, Ayşe'nin kendisine karşı sadakatsizlik ettiğine dair güçlü bir inanç oluşturmuştur ve bunun için çeşitli kanıtlara sahiptir. Bu kanıtlardan biri, Ayşe'nin dolabında bulduğu ve Ayşe adına gönderilmiş bazı aşk mektuplarıdır. İkinci bir kanıt olarak, dolaylı bir şekilde Ayşe'nin ebeveyninden, Ayşe'nin başka bir erkekle ilişkisine dair bir şeyler duymuştur. Bunun yanında, diğer bazı kanıtlara da sahiptir.[29] Bu şekilde Mehmet, çeşitli kanıtlara dayanarak "Ayşe sadakatsizlik etmiştir" inancını edinmiştir. Burada kanıt veya epistemik gerekçeler, önermenin içerdiği iddiayı destekleyen ve onun doğruluğunu daha muhtemel kılan noktalara işaret ederek bu inancı temellendirmektedir. Kocası tarafından Ayşe'nin dolabında bulunan ve başka bir erkek tarafından Ayşe'ye yazılmış aşk mektupları, "Ayşe

[27] Bu tür epistemik ödevlerle ilgili olarak bkz. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 9-11; Moser, *a.g.e.*, s. 214; Richard Feldman, "Epistemological Duties", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. P. K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 362-384.

[28] Kelly, a.g.md.

[29] Krş. Moser, *a.g.e.*, s. 210-211.

sadakatsizlik etmiştir" inancının doğru olma ihtimalini yükseltmektedir. Tabii tek başına aşk mektupları, Ayşe'nin sadık olmadığına dair inancı haklı çıkarmak için yeterli olmayabilir. Örneğin, Ayşe, kendisine âşık olmuş bir adam tarafından bu tür mektuplarla sürekli rahatsız ediliyor ve onu reddediyor da olabilir. Ancak Mehmet aşk mektuplarının yanında, ayrıca Ayşe'nin sadakatsizliği ile ilgili çeşitli duyumlar almış ve başka ilave kanıtlara da sahiptir (örneğin, Ayşe artık kocasına çok fazla ilgi göstermemektedir, sürekli boşanma konusunu dillendirmektedir vb.). Bu kanıtlardan her biri, önermenin içeriğinin doğru olduğuna yönelik bir işaret taşımalarından dolayı, Ayşe'nin sadakatsiz olduğuna yönelik inancın doğru olma ihtimalini yükseltmektedir.

Bir önerme, bu şekilde yeterli kanıtla desteklendiği zaman kişinin bu önerme konusunda bir inanç oluşturması için etkili olmakta ve bu kanıt inancın doğrudan ortaya çıkmasını sağlamaktadır.[30] Örneğin, Mehmet'in, eşinin sadakatsiz olduğuyla ilgili çeşitli kanıtlara sahip olması durumunda, bunlar doğrudan Mehmet'in bu konudaki inancını biçimlendirebilmektedir. Mehmet'in sahip olduğu kanıtlar, yukarıda ifade edildiği şekliyle güçlü ve yeterli olduklarında, "Ayşe sadakatsizlik etmiştir" inancını üretebilmektedir. Dolayısıyla, epistemik gerekçeler yeterli şekilde güçlü olduklarında, kişiyi, kanıtın desteklediği önermeye inanma konusunda ikna edecek önemli bir güce sahiptir.

Epistemik gerekçelerin bu şekilde baskın bir gücü olmasına karşın, konuyla ilgili birçok belirsiz noktanın olduğu da aşikârdır. Önemli bir sorun, inancın ortaya

[30] Krş. Thomas Kelly, "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 110/2 (2002), s. 169-174.

çıkması için gerekli görülen "yeterli kanıt" ifadesiyle kastedilen ölçütün ne olduğuna dairdir. Buna göre, kişiyi bir inanca ikna etmek için ne kadar kanıt yeterlidir veya bu kanıtın miktarı ne olmalıdır? Örneğin, Mehmet'in, eşinin sadakatsiz olduğu konusunda bir inanç oluşturabilmesi için ne kadar kanıt yeterlidir? Clifford, delilciliği savunduğu yazısında bununla ilgili bir ölçüt vermemektedir. Belki cevap olarak, "Her bir önermenin inanılmak için geçmesi gereken eşik" ya da "Bir önermenin doğru olduğuna ikna olmayı sağlayacak kadar kanıt" şeklinde değerlendirilebilir.[31] Buna göre, kanıt, bir önermeye inanmayı sağladığında ya da kişiyi bu konuda ikna ettiğinde, o zaman bu kanıt yeterli düzeydedir. Örneğin, Mehmet'in, eşinin dolabında isimsiz bazı aşk mektupları bulduğunu varsayalım. Mehmet bu kanıta sahip olduğunda, karısının sadık olmadığına yönelik inancı oluşturmak için başka kanıtlara yönelecektir. Dolayısıyla, bu kanıtla birlikte başka bazı güçlü kanıtlara sahip olduğunda inancı edinmek için geçilmesi gereken eşiği aşmış olacaktır. Ancak verilen bu cevap ile birlikte ölçüt konusunda yine de bir belirsizliğin devam ettiği söylenebilir. Çünkü burada, herhangi bir kanıtın gücü, toplam kanıtın oranı gibi konular meseleyle ilgili bağlamda belirleyici olacağı için yeterli kanıt hususunda tam anlamıyla bir ölçüt vermek zorlaşmaktadır. Örneğin, Mehmet'in, eşini yabancı bir erkekle el ele görmesi şeklindeki tek bir güçlü kanıt, eşinin sadakatsiz olduğuna dair inancı oluşturması için yeterli görünmektedir. Ancak bu şekilde doğrudan güçlü bir kanıta sahip olmadığında, yukarıda belirtildiği gibi birbirini tamamlayan kanıtlar bu inancı oluşturabilecektir. Bununla birlikte, sayı olarak fazla ancak çok zayıf kanıtlar bu inancın ortaya çıkmasında etkili

[31] Paul Helm, *Belief Policies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 90; Stephen T. Davis, *Faith, Skepticism and Evidence: An Essay in Religious Epistemology*, (Lewisburg: Bucknell University Press, 1978), s. 19.

olmayacaktır. Dolayısıyla, yeterli kanıtın miktarıyla ilgili göz önünde bulundurulması gereken birçok noktanın olduğu açıktır.

Yeterli kanıtla ilgili başka sorunlar da ifade edilebilir. Kişinin içinde bulunduğu şartlar, arka plan bilgisi, önceden sahip olduğu inançlar, psikolojik durumu, kişisel özellikleri de kanıtın yeterli olup olmadığında yine belirleyici olmaktadır. Örneğin, bir önermeyle ilgili kişiye verilen epistemik gerekçe ne kadar sağlam ve güçlü olursa olsun, kişi tam anlamıyla bir arka plan bilgisine sahip değilse, bu gerekçe, inancı ortaya çıkaracak kadar güçlü olmayacaktır. Ya da yukarıdaki örnekte tek başına isimsiz aşk mektuplarının, Mehmet'in eşine yönelik "Ayşe sadakatsizlik etmiştir" inancını ortaya çıkaracak düzeyde olmayabileceğini ifade etmemize rağmen, Mehmet'in çabuk inanan safdil bir insan olduğunu varsaydığımızda, bu şekildeki tek bir kanıtın Mehmet için yeterli olacağını tasavvur etmek zor olmayacaktır. O yüzden, Faust'un haklı olarak işaret ettiği gibi, birçok durumda kanıtın yeterlilik ve ikna edicilik gücü öznenin içinde bulunduğu duruma bağlı görünmektedir.[32]

Bunun yanında, önermeyi oluşturan içeriğin türüne bağlı olarak da yeterli kanıtın ne olduğunun söylenmesi güçleşmektedir. Örneğin, Davis'e göre, "Hasta kanserden acı çekmektedir" ile "Bugün on altı şubattır" önermelerinin doğruluğunun gösterimi konusunda yeterli kanıtın niteliği ve miktarı farklılaşacaktır. Şöyle ki, ikinci önerme için daha az çabayla muhatabı ikna etmek mümkünken, birinci önerme için aynısını söylemek daha zor görünmektedir.[33] Yine burada kanıtın kendisi, bazen inancı kesin olarak ispatlayan bir araç, bazen inancın doğruluk olasılığını yükselten bir araç,

[32] Jennifer Faust, "Can Religious Arguments "Persuade"", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 76-80.

[33] Davis, *a.g.e.*, s. 19-20.

bazen de inançlar konusunda sorumlu olduğumuz herhangi bir şey olarak değişik filozoflar tarafından farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Dolayısıyla, burada kanıtın ne olduğu, türü, miktarı konusunda farklı anlayışların mevcut olduğu söylenebilir.[34] Ancak bu sorunlarla birlikte, insanın inançlarını sağlam temellere oturtması adına, onların doğruluklarına işaret eden kanıt gibi epistemik araçların takip edilmesi son derece önemlidir.

Yeterli kanıt kavramı gerekçelendirme konusuyla yakından ilişkilidir. Buna göre, herhangi bir *p* önermesinin doğruluğu için yeterli kanıta sahip olduğumuzda, *p*'ye inanma konusunda gerekçelendirilmişizdir.[35] Bu şekilde, sağlam ve yeterli epistemik gerekçelerle bir önermeye inanmanın rasyonelliğinin gösterimine "epistemik gerekçelendirme" (*epistemic justification*) adı verilmektedir. Epistemik gerekçelendirme, bir önermenin epistemik gerekçelerle temellendirilmesini ifade eder. Bu tür bir gerekçelendirmenin en temel özelliği, onun, *doğruluğu* hedeflemesi ve önermelerin içeriğini temellendirmeye çalışmasıdır.[36] Bu yüzden, epistemik gerekçelendirme, Bonjour'un da belirttiği gibi, bütün bir bilgi teorisinin en temel kavramını oluşturmaktadır.[37]

Epistemik gerekçelendirme, hangi alanda olursa olsun her bir inancın nesnel yoldan edinilmesini amaçlayarak bir konuyla ilgili alternatif inançlar arasında nesnel

---

[34] Andrew Chignell, "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/etihcs-belief/; Meiland, a.g.m., s. 19.

[35] Davis, *a.g.e.*, s. 19.

[36] Cohen, a.g.m., s. 292; Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985), s. 6-7; Lemos, *a.g.e.*, s. 13; Vahid, a.g.m., s. 448. Epistemoloji literatüründe epistemik gerekçelendirme yerine bazen *epistemik rasyonellik* ifadesi de kullanılmaktadır.

[37] Bonjour, *a.g.e.*, s. 5.

olarak bir hakem görevi üstlenir. Çünkü bu gerekçelendirme türü, konuyu değerlendirirken herhangi başka bir kaygı taşımadan yalnızca durumun ne olduğunu (yani doğruyu) önyargısız bir biçimde göstermeye çalışır.[38] Böylece, inançlarımızla doğruluk arasında bir köprü vazifesi görür. Burada, inançları edinirken doğruluğu hedeflediğimiz ve yanlıştan kaçınmaya çalıştığımız için, bu hedefi sağlamaya dönük olan epistemik gerekçelendirmeyi/ gerekçeleri takip etmenin de doğal olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden, inancın doğruluğunu göstermeye yarayan epistemik gerekçelendirme (ya da kanıt) felsefede her zaman baskın olmuştur. Bu durum aslında "Delilcilik felsefede neden bu kadar etkili olmuştur?" sorusunu da cevaplamaktadır. Sahip olduğumuz herhangi bir inançta doğruluğu amaçladığımız ve doğruluğu gösterebilmek adına elimizdeki tek araç epistemik gerekçeler olduğu için, delilcilik takip edilmesi gereken doğal yol olarak görünmektedir. İnançların rasyonelliği konusunda mevcut anlayışların hepsinin delilcilik ile hesaplaşmaya çalışması veya delilciliğe bir şekilde gönderimde bulunması zaten bu görüşün ne kadar önemli bir güce sahip olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde, inanç konusundaki gerekçelerin kanıtsal ve kanıtsal-olmayan şeklinde ikiye ayrılması da aslında inancın rasyonelliğiyle ilgili "kanıt ve geriye kalanlar" gibi bir düşünceyi ima edip delilciliğin gücünü ortaya koymaktadır.

İnançların rasyonelliği konusunda epistemik gerekçelerin önemini vurgulayan delilciler sadece epistemolojik bir iddia ortaya atmamakta, ayrıca konuyla ilgili tartışmayı sıklıkla etik bir zemine taşımakta ve çeşitli ahlaki kavramları inanç

[38] Foley, *Working Without a Net*, s. 19; Kelly, "Evidence"; Richard Feldman, "Epistemic Obligations", *Philosophical Perspectives*, 2 (1988), s. 236.

konusuna uygulamaktadır.[39] Bu çerçevede, inanç oluşturmanın söz konusu edildiği bağlamlarda, kişinin ahlaki olarak bazı yükümlülüklere sahip olduğu da sıklıkla iddia edilmektedir. Buna göre, kişinin inanç oluşturma sürecinde inançların edinilmesi, değiştirilmesi veya bırakılmasıyla ilgili yerine getirmesi beklenen entelektüel sorumluluk ve ödevleri vardır. Bu iddiaya dayanarak, belirli bazı yollardan inançların biçimlendirilmesi ahlaki olarak kabul edilirken bazı başka yollarla inanç oluşturma ahlaki açıdan kusurlu görülmektedir. Bu şekilde, epistemolojide inançlarla ilgili kişinin çeşitli ödevlere sahip olduğu düşüncesi birçok düşünür tarafından paylaşılmaktadır.[40] Örneğin, Clifford, "İnanç Ahlâkı" adlı ünlü yazısında yeterli kanıtla desteklenmemiş bir önermeye inanmanın ahlaken yanlış ve sorumsuzca olduğunu ve kişinin bu şekilde davranarak insanlığa karşı suç işlediğini ileri sürmektedir.[41] Ayrıca makalenin adının da ima ettiği üzere, kişinin, inançların oluşturulmasıyla ilgili uyması gereken bazı ahlaki değerlerin olduğu kabul edilmektedir.

Peki, kişinin inanç oluşturma konusunda sahip olduğu ödevler nelerdir? Genellikle, kişinin epistemik açıdan yükümlülüğünün, sahip olunan inançlarda doğru olanları maksimum düzeye yükseltmek ve yanlış olanları ise minimum düzeye çekmek olduğu söylenmektedir.[42] Buna göre, sahip olduğumuz inanç kümesiyle ilgili her bir doğruyu bu kümeye dâhil etmek ve yanlış olanı ise elemek, bu şekilde yeterli olarak temellendirilmiş bir inanç setine sahip olmak epistemik bir ödevdir. Bu

[39] Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2015), s. 11-13; Feldman, "The Ethics of Belief", s. 667-668.

[40] Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 213; Vahid, a.g.m., s. 448.

[41] Bkz. Clifford, a.g.m., s. 134; Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 224.

[42] Moser, *a.g.e.*, s. 214.

yükümlülük konusunda filozoflar arasında genel bir uzlaşı olmasına karşın, bunun ne şekilde yerine getirileceğiyle ilgili tartışma ortaya çıkmaktadır. Yalnızca epistemik gerekçelere değer veren delilciler, inançların biçimlendirilmesi konusunda yalnızca kanıt gibi önermenin doğruluğuyla ilgili araçların takip edilmesinin ahlaki bir ödev olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, inançların yeterli kanıta dayanarak oluşturulması kişi için en önemli epistemik ödev olup kişinin, inançlarını yeterli kanıt dışında başka araçlar üzerine inşa etmesi ahlaken yanlıştır. Clifford'ın, "bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır"[43] sözünde dile getirdiği "yanlıştır" ifadesi, ahlaki bir yanlışlığa işaret etmektedir. Dolayısıyla, delilciliğe göre, yeterli kanıtla desteklenmiş önermelere inanmasının ve bunun dışında kalanlardan kaçınmasının kişinin en önemli epistemik ödevi olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında, yukarıda ifade edilen ödevlerin uygun olarak yerine getirilmesi adına kanıt toplama, kanıtları nesnel olarak değerlendirme, kanıt dışında başka gerekçelere dayanmama gibi konular da diğer epistemik ödevler olarak belirtilebilir.[44]

İnanç oluşturma konusunda iradi olarak inançlarımızı seçemediğimizi, onların başımıza gelen ve kendimizi onlarla bulduğumuz şeyler olduğunu daha önce ifade etmiştik. Peki, Feldman'ın belirttiği gibi, inançlarımız iradi olmadığı halde inanma konusunu nasıl ahlaki kavramlarla konuşabiliyoruz? Çünkü bir *x* davranışı ancak kişinin iradi kontrolü altındaysa, o zaman *x*'e ahlaki kavramları uygulayabiliriz. Ancak inanç konusunda hem iradi bir kontrolümüzün olmadığını hem de ahlaki

[43] Clifford, a.g.m., s. 135.

[44] Epistemik ödevlerle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Feldman, "Epistemological Duties", s. 362-384.

kavramların konuya uygulanabileceğini nasıl ileri sürebiliyoruz? Bu itiraza göre, inançlar konusunda iradi bir kontrole sahip olmadığımız için, konu hakkında ahlaki ödevlerden de bahsetmenin bir anlamı yoktur.[45] İnançlar konusunda doğrudan iradi bir kontrolümüz olmasa dahi, bu konuda çeşitli ödev ve sorumluluklara sahip olduğumuz söylenerek bu itiraza cevap verilebilir. Buna göre, bir inancın doğrudan oluşturulması anlamında iradi bir kontrole sahip olmadığımız doğru olmakla birlikte, inançların oluşturulması sürecinde kanıtın araştırılması-toplanması, kanıt araştırmasının nesnel olarak yapılması, kişisel ilgi ve çıkarların işin içine dâhil edilmemesi vs. doğrudan iradi kontrolümüz altında olan meselelerdir. Bu yüzden, bu tür olgular üzerinde iradi bir kontrolümüz olduğu sürece, inançlar konusunda çeşitli ahlaki ödev ve sorumluluklara sahip olduğumuzu konuşmak anlamlı olacaktır.[46]

Clifford'ın örneği, durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Gemi sahibi, gemisinin sağlam olmadığı yönünde bazı şüphelere sahip olmasına rağmen, gemisinin sağlamlığı ile ilgili herhangi bir araştırma sürecine girmemekte ve şüphelerini bir şekilde bastırarak kendisini gemisinin sağlam olduğuna dair ikna etmektedir. Burada delilcilerin iddiası, gemi sahibinin inanç konusunda doğrudan iradi bir kontrolünün olduğu değil, daha ziyade inançlarını yeterli bir araştırma sonucunda iyi gerekçelerle temellendirmiş olması gerektiği ve bu tür bir sürecin onun iradi kontrolü altında olduğudur. Gemi sahibinin suçlu olması, onun çeşitli nedenlerden dolayı bu tür bir araştırma sürecini yapmamış olmasından kaynaklanmaktadır.

---

[45] Feldman, a.g.m., s. 368-369.

[46] İnançlar iradi kontrolümüz altında olmasa dahi bu konuda çeşitli ahlaki yükümlülüklere sahip olduğumuzla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Feldman, "Epistemic Obligations", s. 235-256 ve "The Ethics of Belief", s. 667-695.

Konuyu özetlemek gerekirse, inançların rasyonelliği ile ilgili epistemik ve epistemik-olmayan şeklinde iki tür gerekçenin var olduğunu söylemek mümkündür. Epistemik gerekçe, bir önermenin içerdiği iddianın doğruluğunu gösteren ya da doğru olma olasılığını yükselten gerekçe türüdür. Felsefede önemli bir yere sahip olan delilcilik anlayışı, epistemik gerekçeleri (özellikle kanıtı) inanç konusunda tek ölçüt olarak kabul etmekte ve bu şekilde inancın rasyonelliğini yeterli kanıtla desteklenmiş olmada görmektedir. İnancın bu şekilde temellendirilmesine ise "epistemik gerekçelendirme" adı verilmektedir. Yine delilcilik, insanın, inançların oluşturulması ile ilgili çeşitli ahlaki ödev ve sorumluluklara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak, delilciliğe göre, *bir önermeye inanmanın rasyonel ve ahlaki açıdan meşru olabilmesi için, söz konusu önermenin yeterli epistemik gerekçeyle/ kanıtla gerekçelendirilmesi gerekmektedir*. Böyle bir gerekçelendirmenin sağlanmadığı bir önermeye inanmak irrasyonel ve ahlaken yanlıştır.

İnançların rasyonelliği konusunda salt epistemik düşünceleri belirleyici gören delilciliğe birçok yönden önemli itirazlar yöneltilirken bunların önemli bir kısmının, inançların oluşturulmasında birçok faktörün iş başında olduğu ve onların bu yolla edinilmesinde rasyonel ve ahlaki açıdan bir yanlışlığın olmadığı tezi üzerine kurulduğu belirtilebilir. Çağdaş epistemoloji literatürüne bakıldığında, delilciliğe karşı duranların iddialarının temelinde, delilci anlayışın açıklayamayacağı kadar farklı birçok inanç örneğinin olduğu, delilci düşüncenin bu örneklerin hepsini doğru bir şekilde değerlendirebilecek kadar kapsamlı olmadığı ve bu örneklerde yetersiz kanıta dayanarak inanmanın rasyonel olduğu düşüncesi yatmaktadır. Buna göre, insan; doğruya inanma ve yanlıştan kaçınma, kanıt toplama, kanıtların değerlendirilmesinde nesnel davranma, inancını yeterli kanıtla destekleme şeklinde

salt epistemik hedeflere sahip olan ve yalnızca bu hedefleri göz önünde bulundurarak değerlendirme yapan bir varlık değildir. Aksine insan, salt epistemik hedefleri dışında ahlaki, pragmatik olmak üzere birçok epistemik-olmayan yükümlülüğe de sahip olduğu için, inançlarını oluşturma konusunda bunları göz önünde bulundurmaktadır.[47]

Delilciliği eleştirenler, epistemik gerekçeleri epistemik-olmayanlardan üstün tuttuğunu iddia ederek bu görüşün, inançların rasyonelliği konusunda çok katı/ tutucu bir çerçeve varsaydığını iddia etmektedir. Delilci ilkenin kabul edilmesi demek, birçok inancımız bu ilkeyi karşılayamayacağı için, onların irrasyonel olarak damgalanması anlamına gelmektedir.[48] Foley'e göre, birçok epistemolojik görüş, inançların rasyonelliğini salt epistemik hedeflerle ilişkili açıklamaya çalışmakta ve başka gerekçelere referansta bulunmayı yanlış olarak değerlendirmektedir.[49] Ancak delilci iddianın aksine, inançlarımız, epistemik olanların yanında birçok farklı öğeyle ilişkiye sahip olup bunlardan etkilenmektedir. Bu yüzden, inançlarımız bu şekilde çeşitli epistemik olmayan öğelerle bir ilişkiye sahipse, onların rasyonelliğini değerlendirme konusunda neden bunları hesaba katmayalım?[50]

Delilciliğe karşı duranların iddialarını ele almadan önce epistemik-olmayan gerekçeleri tanımlamak gerekir. Daha önce epistemik gerekçeyi, bir önermenin

---

[47] Bkz. Chignell, a.g.md.; Foley, *Working Without a Net*, s. 15-17; Meiland, a.g.m., s. 16-18; Nathanson, "Nonevidential Reasons for Belief", s. 575-576; Vahid, a.g.m., s. 449; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 225-228.

[48] Bkz. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 213; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 225-228.

[49] Richard Foley, "An Epistemology That Matters", *Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn*, ed. P. J. Weithman, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), s. 48-49.

[50] Foley, *Working Without a Net*, s. 16.

doğruluğuyla ilgili gerekçe türü şeklinde tanımlamıştık. Epistemik-olmayan gerekçeler ise, bir önermenin doğruluğunu göstermekten ziyade, söz konusu önermenin ahlaki, sosyal, psikolojik açıdan önemine işaret ederek bu önermenin lehinde bir destek sağlayan gerekçeler şeklinde tanımlanabilir.[51] Bu gerekçe türünün en önemli özelliği, onun, bir önermenin doğruluğunu gösterme ya da doğru olma olasılığını yükseltme hedefine sahip olmamasıdır. Bundan farklı olarak, bu gerekçeler; ahlaki iyilikler, kişinin ekonomik ya da psikolojik fayda ve menfaati, toplumsal faydalar, çeşitli hedeflerin başarılması şeklinde bilişsel olmayan bazı öğelere başvurarak bir önermeye inanılması konusunda destek sağlamakta ve böylece bir önermeye inanmanın rasyonelliğini, önermenin doğruluğuyla ilgili olmayan bazı öğeler üzerinden gerçekleştirmektedir.

Delilciliğe itiraz edenler, kendi tezlerini ileri sürerken sıklıkla kanıtsal-olmayan gerekçelerin inanç edinimi ile ilgili kullanımına başvurmaktadır. Buna göre, uygun şartlar oluştuğunda bir inanca sahip olma konusunda kanıtsal-olmayan gerekçelere başvurmanın meşru olduğu iddia edilmektedir. İnanç oluşturmada kanıtsal-olmayan gerekçelerin de önemli bir işleve sahip olduğunu ileri süren bu düşünürler, iddialarını savunmak için daha çok delilciliğin açıklamakta başarısız olduğunu düşündükleri örnekler üreterek durumu ortaya koymaktadır.[52] Bu şekilde, delilci ilkenin en

[51] Andrew Reisner, "Weighing Pragmatic and Evidential Reasons for Belief", *Philosophical Studies*, 138/1 (2008), s. 18; Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 209-211; Fumerton, a.g.m., s. 205; Harman, a.g.m., s. 124; Sobel, a.g.m., s. 12-13.

[52] Bu türden bazı örnekler için bkz. Meiland, a.g.m., s. 15-24; Moser, *a.g.e.*, s. 212-227; Richard Amesbury, "İnancın Erdemleri: İnanç Oluşturmanın Kanıtsal Olmayan Etiğine Doğru", *Hikmet Yurdu*, çev. S. Aydın, 1/2 (2008), s. 213-215; Vahid, a.g.m., s. 452-453; William James, "The Will to Believe", *Pragmatism and Other Writings*, ed. G. Gunn, (New York: Penguin Books, 2000), s. 198-218. Bu tür örneklerle ilgili olarak, James'in "İnanma İradesi" adlı ünlü makalesi delilciliğe karşı çıkacak daha sonraki çalışmalara ilham veren önemli örnekler içermektedir. Bunların bazısı, ikinci bölümde James'in imanla ilgili pragmatik savunusu ortaya konulurken ele alınacaktır.

azından bütün inanç durumları için geçerli olmadığını göstermeye ve onu zayıflatmaya çalışmaktadırlar.

Delilciliği eleştirdiği "Neye İnanmalıyız? Ya da Gözden Geçirilmiş İnanç Ahlakı" (What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited) adlı etkili olmuş makalesinde Meiland, örnekler üzerinden delilci iddiaya saldırmaktadır. Ona göre, kanıta karşı da olsa bir önermeye inanmanın kanıtsal-olmayan gerekçelerden dolayı rasyonel olduğu inanç örnekleri olabilir. Örneğin, birlikte iş yapan Smith ve Jones'un durumunu ele alalım. Buna göre, Jones bir gün, işlerine ait ortak hesaptan bir miktar paranın alınmış olduğunu fark eder. Konu hakkında araştırma yaptığında, parayı Smith'in aldığını yeterli bir kanıtla tespit eder. Ayrıca Jones, duygularını diğer insanlardan gizleyemeyen bir kişiliğe sahiptir. O yüzden, Jones, Smith'in hırsız olduğuna inanırsa, duygularını Smith'ten gizleyemeyecek ve ona karşı soğuk davranacaktır. Bu şekilde, Smith ile olan işleri ve arkadaşlıkları bozulmuş olacaktır.[53] Meiland, ayrıca epistemoloji literatüründe klasik haline gelmiş karı-koca örneğini de vermektedir.[54] Buna göre, kadın, kocasının gömleği üzerinde bir ruj izi bulmuş, ayrıca kocasının cebinde bir mendilin üzerinde bir kadının adını ve telefon numarasını görmüştür. Artık kocasının sadakatsiz olduğuna inanmak için yeterli kanıta sahiptir. Söz konusu kadın bir önceki örnekte ifade edilen Jones gibi duygularını saklayamayan bir kişiliğe sahiptir. Bu yüzden, kocasının sadakatsiz olduğuna inanırsa, bunu davranışlarıyla belli edecek ve nihayetinde evlilikleri

[53] Meiland, a.g.m., s. 15. Meiland'ın iddialarının eleştirisi için bkz. Helm, *a.g.e.*, s. 100-102; Pojman, *Religious Belief and the Will*, s. 184-186.

[54] Metin içinde referansta bulunulan düşünürler, karı-koca örneğini farklı şekillerde ifade etmektedir. Örneğin, Meiland ve aşağıda Moser'dan yaptığımız alıntılarda karı ve kocanın rolleri ya da sahip olunan kanıtlar farklı verilmiştir.

noktalanacaktır. Bu durumda, yukarıdaki örneklerin öznesi olan Jones ve kadın ne yapmalıdır? Delilcilik açısından yapılması gereken açıktır, yani ikisinin de kanıtın gösterdiğine inanması gereklidir ve inanmadıkları takdirde ahlaken suçludurlar. Ancak Meiland'a göre, bu örneklerde Jones ve kadın yeterli kanıtın gösterdiğinin aksine inanmayı başardıklarında evlilik, arkadaşlık gibi bazı değerleri korumuş olacakları için, onların inanmamaları durumunda suçlu olduklarını söylemek yanlıştır.[55]

Bazı itirazların önüne geçebilmek için birkaç noktaya işaret etmek gerekir. Meiland'a göre, hem kadın hem de Jones yeterli kanıta sahip olmalarına rağmen kanıta göre inanmadıklarından, bu örneklerin bir kendini kandırma içerdiği ileri sürülerek itiraz edilebilir. Ancak bu itiraza, her iki örnekte hem Jones hem de kadın durumun bilincinde oldukları için durumun bir kendini kandırma örneği olmadığı şeklinde cevap verilebilir. Buna göre, Jones ve kadın, durumu kendilerinden saklayıp inanmaya çalışsalardı, bu durum kendini kandırma örneği olurdu. Ancak her ikisi de kanıtın işaret ettiğinin bilincinde olup kanıta göre hangi inançlarının gerekçelendirilmiş olduğunun farkındadır. Meiland'a göre, durumun bir kendini kandırma örneği olduğunu kabul etsek bile örnekler yine de geçerlidir. Çünkü bu defa soru, kendini kandırmanın her durum için yanlış olup olmadığı olacaktır.[56] Diğer bir ifadeyle, bu örnekler kendini kandırma durumu olsa bile, her türlü örnekte kendini kandırmanın yanlış olduğunu ifade etmek doğru değildir.

[55] Meiland, a.g.m., s. 16.

[56] Aynı yer.

İkinci olarak, bu örneklerde bir önermeye inanmak, iradi olarak bir tarafa inanmaya karar vermemizin mümkün olduğu bir durum şeklinde ele alınmasına karşın, inançlar konusunda bu tür doğrudan iradi bir kontrolümüz yoktur. Meiland'a göre, bu itiraz güçlü olmasına rağmen, aynı şekilde delilciliğe de yöneltilebilir. Delilcilik yetersiz kanıta dayanarak inanmamak gerektiğini söylerken bunu ahlaki bir ilke yani iradi kontrolümüzün olduğu bir durum olarak öne sürdüğü için itiraz her iki anlayışa yönelik dile getirilebilir.[57]

Yukarıdaki iddiaları, şu şekilde yeniden ifade etmek mümkündür: (*i*) bir kişi bir önermeye inanmak için yeterli kanıta sahip olabilir; (*ii*) bu kişi, sahip olduğu kanıt ve inanç ilişkisinin bilincinde olabilir; buna rağmen, (*iii*) kanıtın işaret ettiğinin aksine inanabilir. Meiland'a göre, delilcilerin vurgulamış olduğu yeterli kanıt kavramı kişi üzerinde "zorlayıcı" olarak, yani bir önerme lehinde kanıt yeterli olduğu zaman, bunun kişiyi zorunlu olarak bu önermeye inanmaya götüreceği kabul edilmektedir. Ancak Meiland, delilcilerin vurguladıkları yeterli kanıt kavramının inanç konusunda kişi üzerinde mantıksal veya psikolojik olarak zorlayıcı olmadığını ve bunun aksi örneklerin var olabileceğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, kişi, bir önerme için yeterli kanıta sahip olabilir ancak konu hakkında hâlâ kanıtın gerektirdiği inanca sahip olmayabilir. Örneğin, bir suçla ilgili mahkemeye çıkarılan bir sanığın suçunun yeterli kanıtla sabit olduğunu varsayalım. Suçlunun avukatıyla birlikte davayı izleyen insanlar, hâkim ve diğer herkes konu hakkındaki kanıtın yeterli olduğunu ve bu kişiyi suçlu gösterdiğini düşünmektedir. Ancak suçlunun avukatı, müvekkilinin yeterli

[57] Meiland, a.g.m., s. 16-17.

kanıtla suçunun ortaya çıktığını görmesine ve davanın adil yapıldığına inanmasına rağmen hâlâ müvekkilinin masum olduğuna inanabilir.[58]

Meiland'ın bu iddia için temel gerekçesi, delilciliğin temelinde yattığını düşündüğü, "olgusal (*factual*) meseleler hakkındaki inançların salt olgusal öğelere dayanması gerektiği"[59] varsayımıdır. Diğer bir ifadeyle, delilciliğin özünde, herhangi bir konu hakkındaki inancın edinilmesi ile ilgili pratik, etik herhangi bir değer işin içine katılmadan konunun salt olguya başvurularak çözülmesi gerekliliği yatmaktadır. Ancak Meiland'a göre, birçok durumda pratik veya ahlaki düşünceler kişinin inançlarını oluşturması sürecinde önemli bir rol oynayabildiği için bu düşünce hatalıdır. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, salt olguya dayanmayan/ kanıtsal-olmayan gerekçeler inancın rasyonelliğiyle ilgili değerlendirme sürecinin içine katılabilmektedir. Örneğin, inananın içinde olduğu bağlam bir inancın gerekçelendirilmesini rahatlıkla etkileyebilmektedir. Yukarıdaki karı-koca örneğini tekrar ele alalım ve bu örnekte, karı-kocanın durumunu takip eden bir dedektif varsayalım. Daha önce ifade edilen kanıtlar, dedektifin, "Koca sadakatsizlik etmiştir" inancını gerekçelendirmek için yeterli olmasına rağmen, aynı kanıt kadının "Kocam sadakatsizlik etmiştir" inancını oluşturması için yeterli olmayabilir. Çünkü karı-kocanın ilişkisi, dedektif ve kocanın ilişkisinden çok farklı bir boyuttadır. Bu örnekte, karı-kocanın yıllar süren ve güvene dayanan ilişkisi, kadının "Kocam sadakatsizlik etmiştir" inancını oluşturabilmesi için daha güçlü kanıtlar gerektirebilir.[60] Bu örnekte, konu hakkında herhangi bir ilgiye sahip olmayan tarafsız

[58] Meiland, a.g.m., s. 17.

[59] Aynı yer.

[60] Meiland, a.g.m., s. 20-21.

bir kişinin salt olgusal verilere dayanması gerektiği doğru göründüğü için, salt olgulara dayanan inanç oluşturmanın var olduğu söylenebilmesine rağmen, konuyla daha farklı ilişkisi olan biri için durum tamamen farklı olabilir. Meiland bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Kanıtsal durumun, belirli bir inancın gerekçelendirilip gerekçelendirilmemesi konusunda herhangi bir ilgisinin asla olmadığını iddia etmek benim amacımın bir parçası değildir. Bu anlamda, saf kanıtsal güvence (bu yalnızca, kanıtın, inancın gerekçelendirilip gerekçelendirilmemesi konusunda herhangi bir etkiye sahip olduğu yer anlamında) gibi bir şeyin var olduğunu kabul ediyorum. İnkâr ettiğim şey, bizatihi kanıtın, *değer* ve *durumsal öğelerin* düşüncesi ve denetimi olmaksızın inancı gerekçelendirilebileceğidir.[61] (Vurgular bana ait)

İnancın rasyonelliğiyle ilgili Moser da, salt epistemik yükümlülüklerin olmadığını, birbirinden farklı yükümlülük türlerinin var olabileceğini ve bazen bunların birbirleriyle çelişebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, karı-koca örneği üzerinden üç farklı yükümlülük türü tanımlamak mümkündür. İlk olarak, doğruyu araştıran fail sıfatıyla kişi, doğru inançlarını arttırmak ve yanlış olanları azaltmak anlamında bir "epistemik yükümlülüğe" sahiptir. Epistemik yükümlülüğe göre, yeterli kanıtla doğruluğu gerekçelendirilmiş önermelere inanmak, bu şartı sağlamayanlardan ise kaçınmak gerekir. Söz konusu örnekte koca, karısının kendisine sadakatsizlik ettiğine dair yeterli düzeyde epistemik gerekçeye sahip olduğu için, onun epistemik yükümlülüğü kanıtın doğru olarak gösterdiği önermeye inanmaktır.[62]

---

[61] Meiland, a.g.m., s. 22.

[62] Moser, *a.g.e.*, s. 214. Ayrıca bkz. Chignell, a.g.md.; Feldman, "Epistemological Duties", s. 374-376.

Ancak Moser'a göre, inanç konusunda epistemik yükümlülüğe ek olarak ayrıca başka yükümlülükler/ gerekçeler de mevcuttur. Bunlardan biri, "ahlaki yükümlülük" şeklinde ifade edebileceğimiz yükümlülük türüdür. Buna göre, bir önermeye inanmanın sağladığı ahlaki iyilikler, önermeyi inkâr etme veya önerme konusunda hükmü askıya almaya göre daha fazlaysa, o zaman ahlaki fail sıfatıyla kişi önermeye inanma konusunda ahlaki bir yükümlülüğe sahiptir. Ahlaki iyilik ise, ahlaki ilkeler tarafından belirlenmektedir. Örneğin, kişinin, evlilik hayatında eşine karşı küçümseyici veya incitici kaba davranışlardan kaçınması ahlaki iyilik olarak görünmektedir. Verilen örnekte, koca, karısının sadakatsizlik ettiğine inanırsa, bu inanç onu karısına karşı küçümseyici ve incitici kaba davranışlar sergilemesine götürecektir. Bu yüzden, kocanın, yeterli kanıta rağmen karısının sadık olduğuna inanması ahlaki yükümlülük olarak görünmektedir. Bu durumda, kocanın, yeterli kanıta sahip olduğu için epistemik yükümlülük olarak inanması gereken durum ("Eşim sadakatsizlik etmiştir" inancı), ahlaki yükümlülük açısından inanmaması gereken bir durum olarak ortaya çıkabilmekte ve bu iki yükümlülük türü birbirleriyle çatışabilmektedir.[63]

"Epistemik" ile "ahlaki" yükümlülüğün çatıştığı durum daha açık bir örnekle ortaya konulabilir. Örneğin, kanıtın yanlış olduğunu gösterdiği muhtemel olmayan bir *p* önermesine inanmanın ahlaki yükümlülük olarak ortaya çıktığı bir durum tasarlanabilir. Varsayalım ki, çılgın bir bilim adamı bizi "Ya "Dünya düzdür" önermesine inanacaksın ya da bütün dünyayı yok ederim (bilim adamı dünyayı yok edecek kadar güçlü bir patlayıcıya sahiptir)" şeklindeki bir ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu örnekte, epistemik yükümlülüklere karşıt da olsa bu tür olası

[63] Moser, *a.g.e.*, s. 215-216.

olmayan bir önermeye inanmak rasyonel ve ahlaki olacaktır.[64] Çünkü insanların hayatını kurtarmak şeklinde ifade edilebilecek ahlaki yükümlülük, dünyanın şekli konusundaki inanç ile ilgili epistemik yükümlülükten daha önemli göründüğü için, epistemik yükümlülüklerimize karşıt da olsa böyle bir önermeye inanmak ahlaki yükümlülük olabilmektedir. Moser'a göre, Clifford, kanıtın doğruluğunu gösterdiği önermeye inanmamızın ahlaki bir yükümlülük olduğunu iddia etmesine karşılık, onun bu konuda epistemik ve ahlaki yükümlülüğü karıştırmış olduğu görülmektedir. Çünkü Clifford'ın iddiası, çılgın bilim adamı örneğinde olduğu gibi, muhtemel olmayan bir önermeye inanmanın ahlaken avantajlı olduğu durumları açıklayamamaktadır.[65] Bu tür durumlarda, Clifford'ın iddia ettiğinin aksine, kanıtın doğruluğuna işaret etmediği bir önermeye inanmak ahlaken uygun görünmektedir.

Moser'a göre, epistemik ve ahlaki yükümlülüklerin yanında ayrıca "ihtiyati (*prudential*) yükümlülüğün" olduğunu da ifade edebiliriz. Bu tür bir yükümlülük sosyal, fizyolojik, psikolojik, ekonomik menfaat ve ilgilerimizle ilgilidir. Buna göre, ihtiyati yükümlülüğü, bir önermeye inanmanın ihtiyati avantajlarının, inanmama veya hükmü askıya almaya göre daha baskın olması şeklinde tanımlayabiliriz. Karı-koca örneği üzerinden meseleyi tekrar değerlendirirsek, koca, karısının sadakatsizlik ettiğine inanırsa, gündelik hayatı kesintiye uğrayacağı, karısından yüksek olasılıkla ayrılmak zorunda kalacağı, maddi açıdan sıkıntı çekeceği ve daha da önemlisi psikolojik olarak çok kötü bir durumun içine düşeceği için, onun, karısının sadık olduğuna inanması kendisi için ihtiyati bir yükümlülüktür. Tabii burada ihtiyati

[64] Foley, *a.g.e.*, s. 213; Jeff Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", *American Philosophical Quarterly*, 33/4 (1996), s. 420; Vahid, a.g.m., s. 453.

[65] Moser, *a.g.e.*, s. 222.

yükümlülük takip edilirse, yine epistemik yükümlülükle bir çatışma durumu ortaya çıkacaktır.[66]

Yukarıdakilerden anlaşılacağı üzere, delilciliğe muhalif olanlar, inançların oluşturulmasında delilcilerin ileri sürdüğü gibi insanın sadece epistemik sorumlulukları takip etmediğini veya etmesi gerekmediğini ve böylece inançlarımızda rasyonel olmak için salt epistemik düşünceleri takip etmemiz gerektiği düşüncesinin yanlış olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre, delilcilik, inançlar konusunda rasyonel olmayı epistemik gerekçelendirmeye indirgemektedir. Delilciliğin bu iddiasını "epistemik şovenizm" olarak nitelendiren Foley, birçok durumda kişi için epistemik açıdan rasyonel olmayan bir inanç başka tür gerekçelerden dolayı rasyonel olabildiğinden, delilciliğin bu haliyle inançların rasyonelliğini açıklamada savunulamaz bir görüş olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca ona göre, delilciliği bu şekilde reddetmek, kişinin gerekçelere sahip olmadan bir önermeye inanması değil, daha ziyade yeterli epistemik gerekçeye sahip olmadığı ancak bununla birlikte farklı tür gerekçelere sahip olduğu anlamına gelmektedir.[67] Dolayısıyla, yukarıdaki örneklerde gösterildiği gibi, insan, epistemik olanlarla birlikte ahlaki, ihtiyati, pratik olmak üzere çeşitli epistemik-olmayan gerekçelere de sahip olduğundan, epistemik olanlarla birlikte bu farklı gerekçe türleri de inancın rasyonelliği konusunda hesaba katılabilmektedir. Eğer bu doğruysa, en azından delilciliğin ileri sürdüğü ilkenin mutlak olmadığı ve epistemik-olmayan gerekçelerin de inancın rasyonelliği için kullanılabilir olduğu ifade edilebilir. Sonuç olarak,

[66] Moser, *a.g.e.*, s. 217.

[67] Foley, *a.g.e.*, s. 214. Ayrıca bkz. Helm, *a.g.e.*, s. 67-68.

delilciliğe itiraz edenlere göre, *epistemik-olmayan gerekçeler de bir önermeye inanmanın rasyonel ve ahlaki açıdan meşru olduğunu gösterme konusunda etkilidir*.

Delilciler ile karşıtlarının bu durumu, aslında Helm'in *Belief Policies* adlı eserinde ayrıntılı olarak işlemiş olduğu "inanç siyaseti" kavramına referansla daha açık kılınabilir.[68] Buna göre, inançların rasyonelliğini değerlendirme konusunda delilciler ile karşıtları tarafından farklı inanç siyasetlerinin benimsendiği söylenebilir. İki yaklaşımın benimsedikleri inanç siyaseti açısından ayrıldıkları temel nokta, inançların rasyonelliği konusunda delilcilerin yalnızca kanıtsal gerekçeleri zorunlu ve meşru görmelerine karşın; karşıtlarının, uygun şartlar çerçevesinde kanıtsal olanlarla birlikte kanıtsal-olmayan gerekçeleri de geçerli görmeleridir. Bu durum, delilcilerin daha katı, muhaliflerinin ise daha kapsamlı bir rasyonellik anlayışına sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim kanıtsal-olmayan gerekçeleri meşru görenlerin temel iddialarından biri, kişinin, inançlar konusunda sadece kanıtsal düşüncelerle sınırlandırılmamış daha geniş bir rasyonellik kavramına başvurması gerektiğidir.[69] Böyle bir rasyonellik, epistemik olanlarla birlikte epistemik-olmayan gerekçelerin de hesaba katılmasıyla inancın daha geniş bir bakış açısından değerlendirilmesini öngördüğü için literatürde sıklıkla "her şeyin hesaba katıldığı

[68] Helm'e göre, inanç siyaseti, epistemologların, inançların değerlendirilmesiyle ilgili izlemiş oldukları siyaseti ifade eder. Bu tür bir siyaset, bir önermenin onaylanması, reddedilmesi veya önermeyle ilgili hükmün askıya alınması konusunda iradi olarak benimsenmiş stratejiyi dile getirir: Helm, *a.g.e.*, s. 58. Buna göre, örneğin, "Yetersiz kanıta dayanarak bir önermeye inanmak herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır " veya "Bazı durumlarda, kanıtsal olmayan öğelere dayanarak da bir önermeye inanılabilir" şeklindeki ilkeler, benimsenen farklı inanç siyasetlerinin sonucudur. Benimsenen bu ilkelere göre, inanacağımız veya reddedeceğimiz önermeler, önermelere yaklaşım biçimimiz farklılık gösterecektir. Dolayısıyla, inanç siyaseti, inançlara nasıl yaklaşacağımızı, onlarla ilgili nasıl işlem yapacağımızı belirleyen strateji anlamına gelmektedir.

[69] Örnek olarak bkz. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 210-212 ve "An Epistemology That Matters", s. 48-49; Nathanson, a.g.m., s. 579.

rasyonellik" (all things considered rationality) türü şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre, her şeyin hesaba katıldığı rasyonellik türü, bir önermeye (özellikle epistemik, ahlaki veya pragmatik yükümlülüklerin çatıştığı önerme türlerinde) inanma konusunda, her şeyi hesaba katıp etraflıca düşündükten sonra en iyi seçeneği tercih etmemiz anlamına gelmektedir.[70] Dolayısıyla, bu rasyonellik türü, inançlar konusunda insanın ahlaki, pratik, epistemik bütün ilgi, çıkar ve hedeflerinin değerlendirmeye alınmasını gerektirir.

Felsefede inancın rasyonelliğiyle ilgili daha ziyade doğruluk-yanlışlık, kanıt, epistemik gerekçelendirme gibi bilişsel konuların tartışılmış olmasına karşılık, inançlarımızın çoğunluğu hem kendimiz hem de çevremizle ilgili önemli sonuçlara sahip olduğu için, onları "fayda" ve "sonuçları" açısından da değerlendirmenin son derece doğal olacağı düşünülebilir. Bir önermeye inanmada bu tür konularla ilişkili gerekçeler için epistemoloji literatüründe genellikle "pratik", "pragmatik" veya "ihtiyati" (*prudential*) gerekçe kavramları kullanılmaktadır. Bu kavramlar arasında bazı farklar olmasına karşın, bunların hepsini kapsayacak şekilde "pragmatik gerekçe" ya da "pragmatik argüman" kavramını kullanabiliriz.[71]

---

[70] Chignell, a.g.md.; Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 211-214; Jeff Jordan, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. J. Wainwright, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 169; Moser, *a.g.e.*, s. 224.

[71] Örneğin, pragmatik gerekçe kavramı, bir inancın yaşam üzerindeki etkilerini veya insan tecrübesinde yerine getirdiği işlevi ima ederken; ihtiyati gerekçe, daha ziyade kişinin inancının sonucu olarak ileride ortaya çıkacak fayda ve menfaatlerine işaret etmektedir. Pratik gerekçe ise, daha çok bir eyleme karar vermeyle ilgili kullanılmaktadır. Ayrıca yeri gelmişken kanıt, gerekçe, argüman ifadeleriyle ilgili birkaç noktaya değinmek gerekir. Bir önermenin *doğruluğuna* işaret eden akıl yürütmeler için gerekçe, argüman ve kanıt kavramını kullanılabiliyorken; bir önermeyi destekleyen *faydayla* ilgili öğeler için pragmatik gerekçe veya argüman ifadesi daha uygun görünmektedir. Kanıt kavramı, doğruluğu göstermeyi ima ettiği için "pragmatik kanıt" gibi bir kullanım çok uygun olmayacaktır. Bu yüzden, çalışmamız içinde kanıt kavramını doğruluğa işaret eden araçlar için; gerekçe ve argümanı ise, doğruluğa işaret edenlerle birlikte daha fazla aracı içine alacak şekilde geniş

Çalışmamızın özünü oluşturan pragmatik argümanlar epistemik-olmayan gerekçelerin bir alt kümesi olarak kabul edilmektedir. Epistemik-olmayan gerekçe çeşitleri içinde pragmatik olanları diğerlerinden ayıran başlıca özellik, en genel anlamda pragmatik gerekçelerin, bir önermeye inanmanın sağlayacağı fayda, arzu edilebilir sonuçlar veya pratikte ortaya çıkaracağı etkilerle ilgili olmasıdır. Buna göre, pragmatik gerekçe, bir önermeye inanmanın kişi veya topluma sağladığı/ sağlayacağı fayda ve sonuçlardan dolayı söz konusu önermeye inanmanın rasyonelliğini göstermeye çalışan gerekçe olarak tanımlanabilir. Bu gerekçe türünü savunanlar, bir önermeye inanmanın ortaya çıkardığı faydaların önermenin rasyonelliğini göstermede bir işleve sahip olduğunu iddia etmektedir. Ancak diğer epistemik-olmayan gerekçelerde olduğu gibi, pragmatik gerekçeler de bir önermenin doğruluğunu gösterme amacına sahip olmayıp daha çok inancın ortaya çıkardığı faydalara yöneliktir.[72] Bir inancın ürettiği faydalar üzerinden söz konusu inanca sahip olmanın rasyonelliğini göstererek kişiyi bu inancı edinme konusunda teşvik ederler. O yüzden, bir önermenin doğruluğunu göstermekten ziyade, fayda düşüncesine dayanarak bir önermeye inanma konusunda kişiyi *motive* ederler.[73]

---

anlamda kullandık. Literatürde de pragmatik akıl yürütmeler için genellikle "pragmatik gerekçe/ argüman" kavramının kullanıldığı görülmektedir.

[72] Chignell, a.g.md.; Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 344; Jordan, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe", s. 168 ve "Pragmatic Arguments and Belief in God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatic-belief-god/; Kelly, "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes", s. 163-166; Nathanson, a.g.m., s. 575; Reisner, ""The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief", s. 263; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 60.

[73] Farklı gerekçe türlerinin gerekçelendirme, açıklama, motive etme gibi farklı işlevleri olabilir. Örneğin, epistemik gerekçeler, bir önermenin doğruluğunu göstererek bu önermeye yönelik inancın gerekçelendirilmesini sağlarken; pragmatik gerekçeler, daha çok bir önermeye inanmanın faydalarını vurgulayarak kişinin bu inancı edinmesinde teşvik edicidir. Bu konuyla ilgili bkz. Amesbury, a.g.m., s. 219-220; Heil, "Believing What One Ought", s. 755-756; Maria Alvarez, *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 7-31.

Pragmatik gerekçenin ne olduğuna yönelik; arzu edilebilir sonuçlar, çıkarlar, bazı amaçların başarılması, pratiğe yönelik önemli sonuçlar, insan tecrübesinde iş görmesi, kişinin maddi ve manevi huzuru, elde edilecek fayda ve kazançların büyüklüğü gibi değişik öğelere referansta bulunan bazı tanımlamalar yapılabilir. Ancak bu öğeler arasındaki bazı farklara rağmen, pragmatik gerekçeyi, bir önermeye inanmanın rasyonelliğini, söz konusu inancın ürettiği/ üreteceği *arzu edilebilir sonuçlara* veya *faydalara* referansla göstermeye çalışan gerekçe türü şeklinde tanımlamak mümkündür.

Pragmatik gerekçeleri savunan düşünürler, rasyonelliği sağlama konusunda bu gerekçelerin, inancı epistemik gerekçelerden farklı şekilde gerekçelendirmesine bağlamaktadır. Daha önce, herhangi bir önermenin doğruluğunu gösteren veya doğruluk ihtimalini yükselten güvence anlamında gerekçelendirmeyi tanımlamış ve buna "epistemik gerekçelendirme" adını vermiştik. Ancak burada pragmatik gerekçeleri savunanlar, gerekçelendirme kavramını epistemik gerekçelerle sağlanan gerekçelendirmenin dışında da kullanmaktadır. Onlara göre, epistemik gerekçelerden farklı şekilde çalışan pragmatik gerekçeler, inançları pragmatik açıdan gerekçelendirirler. Bu şekilde, bir önermeye inanmanın rasyonelliğinin söz konusu inancın faydaları üzerine temellendirilmesine veya kısaca pragmatik gerekçelerle desteklenmesine "pragmatik gerekçelendirme" (*pragmatic justification*) adı verilmektedir.[74] Ancak burada, pragmatik gerekçelendirme türünün epistemik olandan önemli oranda farklı olduğunu vurgulamak gerekir. İki gerekçelendirme türü

[74] Örnek olarak bkz. Bonjour, *a.g.e.*, s. 5-6; Fumerton, a.g.m., s. 204-205; Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 413; Nicholas Rescher, *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), s. 59; Vahid, a.g.m., s. 450-452.

arasındaki en önemli fark, epistemik gerekçelendirmenin doğruluk kavramını ön plana çıkarmasına karşılık, pragmatik gerekçelendirmenin daha ziyade fayda kavramına dayanmasıdır.[75]

Pragmatik gerekçelerle ilgili o zaman en önemli mesele, bu gerekçelerin inancın gerekçelendirilmesinde ve rasyonelliğinin sağlanmasında kullanılıp kullanılamayacağıdır. Kelly'nin haklı olarak belirttiği gibi, epistemik gerekçelerle birlikte pragmatik gerekçelerin de inancın rasyonelliğinde değerlendirmeye katılıp katılamayacağı ve değerlendirme konusunda bu tür gerekçelerin bir farklılık yaratıp yaratmayacağı en temel sorundur.[76] Doğal olarak, pragmatik gerekçeleri savunanların temel iddiası, bu tür gerekçeler bir önermenin doğruluğuyla ilgili olmasalar bile, bunların bir önermeye inanmanın rasyonel olup olmadığını belirleme konusunda işe yarar olduğu, yani pragmatik gerekçelerin bir inancı rasyonelleştirebileceğidir.[77]

Ölümcül bir hastalığa yakalanmış ve kurtulacağına dair herhangi bir belirti olmayan umutsuz bir hastanın durumunu düşünelim. Hastalıktan kurtulacağına dair inanç, hastanın yakalanmış olduğu hastalıktan kurtulma şansını yükseltmektedir. Eğer hastalıktan kurtulma şansı bu tür bir inançla yükseliyorsa, o zaman hastanın bu inancı edinmesi kendisi için rasyonel olacaktır.[78] Çünkü kişi bu tür bir inançla, "yaşama devam etme" şeklinde kendisi için çok önemli olan arzu edilebilir bir

[75] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bonjour, *a.g.e.*, s. 7-8.

[76] Kelly, a.g.m., s. 164.

[77] Foley, *a.g.e.*, s. 213-214; Jordan, a.g.m., s. 413; Kelly, a.g.m., s. 172.

[78] Chignell, a.g.md.; Foley, *a.g.e.*, s. 210; Fumerton, a.g.m., s. 205; Reisner, "Weighing Pragmatic and Evidential Reasons for Belief", s. 18.

sonucu elde etmiş olacaktır. Yine, birçok verinin aksini göstermesine karşın, kendi yetenekleri konusunda iyimser bir inanca sahip bir atlet düşünelim. Mevcut kanıt bu inancını desteklemese bile, atletin böyle bir inancı edinmesi başarıyı yakalaması konusunda kendisini daha iyi bir duruma getirecektir. O halde, atletin böyle bir inancı benimsemesi kendisi için rasyonel olacaktır.[79] Örneklerde, kişinin inancı edinme konusunda sahip olduğu "yaşamda kalma, başarı elde etme" şeklindeki gerekçeler söz konusu inancın doğruluğu konusunda herhangi bir imaya sahip olmadığı için, bu inançların epistemik gerekçelendirmeden yoksun olduğunu ifade edebiliriz. Ancak söz konusu inançları edinmek, kişi için arzu edilebilir bazı sonuçların elde edilmesine yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan, kişinin hayatta kalma ve başarıyı yakalama gibi hedefleri, insanın doğal olarak takip ettiği hedefler olduğu için, bunların takip edilmesinde rasyonel veya ahlaki açıdan herhangi bir sorun görünmemektedir. O halde, inançtan beklenilen faydalar/ sonuçlar, inanç için pragmatik açıdan bir gerekçelendirme/ rasyonellik sağlayabilir.

Pragmatik gerekçelerle ilgili belirtilmesi gereken önemli bir nokta, onların eylemle olan yakın ilişkilerine dairdir. Bilindiği üzere, felsefede, teorik ve pratik akıl yürütme şeklinde klasik bir ayrım yapılmaktadır. Teorik akıl yürütme, bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili gerekçelerin araştırılması şeklinde "inançlar" konusundaki bilişsel bir araştırmayı ifade etmektedir. Pratik akıl yürütme ise, kişinin yapması gereken şeyle yani sergileyeceği "eylemlerin" belirlenmesi ile ilgilidir.[80]

[79] Bkz. Kelly, a.g.m., s. 164.

[80] Audi, *a.g.e.*, s. 11-12; Douglas N. Walton, "What is Reasoning? What is an Argument?", *The Journal of Philosophy*, 87/8 (1990), s. 405; R. Jay Wallace, "Practical Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/practical-reason/.

Daha önce rasyonelliğin çeşitli kavramlara uygulandığını ifade etmiştik. Teorik-pratik akıl yürütme ayrımında, teorik akıl yürütme inançların rasyonelliğini, pratik akıl yürütme ise eylemlerin rasyonelliğini dile getirir. Bu konuda, geleneksel görüşü şu şekilde gösterebiliriz:

Teorik akıl yürütme → İnançların rasyonelliği → Epistemik gerekçeler

Pratik akıl yürütme → Eylemlerin rasyonelliği → Pratik gerekçeler

Bu bölüm boyunca, inançların rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiği sorusu tartışıldığı için, doğal olarak tartışma konusu teorik akıl yürütme ile ilgiliydi. Pratik akıl yürütmede ise kişinin, eylemlerinde rasyonel olmak için yapması gereken müzakere edilmektedir. Bu tür durumlarda, genellikle, kişinin sergileyeceği eylemle ilgili çeşitli alternatifleri vardır. Kişi; hedeflerini, çıkarını, her bir eylemin maliyetini göz önünde bulundurarak en iyi eylemi seçmeye çalışır. Örneğin, *x* şehrinden *y* şehrine gideceğimizi düşünelim. *y* şehrine gitmek için alternatif yollar mevcut olduğu için, bunların çeşitli özelliklerini göz önünde bulundurarak en iyi seçeneğe karar veririz. Ya da yağmur yağma olasılığına karşı şemsiyemizi yanımıza alıp almamaya karar vereceğimizi düşünelim. Konu hakkında çeşitli olasılıkları, bunların maliyeti ve sonuçları gibi öğeleri göz önünde bulundurarak yapacağımız şey konusunda en iyi kararı vermeye çalışırız.[81] Bu örneklerde, kişinin en iyi eylemi sergilemesiyle ilgili bir akıl yürütme süreci vardır. Hedeflerimizi gerçekleştirmek amacıyla çeşitli eylemler sergilememiz kaçınılmaz olduğu için, bu tür bir akıl yürütme insanın yaşamı boyunca doğal olarak sergilediği ve meşru olan bir durumdur. Bunun

[81] Gilbert Harman, "Practical Aspects of Theoretical Reasoning", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. A. R. Mele ve P. Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 45-46; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 12.

sergilenmesi durumunda ise, hedeflerimizi gerçekleştirebileceğimiz birçok değişik eylem seçeneğiyle karşılaşırız. Doğal olarak, bu eylem seçeneklerinden, kendi hedeflerimizi en iyi şekilde gerçekleştirebileceğimiz alternatifleri seçeriz.

Bu noktada, teorik-pratik akıl yürütme ayrımı ve pragmatik gerekçeler konusunda söylenilenler göz önüne alındığında, pragmatik gerekçeleri savunanların, pratik akıl yürütmeyi önemli oranda eylemlerden farklı olarak inançlar için öngördüklerini veya inançlara eylemler olarak yaklaştıklarını görmek zor olmayacaktır.[82] Pragmatik gerekçeleri savunanlar, daha çok eylemlerin rasyonelliğine uygulanan düşüncelerin (arzu edilebilir sonuçlar, faydalar, tecrübede iş görme gibi), inançların rasyonelliğine de uygulanabileceğini varsaymaktadır. Bu düşünceyi şu şekilde göstermek mümkündür:

Pratik akıl yürütme → İnançların rasyonelliği → Pratik/ pragmatik gerekçeler

Dolayısıyla, pragmatik gerekçeleri savunanlar, geleneksel görüşten farklı olarak, eylemlerin rasyonelliğinde geçerli olarak görülen pratik akıl yürütme sürecini inançların rasyonelliğine taşımaktadır.

3. İmanın Gerekçelendirilmesi ve Rasyonelliği

İnançların rasyonelliğiyle ilgili ortaya konulan bu epistemolojik çerçeveden sonra akla gelecek doğal bir soru, konunun imanın rasyonelliği meselesine yansımasının ne olduğuna yönelik olacaktır. Her şeyden önce, yukarıda yapılan tartışmaların dinî

[82] Krş. Nathanson, a.g.m., s. 575; Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 80-81; Rescher, *a.g.e.*, s. 5-6.

alanda da önemli bir karşılığının olduğunu söylemek gerekir. İmanın rasyonelliği denilince, genellikle imanın içeriğini oluşturan dinî inançlara (özellikle, "Tanrı vardır" inancına) neden inandığımıza yönelik bir hesap verebilme durumu anlaşılmıştır. Bu bağlamda, imanla ilgili bu tür bir hesap verebilirliğin ne şekilde sağlanabileceği konusunda önemli tartışmalar yapılmıştır. Yapılan bu tartışmaların önemli bir kısmı "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunun nasıl temellendirileceğiyle ilgili ortaya çıkmıştır. Çünkü Tanrı'nın varlığının doğruluğuna yönelik herhangi yeterli bir kanıt getirilebilirse, o zaman O'na iman etmenin rasyonel olacağı düşünülmüştür. Bu şekilde, sıradan inançların rasyonelliği deyince doğal olarak ilk akla gelen epistemik gerekçelendirmeye başvurma, dinî inançların rasyonelliğinin gösteriminde de önemli bir karşılık bulmuştur.

Aslında bu durum, imanın doğasından ne anlaşıldığıyla yakın ilişkilidir. Swinburne'ün belirttiği gibi, imanın doğası konusunda en yaygın ve doğal görüş, iman etmenin çeşitli önermeleri onaylamak ve onlara inanmaktan oluştuğunu iddia eden görüştür. Buna göre, Tanrı'ya iman etmek, kişinin "Tanrı vardır" önermesine inanması, yani önermesel bir inanca sahip olması demektir. Dolayısıyla, iman eden kişi, bir Tanrı'nın var olduğuna teorik olarak ikna olmuş kişidir.[83] Burada iman etme, çeşitli önermelerin doğruluklarına inanma olarak görüldüğü için, kişiyi bu önermelerin doğruluğuna inanma konusunda ikna edecek araçlara başvurulması da en doğal yol görünmektedir. Bu yüzden, geleneksel teistik anlayışın bilişsel bir temele dayandığını ve imanın önemli bir öğesini oluşturan önermesel inançların doğruluğunu sağlamaya yönelik meselelere odaklandığını belirtebiliriz.[84] Bu şekilde,

[83] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 138.

[84] Reçber, "Akıl ve İman", s. 179.

felsefede önemli bir ağırlığı olan delilcilik düşüncesinin dinî inançlar konusunda da önemli bir yansımasının olduğunu söyleyebiliriz. Audi'ye göre, her ne kadar başka önemli savunular olsa da delilcilik, Tanrı inancıyla ilgili en uygun/ yaygın temellendirme anlayışıdır. Bu görüş, kişinin, yalnızca yeterli kanıta sahip olduğunda "Tanrı vardır" önermesine inanmasında gerekçelendirildiğini ifade etmektedir.[85]

Bu düşünce doğrultusunda, çeşitli araçlarla "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğu gösterilebilirse, onun gerekçelendirilmesinin sağlanacağı düşünüldüğü için, temel tartışma, bu önermenin doğruluğunun nasıl gösterileceği konusunda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, teist gelenek içinde ontolojik, kozmolojik, teleolojik, dinî tecrübe olmak üzere birçok farklı argüman tasarlanmış ve bu tür bir faaliyet din hakkındaki düşüncenin en önemli meselelerinin başında gelmiştir. Her ne kadar bu argümanlar değişik öğelere başvurularak oluşturulmuş olsa da bunlar, "Tanrı vardır" önermesinin *doğruluğunun* gösterilmesi hedefini paylaşmaları açısından ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu şekilde, söz konusu inancın epistemik açıdan gerekçelendirildiğini ve bu şekilde rasyonel olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[86] O halde, teizm lehinde ileri sürülen geleneksel argümanların çoğunluğunun, teizmin temelini oluşturan "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu göstermeye yönelik tasarlanmış "epistemik" karakterli gerekçeler olduğu ifade edilebilir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için epistemik argümanlara başvuran teist gelenek içindeki bu güçlü eğilim, bilindiği üzere David Hume (1711-1776) ve Immanuel

---

[85] Robert Audi, "Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. R. Audi ve W. J. Wainwright, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1986), s. 139.

[86] Krş. Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), s. 5-12.

Kant (1724-1804) başta olmak üzere birçok farklı filozof ve felsefi düşünce tarafından ciddi itirazlara maruz kalmıştır. Özellikle, 18. yüzyıldan sonra bu argümanlarla ilgili yaygın bir şüphecilik durumu ve onların başarısız argümanlar olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmıştır.[87] Bu eleştirilerin paylaştığı ortak nokta, "Tanrı vardır" önermesinin iddia edildiği gibi çeşitli argümanlarla doğruluğunun gösterilmesinin mümkün olmadığı ve ileri sürülen kanıtlardan hiçbirinin bu önermenin doğruluğunu sağlayacak yeterli güce sahip olmadığıdır. Teistik argümanlarla ilgili yapılan bu itirazlar, Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen epistemik argümanlara yönelik ciddi bir güven kaybının yaşanmasına ve bunların çok güçlü/ yeterli olmadığı şeklinde bir düşüncenin yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Çalışmamızda ele alacağımız pragmatik argümanların önemi de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü pragmatik argümanları savunanlar, Tanrı'nın varlığı lehinde epistemik bir gerekçelendirmeye sahip olmadığımız iddiasını kendilerine başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu tür argümanlara başvuranlar, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunun gösterilemeyeceği itirazına karşılık, Tanrı'ya inanmanın rasyonelliği için alternatif bir çıkış yolu önererek bu inancı savunmaya çalışmaktadır. Bu alternatif yol, Tanrı inancı konusunda herhangi epistemik bir argümana sahip olmasak bile, başka gerekçelere dayanarak rasyonel ve ahlaki açıdan meşru olarak inanabileceğimizi iddia eder.

[87] Hick, *Faith and Knowledge*, s. 4; Penelhum, *a.g.e.*, s. 26-29; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 56.

II. BÖLÜM

İMANIN RASYONELLİĞİ: PRAGMATİK YAKLAŞIMLAR

Dinî inancın rasyonelliğini göstermek amacıyla ileri sürülen yaklaşımlardan biri olan pragmatik iman anlayışı, ortaya çıkardığı faydaları temele alarak imanı gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Genellikle, kişinin doğruluk sorusunu bir tarafa bırakıp kendi ilgi ve menfaatlerini dikkate alarak inançlarını düzenlemesi ve bu temelde imana sahip olması hem filozoflar hem de teologlar tarafından değersiz bir eylem olarak nitelendirilmiştir.[1] Bu yönüyle, dinî inançların rasyonelliği konusunda pragmatik gerekçelerin sağlam felsefi gerekçeler olmaktan ziyade sıradan inananı ikna etmeye yarayan araçlar olduğu sıkça dile getirilmiştir. Pragmatik gerekçelerin sıradan inanana yakın olması, bunların epistemik olarak inşa edilmiş metafizik kanıtların karmaşıklığının aksine kişinin yaşam içindeki tecrübeleri üzerine kurulmuş olmalarından dolayıdır. Çünkü geleneksel teistik kanıtlar, felsefi bir dille oluşturulmuş ve anlaşılma açısından felsefi birikime sahip olmayan sıradan inanan için zorluklar barındıran argümanlar olmasına karşın, pragmatik argümanlar, dinî inancın kişinin yaşamı üzerindeki etkilerinden veya ileride inançtan elde edilmesi umulan faydadan yola çıktıkları için daha basit ve anlaşılır argümanlardır.[2]

---

[1] Jay Newman, "Popular Pragmatism and Religious Belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 8/2 (1977), s. 94; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 71.

[2] Krş. Newman, a.g.m., s. 94-98.

Dinî inancı desteklemek amacıyla ileri sürülen pragmatik argümanlar, Newman'ın ifade ettiği gibi, Pascal ve James gibi çeşitli filozofların çalışmaları sayesinde felsefi literatürün içine dahil edilmiş ve bu argümanların felsefi bir zeminde ne şekilde savunulabileceği etkili bir biçimde ortaya konulmuştur.[3] Bu filozofların etkili savunularından dolayı, bu argümanlar artık yoğun olarak tartışılabilmekte ve sıklıkla taraftar bulabilmektedir. Bu bölümde, iman konusunda pragmatik bir gerekçelendirmenin nasıl olabileceğini ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. İmana Pragmatik Yaklaşımlar

Giriş kısmında ifade edildiği gibi, literatürde pragmatik iman denilince, Blaise Pascal'ın "Bahis" ve William James'in "İnanma İradesi" argümanı ilk olarak akla gelmektedir. Bundan dolayı konuya bu iki argümanla başlamak uygun olacaktır. İlk olarak, Pascal, bahse negatif bir teolojiyle başlayarak akıl aracılığıyla Tanrı'nın varlığının ya da doğasının bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Buna göre, insan, sonlu/ sınırlı olduğu ve bu tür bir uzamda yer kapladığı için ancak sonlunun varlığı ve doğasını bilebilir. Ancak Tanrı herhangi bir sınır ve uzama sahip olan bir varlık değildir ve bundan dolayı, eğer Tanrı varsa, bizim kavrayışımızın ötesinde olacaktır. O halde, biz Tanrı'nın ne olduğu ya da var olup olmadığı konusunda bilgi açısından bir yeterliliğe sahip değiliz. Pascal'a göre, yalnızca iman aracılığıyla O'nun varlığını bilebiliriz. Bu ise, bir şeyin doğasının bilinmeden varlığının yine de bilinebilmesinden ötürü önceki söylenenlerle çelişkili değildir. Örneğin, ezeliliğin

[3] Newman, a.g.m., s. 106-107.

doğasını kavramadan onun varlığını bilebiliriz.[4] Dolayısıyla Pascal'a göre, akıl, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir bilgiye ulaşma imkânı veya kabiliyeti olmadığı için, bu hususta başvuru merci olamaz; Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu veya doğasının ne olduğu ile ilgili herhangi bir karar veremez.[5] Bu şekilde, o, çeşitli kanıt veya argümanlarla Tanrı'nın varlığının gösterilemeyeceğini ve bu amaçla oluşturulan metafizik kanıtların çok fazla bir etkiye sahip olmadığını düşünmektedir. Bunların insan üzerinde bir etkisinin olduğunu varsaysak bile, daha sonrasında hata yapmış olmaktan korkacağımızdan bu sınırlı bir etki olacaktır.[6]

Bahis, bu noktada devreye girerek kişinin faydasını en üst noktaya taşıma düşüncesi rehberliğinde bir tarafın (Tanrı ya vardır ya da yoktur) lehine bahse girmemiz yani bir tarafı seçmemiz gerektiğini iddia etmektedir.[7] Pascal'a göre, bu bahsin/ seçimin yapılması kaçınılmazdır. Tabii bir kişi bahisten kaçınabileceğimizi ileri sürerek itiraz edebilse de, bu yaşamın içinde olduğumuz ve bahse girmeme gibi bir şansımız olmadığı için bu itiraz geçersizdir.[8]

Pascal bahsin kaçınılmaz olduğunu iddia ettikten sonra, hangi tarafın lehine bahse gireceğimize nasıl karar vermemiz gerektiği ile ilgili bir sorgulamaya girişmektedir. Onun bahisteki temel iddiası, çeşitli öğelerin göz önünde bulundurularak kişi için

---

[4] Pascal, *Pensées*, s. 121-122. Türkçesi: *Düşünceler*, çev. M. Karabaşoğlu, 3. baskı, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2000), s. 109-116.

[5] Pascal, *Pensées*, s. 122.

[6] Pascal, *a.g.e.*, s. 57.

[7] Burada Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmekten kasıt, Hájek'in de işaret ettiği gibi, kişinin ölümüne kadar devam edecek olan bir eylemdir. Diğer bir ifadeyle, kişinin Tanrı'ya inanmasını sağlayacak bir yaşam şeklinin veya belirli eylemler bütününün kişinin yaşamı boyunca sergilenmesini ifade eder: Alan Hájek, "Waging War on Pascal's Wager", *The Philosophical Review*, 112/1 (2003), s. 28.

[8] Pascal, *a.g.e.*, s. 123.

maksimum faydayı sağlayan şıkkın tercih edilmesidir. Buna göre, inanç seçenekleri, bu seçeneklerin çıktıları ve her bir seçenek hususunda ödenecek bedeller hesaba katılarak en yüksek faydayı sağlayan seçenek tercih edilmelidir. Pascal bundan sonra, verilen bilgilerin pratikte nasıl kullanılacağını ortaya koymaktadır. Ona göre, bu mesele ile ilgili olarak kaybedebileceğimiz iki şey *doğruluk* ve *iyilik*/ *fayda*; riske edebileceğimiz iki şey *bilgi* ve *mutluluk*tur. Diğer taraftan, insanın doğası şu iki şeyden sürekli kaçınır: *yanlış* ve *sefalet*. Burada bahse girmek kaçınılmaz olduğu ve herhangi bir tarafı seçmekte bilgi açısından belirsizlik olduğu için, bir tarafın seçilmesinde kınanmayı gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü Pascal'a göre, doğamız gereği doğruluğu kovaladığımız ve yanlıştan kaçındığımız halde, bu mesele konusunda akıl bize yardım edememektedir. Bilişsel açıdan bir belirsizlik durumunda olduğumuzdan dolayı, mutluluğu kovalama ve sefaletten kaçınma yani fayda bu noktada rehberimiz olacaktır. O halde, fayda açısından kararlarımızın sonuçlarını düşünelim: Tanrı'nın varlığı lehine bahse girdiğimizde, eğer kazanırsak (Tanrı varsa) her şeyi yani mutlu bir yaşamı kazanmış oluruz; kaybedersek (Tanrı yoksa), kaybımız çok büyük olmayacaktır. O zaman, tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığı lehine bahse girebiliriz.[9]

Hacking'e göre, Pascal'ın söylediklerinden üç farklı bahis versiyonu çıkarılabilir. Önceki paragrafta sunduğumuz ve Hacking'in "Hakimiyet (*Dominance*) Argümanı" olarak adlandırdığı versiyona göre, işin içine herhangi bir *olasılık* hesaplaması katmaksızın "Tanrı vardır" seçeneği lehine bahse girmek, aleyhte bahse girmenin üreteceği faydalara baskın gelmektedir. Çünkü Tanrı'nın lehine bahse girmişsek ve Tanrı varsa, o zaman kurtuluşa ereceğiz; Tanrı'nın aleyhine bahse girmişsek ve Tanrı

[9] Pascal, *a.g.e.*, s. 123.

varsa, o zaman bir cezaya mahkûm olacağız. Kurtuluş ise, cezaya veya lanetlenmeye göre daha iyi olduğu için Tanrı'nın lehine bahse girmek aleyhte bahse girmeye üstün gelir.[10]

Bu argüman, Hájek'e göre, Tanrı'nın lehine bahse girilmişse ancak Tanrı yoksa, o zaman dindar bir yaşamı seçerek bazı zevkleri yaşama şansı kaybedildiği için sağlam değildir. Böyle bu durumda, Tanrı yoksa o zaman dünyevi zevkleri yaşamak dindar bir yaşama göre daha iyi olacak ve bu şekilde dindar olmayan yaşam dindar yaşamın faydasını aşacaktır.[11] Bu eleştirinin en önemli sebebi, argümanda Tanrı'nın var olma olasılığının açık kılınmamış olmasıdır. Bu durumda itiraz, Pascal'ı daha ince olasılık ve beklenti hesaplamalarına göre argümanı yeniden kurmaya götürmektedir.[12] Ona göre, kazanma veya kaybetme (yani, Tanrı'nın var ve yok olma) olasılığının eşit olmasından ötürü, burada Tanrı lehine bahse girmek yine de tercih edilebilir. Seçeneklerden biri sınırlı, diğeri sonsuz bir fayda beklentisi sunduğu için iki seçenekten birinin sağlayacağı fayda diğerini oldukça fazla bir biçimde aşmaktadır.

---

[10] Ian Hacking, "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly*, 9/2 (1972), s. 188. Hacking ve Jeff Jordan gibi düşünürlerin Pascal'da birbirinden farklı bahis versiyonları olduğunu iddia etmelerine karşılık, bu argümanları, en iyi versiyona ulaşmaya çalışan Pascal'ın bu amaç yolunda irdelediği düşünceler şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Bu yorum benimsendiğinde, Pascal'da sadece bir bahis versiyonu olduğunu kabul etmek gerekecektir. Örnek olarak bkz. Volker Dieringer, "Is a Jamesian Wager the Only Safe Bet? On Jeff Jordan's New Book on Pascal's Wager", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 91/2 (2009), s. 238.

[11] Alan Hájek, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/pascal-wager/>.

[12] Argümanın ilk formülasyonunda Tanrı'nın varlığına herhangi bir olasılık değeri atanmamış, ancak bununla birlikte bir tarafın lehine bahse girmenin diğer tarafa göre daha rasyonel olduğu iddia edilmiştir. Bu şekilde, herhangi bir olasılık değerinin kullanılmadığı ancak bir tarafın seçilmesinin diğerine göre daha rasyonel olduğunun söylenebildiği durumlar "belirsizlik altındaki karar durumları" olarak adlandırılmaktadır. Ancak ikinci ve üçüncü bahis argümanı versiyonlarında Tanrı'nın var olma olasılığına çeşitli değerler atfedilmiş ve Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmenin daha rasyonel olduğu iddia edilmiştir. Bu şekilde, seçeneklere çeşitli olasılık değerlerinin atfedildiği ve seçeneklerden birini seçmenin diğerlerine göre daha rasyonel olduğunun söylenebildiği durumlar "risk altındaki karar durumları" olarak adlandırılmaktadır: Hájek, a.g.md.; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 12-13.

O zaman, kazanma veya kaybetme şansının eşit olması ve seçeneklerden birinin diğerine göre çok daha fazla bir fayda beklentisi sunması, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmemizi gerektirir.[13] Bu argümanın öncekinden farkı, Jordan'ın da belirttiği gibi, argümanın içinde Tanrı'nın var olma olasılığının hesaba katılmış olmasıdır. Önceki argümanda Tanrı'nın var olma olasılığı ile ilgili bir ima yok iken bu yeni versiyonda, Tanrı'nın var olma olasılığı yüzde elli olarak (0.5) varsayılmıştır. Bunun yanında, Tanrı'nın lehine bahse girme ve bunun doğru çıkması durumunda, beklenilen sonuç sonsuz bir fayda olduğundan seçeneklerden birinden beklenen faydanın karşılaştırılamayacak bir şekilde diğerini aştığı ileri sürülmektedir.[14] Hacking bu versiyonu "Beklenti (*Expectation*) Argümanı" olarak adlandırmaktadır. Ona göre Pascal, yukarıda ifade edilmiş itiraza karşı koyabilmek adına maksimum beklenti siyasetine başvurmaktadır. Bu siyasete göre, bahis ile ilgili her iki seçenekten beklenilen fayda aynıysa, o zaman bir tarafa bahse girmenin çok fazla bir önemi olmayacaktır. Ancak eğer Tanrı'nın var veya yok olma olasılığı eşitse ve iki seçenekten birinin beklenilen faydası diğerini çok fazla bir şekilde aşıyorsa, o zaman en fazla faydanın beklenildiği seçeneğin tercih edilmesi daha makul olacaktır.[15]

Üçüncü versiyona geldiğimizde ise, Pascal burada sonsuz fayda vurgusu üzerinden muhatabı ikna etmeye devam etmektedir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmekle sonsuz mutlu bir yaşamı kazanma şansımız var olmasına karşılık bu bahsi kaybedersek, kaybımız bu sonlu dünya yaşamındaki sınırlı kazanç olacaktır. Diğer bir ifadeyle, sonsuz bir kazancı elde etme şansına karşılık sınırlı bir

[13] Pascal, *a.g.e.*, s. 123-124.

[14] Jordan, *a.g.e.*, s. 21.

[15] Hacking, a.g.m., s. 189.

kazancı kaybetme riski olmasından dolayı, bu durumda sonsuz kazancı takip etmek rasyonel olacaktır.[16] Hacking'e göre, Tanrı'nın varlığı ve yokluğunun eşit olduğunu iddia eden ikinci versiyonun (beklenti argümanı) bu iddiasıyla ilgili iyi bir gerekçemiz yoktur. Argüman bu varsayımıyla, yalnızca Tanrı'nın var ve yok olma olasılıklarını eşit gören kişileri ikna etmede geçerlidir. Ancak Hacking'e göre, Pascal'ın iddiası için, sıfırdan farklı pozitif bir değer olduğu sürece Tanrı'nın var olma olasılığının ne olduğunun bir önemi yoktur. Tanrı'ya inanmakla elde edeceğimiz kazanç sonsuz olduğundan, Tanrı'nın var olma ihtimali sıfırdan farklı pozitif bir değer olduğu sürece bahis geçerlidir. Hacking bu versiyonu "Hâkim Beklenti (*Dominating Expectation*) Argümanı" olarak adlandırmaktadır.[17] Jordan'a göre, bu argüman birçok filozof tarafından Pascalcı bahis olarak genellikle kabul edilen versiyon olduğundan dolayı onu *standart versiyon* olarak nitelendirebiliriz.[18] Bu versiyonda, sıfırdan farklı pozitif bir değer olduğu sürece, ne kadar düşük olursa olsun Tanrı'nın var olma olasılığının bir öneminin olmadığı vurgulanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vurgu *sonsuz fayda* üzerine kurulduğundan, Tanrı'nın yok olduğu kesin olarak bilinmediği sürece, varlığı konusunda çok küçük bir olasılık olsa dahi argüman geçerlidir. Sonuç olarak, inanmakla elde edeceğimiz faydanın sonsuz olmasından ve diğer seçeneklerin faydasını aşmasından ötürü, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfırdan farklı pozitif bir sayı olması şartıyla, olasılık ne kadar düşük olursa olsun Tanrı'ya inanmayı seçmek daha rasyonel olacaktır.

[16] Pascal, *a.g.e.*, s. 123-124.

[17] Hacking, a.g.m., s. 189-190; Jordan, *a.g.e.*, s. 22.

[18] Jordan, *a.g.e.*, s. 23.

Pascal'a göre, Tanrı inancının ahirete ilişkin sağlayacağı sonsuz faydanın yanında kişi bu dünyaya yönelik de birçok fayda elde etmektedir. Eğer Tanrı'ya inanmakla dindar bir yaşamı seçersek, alçakgönüllü, arkadaş canlısı, samimi, iyi işler yapan bir kişi olma gibi çeşitli ahlaki değerler de kazanmış oluruz. Dolayısıyla Pascal'a göre kişi, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girerek daha bu dünyadayken birçok fayda elde etmiş olur.[19]

Bahsin önerildiği kişi, Tanrı'nın varlığına inanmaya karar verdiğini ancak bu kararı vermekle yine de Tanrı inancını edinemediğini söyleyerek itiraz edebilir. Pascal'a göre, bunun nedeni kişinin tutkuları olduğu için meseleyi çözmenin yolu bu tutkuların üstesinden gelmekle sağlanır. Kişi, Tanrı'nın lehine bahse girmeye karar vermişse ve buna rağmen inanamıyorsa, Pascal'ın önerisi, kişinin aynı sıkıntıları yaşayan ve aynı yoldan geçmiş tecrübeli kişilerin deneyimlerini takip etmesidir. Ona göre, başlangıçta tam anlamıyla inanmayan bu kişiler "inanıyormuş gibi yaparak" en nihayetinde gerçek inancı elde etmişlerdir. Diğer bir deyişle, bu kişiler, dinî ayin ve pratikleri sürekli yerine getirerek sonuçta gerçek Tanrı inancına ulaşmışlardır.[20]

"İnanma İradesi" tezine geldiğimizde ise, James'in, argümanına bazı tanımlamalar yaparak başlamasından ötürü ilk olarak bu tanımlamaları ele almak gerekir. O, kişiye bir inanç seçeneği olarak sunulabilecek herhangi bir önermeyi "hipotez", iki hipotez arasında varılan kararı ise "tercih" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, herhangi bir tercih kişi için "canlı veya ölü" (*living-dead*), "kaçınılmaz veya kaçınabilir" (*forced-avoidable*), "önemli veya değersiz" (*momentous-trivial*) olabilir. *Canlı tercih*,

[19] Pascal, *a.g.e.*, s. 125.

[20] Pascal, *a.g.e.*, s. 124-125.

önerilen kişiye anlamlı gelen ve inanma açısından gerçek bir imkân sunan, kişinin tam olarak emin olmamakla birlikte kendisine karşı eğilim duyduğu inanç seçeneğidir. Bir hipotezin canlı veya ölü olması, hipotezin kendisiyle ilgili bir durum değil, inananın içinde bulunduğu şartlarla ilgilidir. Örneğin, Amerika'da yetişmiş birisine Mehdi'ye inanmayı önerirsek, bu hipotez kendisi için ölü olacaktır. Çünkü bu tür bir inanç seçeneğinin, onun hakkında fazla bir bilgi ve tecrübeye sahip olmayan Amerikalının doğasıyla kurabildiği herhangi bir iletişim yoktur. Ancak bu inanç seçeneği, bir Arap için önemli bir anlama sahip olmasından dolayı canlı bir tercih olacaktır. *Kaçınılmaz tercih* ise, kişinin bir konu hakkında iki seçenekten birine karar vermede kaçınamayacağı ve başka bir alternatife sahip olmadığı durumu ifade eder. Örneğin, bir kişiye "Bu teorinin ya doğru ya da yanlış olduğuna inan!" önerisinde bulunursak, kişi, bu konuda ilgisiz kalarak veya hükmü askıya alarak üçüncü bir seçeneğe yönelebileceği için bu hipotez kaçınılmaz değildir. Buna karşın, kişiye "Ya bu doğruyu kabul et ya da ondan mahrum kal!" dediğimizde, yalnızca bu tür bir seçeneği kabul etmek veya onu bir tarafa bırakmak dışında bir alternatif olmadığından, kişi kaçınılmaz bir hipotezle karşı karşıyadır. Son olarak, *önemli tercih* ise, kişi için eşsiz bir fırsat sunan seçenekleri, yani kişinin bütün yaşamı boyunca çok nadir olarak karşılaşabildiği ve yaşamını önemli şekilde etkileyebilecek fırsatları ifade eder. Örneğin, size Dr. Nansen[21] ile Kuzey Kutbu'na yönelik bir seyahate çıkma teklifinde bulunulduğunu varsayalım. Bu tür eşsiz bir fırsatı yaşamınızda bir daha yakalamanın son derece zor olmasından dolayı, bu fırsat önemli bir tercih olarak kendisini sunar. Bunun aksine önemsiz hipotezler, kişiye çok önemli bir fırsat sunmayan, yaşam boyunca geri dönülebilir veya düzeltilebilir

[21] Kuzey Kutbu'na yönelik başarılı keşif gezileri gerçekleştiren Norveçli bilim adamı.

durumları ifade eder. James en sonunda bu tanımlamalarla "hakiki (*genuine*) tercih" adını verdiği kavramın çerçevesine ulaşır ki bu, kişi için canlı, kaçınılmaz ve önemli olma özelliklerini taşıyan seçenekleri dile getirir.[22] James bu kısa tanımlardan sonra ana tezini ise şu şekilde ortaya koymaktadır:

> *Bizim tutkusal (*passional*) doğamız, entelektüel temeller üzerinde doğası gereği karar verilemeyen bir hakiki tercih durumunda, önermeler arasında sadece meşru olarak karar verebilir değil fakat karar vermelidir de…*[23]

James'in bu düşüncesi temel olarak, yalnızca yeterli kanıtla bir inanca sahip olunabileceğini iddia eden Clifford'ın delilciliğine yönelik etkili bir itiraz üzerine kurulmuştur. James'e göre, doğruya inanma ile ilgili olarak "mutlakçılık" ve "deneyimcilik" olmak üzere iki yol mevcuttur. Mutlakçıların ana iddiası, bizim yalnızca doğruyu bilebileceğimiz değil ayrıca doğruyu bildiğimizi de bilebileceğimizdir. Buna karşılık deneyimcilik, yalnızca doğruyu bilebileceğimizi ancak bu doğruyu bildiğimizi bilemeyeceğimizi savunur.[24] Burada mutlakçılar, bir bilgiye ulaştığımızda, bunun kesin olarak doğru olup olmadığını bilebileceğimizi savunmaktadır. Ancak deneyimcilere göre, insan bilgisinin niteliği "yanılabilirlik" olduğu için, sahip olduğumuz bilgilerde bu tür bir mutlak kesinlik iddiasında bulunamayız.

James'e göre, deneyimci eğilim bilim alanında başarı kazanmışken felsefe alanında daha çok mutlakçı eğilim görülmektedir. Felsefede hâkim olan bu anlayış,

---

[22] James, "The Will to Believe", s. 199-200. Türkçesi: "İnanma İradesi", *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, çev. C. Türer, (İstanbul: İz Yay., 2011), s. 162-180.

[23] James, "The Will to Believe", s. 205.

[24] Aynı yer.

özellikle "nesnel kanıt" kavramıyla açık bir şekilde ifadesini bulmuş ve her felsefe buna dayanarak kendisini nesnel kanıtlar temelinde mutlak doğrulara sahip olarak ileri sürmüştür. Ancak bakıldığında, gerçeklik hakkında herhangi bir şey söylemeyen soyut önermeler hariç, bir felsefe tarafından mutlak kesin olarak kabul edilen her önerme rakip felsefeler tarafından sorgulanmaya tabi tutulmuş ve birçok kez yanlış olarak değerlendirilip reddedilmiştir. Felsefe tarihine kısaca bir göz atmak, bu şekildeki mutlakçı eğilimin baskın olduğunu ancak çoğunlukla bu tür kesinlik iddialarının karşıt felsefeler tarafından itirazla karşılandığını görmek için yeterlidir. James'e göre, nesnel kanıt ve kesinliği ifade eden bu tür mutlakçı bir anlayış güzel idealleri dile getirmekle beraber, bu yaklaşım felsefe tarihinde büyük bir başarıya ulaşmamıştır. Felsefelerini mutlak doğru olarak sunan filozoflar, yalnızca *öznel bir kanıyı* kendi felsefelerinin üzerine "nesnel kesinliğe sahip" damgası olarak yapıştırdıklarından, iddia ettikleri bu nesnel kesinlik kendi öznel düşüncelerinden daha fazlasını ifade etmemektedir. James, mutlak kesinlik kavramının, insan düşüncesinin ulaşmaya çalıştığı yalnızca uzak bir ideali ya da sınırı ifade ettiğini, insanın bilgi açısından sınırlı olduğu evrende ise bu ideali yakalamanın çok fazla mümkün olmadığını iddia etmektedir. O yüzden, önemli bir başarıya sahip olmayan bu tür kesinlik eğilimlerinin terkedilmesi gerekir. James'e göre, bu tür mutlakçı bir eğilimden vazgeçilmesi, doğruluk meselesinin kendisinden vazgeçilmesi anlamına gelmemekte, bundan farklı olarak meselenin başka bir yöntemle araştırılmasını ifade etmektedir. Bu yöntem, insan deneyimine bağlı kalarak ve bu deneyimin üzerine düşünerek sahip olduğumuz doğruluk iddialarının bu çerçeve içerisinde doğruluklarının görülmesidir. Bu şekilde, sahip olduğumuz fikirlerin zaman içinde deneyimlerimiz temelinde doğru olup olmadıklarını sınayabiliriz. Dolayısıyla,

fikirlerimizde mutlak bir doğruluğu değil, deneyimlerimize bağlı olarak onların tekrar ifade edilebilmelerine olanak sağlayan bir yanılabilirliği kabul etmek gerekir.[25]

Klasik felsefenin nesnel kanıt düşüncesine dayanan mutlakçı anlayışına getirdiği kısa eleştiriden sonra, James, kişinin bilgi teorisi açısından görevlerini şu şekilde ifade etmektedir: (*i*) doğruyu bilmek ve (*ii*) yanlıştan kaçınmak. Bu görevler, birbiriyle özdeş görevler değildir ve ikisinden birinin benimsenmesiyle farklı bir yönelim ortaya çıkmaktadır. "Doğruya inan!" şeklindeki ilk veya "Yanlıştan kaçın!" şeklindeki ikinci görevin yerine getirilmesinden tamamen farklı entelektüel yaşamlar şekillenmektedir. James'e göre, Clifford, yetersiz kanıt durumunda hata yapma riskindense, inanmamayı veya hükmü askıya almayı önceleyerek ikinci görevi daha fazla önemsemektedir. Ancak James'e göre, yetersiz kanıt durumunda inanmayarak her ne kadar yanlışa düşme riskinden kurtulmuş olsak da, bazı doğruları yakalama imkânını da kaçırmış oluruz. Ona göre, bilimsel sorunlarda olduğu gibi, doğruyu kazanma ile kaybetme arasında çok önemli bir farkın olmadığı durumlarda Clifford'ı onaylayarak nesnel kanıt beklemenin rasyonel olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bütün durumlar, meselenin kişi açısından önemsiz olduğu bu tür örneklerden oluşmamakta ve bazen nesnel kanıtın beklenmesi kişinin doğruya inanma şansını kaybetmesine neden olabilmektedir.[26]

James bundan sonra çeşitli alanlar üzerinden argümanının pratiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, ahlaki sorular, meselenin çözümü konusunda yeterli kanıtın beklenemeyeceği bir konumda durmaktadır. Bilimsel alan, var olan şeylerle ilgili bir

[25] James, a.g.m., s. 207-208.

[26] James, a.g.m., s. 209-210.

sorgulamayı ifade ederken ahlaki sorular değerle yani neyin iyi olduğuyla ilgili bir araştırmayı dile getirmektedir. James'e göre, değerle ilgili bu sorular karşısında bilime değil kalbimize danışırız; hatta bilimin kendisi, bilimle ilgili konuların insan için "mükemmel iyi" olduğunu iddia ederken yani bir değer ifadesi kullanırken kalbe başvurur. Dolayısıyla, ahlakla ilgili inançlar akılla çözülebilecek meseleler değildir ve böyle durumlarda irademizle karar veririz. Çünkü kalbimiz ahlaki bir gerçeklik dünyasını kabul etmeye yanaşmıyorsa, aklımızla bunu kabul edemeyiz. Aynı şekilde, insan ilişkileri ile ilgili meseleleri de buna örnek verebiliriz. Örneğin, bir kişinin bizi sevip sevmediği bir durumu ele alalım. Buna benzer örneklerin çoğunda kişinin bizi sevdiğine inanarak hareket etmek veya bunu varsayarak eylemde bulunmak, karşıdaki kişinin sevgisini ortaya çıkaran temel gerekçe olmakta, yani bir olgunun arzu edilmesi onun varlığını ortaya çıkarmaktadır. Bunun aksine, mesele için nesnel kanıtın ortaya çıkmasını beklemek, bu tür durumlarda arzu edilen şeyin kaybedilmesine yol açabilmektedir.[27] Kişinin arzu ettiği şeye inanmasının, arzu ettiği şeyin ortaya çıkmasını sağladığı duruma, James'in önemli örneklerinden olan Alp tırmanıcısı örneğini de verebiliriz. Varsayalım ki, Alplere tırmanıyoruz ve tek kurtuluş şansının umutsuz bir atlayışa bağlı olduğu bir durumla yüz yüze kalmışız. Bununla ilgili önceden bir deneyimimiz olmadığı için böyle bir atlayışın başarılı olacağına dair herhangi bir kanıta sahip değiliz. Böyle bir durumda, bu atlayışı yapacağımıza dair kendimize yönelik umut ve güvenimiz, bizi atlayışı gerçekleştirmeye yönelik kendimizden emin olma durumuna hazırlayacağından dolayı, atlayışı yapmanın imkânsız olması düşüncesinden uzak olarak onu gerçekleştirme hususunda vücudumuz hazırlığını yapar. Bunun aksine, Clifford'ın

[27] James, a.g.m., s. 212-213.

"İnanç Ahlâkı" makalesini yeni okuduğumuzu varsaydığımızda, elimizde yeterli kanıt olmadan bu atlayışı yaptığımızı düşüneceğimiz için kendimizi suçlu hissederiz. Bu ise, kişinin, titremesine ve umutsuz olmasına yol açarak onu bir tereddüt durumuna düşürür ve sonuçta atlayışı başaramayıp uçuruma yuvarlanmasına neden olur. Böyle durumlarda, arzu edilen şeye inanmanın (atlayışı gerçekleştireceğine inanmak) takip edilmesi gereken yol olduğu açıktır. Çünkü *imanın, kendi doğrulamasını yarattığı bu şekilde örnekler vardır*.[28] Diğer bir ifadeyle, yeterli kanıttan yoksun olduğumuz halde bazı meseleler hakkında önceden bir inanca sahip olmak, inancın içeriğini ortaya çıkarmaya yardımcı olmaktadır.

Dinî inanca geldiğimizde neler söyleyebiliriz? Bazı itirazların ve yanlış anlaşılmaların önüne geçebilmek adına James, argümanını, kişinin arzu ettiği her inanç seçeneğine inanabilmesine olanak sağlamak amacıyla geliştirmediğini vurgulamaktadır. Ona göre, dinî inancın savunulması amacıyla geliştirilen bu argüman yalnızca "canlı" seçenekler durumunda uygulanabilirdir. Diğer bir ifadeyle, kişinin inanmak isteyebileceği herhangi bir seçeneğe değil, kişiye saçmalık olarak görünmeyen ancak akıl yoluyla meseleyi çözüme kavuşturamadığı canlı seçenekler durumunu kapsamaktadır.[29] Bu vurgu, argümanı, kişinin inanmak isteyebileceği herhangi bir inancı haklı çıkarmak amacıyla bu akıl yürütmenin kullanılabileceği şeklindeki itiraza karşı savunabilmek adına önemlidir.

[28] William James, "Is Life Worth Living?", *Pragmatism and Other Writings*, ed. G. Gunn, (New York: Penguin Books, 2000), s. 238 ve "The Sentiment of Rationality", *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (London ve Bombay: Longmans, Green and Co., 1905), s. 96.

[29] James, "The Will to Believe", s. 217.

James, dinlerin birbirinden çok farklı olduğunu ancak din meselesinin müzakeresi konusunda geniş ve genel bir din kavramını kabul edeceğini belirtmektedir. Ona göre, din, temel olarak iki iddiayı dile getirmektedir: (*i*) din bize en iyi şeylerin ezeli şeyler olduğunu, yani bunların evrende en nihai anlama sahip şeyler olduğunu ve (*ii*) eğer bu ezeli şeylere inanırsak, bizim daha iyi olacağımızı söylemektedir. James'e göre din, inancımızla hayati bir iyiliği kazanacağımızı, inançsızlığımla ise bunu kaybedeceğimizi öngörmesinden ötürü burada kendisini "önemli" bir seçenek olarak sunmaktadır. Diğer taraftan, mesele hakkında daha fazla kanıt/ ışık bekleyerek şüpheci bir noktada duramayacağımız için, din "kaçınılmaz" bir seçenek olarak da kendisini ortaya koymaktadır. Buna göre, şüpheci bir pozisyonda durmamız halinde, eğer din yanlışsa hata yapma riskinden kurtulmuş oluruz. Ancak eğer din doğruysa, o zaman bazı doğruları yakalama şansını da kaçırmış oluruz.[30]

James'e göre, din konusunda elimizde nesnel kanıt mevcut olmadığından, burada herkes kendi kumarını oynayacaktır. Bir dine inanırsak ve o doğru çıkarsa, bu yaşamda sahip olduğumuz ve tek olan "kazanan tarafta olma" şansını kaçırmamış oluruz. Öte yandan, eğer bu bir kendini aldatma durumu ise, delilciler veya şüpheciler de yanlışa düşme korkusundan dolayı kendi kumarlarını oynayıp inanmamaktadır. Böyle bir durumda, doğruyu yakalama "umuduna" dayanan bir kandırma durumunun, yanlışa düşme "korkusuna" dayanan bir kandırma durumundan daha kötü olduğuna dair bir kanıt yoktur.[31] James'e göre, eğer din seçeneği doğruysa, o zaman salt entelektüalizme dayanan delilci bir tutum bizi bazı doğruları onaylamaktan alıkoyduğu için saçmalık olacaktır. O halde, "*beni belirli*

[30] James, a.g.m., s. 214-215.

[31] James, a.g.m., s. 215.

doğruluk türlerini (ki eğer bunlar gerçekten de doğruysa) onaylamaktan mutlak olarak alıkoyan bir düşünce kuralı irrasyonel bir kuraldır".[32] James'e göre, eğer biz mutlakçıların dediği gibi bütün meselelerde nesnel kanıtla kesin bilgilere ulaşan varlıklar olmuş olsaydık, o zaman aklın vereceği hüküm konusunda bekleyebilirdik. Ancak eğer biz deneyime dayanan varlıklar isek, doğruluğa ne zaman ulaştığımızı kesin olarak bilemeyeceğimizi ve bunun için beklemek zorunda olmadığımızı kabul etmek gerekir. Tabii istersek sonsuza kadar yeterli kanıt için bekleyebiliriz. Ancak bu şekilde hareket edersek, inandığımızda olduğu gibi risk alarak bunu yapmış oluruz ve her iki durumda da kişi kendi riskini alacağından hiç kimse diğerini ahlaksızlıkla suçlayamaz.[33]

2. Pragmatik İman Anlayışının Doğası

Bahis ve inanma iradesi dikkatle incelendiğinde, bazı noktalarda ayrılmalarına rağmen, bunların büyük ölçüde benzer iddialar üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bundan dolayı pragmatik argümanların doğasını yansıtan temel iddialarla ilgili ortak bir çerçeve oluşturmak mümkündür. Bu temel iddialar; (*i*) epistemik açıdan belirsizlik, (*ii*) karar vermenin kaçınılmazlığı, (*iii*) yararı gerekçesiyle imanın rasyonelliği, (*iv*) karar vermede iradenin önemi ve (*v*) riske dayalı inanç siyaseti şeklinde ifade edilebilir. Çağdaş felsefede pragmatik argümanları savunanlar, genel olarak bu temel iddiaları koruyarak ya da geliştirerek

[32] James, a.g.m., s. 216.

[33] James, a.g.m., s. 217-218.

pragmatik argümanların daha sofistike versiyonlarını sunmaktadır. Pragmatik iman anlayışını anlayabilmek için bu iddiaların ayrıntılı incelenmesine ihtiyaç vardır.

a) Epistemik Açıdan Belirsizlik

Pragmatik iman anlayışında, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürülen epistemik gerekçelerin/ kanıtların işe yarar olmadığı iddiası başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda pragmatist, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluk veya yanlışlık açısından değerinin belirsiz olduğunu ve bu önerme lehinde oluşturulan geleneksel kanıtların (ontolojik, kozmolojik, teleolojik kanıtlar vb.) işe yarar olmadığını öne sürerek bunları reddetmektedir. Pascal'ın "Tanrı ya vardır ya da yoktur… Akıl bu soruna karar veremez. Sonsuz bir kargaşa bizleri ayrıştırır"[34] veya James'in "entelektüel temeller üzerinde karar verilemeyen"[35] şeklindeki ifadeleri bu noktaya işaret etmektedir. Pragmatik argümanları destekleyenlerin metinlerinde bu mesele değişik ifadelerle dile getirilse de temel vurgu, "Tanrı vardır" önermesinin doğru veya yanlış olduğuna yönelik bütün insanları ikna edebilecek yeterli bir kanıtın olmadığıdır. O yüzden, pragmatik argümanların kullanımı hususunda ilk olarak şu şartın sağlanmış olması gerekmektedir (**EAB**: Epistemik açıdan belirsizlik):

> **EAB**: *S* öznesi için *t* zamanda inanç seçeneği olan *p* önermesinin doğruluk veya yanlışlığına epistemik açıdan karar verilemez olması gerekir.

[34] Pascal, *a.g.e.*, s. 122.

[35] James, a.g.m., s. 205.

Bu ölçüt, pragmatik imanı savunanların aslında kanıtın yeterli olduğu durumlarda epistemik temelleri dikkate aldıklarını açıkça dile getirmektedir. Buna göre, eğer herhangi bir *p* önermesinin doğru veya yanlışlığı konusunda yeterli kanıta sahipsek, o zaman bu durumda pragmatik gerekçelerin devreye girmesi söz konusu değildir. Pragmatik imanı savunanlar, bu şekilde, *yeterli kanıta karşı* olarak inanabilmemize genellikle onay vermemektedir.[36] Bir önerme konusunda bir tarafın doğru ya da yanlış olduğu lehinde kanıt ışığında bir seçim yapabiliyorsak, kanıtın işaret ettiğini takip etmek zorunludur. Bu yüzden, pragmatistin bir önerme hakkındaki kanıt veya doğruluk sorusunu göz ardı ettiğini söylemek doğru olmayacaktır.

Bu noktanın vurgulanması, pragmatik imanın irrasyonel olarak değerlendirilip çeşitli itirazlara maruz kalmasını önlemek açısından son derece önemlidir. Buna göre, pragmatik argümanların Tanrı inancı konusunda savunulması kanıtın üzerinin çizilerek bir tarafa atılması değildir. Bishop'ın ifadesiyle, bu tür bir yaklaşım, "kanıta rağmen" bir inancın edinilmesi değil, kanıt ışığında karar verilemeyen durumlarda "kanıtın ötesine" (*supra-evidential*) geçerek inancın edinilmesini ifade etmektedir. Böyle bir yaklaşım, elimizdeki toplam epistemik gerekçenin doğru veya yanlışlığını gösterdiği seçeneği takip etmemizin ahlaki bir ödev olduğunu onaylar, ancak

[36] Örnek olarak bkz. Buckareff, "Can Faith be a Doxastic Venture?", s. 437; C. B. McCullagh, "Can Religious Beliefs be Justified Pragmatically?", *Sophia*, 46 (2007), s. 23-24; Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 150-151; Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 361 ve *The Divided Self of William James*, s. 95-96; Hick, *Faith and Knowledge*, s. 39; John Bishop, "Faith as Doxastic Venture", *Religious Studies*, 38/4 (2002), s. 476 ve *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, (Oxford: Clarendon Press, 2007), s. 106-107; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 199 ve "Pragmatic Arguments and Belief in God"; Michael R. Slater, *William James on Ethics and Faith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 26; Palmer, *The Question of God*, s. 306; Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 86; Rescher, *Pascal's Wager*, s. 20-21 ve 55; Richard Feldman, "Clifford's Principle and James's Options", *Social Epistemology*, 20/1 (2006), s. 21; Steven M. Emmanuel, "Kierkegaard's Pragmatist Faith", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51/2 (1991), s. 296; William J. Wainwright, *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, (Ithaca: Cornell University Press, 1995), s. 89-92.

epistemik gerekçenin yeterli olmadığı durumlarda kanıtın ötesine geçerek inanmamıza olanak sağlar.[37] Bishop, bu düşünceyi James'in inanma iradesi bağlamında dile getirse de bunu Pascal ve James'ten başlamak üzere pragmatik gerekçeleri savunanların geneli için söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü ilk olarak, Pascal ve James'in metinlerinde, Tanrı inancı konusunda yeterli kanıta karşı olarak inanmamıza onay veren herhangi bir ifadeye rastlamak pek mümkün değilken, kanıtın çözüm aracı olamadığı bu tür durumlarda kanıtın ötesine geçerek inanmaya onay veren ifadeler fazlaca bulunmaktadır. İkinci olarak, bu iki düşünürden esinlenerek pragmatik gerekçelere başvuranların geneli de bu eğilimi takip ederek kanıtın işe yaramadığı bu tür durumlarda pragmatik gerekçelere yönelebileceğimizi sıklıkla vurgulamaktadır.

Clifford'ın örnek olarak verdiği gemi sahibinin durumunu pragmatik argümanları savunanların bu düşüncesi bağlamında değerlendirdiğimizde, McCullagh'a göre, söz konusu kişinin geminin sağlamlığı ile ilgili inancı hem epistemik hem de pragmatik gerekçeler açısından temellendirilmemiştir. İlk olarak, adam, geminin sağlam olmadığına dair çeşitli epistemik gerekçelere sahip olduğu ve bunları takip etmek zorunda olduğu için böyle bir durumda pragmatik gerekçelere başvuramaz. Çünkü kişi, inancının yanlış olduğuyla ilgili sağlam epistemik bir gerekçeyle karşılaştığında, bu inancının sağlayacağı faydaya bakmaksızın epistemik gerekçeleri takip etmek ve buna paralel olarak inancını terk etmek zorundadır. İkinci olarak, pragmatik açıdan düşündüğümüzde, inancın sonucu büyük bir felakete neden olduğundan, onun

[37] Bishop, *Believing by Faith*, s. 136-137. James de, epistemik açıdan karar verilemeyen ancak kanıtın ötesine uzanan bu tür inançları ifade etmek amacıyla "overbelief" kavramını kullanmaktadır: James, *Pragmatism*, s. 131. Ayrıca bkz. Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief in God"; Penelhum, *a.g.e.*, s. 89-90.

pragmatik olarak temellendirildiğini söylemek mümkün değildir.[38] Bu şekilde, pragmatik gerekçelerin mevcut güçlü epistemik gerekçelere rağmen takip edilmediğinin altını çizmeliyiz.

Bunun yanında, kişinin pragmatik argümanlara başvurarak inanabilmesi için, gelecek bir zamanda yapılacak çeşitli araştırmalarla meselenin epistemik açıdan çözüleceğini düşünmesi hususunda çok büyük bir umudunun olmaması gerekmektedir. Eğer yapılabilecek daha fazla araştırma, bir tarafın doğruluğunu tespit edebilmemizi sağlıyorsa, böyle bir durumda pragmatik gerekçelere başvuramayız. Çünkü kişi, bir konuyu epistemik açıdan belirleyebilecek koşullara sahipse, inancın ortaya çıkaracağı sonuçları göz önüne almaksızın epistemik gerekçelerin doğru olarak işaret ettiğini takip etmek zorundadır. Onun için, Gale'in ifade ettiği gibi, burada dile getirilen epistemik açıdan belirsizlik zayıf anlamda değil, eldeki bütün araştırma olanaklarının tüketilmesine rağmen bir tarafın doğruluğu lehine kararın verilemediği güçlü anlamdaki bir epistemik yetersizliktir.[39] Örneğin, Clifford'ın söz konusu ettiği gemi sahibi, gemisinin sağlam olup olmadığına yönelik inancını bir araştırma süreciyle tespit edebileceği bir durumda olduğundan dolayı pragmatik gerekçelere başvuramaz.[40] Bu düşünce doğrultusunda, epistemik gerekçelerin yetersizliği ile ilgili koşulumuzu şu şekilde tekrar düzeltebiliriz:

---

[38] McCullagh, a.g.m., s. 23-24.

[39] Richard Gale, "William James and the Ethics of Belief", *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), s. 2.

[40] Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s. 160-161; Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 414; Nathanson, "Nonevidential Reasons for Belief", s. 575.

EAB': *S* öznesi için *t* zamanda inanç seçeneği olan *p* önermesinin doğruluk veya yanlışlığına epistemik açıdan karar verilemez olması ve daha sonraki araştırmalarla da yeterli kanıtın ortaya çıkmasını düşünmek için iyi bir gerekçenin olmaması gerekir.

Buraya kadar ifade edilenler göz önüne alındığında, pragmatik akıl yürütme, delilciliğin tezine tam bir karşıtlık yerine daha ziyade bazı durumlarla ilgili bir *izin verilebilirlik* anlamına gelmektedir. Buna göre, kanıtın yeterli olduğu yerde kanıtın işaret ettiğini takip etmemiz gerekli olmasına rağmen, kanıtın yeterli olmadığı durumlarda kanıt dışında başka araçların hesaba katılması izin verilebilirdir.[41] Moser'ın ifade etmiş olduğu "Hangi şartlar altında rasyonel olarak bir önermeye inanmak *gereklidir*?" sorusu ile "Hangi şartlar altında bir önermeye inanmak kişi için rasyonel olarak *izin verilebilirdir*…?" soruları bu durumu ima etmektedir.[42] Pragmatik iman taraftarı, yeterli kanıt durumunda kanıtı takip etmenin zorunlu olduğunu kabul ederken, kanıtın sonuç vermediği durumlarda pragmatik gerekçelere başvurmanın ahlaken ve rasyonel olarak meşru olduğunu iddia etmektedir. Bu tarzda yorumlandığında, pragmatik gerekçeleri savunanlar, kanıtın yeterli olması durumunda delilciliğin iddiasına bağlı görünmekte ancak kanıtın suskun kaldığı durumlarda delilciliğin ötesine uzanmaktadır. Dolayısıyla bunların, salt kanıtla sınırlı olmayan ve sınırları daha geniş bir delilcilik türü kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Örneğin, Jordan'a göre, delilciliği "mutlak" ve "feshedilebilir" olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Mutlak delilcilik:

---

[41] Bishop, *a.g.e.*, s. 149; Jordan, a.g.m., s. 414-415; Rescher, *a.g.e.*, s. 55; Vahid, "Rationalizing Beliefs", s. 453.

[42] Moser, *Empirical Justification*, s. 212.

> **MD**: Bütün *S* kişileri, *p* önermeleri ve *t* zamanları için, kanıt *t* zamanda *S*'nin *p* inancını destekliyorsa *S*'nin *p*'ye inanması gerekir ve eğer kanıt *t* zamanda *S*'nin *p* inancını desteklemiyorsa *S*'nin *t* zamanda *p*'ye inanmaması gerekir[43]

iddiasından oluşmaktadır. **MD**'ye göre, eğer kanıt kişinin inancını destekleme konusunda yeterliyse, o zaman kişinin önermeye inanması gerekir; ancak kanıt yeterli değilse, o zaman kişinin önerme konusunda inancını askıya alması gerekir. Böyle bir durumda **MD**, başka gerekçelere dayanarak inanmaya izin vermez. Feshedilebilir delilciliği ise:

> **FD**: Bütün *S* kişileri, *p* önermeleri ve *t* zamanları için, *S*'nin *t* zamandaki kanıtı *p*'ye inanmasını destekliyorsa, *S*'nin *t* zamanda *p*'ye inanması gerekir[44]

şeklinde ifade edebiliriz. **FD**'ye göre, kişi, yeterli olduğu durumda kanıtın işaret ettiğine inanmak zorundadır. Ancak bu delilcilik türü, kanıtın yeterli olmadığı durumlarda, kanıt dışındaki araçlara başvurarak inanç oluşturmaya imkân tanır. Burada **FD**'nin **MD**'den farkı, kanıtın yeterli olmadığı durumlarda **MD** inanç sahibi olmayı yasaklarken, böyle bir durumda **FD** bunu yasaklamamaktadır.[45] Dolayısıyla Jordan'a göre, eğer **FD** şeklinde daha ılımlı bir delilcilik yorumu kabul edilirse, o zaman pragmatik argümanların savunusu delilcilik ile uyumlu hale gelecektir.[46]

Pragmatik gerekçeleri savunanların epistemik öğeleri bu kadar vurgulamalarına karşılık, pragmatik iman savunusunda ortaya atılan bazı iddialar, onların, bazen kanıta karşı da olsa inanmaya izin verdikleri düşüncesine götürebilmektedir.

---

[43] Jordan, *Pascal's Wager*, s. 45.

[44] Aynı yer.

[45] Jordan, *a.g.e.*, s. 46.

[46] Jordan, *a.g.e.*, s. 53.

Örneğin, Bishop'a göre, Gale[47] ve Jordan gibi bazı düşünürler, James'in argümanını, inançtan elde edilecek faydaların karşılanması (aşırı olması) koşuluyla, *kanıta karşı* olsa bile herhangi bir inanca onay veren bir araç olarak "sonuçsalcı" (*consequentialist*) bir tarzda yorumlamaktadır. Çünkü bu düşünürler, pragmatik gerekçeleri, inançtan elde edilen fayda aşırı olduğu durumlarda, kanıtın herhangi bir değeri olmaksızın inanabilmeye onay veren araçlar şeklinde değerlendirmektedir.[48] Burada yeterli kanıta karşı durarak inanmak, epistemik düşünceleri bir tarafa atmak anlamına gelmektedir. Bu düşünürlerin bazı ifadelerinden, onların pragmatik argümanları doğrudan sonuçsalcı[49] bir tarzda yorumladıkları izlenimi edinilebilir.[50] Aslında Pascal ve James'in tezlerini, epistemik düşünceleri bir tarafa bırakan ve salt faydayı/ sonucu izleyen tezler olarak yorumlamak mümkündür. Örneğin, Hacking'in dile getirdiği ve genellikle standart versiyon olarak düşünülen Pascal'ın üçüncü bahis formülasyonu, kanıta karşı inanmaya izin veren bir araç olarak yorumlanmaya son derece uygundur. Bu versiyona göre, Tanrı'nın var olma olasılığı sıfırdan farklı

[47] Burada ismi anılan Gale'in, pragmatik bir iman anlayışını savunmadığını ancak sadece bu anlayışı yorumladığını ifade etmeliyiz. Çünkü o, pragmatik argümanların, imanın rasyonelliğini gösterme konusunda yetersiz olduğunu düşünmektedir: Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 387.

[48] Bishop, *a.g.e.*, s. 137.

[49] Sonuçsalcı bir yaklaşımı pragmatik bir yaklaşımdan ayıran temel nokta, sonuçsalcılığın, inançların yalnızca sonuçları üzerine odaklanıp epistemik düşünceleri bir tarafa bırakmasına karşılık, pragmatik yaklaşımın, epistemik düşünceleri bir tarafa bırakmaması ve onların değerini vurgulaması olarak ifade edilebilir. Bu noktayı göz önünde bulundurarak çalışmamızda, inançların sonuçları kavramını bazen ifade etsek de bunu sonuçsalcı bir yaklaşım çerçevesi içinde değil, pragmatik bir yaklaşım içinde kullandığımızı belirtelim. Aynı şekilde, pragmatik yaklaşımı salt "faydacı" (*utilitarian*) bir anlayıştan da bu özelliğiyle ayırabiliriz.

[50] Örneğin, Gale'e göre, James'in savunduğu argüman, kişinin arzularının maksimum düzeyde tatmin edilmesine dayanan pragmatik bir gerekçelendirme türüdür: Gale, *The Divided Self of William James*, s. 95-96. Aynı şekilde Jordan, "aşırı durum" olarak isimlendirdiği bazı durumlarda, inançtan elde edilecek fayda eğer çok aşırı miktardaysa, o zaman kanıta karşı da olsa rasyonel olarak inanabileceğimizi iddia eden bazı örnekler vermektedir: Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 412-413.

pozitif bir sayı olduğu sürece, beklenilen fayda sonsuz olduğundan, Tanrı'ya inanmak her durumda daha rasyonel olacaktır. Varsayalım ki, elimizdeki mevcut veriler ışığında Tanrı'nın var olma olasılığını 0.1, yok olma olasılığını ise 0.9 olarak belirledik. Açıktır ki, bu tür bir durumda Tanrı'nın yok olma olasılığı lehinde elimizde güçlü bir kanıt mevcuttur. Ancak bu bahis versiyonuna göre, karşı kanıt güçlü olsa dahi, Tanrı'ya inanarak elde edilecek fayda sonsuz olduğu için, var olma olasılığı ne kadar düşük olursa olsun (bu örnekte 0.1'dir) Tanrı'ya inanmamız gerekir. Dolayısıyla, bu tür pragmatik bir argüman, kanıta karşı olarak inanmaya izin veren bir araç şeklinde yorumlanmaya müsaittir.

Ancak bu söylenenlere rağmen, yukarıda dile getirildiği gibi pragmatik argümanları savunanların epistemik düşünceleri vurgulayarak bu tür bir yaklaşıma giriş yaptıklarının altını çizmek gerekir. Her ne kadar Pascal ve James'in iddiaları sonuçsalcı bir tarzda yorumlanmaya müsait olsa da, bu düşünürler aklın din konusunda karar veremediğini sıklıkla ifade etmiştir. İki düşünür, insanın doğası gereği doğruyu kovaladığını ve yanlıştan kaçındığını ancak her inanç örneğinde doğruyu bize kesin olarak gösterebilecek bir aracın olmadığını ve bu yüzden pragmatik düşüncelere başvurabileceğimizi dile getirmişlerdir.[51] Aynı şekilde, onların yorumcuları da epistemik düşüncelerin önemini sıklıkla belirtmektedir. Örneğin, James'i sonuçsalcı olarak yorumlamakla suçlanan Gale, James'in, iddia edildiği gibi sadece faydanın peşinde olan ve epistemik düşünceleri göz ardı eden "ucuz bir pragmatist" olmadığını vurgulamaktadır.[52] Benzer şekilde, Jordan,

[51] James, "The Will to Believe", s. 205 ve 209-210; Pascal, *a.g.e.*, s. 123.

[52] Gale, "William James and the Ethics of Belief", s. 2 ve *The Divided Self of William James*, s. 99.

yazılarında epistemik düşünceleri önemsediğini sık sık dile getirmektedir;[53] öyle ki onun, savunduğu pozisyonu bir tür ılımlı delilcilik olarak isimlendirdiğine daha önce değindik.

b) Karar Vermenin Kaçınılmazlığı

Pragmatik argümanların doğasını yansıtan önemli niteliklerden bir diğeri, Tanrı'nın varlığıyla ilgili alınacak kararın kaçınılmaz olarak varsayılmasıdır. Buna göre, bahse girmekten kaçınmak, pratik olarak Tanrı'nın varlığı aleyhine karar vermekle aynı anlama gelmektedir.[54] Daha önce ifade edildiği gibi, herhangi bir önermeye yönelik (*i*) inanma, (*ii*) inanmama veya (*iii*) hükmü askıya alma şeklinde üç inançsal durumdan bahsedebiliriz. Bunu "Tanrı vardır" önermesi bağlamında düşündüğümüzde, önümüzde teist, ateist veya agnostik olma şeklinde üç alternatifin olduğunu söyleyebiliriz. Aslında önümüzde üç alternatifin olması, en azından hükmü askıya alma şıkkı üzerinden düşündüğümüzde, karar vermenin kaçınılmaz olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir kişi çekimser kalmayı seçerek bir taraf lehine karar vermeyi reddedebilir. Ancak Rowe'un da işaret ettiği gibi, pragmatik argümanları savunanlar, dinî inanç meselesini, doğruluk ve yanlışlık açısından değil, bu inançtan ortaya çıkacak olan hayati iyiliklerin/ faydanın elde edilmesi açısından (pratik açıdan) çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır.[55] Eğer mesele sadece bir

[53] Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 417 ve *Pascal's Wager*, s. 69.

[54] Gale, *The Divided Self of William James*, s. 109; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 17; Penelhum, *a.g.e.*, s. 87.

[55] William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, 3. baskı, (Belmont, California: Wadsforth, 2001), s. 82-83.

inancın doğru ve yanlışlığına karar verme olsaydı, o zaman karar vermekten kaçınarak agnostik bir tavır alabilirdik. Ancak mesele pratik açıdan düşünüldüğünden, kişinin önünde sadece iki seçenek mevcuttur: dinî inançtan ortaya çıkacak sonuç ve faydaları (*i*) kazanmak ya da (*ii*) bunları kaybetmek.[56] Bu doğrultuda, Tanrı'nın varlığı lehine bir seçim yapmak tercih edilebilecek birinci seçenek olarak düşünülürken, Tanrı'nın aleyhine bir seçim yapmak veya hiçbir seçim yapmamak aynı sonuca sahip ikinci seçenek olarak kabul edilmektedir.[57]

James'in vermiş olduğu bir örnekle bunu daha açık kılabiliriz. Bir adamın *x* adındaki kadına karşı bir ilgi beslediğini ve evlenme niyetinde olduğunu varsayalım. Ancak adam, evlendikten sonra kadının iyi bir eş olup olmayacağından emin olamadığı için *x*'e niyetini açıklayamamaktadır. Bu durumda, adamın kadın ile konuşmaktan kaçınması ve şüphe durumunda kalması, adamın evlenmeme veya *x* dışında bir kadınla evlenmiş olma durumlarında olduğu gibi, *x*'in iyi bir eş olma imkânını görme fırsatından mahrum kalması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bu örnekte karar vermeme (kadınla konuşmaya karar veremeyip şüphede kalma), pratik açıdan bir tarafın lehine (kadınla evlenmemeye) karar vermeyle aynı anlamdadır.[58] Diğer bir ifadeyle, Bird'e göre, agnostik kalmanın veya olumsuz bir karar (kadını reddetmenin) almanın anlamı, pratik olarak bu evlilikten ortaya çıkabilecek

[56] Guy Axtell, "Courage, Caution, and Heaven's Gate: Testing James' Pragmatic Defense of Religious Belief", *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, 4 (1999), s. 80; Henry Jackman, "Prudential Arguments, Naturalized Epistemology and the Will to Believe", *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 35/1 (1999), s. 15-16; Palmer, *a.g.e.*, s. 310; Randolph Feezell, "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence", *Florida Philosophical Review*, 9/2 (2009), s. 93.

[57] Davis, *a.g.e.*, s. 163; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 70.

[58] James, a.g.m., s. 215.

yararların reddedilmesidir.[59] Yine, Clark'a göre, varsayalım ki bir genç, kanserden çok acı çeken yaşlı bir anneye sahiptir ve bir karar durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu karar durumuna göre, ya ötenazi seçeneği tercih edilip kadının çektiği acıya son verilecek ya da bu seçenek reddedilip kadının yaşamının ve çektiği acının devamına karar verilecektir. Söz konusu genç, konuyla ilgili araştırmalara başlıyor, kitaplar okuyor ve çeşitli kurslara gidiyor. Doğal olarak, bu araştırma süreci boyunca kararı askıya almış oluyor. Şimdi, varsayalım ki bu araştırma süresi içerisinde acı çeken anne doğal nedenlerden ölüyor. Bu noktada, karar vermeyerek hükmü askıya alma, aslında pratik olarak kadının acı çekmesine karar vermeyle aynı sonuca sahiptir. Çünkü bu genç, karar vermeyerek hükmü askıya aldığı (araştırma yaptığı) süre boyunca, tıpkı ötenaziyi reddetmiş olma kararında olduğu gibi, annesinin acı çekmesini onaylamış olmaktadır.[60] Bu düşünceyi dinî inanç bağlamında düşündüğümüzde ise şu şekilde bir tabloyla karşılaşırız:

İnanan/ Teist: İnancı sayesinde, eğer dinî inanç doğru çıkarsa, bu *inancın faydalarını elde eder*.

İnanmayan/ Ateist: İnançsızlığı neticesinde, eğer dinî inanç doğru çıkarsa, bu *inancın faydalarından mahrum kalır*.

Hükmü Askıya Alan/ Agnostik: Hüküm vermemesi neticesinde, eğer dinî inanç doğru çıkarsa, bu *inancın faydalarından mahrum kalır*.

[59] Graham Bird, *William James*, (London ve New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), s. 166.

[60] Kelly J. Clark, *Return to Reason*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990), s. 110.

Bu tablo ışığında, mesele pratik açıdan düşünüldüğünden gerçekte iki seçeneğin var olduğu görülmektedir: ya kazanan ya da kaybeden tarafta olmak. İnanan/ teist kişi, inancının doğru çıkması ile birlikte kazanan tarafta olma şansını yakalamaktadır. Bunun aksine, inanmayan/ ateist ya da hükmü askıya alan/ agnostik kişi, inanmama ile hükmü askıya alma seçeneklerinin pratik sonuçları aynı olduğundan dolayı, inancın ortaya çıkarabileceği fayda ve iyiliklerden mahrum kalmış olmaktadır. Bu son iki seçeneğin sonucu, dindar olmayan bir yaşam sürmek ve eğer din doğru çıkarsa, bu inancın ortaya çıkaracağı iyilikleri kaybetmektir. Dolayısıyla, bir taraf lehine karar vermeyi reddetmek, pratik sonucu itibariyle Tanrı'nın varlığı aleyhine karar vermek anlamına gelmektedir.

c) Yararı Gerekçesiyle İmanın Rasyonelliği

Pragmatik iman anlayışının en önemli özelliği, bir inançtan beklenilen faydanın karar verme konusunda bize rehber olabileceği ve söz konusu inancın rasyonelliğinin belirlenmesinde kullanılabileceğidir. Tabii bir inançtan beklenilen faydanın, onun rasyonelliğinin belirlenmesinde kullanılabileceğini söylemek, bu öğenin, söz konusu inancın içeriğinin doğru olduğunu göstermeye yönelik herhangi bir ima taşıdığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, pragmatik argümanlar, dinî inancın doğruluğunu göstermeyi ya da doğruluk olasılığını yükseltmeyi amaçlamaz. Ancak epistemik gerekçelerin yokluğunda, söz konusu inanca bağlanmanın rasyonel olduğunu fayda düşüncesi üzerinden göstermeye çalışırlar. Dinî inançtan ortaya çıkması beklenen faydalar/ iyilikler, öncelikle dünya ve ahirete yönelik olanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Pascal ve James açısından düşündüğümüzde, onların bu noktada farklı

öğeleri vurguladıklarını ifade edebiliriz. Pascal, açık bir şekilde dinî inancın öteki dünyaya ilişkin faydaları üzerine yoğunlaşırken, James'in daha ziyade bu dünyaya yönelik faydalarına işaret ettiği kabul edilmektedir. Bu yüzden, ilk olarak Pascal'ın bahiste işaret ettiği fayda kavramı açıklandıktan sonra, James'in inanma iradesinde dinin bu dünyaya yönelik faydalarıyla tam olarak neyi kastettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Pascal'ın bahiste bir inancın rasyonelliğini sağlama konusunda rehber olarak aldığı temel ilke, insanın faydasının en yüksek noktaya taşınmasıdır. O, başlangıçta birtakım kavram çiftleri öne sürerek insanın takip ettiği ve kaçındığı şeyleri dile getirmektedir. Bunları; doğruluk ve iyilik/ fayda, bilgi ve mutluluk, yanlış ve sefalet şeklinde ifade edebiliriz.[61] Bu kavram çiftlerini düşündüğümüzde, birinci grubun (doğruluk, bilgi ve yanlışlık) epistemik görevlerle ilgili olduğunu, ikincilerinin ise (fayda, mutluluk ve sefalet) pragmatik öğeler olduğunu görürüz. Dinî inançlarla ilgili karar vermenin epistemik açıdan mümkün olmadığını daha önce ifade ettiğimizden, meseleyi epistemik görevlerle ilgili birinci kavram grubu açısından çözemeyiz. Bu durumda, insanın fayda ve mutluluğu gibi bazı pragmatik öğeler alacağımız kararda bize rehberlik edecektir.

Pascal bahiste, Tanrı inancı konusunda karar vermenin rasyonelliğini bazı olasılık hesaplamalarına, diğer bir ifadeyle bazı seçeneklerin beklenilen faydası ile ödenecek bedellerin bir analizine dayanarak yapmaktadır. Buna göre bahis, bilgi açısından yetersiz olduğumuz durumda bir tarafın lehine karar vermeyi, beklenilen en yüksek fayda düşüncesi üzerine inşa etmektedir. Kişi bu tür bir durumda, fayda ve saadetini

[61] Pascal, *a.g.e.*, s. 123.

en üst noktaya taşıyacak seçeneğe göre hareket etmelidir.[62] Bu öneri, Pascal'ın önemli öğelerini kullandığı "karar teorisi" (*decision theory*) temelinde ortaya atılmıştır. Teori, bir meselenin ne olduğu/ olacağı ile ilgili bilgi açısından bir belirsizlik durumuyla karşılaşıldığında kişinin ne yapması gerektiğine karar vermesi ile ilgilidir. Buna göre, kişi, meselenin nasıl olabileceği ile ilgili seçenekler listesini, bu seçeneklerle ilgili eldeki verileri, bu seçeneklere ilişkin alabileceği karar durumlarını, her bir karar için ödenecek bedeli ve bu kararlardan ortaya çıkabilecek farklı çıktıları göz önünde bulundurarak kararını verir. Alınacak karar, sayılan veriler ışığında en makul seçeneğin tercih edilmesidir.[63] Her ne kadar bahiste, karar teorisiyle ilgili farklı ilkeler işe koşulmuş olsa da özellikle standart versiyonda, en fazla fayda beklentisine sahip seçeneğin tercih edilmesini öneren "beklenti ilkesi" (*expectation rule*) kullanılmaktadır. Buna göre, epistemik açıdan konunun belirsiz olduğu ancak alternatif karar seçeneklerinin olasılığına ve bu seçeneklerden beklenilen faydaya değerin atanabildiği bir durumda, kişinin *a* ve *b* eylemleri

---

[62] Falk, "A Pascal-type Justification of Faith in a Scientific Age", s. 549-550; Pojman, *Religious Belief and the Will*, s. 50; Richard Swinburne, "Christian Wager", *Religious Studies*, 4/2 (1969), s. 218.

[63] Hacking, a.g.m., s. 186; Hájek, a.g.md.; James Dreier, "Decision Theory and Morality", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. A. R. Mele ve P. Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 156-157; J. Luis Bermúdez, *Decision Theory and Rationality*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 12; McCullagh, a.g.m., s. 32; Rescher, *a.g.e.*, s. 33; Wallace, "Practical Reason". Karar teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Martin Peterson, *An Introduction to Decision Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Richard C. Jeffrey, *The Logic of Decision*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983). Karar teorisiyle ilgili Türkçe bir çalışma için bkz. Zerrin Aladağ, *Karar Teorisi*, 2. baskı, (Kocaeli: Umuttepe Yay., 2014). Ayrıca Cargile ve Rescher'in işaret ettiği gibi, Pascal'ın bahsi olasılık teorisi ile yakın ilişkilidir: James Cargile, "Pascal's Wager", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett ve B. Sweetman, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 283; Rescher, *a.g.e.*, s. 32-33. Konuyla ilgili Türkçe bazı telif ve çeviri çalışmalar için bkz. Adil Korkmaz, "Olasılık Kuramının Doğuşu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 60/2 (2005), s. 171-193; Ian Hacking, *Olasılık ve Tümevarım Mantığına Giriş*, çev. İ. Özdabak, (İstanbul: Alfa Bilim, 2015); P. L. Bernstein, *Tanrılara Karşı: Riskin Olağanüstü Tarihi*, çev. C. Feyyat, 7. baskı, (İstanbul: Scala Yay., 2015).

arasında yapacağı tercih, en fazla faydanın beklenildiği seçeneğe yönelik olmalıdır.[64] Kişinin bir seçenekten beklediği faydayı ise, matematiksel açıdan formülle ortaya koyabiliriz. Bu hesaplama için genellikle, bir *x* seçeneğinin doğru olma olasılığının *x*'ten umulan faydayla çarpılması (ve bazen *x* için ödenecek bedelin bu sonuçtan çıkarılması) şeklinde *Beklenilen Fayda* (**BF**) formülü kullanılmaktadır.[65] Bu formülü şu şekilde gösterebiliriz:

BF = (*x*'in *olasılığı* **X** *x*'ten ortaya çıkacak *fayda*) **–** *x* için ödenecek *bedel*

Şu ana kadar dile getirmiş olduğumuz verileri Pascal'ın standart bahis versiyonu üzerinden artık ifade edebiliriz. Öncelikle, Tanrı'nın varlığı meselesinde eldeki seçenekleri, karar durumlarını ve umulan çıktıları bu bağlamda düşündüğümüzde şu listeyi elde ederiz:

Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Olabilecek Seçenekler: (*i*) Tanrı vardır veya (*ii*) Tanrı yoktur.

Alınabilecek Kararlar: (*i*) İnanma veya (*ii*) İnanmama.

Kararların Çıktıları: (*i*) Sonsuz mutlu bir yaşam veya (*ii*) Sonsuz faydanın kaybedilmesi ya da ceza.

---

[64] Jeff Jordan, "Pascal's Wager Revisited", *Religious Studies*, 34/4 (1998), s. 420; Joshua L. Golding, *Rationality and Religious Theism*, (Burlington, VT: Ashgate, 2003), s. 7-8. Ayrıca bahis argümanında kullanılan diğer bazı ilkeler için bkz. Jordan, *Pascal's Wager*, s. 13-26.

[65] Jeff Jordan, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", *Faith and Philosophy*, 10/1 (1993), s. 50; Michael Martin, "Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God", *Religious Studies*, 19/1 (1983), s. 58; Thomas V. Morris, "Wagering and the Evidence", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 49; William Gustason, "Pascal's Wager and Competing Faiths", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44 (1998), s. 32.

Bu tablo karşısında Pascal'ın önerisi, her bir seçeneğin durumunu etraflıca düşünerek en fazla faydayı sağlayan seçeneğe göre alınacak kararın tespit edilmesidir. O zaman, Pascal'ın standart bahis versiyonu şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

	Tanrı vardır	Tanrı yoktur
Tanrı'nın varlığı lehine bahis	f1	f2
Tanrı'nın varlığı aleyhine bahis	f3	f4

Burada Pascal'ın bahsinin ana fikrini şu şekilde ortaya koyabiliriz: İlk durumda, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girersek ve Tanrı varsa (f1), bu seçenekten beklenilen fayda diğer seçeneklerin herhangi birinden beklenilen faydaya göre sonsuzdur. Beklenilen fayda formülüne göre f1'i ifade etmek istersek;

$$(p \text{ X } \infty) - x = \infty$$

Burada p, Tanrı'nın var olma olasılığını, ∞ beklenilen faydanın sonsuz olduğunu ve x de ödenecek bedeli ifade eder. Bu formülde p'ye (Tanrı'nın var olma olasılığına) sıfırdan farklı pozitif bir değer atadığımız sürece sonuç (beklenilen fayda) hep sonsuz çıkacaktır. Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmişsek ve Tanrı yoksa (f2), o zaman (dinî yaşam tarzından dolayı dünya yaşamında yaşanılmayan tecrübeleri kayıp olarak görürsek) kaybımız sınırlı olacaktır. Tanrı'nın varlığı aleyhine bahse girmişsek ve Tanrı varsa (f3), o zaman kazancımız sınırlı dünya yaşamı ancak kaybımız sonsuz ahiret yaşamı olacaktır. Tanrı'nın varlığı aleyhine bahse girmişsek ve Tanrı yoksa (f4), o zaman sınırlı dünya yaşamındaki tecrübelerimiz kazancımız olacaktır. f2, f3

ve f4 seçenekleri için **BF** formülünü kullandığımızda ise, atadığımız sayısal olasılıklara göre kazançlar ve kayıplar hep sonlu/ sınırlı sayılar şeklinde ortaya çıkacaktır.[66] Çünkü diğer seçeneklerdeki kazanç ve kayıplar, dünyada yaşanılan tecrübelerin sınırlı olmasından dolayı f1 seçeneğindeki gibi sonsuz olmayacaktır. Bahsin standart versiyonuna göre f1'deki kazanç sonsuz olduğundan, diğer seçeneklerdeki sınırlı kazanç veya kaybın herhangi bir önemi olmaksızın Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmek daha rasyonel olacaktır. Çünkü sonsuz fayda düşüncesiyle karşılaştırıldığında, yaşanılacak herhangi sınırlı bir dünyevi zevkin önemi olmayacak ve her durumda sonsuz fayda düşüncesi diğer seçeneklere baskın gelecektir. Yine, her durumda Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmekten umulan fayda sonsuz olduğundan, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfır olduğu ya da imkânsız olduğu gösterilmedikçe, var olma olasılığı ne kadar düşük olursa olsun O'nun varlığı lehine bahse girmek rasyoneldir.

[66] Yukarıdaki tabloda f2, f3 ve f4 seçenekleri için belirtmiş olduğumuz sınırlı kayıp ve kazanç kavramları veya Tanrı'nın varlığına atanan olasılık değerleri kişinin perspektifine göre değişebilir. Özellikle, f3 seçeneğine farklı şeyler atfedilebilir. Hájek'in de belirttiği gibi, literatürde bu seçeneğe "lanetlenme, sınırlı kayıp, sonsuz kayıp/ cehennem" şeklinde çeşitli ifadeler atanabilmektedir. Ayrıca Pascal'ın kendisi daha sonrasında cehennemi dile getirmektedir: Hájek, a.g.md. Ancak Jordan'a göre, Pascal, argümanının içinde "sonsuz kayıp/ cehennem" düşüncesine başvurmamaktadır. Onun için, Pascal her ne kadar daha sonrasında cehennemden bahsetse bile bahis argümanında cehennemi bir çıktı olarak söz konusu etmemektedir: Jordan, *Pascal's Wager*, s. 154. Bahsin temel mantığında, f1 seçeneğindeki sonsuz faydanın kullanılmış olması ve Tanrı'nın var olma olasılığına sıfırdan farklı bir değerin verilmiş olması önemlidir. f1 seçeneğinde sonsuz fayda kullanıldığı için, Tanrı'nın var olma olasılığı mümkün görüldüğü sürece her türlü durumda bu seçenekten beklenilen fayda diğer seçeneklerdeki sınırlı kazanç veya kaybı aşacaktır. Yine önemli bir nokta, yukarıda değerlendirdiğimiz ve bahsin en çok kabul gören versiyonunda Tanrı'nın var olma olasılığına sıfırdan farklı pozitif bir değerin verilmiş olmasının yeterli görülmesidir (*Hâkim Beklenti Versiyonu*). Ancak bu şekildeki bir argümanın karşılaşacağı itirazların diğer versiyonlardan farklı olacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, standart versiyon, bu haliyle kanıtın *karşısında* da inanmaya izin veriyor görünmektedir. Ancak Tanrı'nın var olma olasılığını yüzde elli olarak kabul eden versiyon (*Beklenti Versiyonu*) bu tür bir itiraza daha dayanıklı olacaktır.

Tabii burada Pascal'ın dile getirdiği sonsuz faydanın, öteki dünya veya -teistik dinlerin geleceğini iddia ettiği- ahiret yaşamı anlamına geldiğini belirtebiliriz. Rescher'e göre, bahis gibi "ihtiyati" (*prudence*) argümanların kullandığı beklenilen fayda düşüncesi hem bu dünyaya hem de öteki dünyaya yönelik faydalar olmak üzere iki şekilde yorumlanabilmesine karşılık, Pascal bahiste tamamen öteki dünyaya yönelik ortaya çıkması umulan fayda üzerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla bahis, her ne kadar bu dünyaya yönelik olarak formüle edilebilecek bir akıl yürütme olsa da Pascal, ahiretteki faydaya binaen onu kullanmaktadır.[67] Bahiste "sonsuz fayda" olarak kendisine yer bulan bu düşünce, Pascal'ın "Kazanırsan her şeyi kazanırsın" ifadesinde olduğu gibi, kişi için en iyi mümkünlüğe ve kendisine herhangi bir eklemenin yapılamayacağı bir fayda birleşimine işaret etmektedir. Gelecek bir yaşamda tecrübe edilecek olan bu fayda, teistik dinlerde Tanrı'nın inananlara ödül olarak vereceği düşünülen sonsuz mutlu bir yaşamı dile getirmektedir.[68] Gazâli'ye göre, böyle bir yaşam, kendisine herhangi bir eksikliğin ilişmediği, ebedî olarak yaşanılacak ve eksilmeyecek bir mükemmelliği ifade etmektedir. Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Buna göre, dünyamızın darı taneleriyle dolu olduğunu ve bir kuşun gelip her bin senede bir darı tanesi aldığını varsayalım. Kuşun bu kadar uzun arayla bir darıyı alması bile, darının zaman içinde eksilmesi ve bitmesi anlamına gelmektedir. Ancak bununla karşılaştırıldığında ahiret yaşamı eksilmeyen ve bitmeyen bir mükemmelliktir.[69] Dolayısıyla, öteki dünyada ortaya çıkması umulan bu sonsuz yaşam, Jordan'ın belirttiği gibi, teistik ahiret düşüncesinde şekillenmiş

[67] Rescher, *a.g.e.*, s. 119-120.

[68] Hájek, "Waging War on Pascal's Wager", s. 28; Morris, a.g.m., s. 54.

[69] Gazâli, *Mîzânu'l-Amel*, thk. Suleymân Dunyâ, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964), s. 180.

olan hem nicelik hem de nitelik olarak aşılamaz bir faydayı ifade etmektedir. Buna göre, niceliksel açıdan sürekli olarak yaşanacak ve ölçülemez mutlu bir yaşam, niteliksel açıdan ise hiçbir eksikliğin bulunmadığı tam mükemmel bir yaşam anlamına gelmektedir.[70]

Pascal'ın bahsi, genel olarak öteki dünyada elde edilecek fayda açısından düşünülmüş olsa bile, onu dinî inancın bu dünyada sağladığı faydalar üzerinden de ifade edebiliriz. Jordan'a göre, Rescher gibi bazı yorumcular her ne kadar bahsin yalnızca ahiretteki sonsuz fayda üzerine kurulduğunu iddia etse de, aynı zamanda argümanın, dinî inancın bu dünyadaki yararlarına işaret ettiğini savunmak için en nihayetinde Pascal'ın konu ile ilgili metninde sağlam bir dayanak vardır.[71] Pascal bu konuda, kişinin Tanrı'nın varlığı lehine bahse girerek yalnızca ahirette değil ayrıca bu dünyada da kazanacağını ifade etmektedir. Kişinin bu dünyadaki kazancı çeşitli ahlaki değerlerin edinilmesi ve ahlaki bir hayatın yaşanılmasıdır.[72] Eğer bu noktayı bahsin standart versiyonuyla birlikte düşünürsek, o zaman yukarıdaki tablomuzda sadece f1 seçeneğinin f3 ve f4'e karşı üstünlüğü değil, ayrıca Tanrı'nın olmaması durumunda f2 seçeneğinin f4'e karşı üstünlüğü de ortaya çıkmış olur. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girersek ve Tanrı varsa, o zaman sonsuz bir faydayı elde ederiz. Ancak Tanrı'nın varlığı lehine bahse girersek ve Tanrı yoksa, inanmayı seçerek daha ahlaklı bir hayat yaşamayı tercih etmiş olacağımızdan böyle

---

[70] Jordan, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", s. 51. Ayrıca bu bağlamda, Kur'an'daki ebedî cennet yaşamı ile ilgili ifadeler hatırlanabilir. Örnek olarak bkz. 3/15, 9/72, 13/35, 37/40-48, 38/49-54.

[71] Jordan, *Pascal's Wager*, s. 24-25. Jordan, Pascal'ın ifadelerinden yola çıkarak dinî inancın bu dünyaya yönelik faydaları üzerine odaklanan dördüncü bir bahis versiyonunun olduğunu ve bunun ihmal edildiğini iddia etmektedir: Jordan, *a.g.e.*, s. 24.

[72] Pascal, *a.g.e.*, s. 125.

bir durumda bile inançsızlığa göre daha avantajlı oluruz. Dolayısıyla, ister var olsun ister olmasın Tanrı'nın varlığına inanmak daha rasyonel olacaktır.

Ancak ifade edilen bu noktadan, Tanrı'nın varlığının aleyhine bahse giren kişinin zorunlu olarak bu dünyada zevke dayanan bir yaşam sürdüreceği anlamı çıkmaz. Çünkü Morris'in haklı olarak işaret ettiği gibi, inanmayan kişi, verdiği karar doğrultusunda seçiminin özgürlüğünü yaşayacak ve hayatını buna göre şekillendirecektir. Bu kişi, nesnel ahlaki değerlerin var olduğuna inanabilir ve bu değerlere kendi yaşamında itaat etme ihtiyacı hissedebilir. Bununla birlikte, inanmayan kişi sadece bu dünyadaki yaşam üzerine odaklandığından, inanan ile inanmayan kişinin girdikleri bahis konusunda bir farklılık vardır. İnanmayan kişinin yaşayacağı tecrübeler, bu sonlu dünya yaşamıyla sınırlı olacak ve bu tür tecrübeler onun bakış açısından önem arz edecektir. Morris'e göre, inanmayan kişi giriştiği bahiste yani bir Tanrı ve ahiretin olmadığında haklıysa, o durumda kendisi var olmayacağı için bunun haklılığının zevkini bile yaşayamayacaktır. Ancak inanan açısından baktığımızda, eğer o, Tanrı ve ahiretin var olduğunda haklıysa, o zaman bu haklılığın zevkini gelecek bir yaşamda yaşayacağından dolayı onun bu konuda bir üstünlüğünün olduğu söylenebilir.[73]

Görüldüğü üzere Pascal'ın bahsinin temel hedefi, epistemik gerekçelerin yokluğunda kişinin faydasının en üst noktaya taşınması rehberliğinde Tanrı inancını seçmenin daha rasyonel olduğunu göstermektir. Kişinin maksimum noktaya taşınmış faydası ise, inancının sonucu olarak öteki bir yaşamda kendisine sunulacak ebedî mutlu bir yaşam olduğundan, Pascalcı bahsin, öteki bir dünyada verilecek olan

[73] Morris, a.g.m., s. 53-54.

sonsuz bir yaşamı temel fayda olarak aldığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte, Tanrı'ya inanmanın ayrıca bu dünyaya yönelik ahlaki bazı değerleri edinme türünden faydaları vardır ve yine bunlar, Tanrı inancının daha rasyonel olduğunun gösterilmesinde kullanılabilir.

Bahiste temel olan ahirete yönelik fayda düşüncesinin aksine James, daha ziyade dinî inancın bu dünyayla ilgili faydalarını gündeme getirmekte ancak bu faydaların ne olduğu konusunda açıkça bir şey söylememektedir. Her ne kadar "hayati iyilik, ezelî olan şeylere inanmakla iyi olacağımız" şeklindeki ifadelerle bu tür bir faydaya referansta bulunsa da bunlarla ne kastettiğini tam olarak açıklamaz.[74] Dolayısıyla, dinî inancın faydası hususunda bahisle karşılaştırıldığında inanma iradesi muğlak olduğu için, onun ne tür bir faydayı öngördüğü konusunda birbirinden oldukça farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

James'in, dinî inancın rasyonel olduğunu temellendirmek amacıyla ne tür bir fayda düşüncesine başvurduğunu anlama noktasında, onun argümanda kullanmış olduğu "tutkusal doğa" ve "önemli hipotez" ifadeleri kilit bir role sahiptir. Hatırlanacağı üzere onun temel tezine göre, entelektüel temeller üzerinde karar verilemeyen "hakiki" (canlı, *önemli* ve kaçınılmaz) tercihler durumunda kişi tutkusal doğasına dayanarak karar verebilir. Burada "entelektüel temeller üzerinde karar verilemeyen" ifadesi, yukarıda söylendiği gibi, pragmatik argümanlara geçişi sağlayan nesnel kanıtın yetersizliğini dile getirmektedir. Böyle bir durumda tutkusal

[74] Örneğin, O'Conell'a göre, James, yazısında dinden elde edilen hayati iyiliğin ne olduğunu açıklamadan bırakmıştır. Ancak bununla birlikte, ona göre, bu hayati iyiliğin Pascal'ın düşüncesinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar "hayati iyilik" ifadesi sonsuz mutluluk fikrini dışlamasa da bu ifadenin daha çok bu dünyada elde edilen faydalarla ilişkili olduğunu belirtebiliriz: O'Connell, *William James on the Courage to Believe*, s. 15-16.

doğa devreye girerek inancı rasyonel olarak edinmemizi sağlayabilir. James, tutkusal doğa kavramı hakkında açık bir çerçeve çizmemiş olsa bile, onun konuyla ilişkili düşüncelerinden ve başta Alp tırmanıcısı olmak üzere vermiş olduğu örneklerden yola çıkarak bu kavram için bir çerçeve çizmek mümkündür. Bu anlamda ilk olarak, Davis'in belirttiği gibi, tutkusal doğanın entelektüel doğaya alternatif olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.[75] Çünkü tutkusal doğa, entelektüel doğanın işe yaramadığı yani doğruyu epistemik açıdan tespit edemediğimiz durumlarda işe koşulmaktadır. Dolayısıyla, en azından onun entelektüel doğanın işe yaramadığı durumlarda inancın biçimlendirilmesi hususunda alternatif bir yol olarak ileri sürüldüğü açıktır. İkinci olarak, James, bu kavramı yazılarında birçok insani ilgi ve ihtiyaca işaret etmek amacıyla geniş anlamda kullanmaktadır. Bu doğrultuda insanın umut, ilgi, korku, fayda ve ihtiyaçlarına dayanarak meşru olarak inanabileceği durumların var olduğu ileri sürülmektedir.[76] Bu tür öğeler, genel olarak teorik araştırmanın karşıtı olup insanın pratik ilgilerini ifade etmektedir. James'in vermiş olduğu örneklerden bu noktayı görmek mümkündür. Mesela, Alp tırmanıcısı örneğine göre, kişinin, arzu ettiğine inanması bazı faydaların (atlayışı başarabilmek) elde edilmesinde önemli bir rol oynadığından dolayı o, ihtiyaç ve arzusunu (atlayışı gerçekleştirebileceğini) temel alarak meşru olarak inanabilir. Üçüncü olarak, tutkusal doğaya dayanarak inanmak, akıldan ziyade "iradeye" dayalı bir inanç edinimi anlamına gelmektedir. James'in makale için belirlediği "İnanma İradesi" başlığının da ima ettiği gibi, pragmatik anlayışta inancın edinimi konusunda iradeye önemli bir rol biçilmiştir. Ancak bununla birlikte, burada irade kavramının salt bir seçim

[75] Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 94.

[76] Davis, *a.g.e.*, s. 93; Wainwright, *a.g.e.*, s. 88.

yapmaktan ziyade daha geniş bir anlamda kullanıldığını ifade etmek gerekir.[77] Çünkü inanmak istediğimiz herhangi bir şeye iradi bir kararla inanmanın mümkün olmadığını daha önce belirtmiştik. Zaten James, inanmak istenilen herhangi bir şeye inanmaya izin veren bir argüman olarak kendi tezini ortaya koymadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.[78] Sonuç olarak, tutkusal doğaya dayanarak inanmanın, (*i*) entelektüel/ epistemik rasyonalitenin ötesinde, (*ii*) kişinin pratik bazı değerleri göz önünde bulundurarak (*iii*) akıldan ziyade iradeye dayalı bir inanç edinimini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Dinî inanç konusuna geldiğimizde ise, James, dinin insan yaşamı için ortaya çıkardığı faydaları/ etkileri, dinin kendini *önemli hipotez* olarak ortaya koymasıyla açıklamaktadır. Buna göre, din, insan hayatı için belirli bir "hayati iyilik" (*vital good*) ortaya çıkarmaktadır ve bundan dolayı önemli bir hipotezdir. Kişinin, dinî inanca sahip olması sayesinde bu inançtan ortaya çıkması beklenen hayati iyiliği elde edeceği, bu tür bir inançtan kaçınması ile bu iyiliği kaybedeceği farz edilir.[79] Burada temel mesele, dinin insan yaşamı için ürettiği hayati iyilikten ne anlamamız gerektiğidir.

Acaba kişinin tutkusal/ iradi doğasına dayanarak sahip olduğu dinî inancın ürettiği hayati iyilik nedir? Bu konudaki hâkim görüşe göre, James, epistemik açıdan belirsizlik durumunda dinî inancın bu dünyaya yönelik *salt faydalarına* başvurarak

[77] James, a.g.m., s. 203; Wainwright, *a.g.e.*, s. 88.

[78] James, a.g.m., s. 217. Pragmatik iman anlayışında iradenin oynadığı rol aşağıda ayrıntılı olarak sunulacağından burada sadece meseleye işaret edilmiştir.

[79] James, a.g.m., s. 215.

bir inanç hakkını savunmaktadır.[80] Bu görüşü savunanlara göre, inanma iradesi, belirli şartların karşılanması durumunda kişinin arzu tatminini/ faydasını üst seviyeye taşıyacak inanç seçeneklerinin takip edilmesi gereken yol olduğunu iddia eden bir tezdir. Diğer bir ifadeyle, bu tez, kişinin dünya yaşamıyla ilgili faydasına olan şeyleri üst noktaya taşıyan inanç seçeneklerinin takip edilmesini öngörmekte ve bu anlamda, dinî inancın bu dünyaya yönelik nakit değerini söz konusu inanca sahip olmanın rasyonelliği için bir temel olarak kabul etmektedir.[81]

Burada söz konusu edilen faydaları, dinî inancın yaşam için ortaya çıkardığı olumlu fayda/ sonuçların bütünü açısından kullanabiliriz. Çünkü James'in kendisi bu noktayı:

---

[80] Bu hâkim görüşe karşın, James'in, inanma iradesinde pragmatik bir akıl yürütmeden ziyade epistemik bir gerekçelendirmeyi ortaya koyduğunu iddia eden bazı düşünürler de vardır. Bunlara göre, James, salt faydaya dayalı olarak dinî inanca sahip olmayı savunmamakta, bundan farklı olarak "pragmatik doğruluk teorisi" bağlamında dinî inancın epistemik bir gerekçelendirmesini sağlamaya çalışmaktadır. İnanma iradesinin epistemik karakterini ön plana çıkartan bazı yorumlar için bkz. Jackman, a.g.m., s. 1-37; Ruth Weintraub, "A Non-Fideistic Reading of William James's "Will to Believe"", *History of Philosophy Quarterly*, 20/1 (2003), s. 103-121; Wainwright, *a.g.e.*, s. 84-107. Ancak burada James, pragmatik doğruluk teorisi temelinde epistemik bir tez ileri sürüyor olsa bile, bunu, dinî inancın yaşam içindeki etkileri/ faydaları üzerine inşa ettiğini unutmamak gerekir. Hatta bu anlamda James, pratik bir değeri olmayan herhangi bir dinî tartışmanın yapılmasını dahi hoş karşılamamaktadır: William James, *The Varieties of Religious Experience*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), s. 351-353. Dolayısıyla, onun inanma iradesinde bir doğruluk iddiasını dile getirdiğini kabul etsek bile, bunun fayda kavramından azade olmadığını belirtmek gerekir. İnanma iradesini daha çok epistemik karakterli olarak gören bu tür yorumlar, Pascal ile James'in tezlerinin birbirinden tamamen farklı olduğunu iddia etmekte ve bu şekilde bizim pragmatik iman anlayışı için çizdiğimiz çerçevenin dışına çıkmaktadırlar. Çalışmanın sınırları gözetilerek bu tür yorumlar burada dikkate alınmayacaktır.

[81] Bkz. Charles Taliaferro, *Evidence and Faith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 284; Clark, *a.g.e.*, s. 109; Gale, *a.g.e.*, s. 96; Pojman, *a.g.e.*, s. 82; Richard Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 88.

> Pragmatist ilkelere göre, eğer Tanrı hipotezi kelimenin en geniş anlamıyla *memnun edici olarak iş görüyorsa/ çalışıyorsa*, o doğrudur… Tecrübe (ise), bu hipotezin kesinlikle çalıştığını göstermektedir…[82] (Vurgular bana ait)

şeklinde çok geniş anlamda dile getirmektedir. Ayrıca onun, dinî tecrübeye ve bu tecrübenin insan yaşamı üzerindeki pratik etkilerine özel bir önem verdiğini hatırlamak gerekir. "Görünmeyen (*unseen*) alan" şeklinde referansta bulunduğu ve insan tecrübesini aşan doğaüstü varlık alanı, ona göre, bu dünyadaki yaşamımız üzerinde çeşitli etkiler ürettiğinden dolayı bir ideali değil gerçekliği ifade etmektedir. Çünkü kişi bu alanla ilişki kurduğu zaman, bu ilişki kişiyi yeni bir insana dönüştürerek kişilik üzerinde gerçek bir etki oluşturur. En azından dinî tecrübeyi yaşayan kişi üzerindeki etkiyi göz önünde bulundurduğumuzda, görünmeyen bu alanın gerçek olmadığını iddia etmek doğru değildir. James'in ifadesiyle kısaca söylemek gerekirse, "*Tanrı, gerçek etkiler ürettiği için gerçektir*".[83] Böyle olunca, James'in yorumcuları da dinin yaşam için ürettiği değişik faydalara işaret ederek bu noktayı aydınlatmaya çalışmaktadır. Örneğin, bazı yorumculara göre:

1. Kişiyi daha zengin bir yaşama götüren ahlaki ve varoluşsal açıdan destekleyici bir kaynak olması[84]

---

[82] James, *Pragmatism*, s. 131.

[83] James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 406-407. Ayrıca James'in dinî tecrübe ile ilgili görüşleri konusunda daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ömer Faruk Erdem, *William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2012).

[84] Eberhard Herrmann, "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi*, 3/1 (2003), s. 67; Slater, *William James*, s. 121; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 285; Ulf Zackariasson, "Religion", *The Continuum Companion to Pragmatism*, ed. S. Pihlström, (London: Continuum International Publishing Group, 2011), s. 193.

2. Hayatın yaşanmaya değer olduğuna yönelik bir his, ahlaki meselelere duyarlılık, sevilme duygusu gibi yaşamla ilgili memnuniyeti dile getiren iyilikleri ortaya çıkarması[85]

3. Mutlu ve üretken olunan bir yaşama götürmesi[86]

4. Umut, iyimserlik, güvende olma, arkadaşlık hissi şeklinde birçok değeri ortaya çıkarması[87]

dinin insan tecrübesinde iş gördüğünü/ faydalı olduğunu göstermektedir. Hatta pragmatik argümanları ele alan birçok düşünür, inanma iradesinde söz konusu edilen faydaların ne olduğunu ayrıntılı dile getirmeden sadece dinî inancın ürettiği toplumsal, psikolojik ve ahlaki yararların geneline veya en genel anlamda kişinin arzu tatminine işaret etmektedir.[88] Bu şekilde ifade edildiğinde, dinî inançtan ortaya çıkan hayati iyilikleri geniş kapsamlı olarak yorumlamak, yani dinî inancın yaşam için ortaya çıkardığı bütün faydaları bu bağlamda hatırlamak mümkündür.

Bu akıl yürütmenin Pascalcı bahisle önemli oranda örtüştüğünü söyleyebiliriz. Çünkü ikisi -her ne kadar biri bu dünyaya diğeri ise ahirete yönelik fayda düşüncesi üzerine kurulu olsa da-, kanıt yokluğunda fayda düşüncesini inanç ediniminde rehber ilke olarak kabul etmektedir. Jordan'a göre, inanç oluşumunu faydaya dayandıran pragmatik argümanları bu noktada ikiye ayırabiliriz. Bu argümanların ilk türü, bir *p*

[85] L. Stafford Betty, "Going Beyond James: A Pragmatic Argument for God's Existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 49/2 (2001), s. 70.

[86] G. Mougin ve E. Sober, "Betting Against Pascal's Wager", *Noûs*, 28/3 (1994), s. 392.

[87] Feezell, a.g.m., s. 90.

[88] Bkz. Ellen K. Suckiel, *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi*, çev. C. Türer, (Ankara: Elis Yay., 2005), s. 79-80; Feezell, a.g.m., s. 90; Gale, *a.g.e.*, s. 95-96; Jordan, *a.g.e.*, s. 41; Pojman, *a.g.e.*, s. 82.

önermesine eğer *p* doğru çıkarsa, onun faydasının çok aşırı olacağından dolayı inanmamızı öğütleyen "doğruluğa-bağımlı" (*truth-dependent*) pragmatik argümanlardır. Pascal'ın standart bahis versiyonu bunun güzel bir örneğidir. Buna göre, Tanrı'ya inanmamızın sonucu olan sonsuz mutlu yaşamı elde edebilmemiz için Tanrı'nın var olduğunun doğru olması gerekmektedir. Eğer Tanrı yoksa, bu durumda beklenilen faydayı elde etmek mümkün değildir. İkinci tür ise, ister *p* önermesi doğru ister yanlış olmakla sonuçlansın, *p*'ye inanmakla çok büyük faydaları elde edeceğimizi iddia eden "doğruluktan-bağımsız" (*truth-independent*) pragmatik argümanlardır. James'in inanma iradesi tezini buna örnek verebiliriz. Buna göre, Tanrı'nın var olduğu ister doğru olsun ister olmasın, bu inanca sahip olmakla çok önemli faydalar elde edildiğinden bu inancın edinilmesi rasyoneldir.[89]

Son olarak, burada ele alınması gereken ilginç bir konu epistemik gerekçelerle pragmatik gerekçeler arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağıdır. Bu konuda bir öneri, pragmatik argümanların/ düşüncelerin, kişiyi dinî inancın lehinde yeterli epistemik gerekçenin var olduğunu görmeyi sağlayacak bir pozisyona götürdüğüdür.[90] Bu yoruma göre, pragmatik düşünceleri takip ederek dinî inanca

---

[89] Jordan, *a.g.e.*, s. 40-41. Bu ayrımı yaparken, iki argümanın farklı şekilde de kullanılabileceğini unutmamak gerekir. Örneğin, önceden söylenildiği gibi, Pascal her ne kadar ahirete ilişkin fayda düşüncesini temele almış olsa da, dinin bu dünyaya yönelik faydalarını da gündeme getirmektedir. Ayrıca Jordan'ın ortaya koyduğu yukarıdaki ayrımda, doğruluğa-bağımlı pragmatik argüman türünde söz konusu edilen doğruluğun, epistemik gerekçelerle hedeflenen doğruluktan farklı olduğunun altını çizmek gerekir. Çünkü epistemik bir gerekçe, bir inancın doğruluğunu hedeflerken, doğruluğa-bağımlı pragmatik bir gerekçe, inancın doğruluğundan ziyade onun faydasını elde etmeyi amaçlar. Ancak bu faydanın elde edilebilmesi için söz konusu inancın doğru çıkması gerekmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Jordan, *a.g.e.*, s. 41.

[90] Çağdaş epistemolojide, pragmatik gerekçelerin/ düşüncelerin epistemik durumumuzu geliştirebileceği tezi ile ilgili bazı örnekler için bkz. Feldman ve Conee, "Evidentialism", s. 23; Foley, *Working Without a Net*, s. 20; Roderick Firth, "Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 55/1 (1981), s. 6.

sahip olmak, kişinin tutumlarını değiştirme konusunda aracılık ederek onu epistemik durumu daha doğru bir şekilde değerlendirebilecek bir noktaya taşımaktadır. Diğer bir şekilde dile getirmek gerekirse, bu yorum iki adımlı bir inanç siyasetinden oluşmaktadır. İlk adım olarak, pragmatik gerekçelere dayanarak dinî inancın edinilmesi önerilmekte; ikinci adım olarak ise, inancın bu şekilde edinimi sonucunda kişinin dinî inanç lehindeki epistemik gerekçeyi görecek bir pozisyona geleceği öngörülmektedir.

Bu iddiayı öne sürenler, genellikle Augustine (354-430) ve Anselm (1033-1109) gibi Hıristiyan düşünürlerin "*Anlamak için inanıyorum*" şeklindeki anlayışlarına başvurmaktadır. Buna göre, kişinin dinî inanç lehindeki epistemik gerekçeleri uygun olarak değerlendirebilmesi için doğru bilişsel tutumlara sahip olması gerekmektedir. Kişi doğru tutuma sahip değilse, dinî inancın lehindeki epistemik gerekçelere uygun olarak değer biçemez. Bunu Wainwright'ın ifadeleriyle dile getirirsek:

> ... Ergin dinî inanç, kanıta dayanabilir ve belki dayanması gereklidir. Ancak bu kanıta, yalnızca uygun ahlaki ve manevi yeterliliklere sahip olan erkek ve kadınlar tarafından isabetli olarak değer biçilebilir.[91]

Bu iddiaya göre, dinî inanç lehindeki kanıt nesnel olarak herkese açık olmayıp bu kanıtı kişinin kavrayabilmesi için öncelikli olarak doğru tutumlara sahip olması gerekmektedir. Tabii burada, kanıtı değerlendirmeyle ilgili öznel bir öğeye işaret edildiği açıktır. Bu öznel öğe, Pascal ve James'in yazılarında "tutku, kalp, iradi doğa" şeklindeki ifadelerle sıklıkla kendisine yer bulmuştur. Farklı kişilerin aynı kanıt ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmaları ve farklı sonuçlara ulaşmaları da

[91] Wainwright, *a.g.e.*, s. 3.

bu tür öznel bir öğenin varlığıyla açıklanabilir.[92] Çünkü dinî inanç ile ilgili kanıtı değerlendiren kişilerin sahip oldukları farklı tutumlar, onları bu konuda birbirine zıt sonuçlara götürebilmektedir. Örneğin, Jordan'a göre, teist bakış açısıyla değerlendirildiğinde, işlediği günahlar kişinin bilişsel kapasitesini olumsuz etkilemekte ve bazı doğruları görmesine engel olabilmektedir. Onun için bu tür bir durumun içinde olan kişi, dinî inancın lehindeki kanıtı doğru olarak değerlendirebilecek bir pozisyonda değildir.[93]

Pragmatik argümanların kişiyi dinî inanç konusundaki kanıtın değerini doğru bir şekilde değerlendirebilecek bir pozisyona taşıyabildiği iddiasını hem bahis hem de inanma iradesi için ileri sürmek mümkün görünmektedir. Bu düşünceyi bahis argümanı için dile getiren Morris ve Jordan'a göre, aslında Pascal dinî inançların lehinde epistemik gerekçelerin olduğuna inanmaktadır.[94] Ancak inanmayanlar, irrasyonel bir tutuma sahip olmaktan dolayı teizm lehindeki mevcut kanıtın değerini doğru bir biçimde değerlendirememektedir. Bahsin bu noktada işlevi, fayda düşüncesinden yola çıkarak kişiyi teizm lehinde olan kanıtı uygun olarak değerlendirebilecek bir noktaya taşımasıdır. Bu anlamda, argümanın başlangıcında menfaat/ fayda düşüncesinden yola çıkılmış olsa bile nihayetinde kişi bu tür düşüncelerin olmadığı bir duruma gelmektedir.[95] Garber'a göre de Pascal, kişiden kör bir imana sahip olmasını istememekte, daha ziyade kişinin uygun bir zihinsel tutuma sahip olduktan sonra ancak doğru bir biçimde dinî inancın lehindeki kanıtı

[92] Bkz. Wainwright, *a.g.e.*, s. 3.

[93] Jordan, *a.g.e.*, s. 171.

[94] Bu konuda Pascal'ın ifadeleri için bkz. Blaise Pascal, *Pensées*, İng. çev. J. Warrington, (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1960), s. 200.

[95] Jordan, *a.g.e.*, s. 165; Morris, a.g.m., s. 50.

görebileceği bir pozisyona geldiğini düşünmektedir. Yani, kişi kendini tüm kalbiyle Tanrı'ya verdiğinde veya O'nu araştırdığında bu tür bir durum ortaya çıkmaktadır. Kişi bu tür bir yola girmeden önce dinî inanç lehindeki gerekçeleri doğru değerlendirebilecek bir durumda olmadığından, rasyonel bir inanca sahip olmak ancak böyle bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir.[96]

Kişinin böyle bir duruma gelmesi, Pascal'ın önerdiği "dinî inançlar doğruymuş gibi eylemde bulunma" siyaseti sayesinde gerçekleşmektedir. Morris'e göre, normal olarak içinde bulunduğumuz nesnel durum doğrunun ne olduğuyla ilgili algımızın nedenidir. Doğru ile ilgili algımız ise, durumla ilgili duygularımızı belirlemekte ve en nihayetinde bu duygular kişiyi uygun davranışlara götürmektedir. Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

İçinde bulunduğumuz nesnel durum → Algı → Duygu → Davranış

Morris'e göre, Pascal'ın önerisi, bu tablonun tersinden de doğru olabileceği, yani eylem/ davranışın bizim gerçeklik ile ilgili duygularımızı belirleyebileceği ve böyle bir durumun, çevremizdeki gerçekliği daha doğru olarak algılayabilmemizi sağlayabileceğidir.[97] Dolayısıyla, burada inanmayan kişinin dinî bir yaşam benimseyerek gerekli olan ibadet ve eylemleri pratikte sergilemesi tavsiye edilmektedir. Pratikte takip edilecek olan dinî yaşam, kişide duygusal/ algısal anlamda bir değişim yaratmakta ve bu değişim kişinin dinî inancı edinmesini ve onun doğruluğunu görebilecek bir duruma gelmesini sağlamaktadır.

---

[96] Daniel Garber, *What Happens After Pascal's Wager: Living Faith and Rational Faith*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2009), s. 17-18.

[97] Morris, a.g.m., s. 57-58.

Jordan'a göre, bu şekilde bahis, kişiyi dinî inanç lehindeki kanıtı uygun olarak değerlendirebilecek bir pozisyonun içine sokmaktadır. Böyle yorumlandığında bahis, nihai olarak kişinin epistemik açıdan iyi bir duruma gelmesini ve bazı doğruları görmesini hedeflediği için delilcilikle uyumlu hale gelmektedir. O yüzden, bahsin epistemik bir işleve sahip olduğunu ve pragmatik gerekçelerle epistemik gerekçeler arasında var olduğu düşünülen uçurum konusunda bir köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz.[98]

Aynı şekilde, inanma iradesini de bu düşünce çerçevesinde dile getirmek mümkün görünmektedir. Özellikle James'in, Cliffordcı tezi ileri sürerek dinî inanca sahip olmayı reddedenlerin Tanrı ile tanışma konusunda sahip oldukları tek fırsatı sonsuza kadar kaybedebilecekleri iddiası,[99] kişinin başlangıçta epistemik olarak meseleyi çözebilecek durumda olmasa bile, dinî inancı edinerek bu açıdan daha iyi duruma gelebileceğini ima etmektedir. Bu iddiayı savunanlar, özellikle onun "*İman etmenin, kendi doğrulamasını yarattığı durumlar vardır*" şeklindeki düşüncesine başvurmaktadır. Hatırlanacağı üzere James, bazı doğrulara inanmanın, bu doğruların ortaya çıkarılmasında etkili olduğu durumların varlığını iddia etmekte ve buna Alp tırmanıcısı örneğini vermekteydi. Taylor'a göre, bu düşünceyi Tanrı inancı bağlamında ele aldığımızda, iman etmemizin yaratacağı ya da ortaya çıkmasını sağlayacağı şey Tanrı'nın var edilmesi değildir. James, burada Augustinci bir sezgiyi takip ederek iman etmedikçe bu tür inançların doğruluğunun kavranılamayacağını düşünmektedir. Diğer bir deyişle, kendimizi bu tür inançlara açık kılmak bu

[98] Jordan, *a.g.e.*, s. 173-174.

[99] James, "The Will to Believe", s. 216.

inançların anlaşılmasını mümkün hale getirmektedir.[100] Sonuç olarak, pragmatik düşüncelerin işlevi, pragmatik temeller üzerinde dinî inancın edinimini tavsiye ederek kişiyi epistemik açıdan bazı doğruları görebilecek bir noktaya taşımaktır.

Ancak pragmatik gerekçelerin bazı epistemik işlevleri olabileceğini ileri süren bu görüş konusunda önemli bir sorun vardır. Bu sorun, Pascal ve James'in açıkça ifade etmiş oldukları, dinî inanç konusunda epistemik açıdan bir belirsizlik içinde olduğumuzdur. Her iki filozofa göre, dinî inançların doğruluk ve yanlışlıklarına herhangi epistemik bir gerekçeyle çözüm bulmak mümkün değildir. Bu ilkeyi daha önce şöyle ifade etmiştik:

> **EAB**': *S* öznesi için *t* zamanda inanç seçeneği olan *p* önermesinin doğruluk veya yanlışlığına epistemik açıdan karar verilemez olması ve daha sonraki araştırmalarla da yeterli kanıtın ortaya çıkmasını düşünmek için iyi bir gerekçenin olmaması gerekir.

Dinî inancın epistemik açıdan çözülemeyeceğini ifade eden bu ilkeye karşın, yukarıdaki yorum, konu hakkında kanıtın olduğunu ancak bu kanıta herkesin erişebilirliğinin olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla bu yorumun, Pascal ve James'in konu hakkındaki görüşleriyle ilk bakışta tutarsızlık arz ettiğini belirtmek gerekir.

Ancak bu yorumu savunanlara göre, pragmatik iman anlayışında, epistemik açıdan Tanrı inancının belirsiz olduğu iddia edilirken bu konuda delilciliğin gerekli gördüğü "nesnel kanıta" sahip olmadığımız kastedildiğinden, burada bir tutarsızlık

[100] Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002), s. 47.

söz konusu değildir. Çünkü nesnel kanıta sahip olmadığımızı söylemek, hiçbir kanıta sahip olmadığımız sonucunu doğurmaz. Tanrı inancı konusunda çeşitli epistemik gerekçeler olabilir, ancak kişinin öznel durumu bunların uygun olarak değerlendirilmesinde etkili olduğundan ötürü, bu gerekçeler herkesi ikna edebilecek nesnel yeterlilikte değildir.[101]

d) Karar Vermede İradenin Önemi

Pragmatik iman anlayışında ön plana çıkan diğer bir nitelik, iman sürecinde iradenin oynadığı önemli işlevle ilgilidir. Daha önce ifade edildiği gibi, bir inanca sahip olma sürecinde irade doğrudan aktif bir rol oynamamaktadır. Engel'e göre, bir *p* önermesine inanç, *p*'nin doğru olduğuna yönelik olumlayıcı bir hisse meyletmektir. Burada *p* inancına yönelik bu eğilim, doğrudan iradi bir hareketle gerçekleşmekten ziyade epistemik gerekçelerin bir işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, önermenin doğruluğunu gösterecek yeterli kanıt varsa, inançlarda doğruluk hedeflendiği için herhangi iradi bir çabada bulunulmadan bu önermeye yönelik inanç edinilebilmektedir. O yüzden, bir önermenin lehinde yeterli epistemik gerekçeye sahip olduğumuzda, bu durum inancın üretilmesi hususunda yeterli olmaktadır.[102]

Fayda düşüncesine dayalı pragmatik gerekçeler ise, bir önermenin doğruluğunu göstermekten ziyade söz konusu önermeye inanma konusunda kişiyi motive etmeye yönelik araçlardır. Bu tür gerekçeler, bir *p* önermesine yönelik inancın ortaya çıkmasını sağlamak adına, *p*'nin doğruluğuna işaret ederek değil, *p*'ye inanmanın

[101] Jordan, *a.g.e.*, s. 171; Wainwright, *a.g.e.*, s. 95-99.

[102] Engel, "Introduction", s. 3.

çeşitli faydalarını vurgulayarak kişiyi bu inancın edinimi konusunda teşvik ederler.[103] Doğruluğa dair herhangi bir imada bulunmamaları sebebiyle bu tür gerekçeler, bir önermeye yönelik inancın doğrudan ortaya çıkması konusunda psikolojik olarak yetersiz kalmaktadır. Psikolojik açıdan ortaya çıkan bu yetersizliğin üstesinden gelmek için irade gibi bazı artı öğelere başvurulmaktadır. O yüzden irade, pragmatik iman anlayışında son derece kilit bir role sahiptir.[104]

Pragmatik argümanlarla bir önermeye inanmaya motive olmuş kişinin durumu, bu tür argümanlar bir inancın oluşturulması konusunda doğrudan etkili olamadıklarından dolayı, inançtan farklı bazı başka kavramlarla açıklanabilir. Çünkü en azından sürecin başlangıcında inançtan farklı kavramların iş başında olduğu görülmektedir. Bunlar, "kabul etme" ve "doğruymuş gibi eylemde bulunma" şeklinde daha çok iradenin aktifliğine işaret eden kavramlardır. Bu kavramlar inançtan farklı bir olguyu ifade ettiklerinden, bunları öncelikle inançla karşılaştırarak ele almak gerekmektedir. Ancak bunların kullanımının literatürde çok çeşitlilik gösterdiğini ve anlam açısından (bağlama göre) çok farklı yorumlarla ortaya konulduğunu belirtmeliyiz.[105] Söz konusu kavramların hangi bağlamda nasıl kullanıldığı burada irdelenmeyecek, daha ziyade bu kavramlar bahis ve inanma

[103] Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 409; Rescher, *a.g.e.*, s. 21 ve 30-31.

[104] Bazı düşünürler, iradenin ne kadar temel bir işleve sahip olduğunu göstermek amacıyla Pascal ve James'in argümanlarını "İradeye Dayalı Yaklaşımlar" başlığı altında sınıflandırmaktadır. Bkz. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s. 156; John Hick, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice Hall, 1990), s. 59. İradenin bu düşünürlerde vazgeçilmez bir unsur olduğuyla ilgili ayrıca bkz. Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık"", *AÜİFD*, C. XL (1999), s. 165.

[105] Bu kavramların kullanımları ile ilgili bazı ayrıntılı çalışmalar için bkz. Alston, "Belief, Acceptance, and Religious Faith", s. 3-27; Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*; Engel, a.g.m., s. 1-30; Joshua L. Golding, "Toward a Pragmatic Conception of Religious Faith", *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), s. 486-503; Robert Audi, "Belief, Faith and Acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 87-102.

iradesi argümanlarında iradenin ne tür bir işleve sahip olduğunu göstermeye olanak sağlayacak şekilde ortaya konulacaktır. Bu açıdan, özellikle Alston'ın yapmış olduğu "inanç", "kabul" ve "doğruymuş gibi eylemde bulunma" durumları arasındaki ayrımdan yararlanılacaktır.[106]

Öncelikle inanç ile kabulü karşılaştırdığımızda, Cohen'in belirttiği gibi, bir *p* önermesine inanç *p*'nin doğru olduğuna yönelik bir eğilimken; *p*'yi kabul etme, verilen bu önermenin doğruluğunu varsayarak işlemde bulunma, yani bir önermenin doğru olduğunu farz etme siyasetinin benimsenmesidir. Bu açıdan, bir önermeye yönelik inanca sahip olduğumuzu anlamının yolu, bu önermeyi düşündüğümüzde onun doğru olduğuna yönelik bir eğilime sahip olup olmadığımızı içe bakışla tespit etmektir. Kabul etmede ise, bu tür bir eğilimden söz edilemez. O yüzden, inanç bir eğilimken kabul etme daha çok bir akıl yürütme siyasetidir.[107]

Alston'a göre, kabul, inançta olduğu gibi önermeye yönelik olumlayıcı bir tutumun var olması anlamına gelmektedir. Ancak inanç ile kabul arasındaki en önemli fark, inançta önermenin doğruluğuna yönelik hissedilen eğilimin kabulde olmamasıdır. Kabul etme durumlarında daha çok önermeye yönelik zihinsel bir eylem aracılığıyla olumlu bir tutumun benimsenmesi vardır. Diğer bir ifadeyle,

[106] Bununla birlikte, bu kavramların bazen birbirlerinin yerine kullanılabildiğini ya da bazı örneklerde bunları birbirinden ayırmanın çok güç olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, Audi'ye göre, "Söylediğim şeyi kabul etti" ifadesi normal olarak kişinin söylenen şeye "inandığını" ima etmektedir. Diğer bir deyişle, bu örnekte inanç ve kabul aynı anlama gelmektedir: Audi, a.g.m., s. 91. Ayrıca konuyla ilgili "inanmış gibi yapma", "varsayma", "postüle etme" gibi daha birçok kavram burada dile getirilebilir. Burada amaç, bahis ve inanma iradesi arasındaki farkı açık bir biçimde ortaya koymak olduğundan dolayı, konunun karmaşık hale gelmemesi amacıyla bu farklı kullanımlar göz ardı edildi. Bunlara ilave olarak, her ne kadar Alston söz konusu yazısında pragmatik bir imanı savunmasa da, onun yukarıdaki ayrımı pragmatik imanın dayandığı temelleri açık hale getirmektedir. Özellikle onun kabul ilgili yorumu James'in canlı tercih düşüncesine çok yakındır. Bu yüzden, pragmatik savunun temel dayanaklarını anlamak için bu ayrıma başvurmak önemlidir.

[107] Cohen, *a.g.e.*, s. 4-5.

inançta, önermenin doğruluğuna yönelik bir kesinlik hissi varken, kabulde böyle bir şey yoktur. Bu açıdan düşünüldüğünde, bir *p* önermesini kabul etmek ona inanmak anlamına gelmemektedir. Alston, kabul örneklerinde meselenin tam olarak kişiye açık olmadığını ancak yine de alternatiflerden birinin kişiye daha yakın göründüğünü ifade etmektedir. Örneğin, bir futbol takımının kalecisi olduğumuzu ve rakip takımın bir penaltı atışı kullanacağını varsayalım. Ayrıca atışı kullanacak oyuncu ile ilgili daha önceden bazı bilgi ve deneyimlere sahibiz. Böyle bir durumda, oyuncunun ne tür bir taktikle atışı kullanacağı konusunda bir varsayım/ önerme diğer alternatiflere göre bize daha doğru görünür ve sergileyeceğimiz eylemi bu önerme doğrultusunda gerçekleştiririz. Bu örnekte, önermeye inanç olmaksızın onun doğruluğunu kabul etme söz konusudur. Çünkü önermenin doğru olduğuna yönelik herhangi bir kesinlik hissi (inanç) olmasa bile, bir önermenin diğerlerine göre daha muhtemel olduğu "kabul" edilmektedir.[108]

İnanç ile kabul arasındaki diğer önemli bir fark, iradenin inanç konusunda sahip olduğu pasif role karşılık kabulde aktif bir rol oynamasıdır. Buna göre, bir önermeye inanmayı doğrudan iradi bir hareketle seçemiyorken, iradi bir kararla bu önermeyi kabul etmek mümkün göründüğü için, kabul konusunda iradi bir kontrole sahip olduğumuzu söyleyebiliriz.[109] Tabii bu her türlü önermenin doğrudan iradi bir

[108] Alston, a.g.m., s. 9-10. Aslında bu durum, inançtan daha düşük güven içeren "zan", "kanı" türündeki kavramlarla da dile getirilebilir. Ancak Alston, meselenin bu kavramlarla daha karmaşık hale gelmemesi için bu kavramlara değinmediğini belirtmektedir: Alston, a.g.m., s. 6. Ayrıca, Alston'ın bu tür örnekleri kabul durumu olarak yorumlamasına eleştiriler yöneltilmiştir. Vahid'e göre, Alston'ın kabul durumu olarak nitelendirdiği örnekleri inanç durumu olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü verilen örnekler, kabul durumundan daha çok inancın farklı dereceleri olarak görünmektedir: Hamid Vahid, "Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith", *Heythrop Journal*, 50 (2009), s. 23-25. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, amacımız, bahis ve inanma iradesi argümanlarında iradenin kullanımını aydınlatmak olduğundan burada bu tartışmalara girilmeyecektir.

[109] Cohen, *a.g.e.*, s. 22; Engel, a.g.m., s. 9.

hareketle kabul edilebileceği anlamına gelmemektedir. Alston'a göre, kabul etme örnekleri, bir tarafın lehine eylemde bulunmamızın gerekli olduğu ancak bununla birlikte eldeki kanıtın yetersiz olduğu ve daha fazla kanıt bekleme olanağımızın olmadığı durumlardır. Yukarıdaki örneği tekrar hatırlarsak, kaleci, elinde yeterli kanıt mevcut olmadığı halde sergileyeceği eylem konusunda bir taraf lehine karar vermek zorundadır. Aslında bu nokta, kabul etme durumunu, doğruymuş gibi eylemde bulunmadan da ayırmaktadır. Çünkü bu tür durumlarda, bir *p* önermesinin doğruluğunu kabul etmeksizin *p*'nin doğru olduğunu varsayarak eylemde bulunabiliriz. Bu tür durumları kabulden ayıran temel nokta, kabul etmede önermenin doğruluğuyla ilgili bazı şeylerin hesaba katılması mevcutken, bunun doğruymuş gibi eylemde bulunma durumunda bulunmamasıdır.[110] Dolayısıyla, kabul ile doğruymuş gibi eylemde bulunma durumları arasında önermenin doğruluğuna yönelik takınılan tutum açısından önemli bir fark vardır. Kabulde, önermenin doğruluğuna yönelik olumlu bir tutum söz konusuyken (ancak inançta olduğu gibi önermenin doğru olduğuna dair bir hissetme durumu yoktur), diğer durumlarda bu tür herhangi olumlayıcı bir tutum olmaksızın (yani kabul olmaksızın) önerme doğru varsayılmakta ve bu yönde eylem sergilenmektedir. Kabulde olumlayıcı bir tutumun bulunması, kişinin sahip olduğu bazı deneyim ve bilgilerden kaynaklanmaktadır. Ancak kabulden farklı olarak diğer durumlarda bu tür olumlu bir tutum

[110] Alston, a.g.m., s. 11. Alston'ın kabul ile ilgili bu yorumu, onu, yukarıda alıntı yaptığımız Cohen ve Engel'in kabul konusundaki yorumlarından da ayırıyor görünmektedir. Cohen ve Engel, kabulü, önermenin doğruluğuna yönelik herhangi olumlu bir tutumu hesaba katmaksızın yalnızca önermenin "doğru olarak alınma siyasetinin benimsenmesi" şeklinde almaktadır. Bu anlamda, kabul ile diğer durumlar arasında bir ayrım yapmamaktadırlar. Ancak Alston, sahip olunan deneyimler, arka plan bilgisi gibi öğelerden dolayı önermeye karşı olumlu bir tutumun olması açısından kabulü diğer durumlarından ayırmakta ve onu daha belirli bir anlamda kullanmaktadır. Ayrıca bkz. Vahid, a.g.m., s. 28. Kabulü, diğer durumları içine alacak şekilde kullanmak mümkün görünmekle birlikte, bahis ve inanma iradesi argümanları arasındaki farkı görebilmek için Alston'ın bu daha sınırlı kullanımı benimsenecektir.

bulunmamakta, hatta sahip olunan kanıta *karşı* olarak da bir önerme doğruymuş gibi eylemde bulunma durumu ortaya çıkabilmektedir. Yani, bir *p* önermesinin doğruluğu lehinde güçlü bir kanıta sahip olsak bile, değil-*p* doğruymuş gibi eylemde bulunabiliriz. Ayrıca kabul ile bu tür durumların, iradenin süreç içindeki işlevi açısından örtüştüğünü söyleyebiliriz. Çünkü inançtan farklı olarak kabul ve doğruymuş gibi eylemde bulunma durumlarında, irade aktif bir rol oynamakta ve bu şekilde iradi bir hareketle bir tarafın lehine karar verilebilmektedir.

Bir önermeye yönelik kabulden ziyade önerme doğruymuş gibi eylemde bulunmaya çeşitli örnekler verilebilir. Örneğin, Cohen'e göre, bir avukat müvekkilinin suçlu olduğuna inanmasına veya bu konuda herhangi bir inanca sahip olmamasına karşılık, müvekkilinin suçlu olmadığına inanmış gibi yaparak onu savunabilir. Burada, inanç (hatta belki önermenin yanlış olduğuna dair bir inanç varken) veya kabul olmaksızın, bir önerme doğruymuş gibi eylemde bulunma durumu söz konusudur.[111] Çünkü söz konusu önermeye yönelik herhangi bir olumlu eğilim olmaksızın yalnızca onun eylem konusunda rehber olarak alınması durumu vardır.

Özetle ifade etmek gerekirse, inancın, bir önermeye yönelik olumlayıcı bir hissetme eğilimi olduğunu ve iradenin bu süreçte pasif rol aldığını söyleyebiliriz. Buna karşılık; kabul ya da doğruymuş gibi eylemde bulunma durumları, önermenin doğru olduğuna yönelik herhangi bir inanç olmaksızın onun iradi bir kararla doğru olarak alınma siyasetini ifade etmektedir. Bununla birlikte kabul, sahip olunan bilgi

[111] Cohen, *a.g.e.*, s. 20. Aslında Cohen bu örneği, kabul etme durumu olarak sunmaktadır. Ancak bu örnek, Alston'ın açıklamaları ışığında doğruymuş gibi eylemde bulunma durumuna daha uygun görünmektedir. Çünkü örnekte avukat, önermenin doğruluğu konusunda herhangi olumlu bir tutuma sahip değildir.

ve deneyimlerden dolayı önermenin doğruluğu yönünde (inançtaki gibi kesin bir hissetme eğilimi olmasa da) olumlu bir tutumun/ eğilimin olması anlamında diğer durumlardan ayrılmaktadır. Kabulden farklı olarak diğer durumlarda, herhangi olumlu bir tutum olmaksızın (hatta önermenin aleyhinde bir tutuma sahipken bile) önermenin iradi bir kararla doğruymuş gibi eylemde rehber olarak alınması söz konusudur. Diğer taraftan, iradenin aktif bir rol üstlenmesi açısından kabul ve doğruymuş gibi eylemde bulunma durumları birbiriyle örtüşmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, pragmatik argümanlar inancın *doğrudan* üretilmesi konusunda psikolojik olarak etkisiz olan gerekçelerdir. Bu argümanlara dayanarak bir önermeye yönelik inancın doğrudan ortaya çıkması çok olası değildir. Örneğin, şu anda maddi açıdan çok fakir olduğumuzu ve varlıklı bir adamın, kendimizi çok zengin olduğumuza inandırma koşuluyla bize on milyon dolar vereceğini taahhüt ettiğini varsayalım. Acaba zengin olduğumuza kendimizi inandırabilir miyiz? Bu sorunun cevabı açıkça hayırdır. Çünkü elde edilecek fayda ne kadar yüksek olursa olsun, pragmatik gerekçeler, önermenin doğruluğuna yönelik herhangi bir şey söylemediklerinden dolayı söz konusu inancın ortaya çıkarılması konusunda yetersiz kalmaktadırlar.

Tanrı inancının pragmatik argümanlara dayalı olarak oluşturulmasında da söz konusu argümanların inanç oluşturma konusundaki bu yetersizliği ortadadır. Bu yüzden, pragmatik iman anlayışında inançtan farklı olarak kabul, doğruymuş gibi eylemde bulunma şeklinde daha çok iradi bir çabayı ima eden kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan bahis ve inanma iradesi, doğruluğunu gösterebilecek epistemik gerekçelerin yokluğunda iradi bir kararla Tanrı inancının onaylanmasını ve

onun yaşamda rehber olarak takip edilmesini tavsiye etmelerine rağmen, bunu yaparken önemli oranda birbirinden ayrılmaktadır.

İlk olarak, bahis argümanı savunusunda Pascal, bu argümana dayanarak ikna olmuş ancak bununla birlikte dinî inancı edinemeyen kişiye, dinî pratikleri yerine getirerek veya dinî bir yaşam sürdürerek nihayetinde bu inancı elde edeceğini öğütlemektedir. Buna göre, bahisle ikna olmuş ve dinî inanca sahip olmayı arzulayan kişi, dindar kişilerin inançlarından kaynaklanan eylemleri veya dinî yaşam biçimini inanıyormuş gibi yaparak dinî inanca sahip olabilir. Kişi, Tanrı'ya inanıyormuş gibi yaparak davranış yoluyla alışkanlıklarını, eğilimlerini ve sonuçta inançlarını değiştirebilir. Bu tür bir yol, Davis'e göre, inananların yaşam tarzını taklit etmenin yanında, dinî bir topluluğa bağlanma, dindar kişilerle arkadaşlık etme, din lehindeki kitapları okuma veya aleyhteki yayınları okumama türünden davranışları da içerebilir.[112] İnanıyormuş gibi yaparak bu eylemleri sergilemenin nihai hedefi arzulanan inancın üretilmesidir. O yüzden, Swinburne'ün vurguladığı gibi Pascal, her ne kadar inanmış gibi yaparak eylemde bulunmanın imanın gerçek mahiyetini yansıtmadığını düşünse bile, ona göre izlenecek bu tür bir yöntem inancın elde edilmesine yardımcı olacaktır.[113]

Yukarıdaki ayrım düşünüldüğünde, Pascal'ın "doğruymuş/ inanıyormuş gibi eylemde bulunma" ve bu yol aracılığıyla dinî inancı gerçek anlamda edinme siyasetini takip ettiği ifade edilebilir. Buna göre, bahis, dinî inanca bağlanmak isteyen ancak *hâlihazırda* bu inancın doğruluğu konusunda olumlu anlamda *herhangi*

[112] Stephen T. Davis, "Pascal on Self-Caused Belief", *Religious Studies*, 27/1 (1991), s. 30.

[113] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 147.

bir eğilime sahip olmayan kişilere belirli bir yol önermektedir. Bu anlamda, argümanın önerisi inanç veya kabul durumlarından ayrılmaktadır. Çünkü ilk olarak bahis, pragmatik bir argüman olmasından ötürü onunla doğrudan inancın ortaya çıkarılması öngörülmemekte, bunun yerine, izlenecek belirli bir eylem siyasetinin sonucunda "dolaylı olarak" inancın üretimi hedeflenmektedir. İkinci olarak bahis, kişinin, benimsenecek inanç konusunda olumlu bir tutuma sahip olmadığını ancak inanıyormuş gibi yaparak söz konusu inancı edineceğini varsaymaktadır. Kişinin inanca yönelik herhangi olumlu bir tutuma sahip olduğunun dile getirilmemesi, yukarıda yaptığımız ayrım ışığında bu durumun kabul olarak nitelendirilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü kabulde, kişi, söz konusu önermeye yönelik olumlu bazı tutumlara sahip olmasına karşılık, Pascal, bahis argümanında dinî inancı edinecek kişinin bu inanca yönelik herhangi olumlu bir tutumundan bahsetmemektedir. Argümanda vurgulanan en önemli nokta, kişi, dinî inanca karşı herhangi olumlu bir tutuma sahip olmasa bile, dinî inanç doğruymuş gibi eylemde bulunduğunda kişinin bu inanca yönelik tutumunun değişeceği ve tam anlamıyla onu edineceğidir. Bu şekilde, bahsin hedefi, dinî inancın doğruluğu konusunda *nötr olan* kişinin davranışlarını, alışkanlıklarını, eğilimlerini değiştirerek bir inancın üretilme sürecini başlatmaktır.[114] İradenin burada oynadığı rol, kişinin bu süreci özgür bir kararla başlatması ve Tanrı inancına sahip oluncaya kadar bu yolda ilerlemesi olduğu için, genellikle bahis, dolaylı yoldan dinî inancın üretimini başlatmayı sağlayan bir araç olarak yorumlanmaktadır.

[114] Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 346; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 38-39; Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 64.

İnanma iradesine geldiğimizde ise, onun bahisten farklı bir yol takip ettiğinin altını çizmek gerekir. Bu noktanın belirtilmesi, bahse yöneltilen "Herhangi bir *eğilimimizin olmadığı*/ *nötr olduğumuz* bir *p* önermesine yönelik bir inancın edinilmesi ne kadar mümkündür?" veya "Bahis, dinî inanç seçeneklerinin çokluğu karşısında hangi dinî inanç seçeneğinin seçileceğini neye göre tavsiye edecektir (Çok Tanrı İtirazı)?" şeklindeki önemli itirazları bertaraf etmek açısından son derece önemlidir. Bahse yöneltilen bu önemli itirazlardan kaçınmak amacıyla pragmatik iman taraftarları sıklıkla James'in bu konudaki önerisine başvurmuşlardır.

James, pragmatik argümanlara dayanarak inanmaya karar veren kişinin hangi dinî inancı seçeceğine yönelik "canlı tercih" fikrini ortaya atmıştır. Yukarıda açıklamış olduğumuz gibi canlı tercih, sunulan kişiye inanma seçeneği olarak gerçek bir imkân gibi görünen, kişiye anlamlı gelen, kişinin kendisine karşı eğilim duyduğu önermelerdir. James, (*i*) doğruluğu ve yanlışlığına entelektüel temeller üzerinde karar verilemeyen, (*ii*) kişiye anlamsız gelmeyen ve (*iii*) kabul etme konusunda bir eğilime sahip olduğumuz inanç seçeneklerinin canlı tercihin kapsamını oluşturduğunu ifade etmektedir.[115] Ona göre, bizim için bir seçeneği canlı ya da ölü yapan şey iradi/ tutkusal doğamızdır. Bu doğa, kişinin korku, umut, önyargı, tutku, taklit, taraftarlık, bir sınıfa mensubiyetini ifade eden öğeleri içermekte ve bunlar kişinin entelektüel iklimini oluşturarak bir seçeneğin kişi için canlı veya ölü olmasını belirlemektedir.[116] Bishop'a göre, örneğin, tutkusal doğa açısından teistik geleneğin iklimi içerisinde yetişmiş bir kişi düşünelim. Bu kişi, her ne kadar Tanrı'nın varlığının doğru veya

[115] James, a.g.m., s. 201 ve 217. Ayrıca Davis, canlı tercih için "kişinin eylemde bulunma konusunda takip etme istekliliğinde olduğu seçenek" şeklinde James'in metninde diğer bir ölçütün de var olduğunu ifade etmektedir: Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 105-106.

[116] James, a.g.m., s. 203.

yanlışlığına epistemik temeller üzerinde karar veremiyor olsa bile, kişilik olarak bu gelenek içinde biçimlenmiş olmasından dolayı Tanrı'nın var olduğuna dair bir eğilimi mevcuttur. Bu durumda, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğu lehinde herhangi bir kanıta sahip olmasa dahi, doğruluğu lehinde bir eğilime sahip olduğu söz konusu önermeyi doğru olarak alıp bu doğrultuda yaşamını sürdürmek için ruhsal kaynaklara sahiptir.[117] Bu açıdan, inanma iradesinde vurgulanan canlı tercih, tutkusal doğaya dayanarak yalnızca kendisine yönelik eğilim duyduğumuz ve bize anlamlı gelen seçeneklere bağlanmaya izin vermektedir. Dolayısıyla, James'in argümanı, standart bahis versiyonu yorumunda olduğu gibi, kendisine karşı herhangi bir eğilime sahip olmadığımız inanç seçeneklerine eylemler vasıtasıyla "inanmaya başlamak" (*belief-inducing*) için dolaylı yollardan bir inanç oluşturma siyasetini onaylamamaktadır.[118]

James'in burada önermiş olduğu yol, bizim daha önceden yapmış olduğumuz ayrım açısından (inanç, kabul ve doğruymuş gibi eylemde bulunma ayrımı) *kabul*

[117] Bishop, *a.g.e.*, s. 116.

[118] Bishop, *a.g.e.*, s. 116-119; Jackman, a.g.m., s. 23. Ayrıca burada yeri gelmişken, Bishop'ın, James'in inanma iradesinden esinlenerek "inançsal risk alma" (*doxastic venture*) adını verdiği bir tez savunduğunu söylemeliyiz. Bu tez, kişinin dinî inançlara bağlılığının derecesi konusunda James'ten ayrılmaktadır. Çünkü James'in tezinde, kişinin dinî iddialara bir "inanma tutumu benimsemesinden" bahsedilmektedir. Bishop ise, arzu, meyil, mensubiyet türündeki kanıtsal-olmayan gerekçelerin inanç üretebildiğini ve inançsal risk alma tezinde de bu gerçekten yola çıkarak kişinin dinî iddiaların doğruluğuna yönelik güçlü anlamda bağlılığının olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, Bishop'ın tezi, James'te olduğu gibi zayıf anlamdaki bir bağlılığı değil güçlü bir bağlılığı ifade etmektedir. Yine o, Pascalcı bahis tezini, kişinin kendisine karşı olumlu anlamda *herhangi bir eğilime sahip olmadığı* bir önermeye yönelik olarak eylemler vasıtasıyla inancın üretiminin hedeflendiği ve "alt-inançsal risk alma" (*sub-doxastic venture*) adını verdiği bir argüman şeklinde yorumlamaktadır. Alt-inançsal risk alma tezinde, kişinin bir önermeye güçlü anlamda bir bağlılık göstermesine gerek olmayıp sadece eylemlerinde inanıyormuş gibi yapması yeterlidir: John Bishop, "On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff", *Religious Studies*, 41 (2005), s. 449 ve *Believing By Faith*, s. 112-119.

durumuna daha yakın görünmektedir.[119] Çünkü kişi, sahip olduğu tecrübe ve arka plan bilgisi açısından bir inanç seçeneğine karşı nötr olmayıp bu seçeneğin lehinde olumlu bir tutuma sahiptir. Bununla birlikte, epistemik açıdan tam anlamıyla meseleyi çözemediğinden dolayı inancın doğruluğundan emin olamamaktadır. James'in argümanı, kişinin epistemik açıdan emin olamadığı ancak bazı olumlu tutumlar beslediği inanç seçeneğini pratik açıdan yaşam yolunda rehber olarak alabilmesine olanak tanımaktadır. Ancak ifade ettiğimiz gibi bu argüman, kişinin, herhangi olumlu bir tutuma sahip olmadığı bir önermeye eylemler aracılığıyla dolaylı yollardan inanmasına izin vermemektedir. Bu argümanda iradenin işlevi ise, doğruluğu veya yanlışlığı bilinmeyen ancak doğruluğu lehinde bir eğilimin olduğu bir inanç seçeneğinin yaşamda rehber olarak alınması noktasında ortaya çıkmaktadır.

Bu söylenenlere rağmen, inanma iradesini, kabulden ziyade doğruymuş gibi eylemde bulunma siyasetini tavsiye eden bir araç şeklinde bahis argümanıyla aynı düzlemde değerlendiren düşünürlere rastlamak da mümkündür. Örneğin, Swinburne, James'in argümanının, imanı, bazı hipotezler doğruymuş gibi eylemde bulunma meselesi olarak değerlendirdiğini iddia etmektedir. Ona göre, argüman, dinî inançtan hem bu dünyaya yönelik hem de ahirete yönelik bazı hayati iyiliklerin/ faydaların ortaya çıktığını dile getirmektedir. Bu durumda, kişi, bu inançtan ortaya çıkan hayati iyilikleri elde etmek için onlar doğruymuş gibi eylemde bulunmaya karar vermelidir.

[119] Buna karşın, bazı düşünürler onun inanç şeklinde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Örnek olarak bkz. Bird, *a.g.e.*, s. 164-165; Davis, *a.g.e.*, s. 138-139. Ancak James'e göre, kişi, Tanrı'nın varlığının doğruluğu konusunda epistemik açıdan bir belirsizlik içinde olduğu için bu yorum isabetli görünmemektedir. Çünkü bu durumdaki kişinin Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir inanca tam olarak nasıl sahip olacağı açık değildir. Bishop'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, James'in kendisi bir inanmadan değil "bir inanma tutumunun benimsenmesinden" (*adopting a believing attitude*) bahsetmektedir: Bishop, *Believing By Faith*, s. 112; James, a.g.m., s. 198. O yüzden, James'in önerisinin inançtan farklı olduğunu söylemek gerekir. Ya da belki inancın farklı dereceleri kabul edildiğinde, onun, Swinburne'ün ifade ettiği gibi "zayıf bir inanç" olduğu söylenebilir: Swinburne, *a.g.e.*, s. 149.

Swinburne; Pascal ve James'in argümanlarının aynı öneriye dayandığını, yani ikisinin doğruymuş gibi eylemde bulunma şeklindeki zayıf inanç düşüncesi üzerine inşa edildiğini dile getirmektedir. Ancak Pascal'ın, doğruymuş gibi eylemde bulunma yöntemini gerçek imana ulaşmak adına bir araç olarak kullandığını, buna karşın James'in bu konuda bir kafa karışıklığına sahip olduğunu ifade etmektedir.[120]

Bahis ve inanma iradesini, bazı hipotezler doğruymuş gibi eylemde bulunmayı tavsiye eden argümanlar şeklinde *aynı temelde* değerlendirmek, özellikle inanma iradesinde vurgulanan bazı noktaların göz ardı edilmesi anlamına geleceğinden çok isabetli görünmemektedir. Çünkü bahiste, açık bir şekilde bir hipotez doğruymuş gibi eylemde bulunma tavsiye edilerek söz konusu hipoteze yönelik inancın eylemler vasıtasıyla üretilmesi hedeflenmesine karşın, inanma iradesi, *herhangi* bir önermeye yönelik inancın, önerme doğruymuş gibi eylemde bulunarak dolaylı yollardan üretilmesini ileri sürmemektedir. Bundan farklı olarak inanma iradesi, kişinin içinde yetişmiş olduğu kültürden, mensubiyetlerinden, içinde biçimlendiği entelektüel iklimden dolayı *eğilim duyduğu* bazı hipotezlerin yaşamda rehber olarak alınabilmesini öngörmektedir. Bu açıdan, Swinburne'ün bahis ve inanma iradesini birbirine eşitlediği yukarıdaki yorumunun isabetli olmadığı ifade edebilir.[121] İki argüman arasındaki bu farkın belirtilmesi, onlara gelecek eleştiriler açısından son derece önemlidir.

---

[120] Swinburne, *a.g.e.*, s. 147-149.

[121] Burada söylenenlerle birlikte başta James'in kendisi olmak üzere bazı pragmatik iman savunucuları, Pascal'ın bahiste önermiş olduğu stratejinin doğruymuş gibi eylemde bulunma anlamına gelmediğini, bundan ziyade kişinin bildiği, tecrübe sahibi olduğu, eğilim duyduğu hipotezlere (yani, canlı seçeneklere) yönelik inancın üretilmesi anlamında kabul durumu şeklinde yorumlayarak bahis argümanının klasik yorumundan ayrılmaktadır. Bu konuda bkz. James, a.g.m., s. 201; Rescher, *a.g.e.*, s. 98-99; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 63. Ancak Pascal'ın ifadelerinden, doğrudan bu tür bir yorum çıkarmak çok mümkün görünmemektedir. Bu konuya üçüncü bölümde tekrar temas edilecektir.

e) Riske Dayalı İnanç Siyaseti

Pragmatik iman anlayışında vurgulanan öğelerden bir diğeri de risk kavramıdır. Pascal ve James'in, argümanlarını ortaya koyarken kullandıkları "bahis, kumar, şans" şeklindeki ifadeler takip edilen inanç siyasetinde riskin önemli öğelerden biri olduğuna işaret etmektedir. Pascal'a göre, sonucu konusunda bir kesinlik mevcut olmamasına rağmen, insan gündelik hayat içinde savaşlara girme, deniz yolculukları gerçekleştirme gibi içerisinde riskin önemli rol oynadığı sayısız eylem gerçekleştirmektedir. Eğer sadece sonucunu kesin olarak bildiğimiz eylemleri sergileyeceksek, hiçbir şey kesin olmadığından, o zaman herhangi bir eylemde bulunmamamız gerekir. Ancak Pascal'a göre, yukarıda bahis içerisinde ifade edilen olasılık hesaplamaları açısından durumu düşündüğümüzde, insanın riske dayalı olarak eylemlerini sergilemesinde irrasyonel olan bir durum yoktur ve kişinin çeşitli faydalar elde etmek amacıyla eylemlerini sergilerken risk alması kaçınılmazdır.[122]

Aynı düşünceler James'in yazılarında kendisine daha geniş yer bulmakta ve onun konu hakkındaki düşünceleri pragmatik imanın dayandığı risk faktörünü oldukça etkili bir biçimde ortaya koymaktadır. James'e göre, inanç konusunda ödev olarak değerlendirebileceğimiz iki farklı ödev vardır: (*i*) doğruya inanma ve (*ii*) yanlıştan kaçınma. Bu görevlerden birinin önemsenip diğerinin ikinci plana itilmesi birbirinden çok farklı inanç siyasetlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[123] Davis'e göre, kanıtın baskın ya da bir taraf lehine yeterli olduğu birçok inanç

[122] Pascal, *Pensées*, İng. çev. A. J. Krailsheimer, s. 196-197.

[123] James, a.g.m., s. 209.

örneğinde bu iki ödev birbiriyle uyuşmakla birlikte, kanıtın yetersiz ya da iki taraf lehine veya aleyhine kanıtın birbirine yakın olduğu durumlarda, bu iki ödevden birinin öne alınması bizi farklı sonuçlara götürmektedir.[124] O yüzden, bu iki ödev arasındaki önemli farkın kanıtın yetersiz olduğu durumlarda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Clifford'ın bize önerdiği delilcilik anlayışında, kanıtın yetersiz olduğu durumlarda, kişinin inanmaması gerektiği söylenerek yanlıştan kaçınma daha çok vurgulanmaktadır. Bu strateji, yanlıştan kaçınmanın, bazı doğrulara inanmayı kaybetme pahasına da olsa öncelenmesi anlamına gelmektedir. Ancak James'e göre, takip edebileceğimiz diğer bir strateji vardır. Bu strateji, kişinin bazı yanlışlara düşme riskine rağmen, doğruyu yakalama veya bu doğrudan ortaya çıkacak olan hayati iyilikleri elde etme şansını takip etmesidir. Pragmatik iman savunucusunun takip ettiği bu stratejide, doğruya sahip olma ya da doğruya sahip olmaktan ortaya çıkacak olan faydayı elde etme yanlıştan kaçınmaya öncelenmektedir. Jordan'a göre, bu iki stratejiyi şu şekilde ifade edebiliriz:

A: Doğruyu kaybetme pahasına da olsa *hatadan kaçınma* ödevinin takip edilmesi.

B: Hataya düşme pahasına da olsa *doğruya ulaşma* ödevinin veya bu doğrudan ortaya çıkacak olan hayati iyilik/ faydanın takip edilmesi.[125]

Clifford'ın delilciliğini ifade eden **A** stratejisine göre, yetersiz kanıt durumunda hükmü askıya alarak bazı doğruları onaylamaktan geri kalmış olabiliriz, ancak bu şekilde hareket ederek inançlarımızda yanlışa düşme riskini ortadan kaldırmış oluruz. Dolayısıyla, bu strateji açısından yanlışa düşmeme ödevi daha önemli

[124] Davis, *a.g.e.*, s. 92.

[125] Jordan, *a.g.e.*, s. 175.

görünmektedir. James'in önermiş olduğu **B** stratejisi ise, Clifford'ın savunduğu **A** stratejisinin aksine doğruya ulaşmayı daha çok önemsemektedir. Bu stratejiye göre, hataya düşme riski de olsa, bazı doğruların ve hayati iyiliklerin elde edilmesi amacıyla yetersiz kanıt temelinde belirli inançların onaylanması rasyonel bir tutumdur.

Zagzebski'ye göre, şöyle bir örnekle bu stratejileri izah etmek mümkündür. Varsayalım ki, altın elde etmek amacıyla bir bölgede kazı yapıyoruz ve gerçek altını sevmemize rağmen aptal altınından (*fool's gold*)[126] nefret ediyoruz. Ayrıca altına sahip olmak çeşitli avantajlar sağlarken, aptal altınına sahip olmak bazı dezavantajlara neden olmaktadır. Yine, kazı yaptığımız bölgede çok fazla altın olduğunu bilmemize karşılık, aynı bölgede çok fazla aptal altınının da olduğunu bildiğimizi varsayalım. Yerin altından çıkardığımız bazı külçelerin açıkça altın veya aptal altını olduğunu tespit edebilmemize rağmen, çok fazla sayıdaki külçenin ne olduğunu tam olarak belirleyemiyoruz. Şimdi, bu durumda çıkardığımız külçelerle ilgili olarak ne tür bir yol izleyeceğiz? Zagzebski'ye göre, eğer kişi altını sevmesi ile karşılaştırıldığında aptal altınından daha çok nefret ediyorsa, o zaman tutucu bir strateji takip edip şüphelendiği külçeleri toplamaktan kaçınacak ve eldeki bütün külçelerin gerçek altın olmasına dikkat edecektir. Bunun aksine, eğer kişi aptal altınından nefret etmesi ile karşılaştırıldığında gerçek altını daha çok seviyorsa, o zaman şüphelendiği külçeleri de toplayacak ve olabildiğince çok altına sahip olmayı hedefleyecektir.[127] Açıktır ki, daha az altın/ doğru ancak kesin altın/ doğru stratejisi

[126] Pirit adı verilen ve görsel olarak altına benzeyen bir mineral.

[127] Zagzebski, *a.g.e.*, s. 225. Ayrıca bkz. William James, *A Pluralistic Universe*, (New York ve London: Longmans, Green, and Co., 1920), s. 316.

Clifford'ın önermiş olduğu yoldur. Buna karşılık James, daha çok altın/ doğru ancak daha az kesin altın/ doğru stratejisini savunmaktadır.

Dolayısıyla, doğru önermelere inanma ve yanlış önermelere inanmaktan kaçınma hedefleri arasında kuvvetli bir ilişki olsa bile, Kelly'nin haklı olarak ifade ettiği gibi, bazen bu iki hedef arasında belirli bir gerilimin olabildiği açıktır. Buna göre, yanlışa inanmaktan kaçınma hedefi öne alındığında, önermelere inanma konusunda kişi daha fazla tutucu olmakta ve yalnızca yeterli kanıtla desteklenen önermelere inanmaktadır. Bunun aksine, doğruya inanma hedefi öne alındığında, kişi, kanıtın yeterli düzeyde desteklemediği önermeleri de içerecek şekilde daha fazla önermeye inanma eğilimi içinde olmaktadır.[128]

Buraya kadar anlattıklarımızdan ortaya çıkan bazı önemli noktaları özetleyecek olursak, ilk olarak, pragmatik iman savunucusuna göre kişi, epistemik/ bilişsel açıdan belirsiz bir konumda olduğundan, Tanrı inancı konusunda risk temelinde hareket etmektedir. Bu durumda, risk faktörünün ortaya çıkması konu hakkındaki bilişsel belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Daha önce pragmatik argümanların doğasını işlerken, pragmatik iman savunucularının ilk özellik olarak konu hakkındaki epistemik gerekçelerin yetersizliğini vurguladıklarını söylemiştik. Onlara göre, kişi, hangi tarafı seçerse seçsin nihayetinde doğruluğundan emin olamadığı bir tercih yapmış olacak ve bu anlamda kararıyla ilgili bir risk almış olacaktır. O halde, kişi, iki taraftan birini tercih ederken bu yetersizlikten kaynaklanan bazı riskler almak zorundadır.

[128] Thomas Kelly, "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/3 (2003), s. 629.

İkinci olarak, pragmatik iman savunucuları, riskin alınmasının gerekli olduğu durumlarda, hataya düşme korkusu türünden tutucu bir inanç stratejisi yerine doğruya ulaşma ve bu doğrudan ortaya çıkacak faydayı elde etme şeklinde daha özgürlükçü bir inanç siyaseti önermektedir.[129] Buna göre, delilcilik düşüncesi, kişinin yalnızca yeterli epistemik gerekçeye sahip olması durumunda bir önermeye inanmasına izin vermekte, bunun aksine kişinin yeterli epistemik gerekçeye sahip olmadığı durumlarda başka tür gerekçeler temelinde inanmasını yasaklamaktadır. Ancak pragmatik iman anlayışında, kişinin yeterli epistemik gerekçeye sahip olduğu durumlarda bu gerekçe doğrultusunda inanması bir gereklilik olarak görülürken, epistemik gerekçenin yetersiz olduğu durumlarda da başka gerekçelere dayanarak inanmaya izin verilmektedir. Bu açıdan, pragmatik anlayış, delilciliğe göre daha fazla önermeyi onaylamaya izin verdiği için özgürlükçü görünmektedir.

Üçüncü olarak, pragmatik iman savunucusu, yukarıda ifade edilen stratejilerden hangisini seçersek seçelim, nihayetinde seçimimizin entelektüel temellere dayanan bir karar olmaktan ziyade tutkusal bir karar olduğunu düşünmektedir. James'e göre, yetersiz kanıt durumunda bize "İnanma!" diye emreden Clifford, yanlıştan kaçınmanın doğruluğa sahip olmaktan daha önemli olduğunu anlatmak istemektedir. Ancak bu emir, sadece yanlışa düşme karşısındaki bir korkuyu ifade etmekte ve buna inanan kişi bu korkuya köle gibi itaat etmektedir. James'e göre bu tür bir buyruk, bir savaş esnasında yaralanma riskindense çatışmadan uzak durmayı emreden bir komutanın tutumuna benzemektedir.[130] Din meselesinde de hükmü askıya alarak veya inanmayarak, eğer Tanrı yoksa, kendimizi hataya düşmüş olmaktan kurtarırız.

[129] Bkz. Chignell, "The Ethics of Belief"; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 227.

[130] James, "The Will to Believe", s. 209-210.

Ancak Tanrı varsa, bu durumda kendimizi bazı doğruları onaylamaktan mahrum kılmış oluruz. O halde, hangi seçeneği seçersek seçelim sonuçta kendi kumarımızı oynamaktayızdır. Clifford'ı takip eden kişi, din meselesinde hata yapma korkusunu, dinî iddialara inanarak onların doğruluklarını ümit etme durumuna öncelemektedir. Bunun aksine, James'i takip eden kişi, dinî iddialara inanarak onların doğru çıkması konusundaki ümidini, Clifford'ın vurgulamış olduğu hata yapma korkusuna göre daha fazla önemsemektedir. Dolayısıyla, meselenin epistemik olarak çözülemediği konular hakkındaki kararımız "korku" veya "ümit" şeklindeki eğilimlerden biri üzerine inşa edilmektedir. Bunlardan her biri, bizim tutkusal yaşamımızın veya kişisel özelliklerimizin bir ifadesidir.[131] James'e göre, eğer bu durumda yetersiz kanıta dayanarak inanmak bir aldatılma durumuysa, dinî iddiaların doğru olması durumunda, hata yapma korkusundan söz konusu dinî iddialara inanmamak da bir aldatılma durumudur. O zaman, James şu eleştiriyi yöneltmektedir:

> …Ümit etme aracılığıyla kandırmanın korku aracılığıyla kandırmaktan daha kötü olduğuna dair bir kanıt mı var?[132]

James'e göre, Clifford'ın ilkesi salt epistemik temellere dayanan bir düşünce değil, epistemik bir tutkuyu yani yanlışa düşme korkusunu dile getiren bir ilkedir. Ancak bu tutucu tutkuya karşı James, Zagzebski'nin işaret ettiği gibi, daha özgürlükçü bir tutumu dile getiren doğruyu elde etme tutkusunu öne almaktadır.[133] İfade edilen bu nokta açısından düşünürleri "gözü pek" ve "ihtiyatlı" olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İhtiyatlı düşünür, doğruyu kaybetme pahasına yanlıştan kaçınmaya çalışırken, gözü

[131] Axtell, a.g.m., s. 79-80; Nathanson, a.g.m., s. 573.

[132] James, a.g.m., s. 215.

[133] Zagzebski, *a.g.e.*, s. 227.

pek düşünür, hataya düşme pahasına doğruyu elde etmeye çalışır. İhtiyatlı düşünür, güvenliği tercih ederek daha az inanca inanır ve inançlarında nadiren hataya düşer. Gözü pek düşünür ise, daha çok önermeyi onaylar ancak inançlarında zaman zaman hata yapar.[134] Özetle ifade etmek gerekirse, yukarıda belirtilen üç önemli noktanın temelinde, durumun epistemik yetersizliğinden kaynaklanan bir risk alma durumu bulunmaktadır. Pragmatik iman anlayışı açısından değerlendirildiğinde, eğer din hususunda tam bir bilgiye sahip değilsek, o zaman herkes kendi kumarını oynamak ve bazı riskler almak zorundadır.

3. Pragmatik İman ve İmancılık İlişkisi

Pragmatik iman anlayışı konusunda doğal olarak akla gelebilecek bir soru, böyle bir yaklaşımın imancı (*fideist*) bir yaklaşımla ilişkisinin ne olduğuna dair olacaktır. Çünkü Pascal ve James'in din konusundaki düşünceleri sıklıkla imancılıkla ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı, pragmatik iman anlayışıyla imancılık arasında nasıl bir ilişkinin olduğuna kısaca bir göz atmak gerekir. Pragmatik imanı savunanlar imancı bir anlayışı mı onaylamaktadır? Ya da pragmatik düşüncelere dayanan bir imanı imancı bir savunu olarak nitelemek mümkün müdür?

İmancılığın ne olduğu konusunda yazılanlara bakıldığında, birbirinden farklı birçok tanım olmasına karşılık, onun sıklıkla dinî inancın/ iddiaların akıldan ziyade imana dayandığını iddia eden görüş şeklinde tanımlandığını görmek mümkündür.[135]

---

[134] Davis, *a.g.e.*, s. 93; Axtell, a.g.m., s. 79.

[135] İmancılığın farklı tanımlarını görmek için bkz. Thomas D. Carroll, "The Traditions of Fideism", *Religious Studies*, 44/1 (2008), s. 1-22. Ayrıca bu konuda Türkçe yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Osman Murat Deniz, *İman-Akıl İlişkisi Açısından Fideizm*, (Bursa: Emin Yay., 2012).

Buna göre, iman, felsefi akıl yürütmelerle onu savunanların iddia ettiği gibi herhangi bir kanıtlama/ gerekçelendirme meselesine dayanmamaktadır. Bu açıdan imancılar, dinî doğruların belirli kanıtlara dayandığını reddetmekte, imanın kanıt/ ispat konusundaki ölçütleri karşılayamayacağını düşünmekte ve bununla birlikte imanın, akıldan destek alarak herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyacının olmadığını da dillendirmektedir.[136] İmancılık konusunda sıkça yapılan bir ayrım, onun "katı" ve "ılımlı" olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Katı imancılık, dinî inançların rasyonellik standartlarına göre mümkün ya da makul olmalarının gösterilemeyeceğini ve bu açıdan onların akla karşıt olduğunu iddia etmektedir. Soren Kierkegaard (1813-1855) gibi katı imancı çizgiyi savunanlar, Hıristiyanlığın temel inançlarının yalnızca rasyonel kanıta karşıt olmakla kalmadığını, aynı zamanda bu inançların rasyonellik ölçütlerine göre kendisiyle çelişen inançlar olduğunu savunmaktadır. O yüzden, herhangi bir uygun iman kavrayışı kaçınılmaz olarak paradokslar ortaya çıkarmaktadır.[137] Katı imancının bakış açısıyla iman, yalnızca aklı aşan bir olgu olmayıp aynı zamanda akla karşıt olduğundan, kişiye bir paradoks ya da saçma bir olgu olarak görünmektedir.[138]

Katı imancılığın aksine ılımlı imancılık, temel dinî doğruların tesis edilmesinde imanın aklı önceliğini ancak bununla birlikte, bu doğruların araştırılmasında, açıklanmasında ve kavranmasında akıl ve kanıtın bir işleve sahip olduğunu

---

[136] Özcan, a.g.m., s. 164; Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, C. 3 (New York: Macmillan, 1967), s. 201; Terence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro ve diğerleri, 2. baskı, (Oxford: Blackwell, 2010), s. 441; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 58.

[137] Özcan, a.g.m, s. 166; Popkin, a.g.md., s. 201; Penelhum, a.g.m., s. 442.

[138] Deniz, *a.g.e.*, s. 18; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 59.

belirtmektedir. Buna göre, ilk olarak temel dinî inançlar kabul edildiğinde, bunların makul ya da doğruluklarının imkân dâhilinde olduğunun görülmesi mümkün olmaktadır.[139] O yüzden, Zagzebski'ye göre, ılımlı imancı açısından iman, aklın ötesinde olan daha yüksek bir gerçeklik düzenine yönelmekle birlikte yine de akla karşıt değildir.[140]

Yukarıdaki tanımlarda konumuz açısından iki önemli noktanın olduğu söylenebilir. İlk olarak, genellikle imancılar, dinî inançların kanıta dayanması gerektiği iddiasını reddetme konusunda uzlaşmakta ve bu anlamda ortaya konulan akli çabayı, argümanları, kanıtları küçümsemektedir. İmancıların burada reddetme konusunda uzlaştıkları akli çaba, kanıt, argüman, gerekçelendirme belirli bir anlayışı hedef almaktadır. Buna göre imancılar, reddetme konusunda uzlaştıkları akli çaba ile delilciliğin her bir inanç için gerekli gördüğü "epistemik gerekçelendirmeyi" kastetmektedir. Diğer bir ifadeyle, imancılık, dinî inançların doğruluklarını göstermeyi hedefleyen epistemik gerekçelerin (geleneksel teistik kanıtların) işe yarar olmadığını iddia ederek bunları kabul etmemektedir. O yüzden, imancılık anlayışı, temel olarak delilcilik içinde şekillenmiş olan ve rasyonel olan her bir inancın epistemik gerekçe/ gerekçelendirmeye sahip olması gerektiği iddiasını reddetmektedir. İkinci olarak, dinî inançların rasyonelliği konusunda katı ve ılımlı imancılık arasında bir ayrılığın ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre, katı imancılar, dinî inancın akla karşıtlığını vurgulayıp aklın bu konuda bir işleve sahip olmadığını iddia ederken, ılımlı imancılar, bu konuda aklı tamamen saf dışı

[139] Özcan, a.g.m., s. 169; Popkin, a.g.md., s. 201.

[140] Zagzebski, *a.g.e.*, s. 58-59.

etmemekte ve bu inançların değerlendirilmesi konusunda ona bir işlev yüklemektedir.[141]

Peki, pragmatik iman savunusu imancı bir pozisyonu onaylama anlamına gelir mi? Weintraub'a göre, imancılığı makul olarak savunan biri, epistemik gerekçe ile desteklenmeyen bir inanç için gerekçelendirmeyi yine de gerekli görecektir. Ancak burada delilciliğin imancı anlayıştan farkı; ilki, epistemik gerekçelendirmeyi zorunlu görürken, ikincisi, pratik veya ahlaki diğer gerekçelendirme türlerine de izin vermektedir. Bu açıdan delilcilik, sadece tek tip bir gerekçelendirmeyi meşru görürken, imancılık diğer gerekçelendirme türlerini de onaylamaktadır. O yüzden, imancılığa göre, kanıtın yeterli olmadığı durumlarda bile diğer faktörler hesaba katıldığında inanç rasyonel olabilir.[142] Bu tür bir yorumu konumuz açısından değerlendirdiğimizde, pragmatik iman savunusunun imancı bir düşünceyle örtüşeceği açıktır. Çünkü pragmatik iman savunucuları, dinî inanç konusundaki epistemik gerekçelerin yeterli olmadığını ancak bununla birlikte pragmatik gerekçelerin söz konusu inancın rasyonelliğinin gösterilmesinde uygun bir alternatif olarak kullanılabileceğini savunmaktadır. O yüzden, onların, en azından epistemik gerekçelerin yetersizliği ve alternatif gerekçelerin kullanımı konusunda imancı anlayışla ortak bir zemini paylaştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak pragmatik iman anlayışı ile imancılık arasındaki ilişkiyi çözmek bu kadar kolay değildir ve burada konu ile ilgili bazı önemli noktalara dikkat çekmek gerekir. Öncelikle, imancılık açısından yapılan katı ve ılımlı ayrımı çerçevesinde

[141] Krş. Özcan, a.g.m., s. 169.

[142] Weintraub, a.g.m., s. 103-104.

düşünüldüğünde, pragmatik iman anlayışının ılımlı imancılığa daha yakın durduğu görülmektedir.[143] Buna göre, ılımlı imancılar, pragmatik imanda olduğu gibi dinî inançlar hakkındaki epistemik gerekçenin yetersiz olduğunu ancak yine de onların rasyonelliklerinin konuşulabileceğini iddia etmektedir.[144] Bunun aksine, Kierkegaard gibi katı imancılar bu tür bir çabayı küçümsemekte ve dinî inançların rasyonellik standartlarına uymadığını dile getirmektedir. Örneğin, Penelhum'a göre, Kierkegaard, İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı üzerinden imanın "ahlaki" ve "ihtiyati/ pragmatik" olarak anlaşılmaz olduğunu ve bu açıdan aptalca göründüğünü iddia etmektedir.[145]

Kierkegaard'ın imanın rasyonelliği konusundaki bu katı tutumuna rağmen, konu hakkındaki yazılarında onun pragmatik bir savunuyu dile getirdiği bazı düşünürler tarafından iddia edilebilmektedir.[146] Emmanuel'e göre, Kierkegaard, her ne kadar kanıtın eksik olduğunu onaylamasına rağmen, sonsuz mutluluk türünden düşüncelerin hesaba katılmasıyla dinî inancın seçilmesinin daha *rasyonel* olduğunu

---

[143] Örneğin, James'ten esinlenerek *inançsal risk alma* tezini ileri süren Bishop, dinî inanç konusunda kişinin yeterli kanıtla desteklenmediği ancak yine de pratikte bu inancı doğru alarak eylemlerde bulunabileceği iddiasına dayanan kendi tezini "ılımlı imancı" bir tez olarak nitelemektedir: Bishop, *a.g.e.*, s. 3. Bishop'a göre, böyle bir pozisyonu savunma, kanıtın karşısında inanmaya izin veren irrasyonalist (katı) imancılığı dışarıda bırakma anlamına gelmektedir. Çünkü onun savunduğu ılımlı imancılık, kanıtın karşısında değil kanıtın ötesinde inanmaya izin vermektedir. Ona göre, James de bu tür katı bir imancılığa izin vermez: Bishop, "Faith as Doxastic Venture", s. 476. Bishop'ı örnek verirken, onun tam olarak pragmatik bir iman savunusu yapmadığını, hatta Jeff Jordan gibi pragmatik imanı savunanları bazı noktalarda eleştirdiğini unutmamak gerekir. Ancak konumuz açısından meselenin önemli yanı, onun tezinin temel olarak James'in inanma iradesinden esinlenmiş olması ve James'in düşüncesini bazı yönlerden daha açık kılmasındandır.

[144] Bu nokta göz önünde bulundurulduğunda, ılımlı imancı pozisyonu savunanların her türlü argüman veya rasyonellik türüne karşı olmadıklarını söylemek önemlidir. Krş. Deniz, *a.g.e.*, s. 62. Deniz, fideistlerin "her türlü" rasyonellik türüne karşı olduklarını belirtmektedir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz nokta düşünüldüğünde, bu iddianın doğruluğu çok mümkün görünmemektedir.

[145] Penelhum, a.g.m., s. 442-446.

[146] Örnek olarak bkz. Emmanuel, a.g.m., s. 279; Swinburne, *a.g.e.*, s. 149; Weintraub, a.g.m., s. 104.

savunmaktadır. Bu yüzden, rasyonel bir fail, yetersiz kanıt durumunda olmasına rağmen dinî inancı seçmelidir.[147]

Pragmatik imanı savunan düşünürlerin temel hedefi, dinî inanca bağlanmanın rasyonelliğini fayda temeline dayanarak ortaya koymak olduğundan dolayı, Kierkegaard konusundaki böyle bir yorumun çok tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, James, yukarıda değindiğimiz gibi, kişiyi bazı doğruluk türlerini onaylamaktan alıkoyduğu için delilcilik düşüncesini eleştirerek onu irrasyonel olarak nitelemekte ve kendi argümanını bir alternatif olarak ortaya koymaktaydı. Bu iddia, dolaylı olarak kendi argümanının inançlar konusunda delilcilik düşüncesine göre daha rasyonel olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, daha önceki söylediklerimiz göz önünde bulundurulduğunda, diğer pragmatik iman savunucuları da delilcilik bağlamında ortaya konulan gerekçelendirme ve rasyonellik kavramlarına saldırmakta ve alternatif bir anlayış ileri sürmekteydiler. Bu açıdan, pragmatik imanı savunanlar rasyonellik düşüncesinin kendisinden vazgeçmemekte, daha ziyade onun belirli bir bağlamda (delilcilik) ortaya çıkan yorumuna karşı çıkmaktadır. Bunun aksine, Kierkegaard gibi katı imancılar, rasyonellik düşüncesinin kendisine saldırmakta ve din içindeki bu tür bir çabayı küçümseyerek bu alanda rasyonellik çabasına ihtiyaç olmadığını söylemektedir. Bu noktada, sadece belirli bir (epistemik) rasyonellik türüne değil, bütün (epistemik, ahlakî, pragmatik) rasyonellik türlerine karşı çıkıyor görünmektedirler.[148] Dolayısıyla, katı ve ılımlı imancılık, dinî inançlar

[147] Emmanuel, a.g.m., s. 299.

[148] Krş. Özcan, a.g.m., s. 167; Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 54. Burada yeri gelmişken, gerek teist gerek ateist kanattan bazı düşünürlerin, pragmatik gerekçeleri rasyonellikle ilgili olmayan gerekçeler şeklinde sınıflandırdıklarını hatırlatmak gerekir. Örneğin, rasyonelliği, doğruluğa işaret eden epistemik gerekçelerin bir işlevi olarak gören Swinburne, doğrulukla ilgili bir ima taşımayan gerekçeleri "rasyonel olmayan" (*non-rational*) gerekçeler şeklinde nitelemektedir: Swinburne, *a.g.e.*,

için epistemik gerekçelerin yetersizliğini vurgulama noktasında örtüşse bile bu inançların rasyonelliği meselesinde birbirinden ayrılmaktadır. Ilımlı imancılık, geleneksel felsefede kök salmış olan delilci anlayıştan farklı olsa da, temel olarak dinî inancı seçmenin rasyonelliğini müzakere edebilirken ya da bir şekilde bu inancın rasyonelliğinin gösterilebileceğini kabul ederken, katı imancılar bu tür bir çabanın karşısında durmaktadır. O yüzden, katı imancıların pragmatik iman savunusu içinde değerlendirilmesinin zor olduğu söylenebilir.

Yukarıda ifade edilen düşünceler, pragmatik iman ile imancılığın birbirinden ayrıldıkları noktayı da ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar pragmatik iman ile imancılık, epistemik gerekçelerin yetersizliği konusunda uzlaşıyor olsa bile bu iki anlayışın öncelikli olarak *odaklandıkları nokta* açısından birbirinden ayrıldığını ifade edebiliriz. Buna göre imancılık, imanın kanıtlarla temellendirilemeyeceğini ya da rasyonelliğinin epistemik gerekçelendirmeyle gösterilemeyeceğini iddia eden bir anlayış olarak kendini ortaya koyduğundan, imanın rasyonelliği konusunda ileri sürülen daha ziyade *negatif* bir tez şeklinde görünmektedir. Bunun aksine, fayda düşüncesine dayalı pragmatik bir gerekçelendirmeyle imanın rasyonelliğinin gösterilebileceğini iddia eden bir tez olduğundan, pragmatik imanı daha çok *pozitif* bir tez olarak nitelemek mümkündür. Dolayısıyla, bu iki anlayışın odaklandıkları

---

s. 76. Yine Mackie; Pascal, Kierkegaard ve James'in anlayışlarını işlediği bölümün başlığını "Gerekçesiz İnanç" (*Belief without Reason*) şeklinde belirleyerek bu anlayışların, herhangi rasyonel bir destek olmaksızın imanın nasıl savunulabileceği anlamına geldiğini iddia etmektedir: J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 199-200. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, ılımlı imancılığa daha yakın duran pragmatik gerekçelerin, her ne kadar epistemik gerekçelendirme açısından doğrudan bir işlevleri olmasa bile, en azından pragmatik gerekçelendirmeyi göz önünde bulundurduğumuzda, bunların rasyonelliği sağlamaya dönük araçlar olarak tasarlandığını kabul etmek gerekir. Bu söylediğimizle birlikte, bu gerekçelerin rasyonelliği sağlamaya yönelik araçlar olarak tasarlanması bir şeydir, bunların imanın rasyonelliğini sağlayıp sağlamadığı başka bir şeydir.

öncelikli nokta açısından farklılaştıklarını ifade edebiliriz. Ancak bu durum, iki anlayışın birbirini dışladığı anlamına gelmez. Çünkü, Reçber'in işaret ettiği gibi, delilciliğin önem verdiği epistemik gerekçelendirmenin reddedilmesi hususunda pragmatik iman anlayışı ile imancılık arasında bir kesişimin olduğu ifade edilebilir.[149]

Sonuç olarak, iki anlayış, imanın epistemik gerekçelerle temellendirilmesini mümkün görmeme noktasında örtüşmekte ve bu açıdan pragmatik anlayış imancı bir varsayıma dayanmaktadır. Ancak katı imancılık dinî inancın rasyonelliği konusundaki her türlü çabayı küçümsediğinden dolayı, pragmatik iman ılımlı imancılığa daha yakın görünmektedir. Çünkü ılımlı imancılık, epistemik gerekçelendirmeden farklı olsa da dinî inançların rasyonelliğine olumlu yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, pragmatik iman anlayışı, dinî inancın pragmatik açıdan rasyonelliğini göstermeye çalışan pozitif bir çaba olarak kendisini ortaya koyarken, imancılık düşüncesi daha ziyade bu inancın rasyonelliğinin epistemik gerekçelerle sağlanamayacağını iddia eden negatif bir tez şeklinde kendisini sunmaktadır. Bu yüzden, iki anlayış arasında odaklanılan konular açısından önemli bir farkın olduğunu söylemek mümkündür.[150]

---

[149] Reçber, "Akıl ve İman", s. 190.

[150] Bu iddiamıza karşılık, ele aldığımız argümanları pragmatik olmaktan ziyade epistemik karakterli olarak değerlendirdiğimizde, bunların doğrudan imancı bir anlayışla örtüşmeyeceğini söyleyebiliriz. Örneğin, Weintraub, James'in inanma iradesinde dinî inancın doğruluğunu elde etmeyi hedeflediğini belirterek onun argümanının imancı bir pozisyonu onaylamayacağını ileri sürmektedir: Weintraub, a.g.m., s. 109. Aynı şekilde, Pihlström'e göre de, inanma iradesini pragmatizm felsefesi temelinde yorumladığımızda, bu argümanın en azından delilcilik ile imancılık arasında bir köprü kurduğunu söyleyebiliriz: Sami Pihlström, "Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism: A Critical Examination", *International Journal for Philosophy of Religion*, 51 (2002), s. 196. Ancak daha önce ifade edildiği gibi, bu tür yorumlar pragmatik argümanların çerçevesi dışına çıktığı için ayrı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

4. İslam Düşüncesinde Pragmatik İmanın Yeri

Bu bölümde son olarak İslam düşüncesinde pragmatik düşüncelere dayalı bir iman savunusunun ne şekilde değerlendirildiği/ değerlendirilebileceği ele alınacaktır. Bunun için pragmatik gerekçelerin örneği olarak yorumlanabilecek bazı düşüncelere göz atmak gerekir. Öncelikle, dinî inançtan ortaya çıkacak ahirete yönelik sonsuz fayda ya da azap bilindiği üzere Kur'an'da genişçe zikredilmektedir.[151] Bu durum, Kur'an'da pragmatik imanın bir temelinin bulunduğu izlenimi uyandırabilmektedir. Örneğin, inanmayanların durumunu anlatan "Onlar, ahireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir"[152] (Bakara 86) gibi ayetler ilk bakışta pragmatik gerekçeleri anımsatmaktadır. Bunun yanında, bahsin İslam düşünürleri (özellikle, Gazâli) tarafından savunulduğu ve bu konuda Pascal'ı etkilemiş olduğu bazı yorumcular tarafından dile getirilmektedir.[153] Gazâli, konu hakkında daha ayrıntılı olarak

[151] Bazı örnekler için bkz. 2/16, 3/15-17, 40/39, 41/31-32. Bu ayetlere dayanarak Kur'an'ın pragmatik bir savunuyu onayladığı bazı düşünürler tarafından iddia edilebilmektedir. Örneğin, Alam'a göre, Kur'an, kişinin inanması için mantıksal ve retorik birçok gerekçe ileri sürmüştür. Bunlar, akıl yürütme ve gözlem türünden temellere dayandığı gibi, kişinin korku ve umutlarına da dayanmaktadır. Çünkü mantıksal/ epistemik gerekçeler bazı kişilere yönelik işe yaramamaktadır. Bu anlamda Kur'an, Pascal'ın bahsine benzer bir argümanı örtük olarak önermektedir. Yazara göre, sıkça zikredilen "ya…ise" (*what if*) soruları (örneğin, Ahkâf 10'da zikredilen "…Ya bu inkâr ettiğiniz Allah katındansa? ..." ayeti gibi) bu tür pragmatik bir temele işaret etmektedir: M. Shahid Alam, "Pragmatic Arguments in the Qur'an for Belief", http://ssrn.com/abstract=1895559, s. 1-2 ve 7. Aynı şekilde, Bayrakdar'a göre de bazı Kur'an ayetleri bahis argümanının ortaya konulmasında Müslüman düşünürlere ilham vermiştir ve bu açıdan pragmatik düşüncelerin Kur'an'da bir temelinin olduğu söylenebilir: Mehmet Bayrakdar, *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzâlî ve Pascal'a Göre Âhirete Zar Atmak*, (İstanbul: İnsan Yay., 2013), s. 24.

[152] Ayetlerin Türkçeleri için Diyanet İşleri Başkanlığının mealinden yararlanılmıştır.

[153] Bununla ilgili bazı örnekler için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. M. Tan, 3. baskı, (İstanbul: İz Yay., 2012), s. 29-30; Alam, a.g.m., s. 2; Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 21-42; H. Ziya Ülken, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *AÜİFD*, C. X (1962), s. 22-24.

düşüncelerini ortaya koyduğu ve genellikle onun adı bahisle yan yana anıldığı için temel olarak onun bu konudaki pozisyonunu aydınlatmaya çalışmak yararlı olacaktır. Ayrıca onun din hakkındaki düşüncelerinin imancı anlayışla ilişkilendirilmesi, pragmatik iman ile imancılık ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Gazâli'yi konumuz açısından önemli hale getirmektedir.

Aslında İslam geleneği içinde ortaya konulan bahis benzeri kanıtsal-olmayan akıl yürütmelere rastlamak mümkündür. Örneğin, Hz. Ali'nin, inanmayanları ikna etmek için söylediği iddia edilen "Sizin dediğiniz doğru çıkarsa, siz de kurtuldunuz biz de kurtulduk. Şayet bizim dediğimiz doğru çıkarsa (ki doğrudur), o zaman biz kurtuluyoruz fakat siz helak oluyorsunuz"[154] sözü bu bağlamda zikredilebilir. Ya da Fahreddin Râzî'nin (1149-1210), bedenin ölümünden sonra nefsin ölmediğini açıklamak için "ihtiyat" adını verdiği akıl yürütmeyi buna örnek verebiliriz. Ona göre kişi, nefsin ölümden sonra da yaşamaya devam ettiğine inanır ve bu doğrultuda maddi lezzetlerden kaçınarak manevi iyiliklerin peşinde koşarsa, inancının doğru çıkması durumunda büyük bir azaptan kurtulup sonsuz bir mutluluğu yakalamış olur. Ancak eğer bu tür bir iddiaya inanmaz ve bu iddia doğru çıkarsa, kişi dünyadaki sonlu lezzetlerden faydalanmış olsa bile ahiretteki sonsuz mutluluğu yitirir.[155] Kabaca değerlendirildiğinde, bu argümanın ya da Hz. Ali'ye atfedilen sözün bahisle benzerliği son derece açık olduğundan, İslam düşüncesinin bu tür bir akıl yürütmeye yabancı olmadığı ifade edilebilir.

[154] Gazâli, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. A. Serdaroğlu, C. 3 (İstanbul: Bedir Yay., 2012), s. 817.

[155] Fahreddin Râzî, "el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. M. Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 113.

Gazâli'nin bu konuda yazdıkları incelendiğinde ise, onun, pragmatik düşünceleri yazılarında sıkça kullanmasından dolayı kanıtsal-olmayan gerekçelere yabancı olmadığını söylemek mümkündür. Özellikle, konuyla ilgili metinlere bakıldığında Gazâli'nin bazı örneklere sıkça başvurduğu göze çarpmaktadır. Örneğin, *el-İktisâd fi'l-itikâd* adlı ünlü kitabının girişinde, kişiyi ahiret konusunda peygamberlerin getirdiği haberin doğruluğunun mümkün olduğuna ikna etmek adına pragmatik bir akıl yürütmeye başvurmaktadır. Buna göre, evimizden uzakta olduğumuz sırada bir kişinin bize, evimize yırtıcı bir hayvanın girdiği ve ondan sakınmamız gerektiğiyle ilgili bir haber verdiğini varsayalım. Gazâli'ye göre, kişi böyle bir haberi duyduğunda onun doğruluğunu imkân dâhilinde görür ve tedbirini ona göre alır. Sıradan bir insanın bu şekilde haber vermesi karşısında tedbirini almakla kişi ne kadar rasyonelse, söz ve eylemleriyle böyle birinden çok daha güvenilir bir insan olarak nitelenmeyi hak eden peygamberin ölüm ötesiyle ilgili verdiği haberler karşısında kişinin tedbirli davranması da o kadar rasyoneldir. Burada rasyonel kişinin yapacağı şey, aklın ilk bakışta imkânsızlığına hükmetmediği bu haberin doğruluğunu araştırmaktır.[156] Çünkü kişi, tanımadığı bir adamın getirdiği bir haber karşısında bile tedbirini alıyorsa, peygamber ve âlimlerin üzerine ittifak ettikleri ahiretin varlığı karşısında da tedbirini almak zorundadır. Onların yalan söylemiş oldukları düşünülse bile, nihayetinde kişinin bu dünyada kaybetmiş olacakları sonlu niteliktedir.[157] O halde, peygamberin ahiretin varlığı ile ilgili getirdiği haberin doğru olma olasılığı varsa, bu haberi araştırması ve tedbirini ona göre alması kişi için bir gerekliliktir.

---

[156] Gazâli, *İtikadda Orta Yol*, çev. O. Demir, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), s. 20-22. Benzer örnek *İhyâ*'da da geçmektedir: Gazâli, *İhyâ*, C. 4, s. 108-109. Yine başka bir pragmatik akıl yürütme için bkz. Gazâli, *İtikadda Orta Yol*, s. 159-160.

[157] Gazâli, *İhyâ*, C. 4, s. 109.

Gazâli, bahisle ilgili düşüncelerini *İhyâ* ve *Mîzânu'l-Amel* adlı eserlerinde ortaya koymaktadır.[158] Öncelikle *İhyâ*'da, inanmayanların ileri sürdükleri iki argümanın yanlışlığı üzerinden ahirete inanmanın rasyonelliğini göstermeye çalışmaktadır. Bunlardan birincisine göre:

1. Dünyadan elde edilecek fayda nakit, ahiretten elde edilecek ise veresiyedir.

2. Nakit fayda her zaman veresiye faydadan daha hayırlıdır.

O zaman,

3. Dünyada elde edilecek fayda ahirette elde edilecek olandan daha hayırlıdır.

Gazâli'ye göre, dünyaya yönelik fayda veya olumsuz şeyler yine bu dünyada yaşandığından bu akıl yürütmede birinci öncül doğrudur. Ancak ilk öncül doğru olmasına rağmen, nakit olanın her zaman veresiyeden hayırlı olduğunu söyleyen ikinci öncül açıkça yaşamdaki birçok tecrübemizle uyuşmadığı için yanlıştır. Gazâli'ye göre, eğer nakit fayda miktar olarak veresiyeye eşitse, o zaman bu öncül doğrudur. Ancak eğer veresiye fayda miktar olarak nakit olandan fazlaysa, o zaman bu öncül yanlıştır. Örneğin, ticaret adamları ileride daha fazla para kazanmak amacıyla uzun kara ve deniz yolculuklarına katlanmaktadır. Onların amacı, gelecekte ortaya çıkabilecek bir faydayı elde etmektir. Eğer nakit veresiyeden daha hayırlı olsaydı, o zaman onların ellerindeki parayı koruyup gelecekte elde edilecek bir faydanın peşinden gitmemeleri gerekirdi. Ancak onların bu tür bir faydayı kovalamasında irrasyonel bir tutumun olmadığı açıktır. Aynı şekilde, dünya ile ahireti göz önünde bulundurduğumuzda, dünyada elde edilen fayda sınırlı ve çeşitli

[158] Ayrıca bkz. Gazâli, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. F. Meyan, (İstanbul: Bedir Yay., 2013), s. 90-92.

sıkıntılarla dolu bir faydayken, ahirette elde edilecek olan fayda sonsuz ve her türlü sıkıntıdan uzaktır.[159] Ahirette elde edilecek fayda, dünyada elde edilen fayda ile mukayese edildiğinde sınırsız olduğu ve herhangi bir sıkıntı barındırmadığı için, gelecekte ortaya çıkacak olan bu tür bir faydanın nakit ama sınırlı bir faydaya göre daha tercih edilebilir olduğunu söylemek mümkündür. O yüzden, nakit olanın her zaman veresiyeye tercih edilebilir olduğunu söyleyen öncül ve dolayısıyla argümanın sonucu yanlıştır.

İnanmayanların ikinci argümanına göre ise:

1. Elde edilmesi kesin/ şüphesiz fayda, elde edilmesi şüpheli faydaya göre daha hayırlıdır.

2. Dünyada elde edilecek fayda kesinken, ahirette elde edileceği düşünülen fayda şüphelidir.

O zaman,

3. Dünyada elde edilecek kesin fayda, ahirette elde edilecek şüpheli faydadan daha hayırlıdır.

Gazâli'ye göre, bir öncekinin aksine bu argümanda her iki öncül de yanlıştır. Çünkü kesinin şüpheliden daha hayırlı olması, ikisi eşit olduğu durumlarda doğrudur. Buna karşın, eğer elde edilecek şüpheli fayda kesin faydanın miktarından çok daha fazlaysa, o zaman şüpheli faydanın kovalanmasında irrasyonel bir durum yoktur. Dolayısıyla, bu tür durumlarda öncülün iddia ettiği "kesinin şüpheliden hayırlı olduğu" yargısı doğru değildir. Yukarıdaki örneği tekrar hatırlarsak, elde etmeyi

[159] Gazâli, *İhyâ*, C. 3, s. 816.

umduğu bir kâr için uzun yolculuk ve zahmetlere katlanan tüccarın ödediği bedel/ ücret kesinken, elde edeceği fayda/ kâr şüphelidir. Bu örnekte, şüpheli olan daha büyük bir faydayı elde etmek için kesin olanın terk edilmesi söz konusudur ve bu şekilde hareket etmekte irrasyonel bir şey yoktur. Gazâli'ye göre, dünyada elde edileceklerin kesin, ahirette elde edileceklerin ise şüpheli olduğunu iddia eden ikinci öncül de yanlıştır. Çünkü inananlar, ahireti kesin kabul edip inanmaktadır. Gazâli, ahirete yönelik bu kesin inancın ortaya çıkması konusunda iki kaynağa işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, insanların ekseriyetinin takip ettiği yol olan, sıradan inananın peygamber veya âlimleri taklit ederek bu inancı edinmesidir. İkinci yol ise, peygambere yapılan vahiy veya velilere yapılan ilham türünden araçlar olup ahiretin bilgisi onlara doğrudan bildirilmektedir.[160]

Gazâli, *Mîzânu'l-Amel*'de düşüncelerini daha ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır. O, ahiret konusunda insanların tutumlarını işlerken dört farklı grup saymaktadır. Bunlardan ilk üçü ahirete inananları, son grup ise ahiret konusunda olumsuz bir tutum içinde olanları ifade etmektedir. Gazâli'ye göre, bu grup cahil, dünyevi zevklere bağlı, tutumlarında herhangi bir kanıta dayanmayan, hatta bir zümre olarak anılmayı bile hak etmeyecek kişilerden oluşmaktadır.[161] Onun temel hedefi, bu grubun düşünceleri üzerinden ahirete inanmamanın ne kadar irrasyonel olduğunu göstermektir.

[160] Gazâli, *a.g.e.*, s. 816-817.

[161] Gazâli, *Mîzân*, s. 182-186.

Gazâli, bu grubun ileri sürdüğü "Ahirette herhangi bir yaşam, ödül veya ceza yoktur" iddiasına yönelik dört farklı tutumun benimsenebileceğini ifade etmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

(i) Bu iddianın *kesin yanlış* olduğunu kabul etmek

(ii) Bu iddianın *yanlış* olduğuna yönelik *galip zanna* sahip olmak

(iii) Bu iddianın *doğru* olduğuna yönelik *galip zanna* sahip olmak

(iv) Bu iddianın *kesin doğru* olduğunu kabul etmek

Bu tutumlardan birincisini benimseyenler, ahiretin varlığını zaten kabul ettikleri için bunları konuşmaya gerek yoktur. (*ii*) seçeneğine geldiğimizde ise, öncelikle galip zannı tanımlamak gerekir. Galip zan, iki karşıt görüşten birinin lehinde güçlü bir kanaate sahip olmakla birlikte, zayıf bile olsa diğer görüşün de doğru olmasını ihtimal dâhilinde görmektir.[162] Gazâli'ye göre, (*ii*) tutumunu benimseyenler, ahiretin varlığı lehinde güçlü bir kanaate sahip olsalar da, düşük bir ihtimal olarak ahiretin yokluğunun doğru olabileceğini düşünmektedir. İnsan, büyük faydalar elde etmek amacıyla sonucunu kesin olarak kestiremediği çeşitli girişimlerde bulunduğundan, böyle bir durumda akıl, kişinin ahirete inanmasını gerektirmektedir. Örneğin, insan, ileride iyi bir konuma gelebilmek için ömrünün büyük bir kısmını eğitime harcamaktadır. Ancak ödediği bedel, ileride elde edeceği faydayı garanti etmemektedir. Kişi, bu kadar bedeli boşuna da ödüyor olabilmesine rağmen, elde edeceği fayda yüksek olduğundan bu bedeli ödemesinde irrasyonel bir şey yoktur. Aynı şekilde akıl, ahirette elde edeceği fayda ödeyeceği bedele göre çok yüksek

[162] Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44 (2013), s. 120-122.

olduğu için, (*ii*) tutumunu benimseyen kişiden ahirete inanmasını gerektirmektedir. Burada ahiretin yokluğu imkân dâhilinde olsa bile, kişinin kaybedeceği sınırlı bir dünya yaşamı ancak kazanabileceği sonsuz bir ahiret yaşamı vardır.[163]

(*iii*) tutumunu benimseyen kişi ise, ahiretin yokluğu lehinde güçlü bir kanaate sahip olmakla birlikte, onun varlığını az da olsa mümkün görmektedir. Bu durumda, Gazâli'ye göre kişi, peygamberlerin ve âlimlerin haber verdikleri ahiretin varlığını en azından ihtimal dâhilinde değerlendirmektedir. Akıl, böyle bir durumda kişiye en az tehlikeli yolu takip etmesini emreder. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür. Bir kralın yanında çok yüksek bir makamda olduğumuzu ve birçok yetkiyle donatıldığımızı varsayalım. Bir gün bu yetkilerimizi kullanabileceğimiz bir durum ortaya çıkıyor ve yetkilerimizi kullandığımızda kraldan övgü ve mükâfat alma ihtimalimiz yüksektir. Ancak az da olsa kralın buna kızıp bizi cezalandırma olasılığı vardır. Bu ceza, bütün hayatımızı olumsuz etkileyecek nitelikte olduğundan zarar faydaya göre çok daha ciddidir. Bu durumda, akıl, kişinin yetkisini kullanmamasını gerektirir. Çünkü faydayı elde etme ihtimali yüksek olsa bile, zarar çok daha ciddi olduğu için kişinin tedbirli davranıp zarardan kaçınması gerekir. Yine, yukarıda verilen zehirli yemek örneğini bu bağlamda tekrar hatırlayabiliriz. Bu örnekte, yemeğimizin zehirli olma ihtimali çok düşük olsa da, onun doğru olması durumunda zararı (ölüm) çok ciddi olacağından kişinin tedbirli davranıp onu yemekten kaçınması gerekir. Gazâli'ye göre, Hz. Ali'nin yukarıdaki sözünü de burada zikredebiliriz. Çünkü Hz. Ali kişinin tedbirli davranıp zarardan kaçınmasının daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Tabii Hz. Ali'nin bu sözü söylemesi, onun ahirete yönelik bir şüphesinin olmasından dolayı değil, daha ziyade karşıdaki kişinin

[163] Gazâli, *a.g.e.*, s. 187.

bilgisizliğinden ve kanıtı (*burhân*) anlama konusundaki acizliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kişi, peygamberlerin ve âlimlerin verdikleri haberin (ahiretin varlığı) doğruluğunu az da olsa mümkün görüyorsa, ahirete inanmak zorundadır. Çünkü ahiretin var olma ihtimali ne kadar düşük olursa olsun, sonuçta ortaya çıkacak zarar (cehennem) çok ciddi olduğundan kişi tedbirli davranıp ona inanmalıdır.[164]

Son olarak, (*iv*) tutumu, ahiretin olmadığına yönelik kesin bir kanaati ifade etmektedir. Bu kişiler yukarıda ifade edildiği gibi, ahiretin yokluğu konusundaki kesin kanaatleriyle ilgili herhangi bir kanıta sahip olmadıklarından dolayı, Gazâli, bu tutuma sahip olanların rasyonellikten uzak olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan, güvenilir oldukları aşikâr olan peygamber ve âlimlerin ahiretin varlığını haber vermelerinden ötürü (*iv*) tutumunu benimseyen kişiler, verilen bu haberlere az da olsa bir ihtimal vermek zorundadır. Kişi, bu habere az da olsa bir ihtimal verdiğinde, tekrar (*iii*) tutumunu benimseyen bir pozisyona gelmektedir.[165] Çünkü bu tutumu benimseyenler, ahiretin varlığını düşük bir ihtimal olarak mümkün görmektedir. Bunların ahirete inanması gerektiği ise yukarıda zaten açıklandı. Dolayısıyla, Gazâli'ye göre ahirete inanmak her durumda kişi için en rasyonel seçenektir.

Şimdi, yukarıda söylenenlere dayanarak pragmatik bir iman anlayışının İslam düşüncesinde kendisine yer bulabileceğini ifade etmek mümkün müdür? Ya da en azından pragmatik imanın Gazâli gibi önemli bir İslam düşünürü tarafından savunulduğu söylenebilir mi? Pascal'ın bahsiyle Gazâli'nin ifadeleri ya da zikredilen

[164] Gazâli, *a.g.e.*, s. 188-189.

[165] Gazâli, *a.g.e.*, s. 190-191.

diğer düşünceler arasında ortak noktalar bulmak son derece kolaydır. Özellikle, ahirette elde edilecek sonsuz fayda, bu sonsuz faydayı elde etmenin imkân dâhilinde olması, kişinin bu konuda seçebileceği inanç seçeneklerinin sonuçlarının karşılaştırılması, karşılaştırma neticesinde bir seçeneğin aşırı şekilde baskın çıkması, risk ifade etse bile seçeneklerden birinin daha rasyonel olması ilk bakışta sayılabilecek önemli benzerliklerdir.[166] Yine, argümana giriş yaparken iki düşünür de akıl yürütmeyi, insanın sefaletten kaçınması ve mutluluğa ulaşmayı hedeflemesi üzerine inşa etmektedir.[167] Hatta ikisi, yazılarında deniz ticareti türünden bazı aynı örneklere bile referansta bulunmaktadır.[168] Ancak burada, benzerliklerden ziyade son derece önemli farklılıklar mevcuttur ve bunlara yoğunlaşmak konunun açıklığa kavuşturulması açısından daha isabetli olacaktır.

İlk olarak, bahisle hangi inancın rasyonelliğinin gösterilmeye çalışıldığı konusunda ifade edilen örneklerde bazı önemli farklılıklar mevcuttur. Şöyle ki Pascal, bahisle Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğini göstermeye çalışırken, bundan farklı olarak İslam düşüncesinde ahirete inanmanın rasyonelliği hedeflenmiştir. Diğer taraftan, ilginç bir örnek olarak Râzî, ölümden sonra nefsin yaşamaya devam ettiğine inanmanın rasyonelliğini göstermek için onu kullanmaktadır.[169] Dolayısıyla bahis, değişik öğelerin rasyonelliğini sağlamak maksadıyla kullanılabilmektedir. Burada argümanın belirli bir amaç adına kullanımının diğer amaçlara nazaran daha uygun

[166] Daha fazla benzerlik için bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 55-56; Ülken, a.g.m., s. 23-24.

[167] Gazâli, *a.g.e.*, s. 179-181; Pascal, *a.g.e.*, s. 123.

[168] Gazâli, *Mîzân*, s. 187 ve *İhyâ*, C. 3, s. 816; Pascal, *a.g.e.*, s. 197.

[169] Ryan'a göre, Platon da "ruhun ölümsüzlüğü" konusunda argümanın temel düşüncesine başvurmuştur: John K. Ryan, "The Argument of the Wager in Pascal and Others", *New Scholasticism*, 19/3 (1945), s. 233-234.

olduğunu söyleyebilir miyiz? Bahsin Gazâli, Râzî ve Pascal tarafından farklı öğeler bağlamında kullanılmasıyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, bu farklı öğelerin birbiriyle son derece ilişkili ve birbirini tamamlayıcı olmasıdır. Bu yüzden, bahsin farklı kullanımları göz önüne alındığında, bu tür pragmatik gerekçelerin belirli bir konudaki birbirini tamamlayan farklı inançların rasyonelliğinin gösteriminde kullanılabileceği ifade edilebilir. Örneğin, teist gelenek içinde düşünüldüğünde, "Tanrı vardır", "Ahiret vardır" ve "Nefis/ ruh ahirette sonsuz olarak yaşamaya devam edecektir" şeklindeki önermeler birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Buna göre, bir ahiret veya sonsuz mutluluk ile mutsuzluğun olabilmesi için bir Tanrı'nın varlığı gereklidir. Yine, sonsuz ödül veya cezanın bir anlam ifade edebilmesi için kişilerin varlığının ahirette devamlılığı zorunlu görünmektedir.

Belki bu nokta, Rowe'un teizm konusunda yapmış olduğu "sınırlandırılmış" (*restricted*) ve "genişletilmiş" (*expanded*) teizm ayrımına başvurularak daha iyi anlaşılabilir. Bu ayrıma göre, sınırlandırılmış teizm düşüncesi sadece "Tanrı vardır" önermesini ifade ederken, genişletilmiş teizm bu önermenin yanında ahiret, günah, hesap günü ile ilgili ilave bazı önermeleri de kapsamaktadır.[170] Jordan'a göre, Pascal bahse başvururken teizmi muhtemelen "Tanrı vardır" önermesinden daha fazlasını kapsayacak şekilde düşünmekteydi. Diğer bir ifadeyle o, "Tanrı vardır" önermesinin yanında bazı başka önermelerin de doğruluğunu öngörüyordu.[171] Dolayısıyla, pragmatik argümanların hangi inancın rasyonelliğini sağlamaya çalıştığı konusunu işlerken, Tanrı'nın varlığı yanında başka inançların (ahiretin varlığı, ruhun

[170] William L. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", *William L. Rowe on Philosophy of Religion: Selected Writings*, ed. N. Trakakis, (Aldershot: Ashgate, 2007), s. 81.

[171] Jordan, *a.g.e.*, s. 9-10. Ayrıca bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 12.

ölümsüzlüğü gibi) da hesaba katılması gerekir. Böyle düşünüldüğünde, bahis gibi pragmatik bir gerekçenin birbiriyle yakın ilişkili farklı inançların rasyonelliğini göstermek için kullanılması doğal karşılanabilir.

İkinci olarak, imanın rasyonelliği için pragmatik düşüncelerin (özellikle, bahsin) İslam geleneğinde -Batı düşüncesinden farklı olarak- kullanımı ile ilgili vurgulanması gereken en önemli nokta, pragmatik imanla ilgili oluşturduğumuz çerçeve içinde epistemik gerekçelerin yetersiz olduğunu ifade eden ve pragmatik argümanların kullanımına geçişi sağlayan düşüncenin İslam geleneğinde önemli bir karşılığının bulunmamasıdır. Buna göre, İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığı veya diğer inançlarla ilgili olarak "bilişsel açıdan bir belirsizliğin olduğu" şeklindeki pragmatik imanın ilk öncülü çok fazla taraftar bulmamıştır. Bu noktayı temellendirmek için çeşitli gerekçeler ileri sürmek mümkündür. İlk olarak Kur'an ile başlamak gerekirse, her ne kadar pragmatik gerekçeleri anımsatacak öğeler Kur'an'da kullanılmış olsa bile, buna dayanarak onun iman için pragmatik bir temellendirme öngördüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur'an, her ne kadar inancın sonucu olarak ortaya çıkacak fayda ya da zararları (cennet ve cehennem tasvirleri) dile getirse de, kişinin bunları kendisine temel yaparak inanması gerektiğini ileri sürmemektedir. Diğer taraftan, Reçber'e göre Kur'an, evrene ilişkin gözlem ve akıl yürütmelere dayanan epistemik gerekçelerin çeşitli formlarını Tanrı'ya inanmanın temeli olarak açıkça ortaya koymaktadır.[172] Aydın'ın ifade ettiği

[172] Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 37. Ayrıca konuyla ilgili bazı Kur'an ayetleri için bkz. 2/170, 3/190, 5/83-85, 30/24-25, 31/30-31. Pragmatik gerekçelerin Kur'an'da kullanıldığını iddia eden Alam, birçok farklı akıl yürütme türünün Kur'an'da bulunabileceğini söylemektedir. O, Kur'an'da -epistemik gerekçeleri kastederek- *mantıksal araçlar*ın kullanıldığını ancak bunun yanında pragmatik akıl yürütmelere de başvurulduğunu belirtmektedir. Yine, Alam'a göre, Kur'an'ın kullanmış olduğu pragmatik gerekçelerin James tarafından ileri sürülen dört şartı da yerine getirdiği söylenebilir. Bu şartlardan birincisi, dinî inançların doğru ya da yanlışlığını gösterecek epistemik

gibi, bu anlamda Kur'an, sağlam temelleri olduğu için iman etmeyi rasyonel olarak nitelerken, akıl yürütme sürecinde bir uygunsuzluğu ifade ettiğinden Tanrı'ya inanmamayı irrasyonel olarak kabul etmektedir.[173] O yüzden, Kur'an'da epistemik gerekçelendirmeye dayalı bir rasyonelliğin işaretleri kolaylıkla görülebilir. Bununla birlikte, pragmatik argümanlara benzer düşünceler Kur'an'da zikredilmiş olsa da, bunlar temelde dinî inancın edinilmesi için bir gerekçe olarak değil, edinilen doğru bir dinî inancın sonucu olarak zikredilmektedir.

Yine, nefsin ölümsüzlüğü konusunda Pascal'ın bahsine benzer bir akıl yürütme ileri süren Râzî, konu lehinde "burhânî" ve "iknâî" olmak üzere iki tür gerekçe ortaya koymaktadır.[174] Burhânî gerekçeler, öncülleri kesinlik bildiren ve bu yüzden sonucu da kesin olan akıl yürütme türünü ifade etmektedir. İknâî gerekçe ise, öncülleri kesinlik ifade etmeyen, karşı tarafı susturmak veya burhânî gerekçeleri kavramaktan yoksun olan kimseleri konu hakkında ikna etmek amacıyla kullanılan akıl yürütme türüdür.[175] Burada önemli nokta, Râzî'nin, nefsin ölümden sonra yaşamaya devam ettiğine dair "ihtiyat" yöntemi adını verdiği argümanını iknâî gerekçe başlığı altında sınıflandırmasıdır. Bu şekilde o, hem (*i*) konu hakkında doğruluğu gösterecek kesin kanıtların (burhân) hem de (*ii*) bu kesin kanıtları kavrayamayan muhatapları ikna etmek için başka gerekçelerin de var olduğuna işaret

---

gerekçelerin yetersiz olmasıdır: Alam, a.g.m., s. 1-2 ve 12. Ancak Alam'ın burada tutarsızlığa düştüğünü ifade etmek gerekir. Çünkü bir taraftan Kur'an'ın mantıksal/ epistemik gerekçeleri kullandığını, diğer taraftan ise bu gerekçelerin işe yaramaz olduğunu söylemenin tutarlı olmadığı ortadadır.

[173] Mehmet S. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslâmî Araştırmalar*, 1/2 (1986), s. 18.

[174] Râzî, "el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî", s. 100.

[175] Taylan, *Mantık*, s. 136-137; Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9 (1994), s. 137.

ediyor görünmektedir. Ayrıca iki kanıt türü arasında yapılan ayrım, pragmatik olarak değerlendirilebilecek akıl yürütmelerin kesin öncüllerden oluşmadığı için çok geçerli görülmediklerini ancak bununla birlikte muhatabı ikna etmek adına yardımcı araçlar olarak kullanıldıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Bu önemli nokta, Pascal'la arasında başta bahis olmak üzere sıklıkla birçok benzerlik kurulan ve imancı bir pozisyonu onayladığı bazı düşünürler tarafından ileri sürülen Gazâli için de geçerlidir. Kendisi yazılarında pragmatik düşüncelerden çokça yararlanmış olsa bile, onun, Pascal'da olduğu gibi geleneksel teistik kanıtları reddederek böyle bir savunu ortaya koyduğunu söylemek zordur. Çünkü Gazâli, yazılarında Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtlara karşı çıkmazken, başta "hudûs" olmak üzere teistik kanıtların çeşitli formlarına başvurmaktadır.[176] Bu durum, Pascal'ın yetersiz bulup reddettiği teistik kanıtların Gazâli tarafından onaylandığını göstermektedir. Diğer taraftan Gazâli, *el-İktisâd*'da akıl ve nakille bilinen hususlar konusunda bir ayrım yapmakta, Tanrı'nın varlığının ve çeşitli sıfatlarının akılla bilinen konular arasında olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı din konusunda bir temel vazifesi gördüğünden, bu konu eğer akılla temellendirilemezse, diğer dinî meseleler de temellendirilemez.[177] Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, Gazâli

[176] Gazâli, *İhyâ*, C. 1, s. 269-271; *İtikadda Orta Yol*, s. 37; *Kimyâ*, s. 43-44.

[177] Gazâli, *İtikadda Orta Yol*, s. 173-174. Bunun yanında Gazâli, *Mîzân* adlı eserinde, bahis gibi pragmatik bir gerekçeye başvurulmasının nedeni olarak muhatapların "burhân"ı kavrama konusundaki acizliklerini göstermektedir. Ona göre, dünyevi zevklere bağlı inanmayan bu grubu ikna etmek veya onların konuyu daha iyi anlayabilmelerini sağlamak için çeşitli pragmatik düşüncelere başvurulabilir: Gazâli, *Mîzân*, s. 188-189. Buradaki burhânı, epistemik gerekçe şeklinde yorumlarsak, Gazâli'nin pragmatik gerekçeleri çok değerli görmediği ancak muhatabın durumundan dolayı böyle bir yola başvurduğu sonucu çıkar. O zaman, her ne kadar o, ahiretin varlığı bağlamında bahis argümanını ileri sürse de, bu konuyla ilgili olarak söz konusu argümanın kullanımını çok değerli görmemektedir.

için bilişsel açıdan belirsiz bir konu değildir ve bu konudaki epistemik temeller/ kanıtlar Tanrı'nın varlığını bilmede yeterlidir.

Dolayısıyla Gazâli'nin, pragmatik iman savunucularında olduğu gibi, Tanrı'nın varlığının epistemik açıdan belirsiz olduğunu iddia etme konusunda imancılarla aynı pozisyonda durmadığını belirtmek gerekir. Çünkü onun -her ne kadar bazı kitaplarında aklın sınırlarına işaret etse de- imancı bir düşünceyi savunduğunu söylemek zor görünmektedir. Bunun yanında o, yeri geldiğince epistemik argümanlardan yararlanmakta ve din konusundaki birçok inancın Tanrı'nın varlığının kabulüne dayandığını, Tanrı'nın varlığının ise bilişsel açıdan bilinebileceğini ifade etmektedir. Bunlardan hareketle, Gazâli'nin imancı bir noktada durduğunu ve dinî inancın rasyonelliğini pragmatik gerekçelerle göstermeye çalıştığını söylemek yanlış olacaktır. Gazâli'nin, değişik eserlerinde birbirinden farklı argümanlar ileri sürdüğü, birçok yerde imancı bir düşünceyi onaylar göründüğü, sadece sınırlı sayıdaki eserinin temel alınarak onun epistemik bir rasyonelliği savunduğunun iddia edilemeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. Gerçekten de Gazâli farklı eserlerinde birbirinden oldukça farklı bazı akıl yürütmelere başvurduğundan bu itirazın kısmen de olsa bazı haklı noktalara işaret ettiği belirtilebilir. Tabii burada, onun neden böyle bir yol izlediğiyle ilgili farklı gerekçeler ileri sürülebilir. Örneğin, onun, seslenmiş olduğu dinleyici kitlesine göre farklı akıl yürütme/ gerekçe türlerine başvurduğu iddia edilebilir.[178] Ancak burada konumuz açısından işaret edilmesi gereken nokta bundan

[178] Bkz. Gürbüz Deniz, "Gazâli'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmi Dergi*, 47/3 (2011), s. 8-11. Deniz'e göre, Gazâli, eserlerini muhatabın durumunu gözeterek vücuda getirmiştir. Bu açıdan, onun hakkında sağlıklı bir yargıya varmak için eserlerinin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin önemi açıktır. Ayrıca dikkate alınması gereken diğer bir nokta, bahsin geçtiği *İhyâ* gibi eserlerin, halka yönelik yazılmış eserler altında sınıflandırılmasıdır (s. 11). Ayrıca bkz. Aktürk, "Bahis Argümanı ve Pragmatik İman Anlayışı", s. 211.

farklıdır. Yukarıda dile getirilenlere binaen vurgulanmak istenen nokta, İslam geleneğinde ismi akla karşıtlık veya imancılıkla sıklıkla ilişkilendirilen Gazâli'nin, Terkan'ın haklı olarak belirttiği gibi, kolay bir şekilde imancı olarak nitelenemeyeceğidir.[179] O yüzden, Tanrı'nın varlığının bilişsel açıdan bilinemeyeceği iddiasının Gazâli felsefesinde kendisine yer bulduğunu söylemek sağlam bir temellendirmeye muhtaç görünmektedir. Çünkü o, pragmatik düşüncelere başvurmuş olsa bile, pragmatik iman anlayışının imancı çıkış noktasını kabul etmemektedir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtların yetersiz olduğuna dair İslam geleneğinde önemli bir savununun olduğunu söylemek oldukça zordur. Tam aksine, dinî inanç lehinde güçlü bilişsel temellerin olduğu şeklinde ifade edilebilecek akılcı/ delilci bir pozisyon İslam geleneğinde son derece önemli bir yere sahiptir.[180] Bu yüzden, İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığının epistemik açıdan belirsiz kabul edildiğini ve bu anlamda ılımlı imancı bir pozisyon benimseyerek farklı bir yolla dinî inancın rasyonelliğinin sağlanabileceğini iddia eden pragmatik iman gibi farklı anlayışların olduğunu söylemek çok mümkün görünmemektedir.

---

[179] Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, (Ankara: Elis Yay., 2007), s. 238-239. Ayrıca bkz. Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, (İstanbul: İz Yay., 2006), s. 113-133.

[180] Aydın, a.g.m., s. 19; Ömer M. Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7/3 (2010), s. 58-59; Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 83-86; Reçber, "Akıl ve İman", s. 185 ve 215; Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 339-341. Aydın, Müslüman düşünürlerin, Allah'ın zatının bilinemeyeceğini ancak O'nun, fiilleri aracılığıyla bilinebileceğini düşündüklerini belirtmektedir. Bu konuda onlar, Hıristiyanlıkta olduğu gibi iman ile bilgi arasında bir karşıtlık ya da boşluk görmemişlerdir: Aydın, a.g.m., s. 18-19. İslam düşüncesindeki taklidî ve tahkikî iman ayrımını müzakere eden Reçber'e göre, iman konusunda bilfiil olarak delillendirilmeme anlamındaki taklidî iman, İslam düşüncesinde epistemik açıdan ideal bir durum olarak değerlendirilmemiştir: Reçber, a.g.m., s. 215-216. Bunlar, İslam düşüncesinde imanın sağlam bilişsel temellere dayandırılmasının son derece önemli görüldüğüne işaret etmektedir.

Pragmatik iman anlayışında, epistemik açıdan durumun belirsizliği karşısında Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğini göstermek için pragmatik gerekçelere bir *alternatif* olarak başvurulmaktadır. Burada özellikle geleneksel teistik kanıtlara yapılan eleştirileri anımsamak önemlidir. Çünkü bahis ve inanma iradesi gibi pragmatik argümanlarla ilgili günümüzde ortaya çıkan önemli çabalar bu eleştirilerin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Epistemik argümanların yetersizliği konusunda teistik kanıt eleştirmenlerine hak veren pragmatik iman savunucuları, imanın rasyonelliği için geçerli tek yolun bu tür kanıtlar olmadığını, bazı koşulların karşılanmasıyla alternatif öğelerin de bu amaçla meşru olarak kullanılabileceğini öne sürmektedir. O yüzden, pragmatik iman anlayışı, imanın rasyonelliği konusunda epistemik gerekçelendirmeye bir alternatif olarak değerlendirilmektedir. Bunun aksine, İslam düşüncesinde ise imanın rasyonelliği için epistemik temellerin mevcut/ yeterli olduğu genel olarak kabul edildiğinden, pragmatik gerekçelendirmenin bilişsel temellerin yokluğunda epistemik gerekçelendirmeye alternatif olarak kullanılmasından söz edilemez. İslam düşüncesinde bu tür gerekçelere, muhatabı ikna etmek amacıyla epistemik gerekçelerin yanında başvurulan yardımcı araçlar şeklinde *ikincil* bir rol verilmiştir. Onlara bu şekilde ikincil bir rol verilmesi, daha önce ifade edildiği gibi, aslında pragmatik akıl yürütmelere çok değer atfedilmediği ancak muhatabı ikna etme noktasındaki işlevlerinden dolayı bu tür gerekçelere başvurulduğu anlamına gelmektedir. Yukarıda dile getirilen, Gazâli'nin, muhatabın kanıtları anlama noktasındaki cehaletinden dolayı bahis argümanına başvurduğu şeklindeki ifadeleri bu bağlamda hatırlanabilir.

Son olarak, yukarıda ortaya konulan bahis versiyonlarıyla Pascal'ın versiyonu arasındaki temel bir fark, Pascal tarafından karar teorisine dayanarak argümanın

içerisine olasılık hesaplamalarının ayrıntılı olarak dâhil edilmesidir. Ryan'a göre, bahis benzeri bazı akıl yürütme şekilleri Pascal'dan çok daha önce değişik düşünürler tarafından kullanılmıştır.[181] Yukarıda belirtildiği gibi, İslam düşüncesinde de başta Gazâli olmak üzere birçok kişi tarafından bahsin içeriğini oluşturan iddialar değişik bağlamlarda farklı amaçlarla ortaya konulmuştur. Aslında Tanrı'nın varlığı, ahiret, ahirette ortaya çıkacağı düşünülen sonsuz mutluluk ya da sefalet, kişinin sahip olduğu inanca göre bunlardan birini elde edeceği şeklindeki teizmin temelini oluşturan iddialar göz önünde bulundurulduğunda, bahsi oluşturan varsayımların çok çeşitli şekillerde bu gelenek içinde ortaya çıkması ve bu düşünceler etrafında çeşitli akıl yürütmelerin inşa edilmesi olağan karşılanabilir.

Ancak bahsin Pascal ile özdeşleştirilmesini sağlayan en önemli nokta, onun, argümanın içinde karar teorisine ve olasılık düşüncesine dayanan bazı önemli öğeleri ilk defa kullanmasıdır. Pascal'a göre, kişinin yaşamda aldığı bazı risklerle ilgili farklı örnekler (örneğin, savaşlarda ve denizlerde alınan riskler) Augustine gibi düşünürler tarafından erken dönemlerde dile getirilmiştir. Ancak bu düşünürler, söz konusu örneklerin olasılık hesaplamalarına dayanan kanıtlamasını gösterememişlerdir.[182] Hájek'e göre, bu önemli nokta Pascal'ı başta Gazâli olmak üzere diğer bahis argümanı kullanıcılarından ayırmaktadır.[183] Daha önce belirtildiği gibi, Pascal, karar teorisine dayanarak argümanının içinde tercih edilebilecek inanç seçeneklerini, bu inanç seçeneklerine atfedilebilecek olasılık değerlerini, her inanç seçeneğinden

[181] Ryan, a.g.m., s. 233 ve 242. Yazar makalesinde, bahse yakın akıl yürütmelerin Sokrates (Platon, *Phaedo*), Arnobius, Lactantius, Arnauld gibi filozof ve teologlar tarafından Pascal'dan önce kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 45; Rescher, *a.g.e.*, s. 32.

[182] Pascal, *a.g.e.*, s. 197.

[183] Hájek, "Pascal's Wager".

ortaya çıkabilecek fayda veya zararları ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Örneğin, bu düşünceye dayanarak Hacking, Pascal'ın bahsini üç versiyona ayırmaktadır. İlk versiyonda, Tanrı'nın varlığına herhangi bir olasılık değeri atanmazken, ikinci versiyonda ½ (yüzde elli) olasılık değeri atanmakta, üçüncü/ standart versiyonda ise sıfırdan farklı pozitif bir sayı olmak koşuluyla herhangi bir değerin atanabileceği kabul edilmektedir.[184] Üç versiyonda da teizmden ortaya çıkacağı düşünülen fayda diğer alternatifleri aşacak şekilde sonsuz olarak varsayılmaktadır.

Pascal'ın olasılık düşüncesine başvurduğu bu kullanımına karşılık, yukarıda ifade edilen İslam düşüncesindeki bahis örneklerinde, inanç seçeneği olan bir önermeye olasılık değeri atanmasını görmek pek mümkün değildir. Daha ziyade bu örnekler, olasılık düşüncesine başvurmaksızın bir seçenekten umulan faydanın diğer alternatiflere baskın çıktığını ileri sürmektedir. Bu açıdan, "belirsizlik altındaki karar" örnekleri olarak görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, belirsizlik altındaki karar durumu, failin inanmak için seçebileceği önermelere herhangi bir olasılık değerinin atanmadığı ancak yine de seçeneklerden birini tercih etmenin rasyonel olduğu durumları ifade etmektedir. Belirsizlik altındaki kararın aksine "risk altındaki karar" ise, kişinin seçeneklere çeşitli olasılık değerleri atayabildiği durumları dile getirmektedir.[185] Örneğin, Râzî'nin kullandığı akıl yürütmede seçeneklere olasılık değeri atfedilmemiştir. Aynı şekilde, yazılarında bahsi Pascal'dan daha ayrıntılı olarak işleyen Gazâli'de de karar teorisinin bazı temel öğelerinin bulunduğunu söylemek oldukça zordur. O, her ne kadar bahsin temel varsayımlarını kullansa da,

[184] Hacking, "The Logic of Pascal's Wager", s. 186-189.

[185] Alan Hájek, "Objecting Vaguely to Pascal's Wager", *Philosophical Studies*, 98 (2000), s. 2; Jordan, *a.g.e.*, s. 12-13.

inanç seçeneklerine açık bir biçimde herhangi bir olasılık değeri atfetmemektedir.[186] İspanyol şarkiyatçı M. A. Palacious (1871-1944), Gazâli'nin, Pascal'la karşılaştırıldığında bahsi daha açık bir biçimde ortaya koymasına rağmen, onun herhangi bir olasılık ve matematiksel hesaplamaya dayanmadan bunu yaptığını ifade etmektedir. Bu tür hesaplamaların Gazâli'de bulunmamasını ise, onun her türlü şans oyununu gayrı meşru olarak görmesindeki tutumuna bağlamaktadır.[187]

Bununla birlikte, Gazâli'nin, bahsi ortaya koyarken inanç seçeneklerine açıkça olasılık değeri atfetmese bile, zımnen bu fikre sahip olduğu söylenebilir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi, *Mîzân* adlı eserinde ahiret konusunda insanların tutumlarını sınıflarken, olasılık düşüncesiyle yakından ilişkili bir sınıflama yapmaktadır. Burada anılan dört grup, ahiretin varlığına verdikleri ihtimalle birbirinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla, onun olasılık/ matematiksel değerleri açıkça kullanmadığı veya matematiksel hesaplamalarla bahsi ortaya koymadığı doğru olsa bile, bundan onun olasılık düşüncesine hiçbir şekilde sahip olmadığı sonucu çıkmaz.

---

[186] Pascalcı bahiste olasılık değerleri Tanrı'nın varlığıyla ilgili gündeme gelmektedir. Ancak Gazâli, hatırlanacağı üzere argümanı bundan farklı olarak ahirete inanmak için kullanmaktadır. Dolayısıyla, Gazâli'nin versiyonunda, Tanrı'nın varlığı hususunda olasılık değerlerinin belirlenmesi zaten söz konusu olamaz. Ancak ahiret konusunda kullanılabilecek bir bahiste de ahiretin varlığı için olasılık değerleri atanabilir. Bayrakdar, Gazâli'nin aynen Pascal'da olduğu gibi olasılık mantığına dayanarak bir bahis formülasyonu ortaya koyduğunu ileri sürmektedir: Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 55. Ancak Gazâli'nin olasılık değerlerini açık bir biçimde kullanmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, bu iddiayı sağlam bir şekilde temellendirmek zor görünmektedir.

[187] Bkz. Ülken, a.g.m., s. 25.

III. BÖLÜM

PRAGMATİK İMANIN İMKÂNI VE DEĞERİ

Pragmatik iman anlayışının öne çıkan niteliklerini etraflıca ortaya koyduktan sonra, bu anlayışın yüz yüze kaldığı sorunlar ve bunların üstesinden gelmek için pragmatik iman savunucularının vermiş oldukları cevaplar değerlendirilebilir. Yapılan eleştirilerin hepsini burada değerlendirmek mümkün olmadığından, özellikle Pascal ve James'in yaklaşımlarını birlikte hedef alan etkili eleştiriler ele alınacaktır. Ancak bunun yanında sadece bu argümanlardan birine yöneltilmiş önemli eleştirilerin bazıları da irdelenecektir. Pragmatik iman anlayışına yönelik eleştirileri değişik şekillerde sınıflandırmak mümkünse de, burada rasyonellik ve ahlakilik ile ilgili olmak üzere iki genel başlık kullanılacaktır. Rasyonellik başlığı altında, pragmatik argümanlarla inşa edilmeye çalışılan bir dinî inancın ne kadar sağlam temeller üzerine inşa edildiği, bu tür argümanların imanın rasyonelliğini sağlayıp sağlamadığı ve argümanların içeriklerinden kaynaklanan sorunların neler olduğu tartışılacaktır. Daha sonra, bu itirazların temel olarak nereden kaynaklandığı, bunlara yeterli olarak cevap verilip verilemeyeceği ve böylece pragmatik iman anlayışının imkânı genişçe değerlendirilecektir. Son olarak ahlakilik başlığı altında ise, pragmatik iman anlayışının, çeşitli epistemik ödev ve sorumluluklara sahip olan fail açısından ne kadar ahlaki olduğu ve iman konusunun fayda kavramıyla değerlendirilmesinin ahlaki açıdan uygun olup olmadığı ele alınacaktır.

1. Pragmatik İmanın Rasyonelliği

Rasyonellikle ilişkili değerlendirmeler, pragmatik argümanların fayda kavramına dayanarak Tanrı inancını ne kadar rasyonel kılabildiğiyle ilgilidir. Bu açıdan, "Epistemik gerekçelere alternatif olarak sunulan pragmatik gerekçeler Tanrı inancının gerekçelendirilmesini sağlayabilir mi? Eğer sağlayabiliyorsa, bu yeterli bir gerekçelendirme midir? İnancın doğruluğuyla ilgili olmayan pragmatik gerekçelendirme kişiyi epistemik açıdan nasıl bir pozisyona taşır? Epistemik olarak böyle bir gerekçelendirmeye yöneltilen itirazlar nelerdir? Pragmatik imanın dayandığı temel varsayımlar ne kadar makuldür?" şeklindeki sorular ilk bakışta cevabı merak edilebilecek sorulardır.

Konuya pragmatik gerekçelerin kullanımına geçişi sağlayan ve Tanrı inancı konusunda epistemik gerekçelerin yetersiz olduğunu iddia eden öncülle başlayabiliriz. Bu öncül, Tanrı'nın varlığının epistemik açıdan çözülemez bir mesele olduğunu iddia etmesine rağmen, Feldman'ın haklı olarak ifade ettiği gibi, eğer konu hakkında salt epistemik temeller üzerinden düşünürsek, meselenin epistemik açıdan çözülemez olduğu doğru değildir. Çünkü bir önermeye yönelik inanç söz konusu olduğunda, (*i*) inanma, (*ii*) inanmama ve (*iii*) hükmü askıya alma şeklinde önümüzde üç seçenek belirmektedir. "Tanrı vardır" önermesiyle ilgili düşünüldüğünde ise, eğer pragmatik iman savunucuları, konu hakkında her iki tarafın lehine ve aleyhine olan kanıtın dengede olduğunu iddia etmede haklılarsa, o zaman söz konusu önermeyle ilgili hükmü askıya almak entelektüel bir karar olacaktır. Yani, meseleye *salt epistemik* açıdan yaklaştığımızda, Tanrı'nın varlığıyla ilgili alınacak kararın, pragmatik iman savunucularının iddia ettiği gibi belirsiz olduğu doğru değildir. Çünkü Feldman'a göre, kanıtın her iki taraf lehine ve aleyhine birbirine denk olduğu

bir durumda, konuyla ilgili olarak "hükmü askıya almak" da entelektüel/ epistemik bir karardır. O yüzden, hükmü askıya almak hesaba katıldığında, Tanrı'nın varlığı konusu epistemik açıdan karar verilebilirdir.[1]

Feldman, eğer kişinin önündeki alternatifler sadece Tanrı'ya inanma ve inanmama şeklinde düşünülürse, o zaman inanmama ve hükmü askıya alma tek bir seçenek (yani, inanmama) şeklinde kabul edilerek kendi düşüncesine itiraz edilebileceğini belirtir. Ancak ona göre, önermeye inanmama ile önermeye yönelik hükmün askıya alınması açıkça birbirinden farklı olduğu için, bunların bu şekilde birbirine eşitlenmesi doğru değildir. Bunu görmek için inanç ve eylem arasındaki farka bakmak gerekir. Bir eylemin sergilenmesiyle ilgili bir karar almak durumunda kaldığımızda, söz konusu eylemi ya gerçekleştiririz ya da gerçekleştirmeyiz. Böyle bir durumda tereddütte kalmak, sonucu itibariyle eylemi gerçekleştirmemekle eşit olacağı için üçüncü bir alternatif yoktur. Bu anlamda, James'in vermiş olduğu ve iyi bir eş olup olmayacağından emin olamadığı için eş adayı olarak düşündüğü kadına evlilik teklifinde bulunamayan adam örneği konu hakkında haklı bir örnektir. Ancak inanç konusunu düşündüğümüzde ise, eylem örneklerinden farklı olarak, hükmü askıya alma seçeneği şeklinde üçüncü bir alternatif mevcuttur. Her ne kadar önermeye yönelik inanmama ve hükmü askıya alma durumları söz konusu önermeye inanmamayı gerektirse de, iki durum arasında önemli bir fark mevcuttur. Buna göre, kişi önermeye inanmadığında önermenin değillemesine inanmakta, ancak hükmü

[1] Feldman, "Clifford's Principle and James's Options", s. 23-25. Feldman'ın temel iddiası, hükmü askıya almanın da, inanma veya inanmama gibi entelektüel açıdan bir *karar verme* durumu ya da uygun bir hareket olduğudur. Ona göre, hükmü askıya almayla her ne kadar bir bilgi elde etme durumu ortaya çıkmıyor olsa da, kanıtın dengede olduğu durumlarda kişinin önermeye yönelik hükmü askıya alması epistemik açıdan en uygun seçenek olacaktır. Daha geniş bilgi için bkz. Feldman, "Epistemological Duties", s. 379-380.

askıya aldığında önermenin değillemesine inanmamaktadır.[2] Diğer bir ifadeyle, kişi "Tanrı vardır" önermesine inanmadığında, "Tanrı var değildir" önermesine inanmakta; fakat "Tanrı vardır" önermesiyle ilgili hükmü askıya aldığında, mesele hakkında tarafsız kalmaktadır. Dolayısıyla, inanmama ve hükmü askıya alma, entelektüel açıdan farklı tutumlara tekabül etmektedir. Ayrıca Feldman'ın bu itirazının teolojik imalarını da düşünebiliriz. Örneğin, ahirette her şeyi hesaba katarak kişiyi adil olarak yargılayacak bir Tanrı, "Tanrı vardır" aleyhinde yeterli kanıta sahip olduğunu düşünen ve bu önermeye inanmayan bir kişiyle söz konusu önerme konusunda hükmü askıya alan kişi konusundaki değerlendirmesini de farklı yapacaktır. Bu durumda, Feldman'ın iddia ettiği gibi, hükmü askıya almayı entelektüel bir karar olarak değerlendirip dinî inanç konusunda durumun belirsiz olmadığını kabul ettiğimizde, ortaya çıkacak olan sonuçlar da farklı olacaktır.

Yine, hükmü askıya almanın entelektüel bir karar olarak değerlendirilmesi, "Tanrı inancı konusunda alınacak kararın kaçınılmaz olduğu" şeklindeki pragmatik savunun diğer önemli bir varsayımının da dolaylı olarak çürütülmesi anlamına gelmektedir. Çünkü din konusunda iddia edildiği gibi önümüzde inanma ve inanmama şeklinde yalnızca iki alternatif yoktur. Ayrıca kişinin tercih edebileceği hükmü askıya alma seçeneği de mevcuttur ve yukarıdaki itiraz düşünüldüğünde, pragmatik iman anlayışını savunanların ileri sürdüğü gibi inanmama ve hükmü askıya almanın birbiriyle eşitlenmesi sorgulanmaya açık görünmektedir.[3]

[2] Feldman, "Clifford's Principle and James's Options", s. 26.

[3] Ayrıca bkz. Golding, *Rationality and Religious Theism*, s. 9.

Feldman'ın bu itirazına yönelik, Tanrı'ya inanma konusunda alınacak kararın salt epistemik olarak değil *pratik açıdan* düşünüldüğü söylenerek cevap verilebilir. Buna göre, pragmatik iman anlayışı, epistemik gerekçelerin bir tarafın lehine karar vermede yetersiz olduğu (Tanrı inancı gibi) durumlarda, epistemik temellerden pragmatik temellere doğru bir geçişin yapılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bir inanç konusunda epistemik açıdan kişinin seçebileceği farklı alternatifler olabilmesine karşın, bu inancı pratik açıdan düşündüğümüzde, onun faydalarını/ sonuçlarını elde etmek veya onları kaybetmek şeklinde yalnızca iki seçenek vardır. Bu açıdan, Tanrı'ya inanmayla kişi olumlu sonuçlar elde ederken, inanmama veya hükmü askıya almayla bunlardan yoksun kalmaktadır.[4] Ancak bu cevaba rağmen, Feldman'ın ifade ettiği gibi, eğer hükmü askıya almayı epistemik bir karar olarak değerlendirirsek, bu cevabın yeterli olmayacağı açıktır. Çünkü pragmatik iman savunucularının iddia ettiği şey, konunun epistemik açıdan çözüme kavuşturulamayacağıdır.

Ayrıca Tanrı inancı hakkında bilişsel temellerin yetersiz olduğunu belirten öncül konusunda göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir nokta, konu hakkında bir tarafın lehine karar vermek için yeterli kanıtın olduğuna yönelik hem gelenekte hem de günümüzde son derece önemli savunuların olmasıdır. Buna göre, "Tanrı vardır" önermesiyle ilgili bilişsel açıdan karar vermek için elimizde yeterli epistemik gerekçe mevcuttur ve bu açıdan pragmatik imana geçişi sağlayan öncül doğru değildir. Teist gelenek içinde (özellikle, İslam geleneği söz konusu olduğunda) önemli bir yere sahip olan ve Tanrı'nın varlığı lehinde birçok epistemik gerekçenin olduğunu ileri süren teist delilci anlayışı bu bağlamda zikredebiliriz. Bu anlayış,

[4] Feezell, "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence", s. 93; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 181.

Tanrı'nın varlığını gösterecek düzeyde yeterli epistemik gerekçenin mevcut olduğunu iddia etmekte ve bunun için çeşitli argümanlar ortaya koymaktadır. Ancak aynı şekilde, "Tanrı yoktur" önermesinin epistemik olarak gerekçelendirilebileceğini savunan ateist delilci bir anlayışın da mevcut olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir. Yine bu anlayış, kötülük problemi ya da teizmin iç tutarsızlıkları gibi çeşitli epistemik düşüncelere başvurarak Tanrı'nın yokluğunu göstermeye çalışmakta ve konunun çözüme kavuşturulması konusunda epistemik gerekçelerin yetersizliğini reddetmektedir.[5] Kısacası, söz konusu iki anlayış açısından da Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna karar vermek için yeterli epistemik gerekçenin mevcut olduğu iddia edilebilir.

Tanrı inancının epistemik açıdan karar verilebilir olduğunu ileri süren bu itiraza karşılık, epistemik gerekçelerin yeterli olduğunu iddia edenlerin bir yanılgıya dayandıkları ileri sürülerek karşılık verilebilir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda yeterli kanıtın olduğunu ileri sürenlerden bir taraf Tanrı'nın varlığı lehinde, diğer taraf ise yokluğu lehinde yeterli kanıta sahip olduğunu düşünmektedir. İki karşıt grup, birbiriyle çelişen iki farklı önerme konusunda aynı anda yeterli epistemik gerekçeye sahip olduğunu iddia ettiği için, en azından onların mevcut durumunu düşündüğümüzde meselenin epistemik açıdan çözülemediği aşikâr görünmektedir. Ancak bu cevabın barındırdığı temel sorun, pragmatik iman savunucusunun epistemik gerekçeye sahip olmayı mutlak/ katı anlamda almasıdır. Diğer bir deyişle, pragmatist, epistemik gerekçeyi, konu hakkında düşünen herkesi belirli bir yönde ikna edecek şekilde düşünmektedir. Bu tür bir anlayışın, inançların epistemik gerekçelendirilmesiyle ilgili varsaydığı yüksek

[5] Krş. Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 82.

standardın sadece dinî inançlar konusunda değil, ayrıca insanın sahip olduğu birçok farklı inanç açısından çok önemli zorluklar barındırdığı açıktır. Çünkü sahip olduğumuz birçok inancı, pragmatistin varsaydığı anlamda gerekçelendirmek çok mümkün görünmemektedir. Bu noktada, delilciliğin daha esnek/ ılımlı versiyonlarının varlığını düşündüğümüzde, Tanrı'nın varlığının epistemik açıdan çözülemeyeceği hükmü erken verilmiş bir hüküm gibi görünmektedir. O yüzden, meselenin epistemik bir zemin üzerinde karar verilemez olduğu iddiasının daha sağlam bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğu açıktır.[6]

Pragmatik savunuya yönelik "teolojik itiraz" olarak adlandırabileceğimiz diğer bir itiraz, Tanrı'nın varlığı konusunda bilinmezci bir tutum başlangıç noktası olarak alınmasına rağmen, pragmatik akıl yürütmenin içinde çeşitli teolojik iddiaların hangi temele dayanılarak kabul edildiğidir. Teolojik itiraza göre, pragmatik iman yaklaşımında, bir taraftan Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkında insanın bir şey bilemeyeceği iddia edilirken, diğer taraftan inananları ödüllendiren bir Tanrı'nın varlığına iman edilmesi istenerek bazı teolojik varsayımlarda bulunulmaktadır. Varlığı ve doğası hakkında bir şey bilmiyorsak, o zaman Tanrı'nın, inananları gelecek bir yaşamda ödüllendireceğini neye dayanarak iddia edebiliyoruz? Epistemik açıdan belirsiz bir durumdaysak, neden Hıristiyan veya İslam'ın Tanrı'sı lehine

[6] Ayrıca pragmatik iman anlayışında her ne kadar epistemik argümanların başarısı reddediliyor olsa da, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfırdan farklı pozitif bir değer olduğunu ya da en az yok olma olasılığına eşit olduğunu (bu durum, savunulan pragmatik argümanın niteliğine göre değişebilir) göstermek için epistemik argümanlara dayanmak önemli görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın var olma olasılığının sıfır olduğu ve bu yüzden pragmatik gerekçelerin reddedilmesi gerektiği itirazına karşılık pragmatik iman taraftarı, Tanrı'nın var olma olasılığının sıfır olmadığını ortaya koymak durumundadır. Bu yönüyle, pragmatik argümanları savunan birinin, Tanrı'nın varlığının olası olduğunu iddia edebilmesi için epistemik argümanlardan destek alması kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca bkz. Jordan, *a.g.e.*, s. 109-110.

bahse girelim?[7] Buna dayanarak, Tanrı'nın varlığı ve doğası konusunda bir taraftan bilinmezci bir tutum benimsemenin, diğer taraftan ise çeşitli teolojik iddiaları kabul etmenin çelişkili olduğunu ifade edebiliriz. James, inanma iradesinde dar anlamda çeşitli teolojik iddialar öne sürmeyip geniş bir perspektiften dinî inancı değerlendirdiği için, teolojik itirazın özellikle bahis argümanını hedef aldığını belirtmek gerekir. Çünkü Pascal, hem özel birçok teolojik iddiayı hem de elde edilmesi umulan faydanın bu iddialara inanmaya dayandığını kabul eder.[8] Bu itiraza cevap olarak, James'in ileri sürdüğü canlı tercih düşüncesine başvurularak kişinin bu iddiaları toplumdan/ gelenekten edindiği ileri sürülebilir. Nitekim aşağıda göreceğimiz gibi, pragmatik iman taraftarları bu konuda hemen geleneğe referansta bulunmaktadır. Bunu daha sonra genişçe değerlendireceğimiz için burada sadece teolojik itiraza değinmiş olalım.

Pragmatik iman savunusu konusunda işaret edilmesi gereken önemli sorunlardan bir diğeri, bu tür bir savunuya yer açmak için kullanılan örneklerin uygunluğu meselesidir. James'in makalesinden başlamak üzere birçok düşünür, pragmatik argümanların kullanımına yer açabilmek için bazı örneklere başvurmaktadır. Ancak verilen bu örnekler dikkatle incelendiğinde, bunların çoğunun konu hakkında uygun olmadığı görülmektedir.[9] Diğer bir ifadeyle, farklı örneklerin değerlendirilmesiyle ilgili bir "benzersizlik" durumu söz konusudur. Buna, James'in vermiş olduğu Alp

[7] Feezell, a.g.m., s. 96-97; Graham Oppy, "On Rescher on Pascal's Wager", *Philosophy of Religion*, 30 (1991), s. 167; Greg Janzen, "Pascal's Wager and the Nature of God", *Sophia*, 50 (2011), s. 332.

[8] Ayrıca Pascal'ın bahsinde bu konuda daha başka sorunların olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin, Janzen'e göre, Tanrı'nın doğası hakkında bir şey bilinmediği için dindar bir yaşam sürmeye karar verip Tanrı'ya inansak bile, Pascal'ın bahsinin sonucu hâlâ öngörülemezdir. Çünkü burada Tanrı var olsa bile, (hakkında bir şey bilmediğimiz için) O'nun, dinî inancı ödüllendireceği açık değildir: Janzen, a.g.m., s. 337.

[9] Krş. Helm, *Belief Policies*, s. 100-101.

tırmanıcısının durumunu örnek olarak verebiliriz. Hatırlanacağı üzere, zor bir durumda kalmış olan bu tırmanıcı, James'in iddiasına göre, eğer atlayışı yapacağına inanırsa, o zaman bu atlayışı gerçekleştirme şansı daha yüksek olacaktır. Bu örnekten yola çıkarak James, inancın kendi doğrulamasını yarattığı bazı durumların olabileceğini iddia etmektedir. Örnekten anlaşılacağı üzere, kişinin, kendisini başarma konusunda motive ettiği/ inandırdığı durumlarda, o işi başarma olasılığı daha yüksek olmaktadır. Bu durum, kişinin psikolojik olarak iyi motive olduğunda bir konu hakkındaki sonucu etkilemeye açık olduğunu dile getirmektedir. Ölümcül bir hastalıktan kurtulacağına inanma, gündelik hayatta çeşitli sosyal ilişkileri geliştirme, bir müsabakayı kazanma gibi birçok spor dalındaki başarı durumu, kişinin inancının arzu ettiği şeyi gerçeğe dönüştürmesi bağlamında dile getirilebilir.[10] Kazanma şansımızın çok düşük olduğu bir spor müsabakasında kazanacağımıza ya da yakalanmış olduğumuz ölümcül bir hastalıktan kurtulacağımıza inanmak, gerçekte de istenilen bu durumun ortaya çıkmasında etkili olabilir. İmanın pragmatik savunusuyla ilgili literatüre bakıldığında, birçok örneğin bu şekilde kişinin psikolojik olarak iyi motive olduğunda söz konusu meselenin sonucuna etkide bulunabileceği örnekler şeklinde düzenlendiği görülmektedir. Gündelik hayatta bu tür örneklerle sık karşılaştığımız konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Ancak bu örneklerin "Tanrı vardır" önermesine inanmayla ne ilişkisi olabilir? Kişi, Tanrı'nın varlığına inandığında O'nun var olma ihtimalini mi yükseltmektedir? Kişinin imanının, Tanrı'nın varlığını yarattığını söylemek çok tuhaf olacaktır. Çünkü açıktır ki, Hick'in de haklı olarak ifade ettiği gibi, "insanın imanı, insan ırkının Yaratıcısını

[10] Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 164-165; Hick, *Faith and Knowledge*, s. 36.

yaratamaz".[11] Örneklerin çoğunluğu her ne kadar katı delilci ilkenin gücünü zayıflatmak amacıyla ortaya atılmış olsa da, bu örneklerle Tanrı'ya inanma meselesi arasında önemli bir benzersizlik söz konusudur. O yüzden, verilen örneklerin değerlendirilmesi ve uygunluğu konusunda önemli sorunların olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Pragmatik iman anlayışını hedef alan en temel itirazların başında, "tercih problemi" olarak adlandırabileceğimiz ve pragmatik düşünceler doğrultusunda inanmaya karar veren kişinin hangi dinî inancı seçeceği konusunda bir belirsizliğin olduğunu ifade eden önemli sorun gelmektedir. Bu itiraz, bahis argümanına yönelik olduğunda "Çok Tanrı İtirazı" (*Many Gods Objection*) şeklinde nitelendirilmekte ve bu argümana yöneltilen en ciddi itiraz olarak değerlendirilmektedir.[12] İtirazın özü, din meselesinde bir karar vermek zorunda olan failin, Pascal'ın düşündüğü gibi, tercih etme konusunda sadece iki alternatifinin olmadığı, daha ziyade bir alternatifler çokluğunun olduğu ve argümanın bu konuda kişiyi bir belirsizlikle yüz yüze bıraktığıdır. İtiraza cevap vermek için birçok girişimde bulunulmuştur. Bu girişimlerin önemli bir kısmı, James'in inanma iradesinde kullanmış olduğu bazı

[11] Hick, *a.g.e.*, s. 38. James'in, "İmanın, kendi doğrulamasını yarattığı durumlar vardır" düşüncesine yönelik bu itiraza çeşitli cevaplar verilebilir. Örneğin, söz konusu iddianın ana fikri, Tanrı'nın varlığının imanla yaratılması değil, O'nun varlığının imanla *keşfedilmesi* ya da *anlaşılması* olarak kabul edilebilir. Bu durumda, Tanrı'ya iman etmek, O'nun varlığının keşfedilmesi konusunda inanana yardımcı olabilir: Gale, *The Divided Self of William James*, s. 107; Hick, *a.g.e.*, s. 38. Yine Davis, James'in bu düşüncesini "meliorizm" gibi James felsefesinde önemli yer tutan bazı düşüncelere referansla açıklamaktadır. Buna göre, James, kapalı ya da tamamlanmış bir evrenden ziyade, insanın özgür fiillerinden etkilenen ve bu fiillerle değiştirilebilen açık veya tamamlanmamış bir evren kabul etmektedir. O yüzden, onun yukarıdaki iddiasını bu bağlamda düşünebiliriz: Davis, *a.g.e.*, s. 160-165. Gale'e göre, bu düşünce açısından James ile süreç teologları arasında yakın benzerlikler vardır: Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 364.

[12] Aşağıda bahis ile ilgili olarak bu problem dile getirilirken "tercih problemi" ve "çok Tanrı itirazı" ifadeleri birbirinin yerine kullanılmıştır.

düşüncelere başvurularak ortaya konulmuştur. Ancak göreceğimiz gibi, James'in argümanında kullanmış olduğu bu düşünceler kişiyi önemli sorunlarla baş başa bırakmaktadır.

Pascal bahiste, kişinin seçebileceği iki alternatif seçenek varsaymaktadır: Tanrı vardır veya Tanrı yoktur. Tabii ki o, söz konusu ettiği bu Tanrı'yı Hıristiyanlığın Tanrı'sıyla özdeşleştirmekte, yani bahsi "Ya Hıristiyan Tanrı vardır ya da yoktur" şeklinde ileri sürmektedir. Ancak çok Tanrı itirazına göre, bahis sadece iki seçenek varsaymasına karşın, kişinin önünde sınırsız sayıda mümkün seçenek mevcuttur. Kişinin tercih edebileceği bu seçenekleri ve bunlardan elde edebileceği faydayı hesaba kattığımızda, bahsin çoklu alternatifler karşısında artık kişiye tavsiye edebileceği bir seçenek kalmamaktadır.[13] Bu durumu şu şekilde gösterebiliriz:

	H	*A*	*X*
H lehine bahis	1. ∞	2. f1	3. f2
A lehine bahis	4. f3	5. f4	6. f5
X lehine bahis	7. f6	8. f7	9. ∞

Tabloda *H* Hristiyan Tanrı'yı, *A* ateizmi ve *X* Hıristiyanlığın dışındaki herhangi (diyelim ki İslam'ın Allah anlayışını) bir Tanrı'yı temsil etmektedir. Argümanın standart versiyonunda ikili bir tercih sunulmasına karşılık bu tabloda *X* ile ifade

[13] Çok Tanrı itirazıyla ilgili olarak bazı etkili itirazlar ve cevaplar için bkz. Gale, *a.g.e.*, s. 350-354; Gustason, "Pascal's Wager and Competing Faiths", s. 31-39; Jeff Jordan, "The Many-Gods Objection", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 101-114 ve *Pascal's Wager*, 73-101; Martin, "Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God", s. 57-64; Paul Saka, "Pascal's Wager and the Many Gods Objection", *Religious Studies*, 37 (2001), s. 321-341; Rescher, *Pascal's Wager*, s. 98-100; Sobel, "Pascalian Wagers", s. 31-37.

edilen ek bir tercih mevcuttur. *X*'in yerine var olan farklı Tanrı anlayışları (Yahudiliğin veya İslam'ın Tanrı anlayışları gibi) konularak tablonun seçenekleri çok daha fazla genişletilebilir. Çok Tanrı itirazının işaret ettiği temel nokta, standart versiyonda ikili bir tercih ileri sürülmesine ve seçeneklerden biri sonsuz fayda sağlamasına karşın, diğer tercih edilebilir seçenekleri hesaba kattığımızda argümanın bir anlamının kalmayacağıdır. Çünkü seçenekler iki olduğunda ve bir seçenekten beklenilen fayda sonsuz olduğunda, bahis, sonsuz fayda beklentisinin olduğu seçeneği tercih etmemizi gerektirmekteydi. Ancak diğer seçenekleri tabloya dâhil ettiğimizde (*X*'in yerine İslam'ın Tanrı anlayışını koyalım), bu durumda sonsuz fayda beklentisinin olduğu seçenek sayısı birden fazla olmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık seçeneği Hıristiyan Tanrı anlayışına inanıldığında sonsuz fayda önerdiği gibi, İslam seçeneği de İslam'ın Tanrı anlayışına inanıldığında sonsuz fayda önermektedir. O yüzden, seçeneklerin birinden beklenilen fayda diğerini aşmamakta ve bu şekilde seçilebilecek bir seçenek de kalmamaktadır.

Çok Tanrı itirazıyla ilgili literatürde farklı örnekler üzerinden problem değişik şekillerde ifade edilmektedir. Jordan'a göre, bu açıdan itirazı "mümküncü" (*possibilist*) ve "aktüalist" (*actualist*) Tanrı seçenekleri olmak üzere iki şekilde gündeme getirilebiliriz. Mümküncü versiyonlar, "kurgusal" Tanrı anlayışlarından yola çıkarak çok Tanrı itirazının ortaya konulmasıdır. Aktüalist versiyonlar ise, "mevcut" olan farklı Tanrı anlayışlarına dayanılarak itirazın ileri sürülmesidir.[14] Mümküncü versiyon, herhangi bir toplum tarafından benimsenmemiş ancak varlığı mantıksal olarak mümkün olan Tanrı anlayışlarına dayanırken, aktüalist versiyon ise, bundan farklı olarak, yaşayan dinlerin Tanrı anlayışlarını ifade etmektedir.

[14] Jordan, *Pascal's Wager*, s. 75-76.

Mümküncü versiyonlarda, çok Tanrı itirazı için düşünürler mantıksal olarak imkân dâhilinde olan bazı Tanrı anlayışları kurgulamaktadır. Bilindiği üzere Pascal, bahis argümanını formüle ederken Tanrı'nın var olma olasılığını "sıfırdan farklı pozitif bir sayı olmak ya da ne kadar düşük olursa olsun" şartıyla ortaya koymaktaydı. Bu noktada, Cargile'in belirttiği gibi, bahiste, "bir önerme eğer mantıksal olarak mümkünse ve yanlış olduğu bilinmiyorsa, o zaman bu önerme mantıksal açıdan sıfırdan farklı bir sayı alabilir" şeklinde bir varsayım kabul edilmektedir.[15] Dolayısıyla, Pascal'ın, bahsi savunmak için başvurduğu bu varsayım, mümküncü çok Tanrı itirazına da zemin hazırlamıştır. Çünkü çeşitli düşünürler, "Eğer bahis gibi bir argümanı tasarlamak için mantıksal açıdan varlığı imkân dâhilinde olan bir Tanrı fikri yeterliyse, o zaman bu yolu takip ederek başka Tanrı anlayışları da kurgulayabiliriz" düşüncesine yönelmişlerdir.

Mümküncü/ kurgusal çok Tanrı itirazıyla ilgili örneklerden biri, Michael Martin'in "Kötü Huylu Efendi" (*Perverse Master*) adını verdiği Tanrı fikridir. Bu varlığın temel özelliği, kendisi de dâhil herhangi bir doğaüstü varlığa inanan kişileri sonsuz olarak cezalandıran ancak hiçbir doğaüstü varlığa inanmayan kişileri sonsuz olarak ödüllendiren bir varlık olmasıdır. Ona göre, Kötü Huylu Efendi'nin varlığı mantıksal olarak imkânsız olmadığı için, Pascal'ın düşüncesini takip ederek bu tür kurgusal bir Tanrı'nın var olma olasılığına sıfırdan farklı bir sayı atayabiliriz. Bu durumda karar matrisimiz şu şekilde olur (**BF**: Beklenilen fayda, *A*: Tanrı vardır, *B*: Kötü Huylu Tanrı vardır, *C*: Doğaüstü bir varlık yoktur, ∞: Sonsuz fayda, -∞: Sonsuz ceza, $-x$ ve $-y$: Sınırlı kayıp, z: Sınırlı kazanç, p: Olasılık):

[15] Cargile, "Pascal's Wager", s. 287.

	A	*B*	*C*
A lehine bahis	1. ∞	2. -∞	3. -*x*
B lehine bahis	4. -∞	5. -∞	6. -*y*
C lehine bahis	7. -∞	8. ∞	9. *z*

Beklenti ilkesine göre, bir Tanrı'nın var olduğuna inanmanın (*A*) sonucu, (∞ ve -∞ birbirini yok edeceği için) *–x* şeklindeki sınırlı kayba denk gelecektir (**BF**: (∞.*p*)+(-∞.*p*)+(-*x*)=-*x*). Kötü Huylu Efendi'nin varlığına inanıldığında (*B*) ise sonuç -∞ olacaktır (**BF**: (-∞.*p*)+(-∞.*p*)+(-*y*)= -∞). Buna karşın, herhangi doğaüstü bir varlığa inanılmadığında (*C*), *z* şeklindeki sınırlı kazanç elde edilir (**BF**: (-∞.*p*)+(∞.*p*)+(*z*)= *z*). Bu durumda, sonsuz kayıpla neticelendiği için *B* en kötü tercihi, sınırlı kayba yol açtığı için *A* ikinci en kötü tercihi, sınırlı bir kazanca götürdüğü için *C* en iyi tercihi ifade etmektedir.[16] Dolayısıyla, Martin'e göre, Kötü Huylu Efendi'nin varlığına çok küçük de olsa bir ihtimal verildiğinde, ateizmi tercih etmek en makul seçenek olarak görünmektedir.

Kurgusal Tanrı anlayışlarına dayanan çok Tanrı itirazına yönelik çeşitli cevaplar ileri sürülebilir. Günümüz din felsefesinde bahis argümanının önemli savunucularından biri olan Jordan'a göre, bu tür kurgusal Tanrı kavramları, mantıksal imkânın bir önermenin doğru olma olasılığına sıfır-olmayan bir değerin

[16] Martin, a.g.m., s. 59-60. Martin'in, *A* ve *C* lehine bahse girme durumunda ∞ ve -∞'in birbirini yok edeceği iddiası bazı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Bu düşünürlere göre, artı ve eksi sonsuzluk toplanamayacağı için bu bahsin sonucu belirsizdir. Dolayısıyla, onu, Martin'in yaptığı gibi ateizmin lehinde kullanamayız: Dieringer, "Is a Jamesian Wager the Only Safe Bet?", s. 241; Gustason, a.g.m., s. 34. Ayrıca başka mümküncü çok Tanrı itirazı versiyonları için bkz. Gale, *a.g.e.*, s. 350; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 203; Saka, a.g.m., s. 328; Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1978), s. 171.

atanması için yeterli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mümküncü versiyonların temel dayanağı, mantıksal imkânın *herhangi* bir Tanrı kavramını varsaymak için yeterli kabul edilmesidir. Ancak Jordan'a göre, mantıksal olarak imkân dâhilinde olduğu halde bizim makul olarak sıfır değer atadığımız bazı olumsal (*contingent*) önermeler mevcut olduğu için bu tür bir düşünce doğru değildir. Örneğin, "Şu anda benim olan canlı bir insan bedeni mevcut değildir" gibi bir önermeyi düşünelim. Bu önerme zorunlu bir önerme olmamasına ve mantıksal açıdan sıfır-olmayan bir değer alabilmesine rağmen, bu tür bir önermeye sıfır değer atamak son derece makuldür.[17] Çünkü benim hiçbir şekilde varlığa gelmemiş olmam ve bunu ifade eden bir önermeye sıfırdan farklı bir değer atayabilmem mümkün olmasına rağmen, ben şu anda canlı bir bedene sahibim ve bu yüzden benim yokluğumu ifade eden önermeye makul olarak sıfır atayabilmem makuldür. Yine, Jordan'a göre, bir yazı-tura atışında, atışın sonunda yazı ya da tura gelebilmesine ilave olarak, attığımız para bir köşesi üzerinde durabilir veya havada asılı durabilir. Bu seçeneklerin hepsi mantıksal açıdan mümkündür. Ancak biz, yazı ya da tura gelmesi dışındaki seçeneklere makul olarak sıfır değerini atayıp bunları imkân dışı görüyoruz. Aynı şekilde, bahsi savunan biri, inanan kişiyi sonsuz olarak cezalandıran bir Tanrı anlayışını muhtemel görmeyerek bunu dışarıda bırakabilir. Eleştirilerine devam eden Jordan'a göre, imkân düşüncesi üzerine inşa edilen Tanrı anlayışları "gelenekte" herhangi bir köke sahip olmayan amaca özel (*ad hoc*) tasarımlardır. Bu tür tuhaf Tanrı hipotezleri uydurma olduğu için bir Pascalcı bunları göz önünde

[17] Jordan, *a.g.e.*, s. 78.

bulundurmayı reddedebilir. Dolayısıyla, mantıksal imkâna dayanılarak oluşturulan sayısız Tanrı seçeneğini reddetme hakkını savunabiliriz.[18]

Bahsi mümküncü çok Tanrı itirazına karşı savunan Schlesinger da, göz önünde bulundurulabilecek bazı noktalar sayesinde imkândan hareketle kurgulanabilecek Tanrı seçeneklerinin sınırlandırılabileceğini ileri sürmektedir. Buna göre, ilk olarak, ileri sürülen bütün Tanrı seçeneklerinin eşit oranda "olası olmadığını" söyleyebiliriz. Çünkü teizm içinde ifade edilmiş olan bir Hıristiyan Tanrı veya İslam'ın Allah fikri, yukarıda ifade edilmiş olan ve tüm inananları cezalandıran Kötü Huylu Efendi düşüncesinden çok daha olasıdır. Burada teizm içinde ifadesini bulan Tanrı fikrinin daha olası olması, bu seçeneğin lehinde "kutsal metinler" ya da "tarafsız bazı insanların aktardıkları tarihsel haberler" şeklinde bazı tecrübi gerekçelerin olmasındandır. Yine zayıf bir gerekçe de olsa, bir dinin, geçen binlerce yıl boyunca milyonlarca kişiyi cezbetmesi ve kendisine bağlaması, bu dinin lehinde bir destek olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, bazı Tanrı seçeneklerinin lehinde bu tür bir destek mevcut olduğu için, bu desteğe sahip olan Tanrı seçeneklerinin diğerlerine göre daha "olası" olduğunu ifade edebiliriz. Buna dayanarak, teizmde kabul edilen ve kişinin yaşamında sergilemiş olduğu fiillerle orantılı olarak onu ahirette ödüllendiren/ cezalandıran adil bir Tanrı düşüncesinin, bazı düşünürler tarafından varsayılan ve kişinin yaptıklarını göz önünde bulundurmadan onu ödüllendiren keyfî bir Tanrı düşüncesinden daha rasyonel olduğu söylenebilir.[19]

---

[18] Jordan, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", s. 55 ve "The Many-Gods Objection", s. 107.

[19] George N. Schlesinger, "A Central Theistic Argument", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 91.

Schlesinger'a göre, çok farklı Tanrı seçenekleri karşısında tercih yapabilmek için ikinci olarak, bu seçenekler arasında tercihi yaparken "basitlik" düşüncesini göz önünde bulundurabiliriz. Buna göre, teist gelenek içinde Tanrı düşüncesi, kısaca "Mutlak mükemmel varlık" şeklinde ifade edilmektedir. Mutlak mükemmel olan varlıkla karşılaştırıldığında, diğer olası Tanrı seçenekleri nispeten daha karmaşık olacaktır. Örneğin, teist Tanrı fikrini Zeus düşüncesiyle karşılaştıralım. Zeus hakkında geniş bir bilgiye sahip olmamıza karşın, onun bazı nitelikleri hâlâ bize kapalıdır. Örneğin, onun uyuyan biri olduğunu bilmemize karşın, ne kadar uykuya ihtiyaç duyduğunu bilmiyoruz ya da yeme-içme gibi diğer nitelikleriyle de ilgili aynı şeyi söyleyebiliriz. Buna karşın, teistin, Tanrı'sına atfetme konusunda ihtiyaç duyduğu tek nitelik "Mutlak mükemmel varlık" olmadır. O yüzden, teist düşünce içinde öne sürülmüş olan Tanrı fikrinin diğer seçeneklerden çok daha basit olduğunu ifade edebiliriz.[20]

Peki, kurgusal/ mümküncü çok Tanrı itirazını elemek için bu cevaplar yeterli midir? Yukarıdaki cevapların yeterli olmadığını düşünenlerden biri olan Paul Saka, epistemik ve antropolojik açıdan bu savunuların rahatlıkla çürütülebileceğini ileri sürmektedir. O, ilk olarak, tuhaf, gelenekte yeri olmayan, amaca özel Tanrı seçeneklerine sıfır olasılık atamaya dayanan Jordan'ın düşüncesini ele alarak bu savununun dayanaktan yoksun olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, örneğin, eğer gelenek tarafından destek görmeyen her inanca sıfır olasılık değerini atayıp bunları imkânsız görürsek, o zaman ortaya çıkan "yeni" inançları açıklayamayız. Çünkü yeni ortaya çıkan inançlar gelenekte herhangi bir desteğe sahip olmasa da bunlar toplum tarafından zamanla benimsenebilmektedir. Belki Jordan'ın düşüncesini, gelenek

[20] Schlesinger, a.g.m., s. 92.

tarafından desteklenmiş inançların doğru olmasının daha muhtemel olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Ancak Saka'ya göre, geleneklerin birbiriyle *çelişen* iddialarını göz önünde bulundurduğumuz zaman, geleneğin *epistemik açıdan* önermeler üzerinde neden bir etkisinin olduğu açık değildir. Ayrıca geleneğin, belirli bir Tanrı anlayışını destekleyerek onu diğerlerinden daha muhtemel kıldığını kabul etsek bile, kurgusal Tanrı anlayışlarına mutlak olarak sıfır değeri atamak için elimizde bir gerekçe yoktur. O yüzden, toplumun benimsemiş olduğu inançlara daha yüksek bir olasılık değeri atamamıza rağmen, hâlâ kurgusal Tanrı seçeneklerine sıfır olmayan bir değer yükleyebiliriz. Bu durumda, verilen cevap mümküncü Tanrı seçeneklerini saf dışı bırakamamaktadır. Yine Saka'ya göre, Jordan'ın vermiş olduğu yazı-tura atışı örneği de yanlıştır. Çünkü normal bir atışta kişi, yazı ve tura olmak üzere iki ihtimal kabul etmekte ve diğer seçenekleri dışarıda bırakmakta, yani atışta yazı ya da tura gelmedikçe atış geçersiz kabul edilmektedir. Bu durum, aslında atışta iki olasılığın kabul edildiğini gösterdiği için, yazı-tura atışında olasılığın ikiden fazla olduğunu ve bazı olasılıkların uygun olarak sıfır değerli kabul edildiğini iddia eden Jordan'ın düşüncesi doğru değildir.[21]

Yine, literatürde "*Profesörün Tanrı'sı*" şeklinde adlandırılan bazı kurgusal versiyonlara referansta bulunan Saka, bu versiyonlara sıfır olasılık atanarak bunların imkânsız olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir. Örneğin, Mackie tarafından öne sürülmüş olan bu şekildeki bir Tanrı'yı düşünelim. Mackie'ye göre, bu Tanrı, inançlarını mevcut kanıta orantılayarak dürüst davranan agnostikleri ödüllendirmekte, buna karşın bahis gibi pragmatik bir akıl yürütme temelinde menfaatlerini düşünerek inananları cezalandırmaktadır. Ayrıca Profesörün Tanrı'sı

[21] Saka, a.g.m., s. 324-325.

bazı ahlaki ilkelere duyarlıdır.[22] Çünkü bu Tanrı, kanıtı önemseyip inancını bu doğrultuda oluşturan dürüst kişileri ödüllendirmekte ancak kanıtın ötesine geçip kendi menfaatleri temelinde inanç sahibi olmaya çalışanları cezalandırmaktadır. Saka'ya göre, Profesörün Tanrı'sı, doğrudan Pascal'ın düşüncesini çürütmek için oluşturulmuş "amaca özel" bir Tanrı anlayışı değildir. Diğer taraftan, bu Tanrı fikrinin bazı filozoflar tarafından benimsendiğini göz önünde bulundurduğumuzda, (çok yaygın olmasa da) onun gelenekte kendisine destek bulan bir anlayış olduğunu da söyleyebiliriz. O halde, mümküncü çok Tanrı itirazının kolay bir biçimde saf dışı edilemeyeceğini söylemek mümkün görünmektedir.[23]

Schlesinger'ın "Pascal'ın Tanrı'sı diğer Tanrı anlayışlarından daha muhtemeldir" düşüncesine dayalı cevabını da değerlendiren Saka, bunun da ikna edicilikten uzak olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, Schlesinger, (*i*) titiz bir şekilde hükümlerinde adil olan bir Tanrı'nın, keyfî bir şekilde hareket eden bir Tanrı'dan veya (*ii*) basit bir Tanrı düşüncesinin karmaşık bir Tanrı düşüncesinden daha olası olduğunu söyleyerek yukarıdaki düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Saka'ya göre, (*i*)'deki Tanrı düşüncesi, insanbiçimci bir Tanrı anlayışı varsaymaktadır. Eğer Tanrı'yı insanbiçimci bir tarzda yani üstün bir insan şeklinde kabul edersek, o zaman Tanrı'yı sınırlı bir varlık olarak görme konusunda da bir gerekçeye sahip olmuş oluruz. Dahası, bazı uzak doğu dinlerini düşündüğümüzde, burada Tanrı'yı bir kişi olarak düşünme konusunda bir gerekçeye sahip miyiz? Yine, kötülük problemini hesaba kattığımızda, Tanrı'nın zorunlu olarak adil olduğunu kabul etmemiz konusunda da bazı engellerin olduğunu ifade edebiliriz. (*ii*)'ye geldiğimizde ise,

[22] Mackie, *a.g.e.*, s. 203.

[23] Saka, a.g.m., s. 328-329.

kişinin kabul ettiği basitlik düşüncesine bağlı olarak, önemli oranda Tanrı tasavvurunun da değişebileceğini söyleyebiliriz. Buna göre, bir Müslüman için en basit Tanrı anlayışı sınırsız güce sahip olan bir varlığı öngörürken, bir pagan için tamamen farklı bir şeyi ifade edecektir. Hatta Schlesinger'ın basitlik için varsaymış olduğu mutlak mükemmelliğin var olabileceği bile şüpheli görünmektedir. Vurgulanması gereken diğer bir nokta, Pascal'ın bahiste Hıristiyan bir Tanrı'yı temellendirmeye çalıştığıdır. Tarihi olaylar içinde yer alan, bu tür bir süreç içinde belirli kişilerle iletişim kuran bu şekildeki bir Tanrı'nın ne kadar basit olduğu da ayrıca sorgulanmaya açıktır. Bu açıdan düşünüldüğünde, başka Tanrı anlayışlarının da en az Hıristiyan Tanrı anlayışı kadar basit olduğunu söylemek mümkündür.[24] Görüldüğü üzere, mümküncü çok Tanrı itirazının bahis argümanı için yeterince güçlü bir itiraz olduğu ve pragmatik iman savunucularının bu itiraza yönelik karşılıklarının oldukça zayıf kaldığı görülmektedir.

Ancak şimdilik pragmatik iman savunucusunun bu tür kurgusal Tanrı seçeneklerini saf dışı bırakabildiğini ve kişinin seçim yapabilmek için yalnızca *mevcut* dinlerin Tanrı anlayışlarıyla karşı karşıya kaldığını kabul edelim. Bu durumda, din konusunda tercih yapacak olan failin önünde çeşitli toplumlar tarafından benimsenmiş sayısız farklı inanç seçeneği olacaktır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın oluşturduğu teist geleneğin yanında, Hinduizm, Budizm gibi bu gelenekten önemli oranda farklılık arz eden dinlere kadar birçok din anlayışı mevcuttur. Buna ilave olarak, bu dinlerin içinde ortaya çıkmış farklı görüşleri/ mezhepleri de hesaba kattığımızda oldukça fazla sayıda dinî inanç seçeneğinin olduğunu görmekteyiz. Mevcut dinlerin farklı tasavvurlarına dayanan "aktüalist çok

[24] Saka, a.g.m., s. 335-337.

Tanrı itirazı", ifade edilen bu dinî seçeneklerden birçoğu kendisine inananlar için gelecek bir yaşamda sonsuz mutluluk vadettiği için, bahse dayanarak bu anlayışlardan birini tercih edemeyeceğimizi iddia etmektedir. Çünkü mevcut dinlerin bu düşüncesini kabul ettiğimizde, o zaman bahse girecek failin önünde sonsuz fayda sağlayan birden fazla seçenek durmaktadır. Sonsuz fayda öneren seçeneklerin çokluğu karşısında, bahis argümanı bize hangi seçeneği tavsiye edecektir? Aktüalist çok Tanrı itirazına göre, bahis bu noktada kişiye belirli bir din seçeneğini tercih etme konusunda yardımcı olamamaktadır.

Vurgulanması gereken çok önemli bir nokta, Gustason'un da belirttiği gibi, birbirine rakip olan farklı dinlerin "dışlayıcı" iddialarıdır. Buna göre, bazı dinî gelenekler, sonsuz faydanın elde edilmesini kendisine inanmaya bağlamakta ve kendisine bağlanmayanların sonsuz cezayı elde edeceğini ileri sürmektedir. Buna dayanarak, örneğin, Hıristiyanların sonsuz olarak cehenneme gideceğini ancak Müslümanların sonsuz faydayla ödüllendirileceğini ileri süren İslam'ın katı bir yorumunu kabul edersek, o zaman beklenti ilkesine göre, Hıristiyanlıktan beklenen fayda hem sonsuz fayda hem de sonsuz ceza olacaktır. Bunu şu şekilde gösterebiliriz (*H*: Hıristiyanlığın Tanrı'sı vardır, *İ*: İslam'ın Tanrı'sı vardır, *A*: Ateizm doğrudur, ∞: Sonsuz fayda, -∞: Sonsuz ceza, *-x*: Önemli bir faydanın kaybedilmesi):

	H	*İ*	*A*
H lehine bahis	1. ∞	2. -∞	3. *0*
İ lehine bahis	4. *-x*	5. ∞	6. *0*
A lehine bahis	7. *-x*	8. -∞	9. *0*

Tabloya göre, eğer Hıristiyanlığın lehine bahse girersek; (*i*) Hıristiyan Tanrı varsa, o zaman sonsuz fayda, (*ii*) katı bir çizgide yorumlanan İslam'ın Tanrı'sı varsa, o zaman da sonsuz ceza elde ederiz. Böyle bir durumda, Hıristiyanlığa inanmanın beklenen faydası hem sonsuz fayda hem de sonsuz ceza olmaktadır. Bir seçenekten beklenen faydanın sonucu iki zıt sonsuzluk içeriyorsa, artı sonsuzluk ve eksi sonsuzluk toplanamayacağı veya bunlarla bir işlem yapılamayacağı için, bu durum belirsizlik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bahis düşüncesi bu konuda bizi belirsizlikle baş başa bırakır.[25] Hatta Gustason'un bu düşüncesine ilave olarak, bir dinin kendi içindeki radikal anlayışları/ mezhepleri hesaba kattığımızda manzara daha da kötüleşmektedir. Çünkü belirli bir din içinde ortaya çıkmış olan bir görüş, çoğu kez sonsuz faydayı yalnızca kendisine inanma şartına dayandırabilmekte ve bu dine bağlı olan diğer görüşleri bunun dışında tutabilmektedir. Bu şekilde, sonsuz fayda ve ceza düşüncesi, bir dinin kendi içindeki farklı gruplar bağlamında dahi farklı seçeneklere değişik şekillerde dağıtılabilmektedir. Çeşitli dinlerin ve bu dinler altındaki anlayışların farklı teolojik iddialarını düşündüğümüzde, Pascal'ın düşüncesi açısından, lehine bahse gireceğimiz Tanrı seçeneğini belirlemek son derece güçleşmektedir. Dolayısıyla, mümküncü çok Tanrı itirazı saf dışı edilse bile, mevcut din veya bu dinler altındaki grupların farklı Tanrı anlayışları, bahse dayanarak bu konuda karar verecek kişinin önünde son derece önemli bir sorun olarak durmaktadır.

Bahsin bizi karşı karşıya bıraktığı bu manzara karşısında, bir dinî inanca bağlanmaya karar vermektense agnostik kalmanın daha rasyonel olduğunu iddia etmek de mümkün olmaktadır. Örneğin, Saka'ya göre, doğru Tanrı fikrine

[25] Gustason, a.g.m., s. 33-34.

bağlananları sonsuz olarak ödüllendiren ve yanlış Tanrı fikrine bağlananları sonsuz bir şekilde cezalandıran ancak dürüst agnostikleri, çocukları ya da dinî iddialardan haberi olmayan insanları sonsuz ödül ve cezanın dışında bırakan bir Tanrı tasavvur edelim. Bu Tanrı anlayışı, Hıristiyanlık ve Yahudilik geleneği içinde kendisine oldukça taraftar bulmuştur. Varsayıma göre, böyle bir Tanrı anlayışına bağlandığımızda, bu bahsin beklenilen faydası hem sonsuz faydayı hem de sonsuz cezayı içereceği için belirsiz olacaktır. Diğer bir ifadeyle, eğer inandığımız Tanrı doğru Tanrı ise o zaman sonsuz faydayı elde ederiz, ancak eğer yanlış ise o zaman sonsuz cezaya mahkûm ediliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu seçeneğin beklenilen faydası hem sonsuz faydayı hem de sonsuz cezayı içerdiği için karar teorisi açısından belirsiz kabul edilmektedir. Ancak bunun aksine agnostik kaldığımızda ve sınırlı bazı faydalar elde ettiğimizi varsaydığımızda (dünya yaşamındaki faydalar), o zaman bu sınırlı fayda bir Tanrı'ya inanmanın faydasını aşacaktır. Çünkü bir Tanrı'ya inanmanın faydası belirsizken, agnostik olmanın belirli ancak sınırlı bir faydası vardır.[26]

Ulaştığımız noktada, pragmatik iman anlayışının, dine inanmaya karar veren kişinin hangi dinî inancı seçmesi gerektiği konusunda onu büyük bir belirsizlikle karşı karşıya bıraktığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Pragmatistin varsaydığı şartları taşıyan birden fazla din seçeneği olduğu ve bunlar arasında eleme yapma noktasında herhangi bir ölçüt olmadığı için, kişi hangi dine bağlanacağına karar verememektedir. Aşağıda ortaya konulacağı gibi, tercih probleminin üstesinden

[26] Saka, a.g.m., s. 329-330. Aynı şekilde Feezell de, dinî iddiaların çeşitliliğine ve bunların belirsizliğine dayanarak bahsin, agnostik kalmak için kullanılabileceğini iddia etmektedir: Feezell, a.g.m., s. 90-120.

gelmek için çeşitli çözüm yolları önerilmesine rağmen, bunların başarılı olduğunu ifade etmek oldukça zordur.

Tercih probleminin üstesinden gelmek için başvurulabilecek çözüm yollarından biri, Gale'in belirttiği gibi, epistemik düşüncelerin konu hakkında değerlendirilmeye alınmasıdır. Epistemik düşünceleri hesaba kattığımızda, var olan Tanrı anlayışlarından birinin doğruluğunun diğerlerine göre daha "olası" olduğunu iddia etmek mümkün olacaktır.[27] Nitekim daha önce değindiğimiz Schlesinger, bazı epistemik düşüncelere işaret ederek bu konuda iki adımlı bir yol önermektedir. Buna göre, ilk olarak "vahiy ve mucizelerle ilgili tarihsel aktarımlar" şeklindeki bazı tecrübi verilere dayanarak teist geleneğin Tanrı düşüncesinin, kurgusal ya da teizmin dışındaki seçeneklerden daha olası olduğunu söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar bu veriler teizmin diğer seçeneklere göre daha muhtemel olduğunu gösteriyor olsa da, bunların kişiyi tam anlamıyla ikna etmekten uzak olduğunu belirtmek gerekir. Teizmin daha muhtemel olduğunu ifade ettikten sonra sıra, ikinci olarak, teizmin içindeki farklı dinlerden/ geleneklerden hangisini nasıl tercih edeceğimize gelmektedir. Buna göre, yukarıda dile getirilen tecrübi veriler, teist gelenek içindeki Tanrı anlayışlarından birinin tercih edilmesinde tekrar ölçüt olarak kullanılabilir. Örneğin, mucizelerle ilgili tarafsız kişiler aracılığıyla yapılan tarihsel aktarımlar, teist gelenek içindeki Tanrı anlayışlarından birinin daha olası olduğu lehinde destek sağlayabilir. Ayrıca burada, teist gelenek içindeki farklı inanç seçeneklerden birini tercih etmek için başka ölçütlere de başvurulabilir. Mesela kişi, rakip teist gelenekler arasında hangi dinin daha cazip bir ahiret fikrine sahip olduğunu araştırarak, bunu

[27] Gale, *a.g.e.*, s. 351 ve 414. Gale'e göre, bu tür bir yol, negatif bir teolojiden yola çıkan Pascal için çok mümkün değildir. Ancak bahsi savunan birinin bu tür bir teolojiye bağlı kalması zorunlu değildir. Hatta Pascal'ın kendisi, kitabının birçok yerinde bu tür bir teolojiye sadık kalmamaktadır.

tercih konusunda ölçüt olarak değerlendirebilir. Dolayısıyla, Schlesinger'a göre, (*i*) tecrübi veriler (kutsal metinler, tarihsel aktarımlar vb.) ya da (*ii*) daha cazip ahiret düşüncesine sahip gelenek şeklindeki ölçütler göz önünde bulundurularak teistik dinler arasında bir tercih yapılabilir.[28]

Ancak tercih problemine yönelik bu cevabın önemli sorunlar barındırdığı görülmektedir. İlk olarak, Gale'in de işaret ettiği gibi, Pascal'ın, epistemik düşüncelerin konu hakkında yetersiz olduğu düşüncesiyle işe başladığını bu noktada hatırlamak gerekir.[29] Çünkü Pascalcı burada bir taraftan epistemik düşüncelerin işe yaramadığını ileri sürerek bahse başvururken, diğer taraftan bahsin karşılaştığı tercih problemini aşmak için tekrar epistemik düşüncelere dönmektedir. Bu durum, ilk bakışta bir tutarsızlık olarak göründüğü için, pragmatik iman taraftarının, başlangıçta yetersiz olmaları nedeniyle reddettiği epistemik gerekçelerin daha sonra neden işe yarar olduğunu ortaya koyması gerekir.

İkinci olarak, yukarıda önerilen ölçütlerin ne kadar yeterli olduğu da tartışmalı görünmektedir. Örneğin, teist bir dinin lehindeki mucizelerle ilgili tarihsel aktarımlar veya kutsal metinler şeklindeki tecrübi desteği ele alalım. Açıktır ki, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri lehinde yorumlanan bu şekilde binlerce tecrübi veri vardır. Söz konusu verilerin hangi dinin doğruluğunu daha muhtemel kıldığı nasıl tespit edilecektir? Bu noktada, kutsal metinler ve mucizelerle ilgili tarihsel aktarımlar temele alınırsa, üç dinin lehinde de bu konuda önemli bir tecrübi verinin olmasının

[28] Schlesinger, a.g.m., s. 91. Jordan'a göre, Pascal da iki adımlı bir siyaset önermektedir. İlk adımda, bahse başvurarak teizmin diğer seçeneklerden daha rasyonel olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İkinci adımda ise, mucize veya kehanet (*prophecy*) gibi öğelere başvurarak Hıristiyanlığın diğer teist dinlerden daha üstün olduğunu iddia etmektedir: Jordan, *Pascal's Wager*, s. 9.

[29] Gale, *a.g.e.*, s. 351.

yanında, teistik olmayan dinlerin de bu konuda son derece önemli bir birikime sahip olduğu görülmektedir. O halde, tercih problemini aşmak için ölçüt olarak sunulan tecrübi veri desteğinin ne kadar başarılı olduğu şüpheli görünmektedir. Aynı şekilde, daha cazip ahiret fikrine sahip olan dinin daha tercih edilebilir olduğu düşüncesini ele aldığımızda, bu ölçütün de işe yarar olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kişinin değerleri, belirli bir ahiret anlayışının ne şekilde daha cazip olduğu konusunda önemli oranda belirleyici olacaktır. Örneğin, manevi değerlere önem veren bir kişi için ruhsal haz veya sıkıntının yaşandığı bir ahiret daha cazipken, maddi değerleri ön plana çıkartan bir kişi için bedensel lezzet veya acıların olduğu bir ahiret daha cazip görünecektir.

Çok Tanrı itirazıyla ortaya çıkan tercih probleminden kurtulmanın diğer bir yolu, en genel anlamda bahsin meziyetinin, en azından bir dine inanmanın ateist ya da agnostik kalmaktan daha rasyonel olduğunu gösterdiğini iddia etmektir. Buna göre, bahis, her ne kadar dinî seçenekler arasında doğrudan bir tercih yapmamızı sağlamasa da en azından inanmanın veya daha özel olarak teizme inanmanın diğer seçeneklere göre daha rasyonel olduğunu gösterebilir. Bu konuda iki farklı bahis versiyonu ortaya koyan Jordan'a göre, teizme inanmanın diğer seçeneklerle karşılaştırıldığında daha çok fayda ortaya çıkardığı ileri sürülebilir. "Evrensel bahis" (*ecumenical wager*) adı verilen ilk versiyona göre, dinî inanç veya daha özelde teistik inanç kişiyi sonsuz fayda beklentisine götürür. Buna karşın, hiç kimse ateist veya agnostik olmanın beklenilen faydasını sonsuz olarak kabul etmeyeceği için, ateist veya agnostik tutum böyle bir fayda beklentisi ortaya çıkarmaz. Bu durumda, bir dinî inanca bağlanmanın faydası inanmamanın faydasını aştığı için inanmak daha

rasyoneldir.[30] Jordan, bu versiyonun mevcut dinler arasında bir tercih yapmamıza olanak sağlamadığını kabul etmesine karşılık, en azından onun, teist inancın sonsuz fayda beklentisi sağlamasından dolayı, inancın inançsızlığa tercih edilebilir olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda, bahis, hangi teist geleneği seçmemiz gerektiğini ortaya koyamasa da bu geleneklerden birini seçmemizin gerekli olduğunu söylemektedir. Jordan'a göre, bu önemli nokta bahis sayesinde kabul edildikten sonra, teist gelenek içinde belirli bir dini tercih etmek için bazı kıstaslar göz önünde bulundurulabilir. Örneğin, hangi geleneğin neye mal olduğu şeklindeki pragmatik düşünceler ya da hangi geleneğin daha muhtemel olduğu şeklindeki bazı olasılık hesaplamaları bu konuda bize yol gösterici olabilir.[31]

"Jamesci Bahis" şeklinde adlandırılan ikinci versiyon ise, teist gelenek içinde kabul edilen sonsuz faydadan ziyade söz konusu geleneğin bu dünyaya yönelik "sonlu faydasına" odaklanarak çok Tanrı itirazına karşı koymaya çalışmaktadır. Çok Tanrı itirazının önemli oranda sonsuz fayda fikrinden kaynaklandığını düşünen Jordan, teist inancın bu dünyaya yönelik diğer seçeneklere göre daha fazla fayda ürettiği gösterildiğinde, bu itirazın saf dışı edilebileceğini ileri sürmektedir. Buna göre, *ahirete* yönelik sonsuz fayda düşüncesinin bir dinî inanca karar vermede işe yarar olmadığını kabul etsek bile, belirli bir dinî inancın *bu dünyaya* yönelik olarak diğer alternatiflere göre daha fazla fayda ürettiğini ortaya koyabiliriz.[32] Jordan'ın akıl

[30] Jordan, "The Many-Gods Objection", s. 110.

[31] Jordan, *Pascal's Wager*, s. 87.

[32] Jordan, *a.g.e.*, s. 87. Bu versiyona *Jamesci Bahis* adının verilmesinin nedeni, James'in, dinî inancın bu dünyaya yönelik ürettiği faydaları vurgulamasından dolayıdır. Hatırlanacağı üzere James, dine bağlanmanın, kişiliği olumlu yönde etkileyerek çeşitli faydalar ortaya çıkardığını ifade etmekteydi: James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 406-407.

yürütmesi, standart bahis versiyonunun dayandığı sonsuz fayda kavramını geri plana iterek daha ziyade dinî inancın bu dünyaya yönelik sonlu faydasına odaklanmaktadır. Çünkü gerek kurgusal gerekse mevcut Tanrı anlayışlarına dayanan çok Tanrı itirazının ortaya çıkmasının en önemli nedeni, bahiste sonsuz fayda kavramının kullanılmış olmasıdır. Buna göre, herhangi bir Tanrı kavramını muhtemel gördüğümüzde ve buna inanmanın faydasını sonsuz olarak varsaydığımızda, birbiriyle çatışan birçok inanç seçeneği üretmek mümkün olmaktadır. Birbirinden farklı inanç seçeneklerine sonsuz fayda atandığında, bu seçeneklerin beklenilen faydası birbirine eşitlenmekte ve kişinin vereceği karar imkânsız hale gelmektedir. Dolayısıyla bu noktada, bahsi zor durumda bırakan sonsuz fayda kavramından vazgeçmek bir çıkış yolu sağlayabilir. Sonlu fayda sayesinde, belirli bir dinî inancın bu dünyaya yönelik olarak diğer seçeneklere göre daha fazla fayda ürettiği gösterilebilirse, o zaman daha fazla fayda üreten bu seçeneğin tercih edilmesi rasyonel olacaktır.

Peki, belirli bir dinî seçeneğin diğerlerine göre bu dünyaya yönelik daha fazla fayda sağladığı gösterilebilir mi? Bu soruya olumlu yanıt veren Jordan, sosyal bilimler alanında ortaya konulmuş çalışmaların bu konuda yol gösterici olduğunu iddia etmektedir.[33] Ona göre, bu çalışmaların büyük bir kısmı, teist inanca sahip olmanın maddi ve manevi anlamda kişinin mutluluğunu sağladığına yönelik tecrübi bir destek sağlamaktadır. Buradaki mutluluk, kişinin yaşam karşısındaki memnuniyetini veya (gerek fiziksel gerekse zihinsel olsun) huzurlu olma durumunu

[33] Bu çalışmalardan bazıları için bkz. H. G. Koenig ve diğerleri, *Handbook of Religion and Health*, (Oxford: Oxford University Press, 2001); J. S. Levin, "How Religion Influences Morbidity and Health: Reflections on Natural History, Salutogenesis and Host Resistance", *Social Science and Medicine*, 43/5 (1996), s. 849-864; R. W. Hood ve diğerleri, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 4. baskı, (New York: The Guilford Press, 2009).

ifade etmektedir. Konuyla ilgili sosyal bilimler literatürüne bakıldığında, dinî inancın böyle bir mutluluğu sağlama konusunda önemli bir kaynak olduğuna dair güvenilir veriler mevcuttur. Yine bu çalışmalar, dinî inancın yaşam süresi konusunda da etkili olduğunu göstermektedir. Örneğin, kiliseye gidenlerin gitmeyenlere oranla kalp hastalıklarından ölme oranlarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, dinî inancın yaşam süresini uzatma konusunda da bir etkiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu veriler göz önünde bulundurulduğunda, teist inanca bağlanmanın bu dünyaya yönelik daha fazla fayda sağladığını ifade edebiliriz.[34]

Tercih probleminin üstesinden gelmek için Jordan'ın ileri sürmüş olduğu iki bahis versiyonu değerlendirildiğinde, bunların yeterli olduğunu söylemek oldukça güçtür. Evrensel bahis versiyonunda, bahsin işlevinin, en genel anlamda, dine inanmanın inanmamaya veya şüpheci kalmaya göre daha çok fayda sağladığını göstermek olduğu ifade edilmektedir. Ancak burada, bahsin, fayda açısından dinî inancın inançsızlığa üstünlüğünü ortaya koyduğunu kabul etsek bile, tercih probleminin hâlâ devam ettiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü bu versiyon, dinî inanç konusunda karar verilebilecek seçenekleri azalttığı halde, var olan dinî inançlardan hangisine bağlanacağımız sorusunu göz ardı etmektedir. Zaten Jordan'ın kendisi de bu versiyonun çok Tanrı itirazı açısından sadece inançsızlığı ve şüphede kalma durumunu saf dışı ettiğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu versiyon bize, yalnızca herhangi bir dinî inanca bağlanmamız gerektiğini söylemekte, fakat hangi dinî inanca bağlanmamız gerektiği konusunda belirli bir seçenek önermemektedir.[35] Bu noktada, bahsin, dinî inancın inançsızlığa oranla daha önemli olduğunu gösterdiği

[34] Jordan, *a.g.e.*, s. 90-92. Ayrıca bkz. Betty, "Going Beyond James", s. 74-76.

[35] Krş. Jordan, "The Many-Gods Objection", s. 110-111.

doğru olmakla birlikte, en az bunun kadar diğer önemli bir soru, var olan dinî inançlardan hangisine bağlanacağımız meselesidir. Evrensel bahis versiyonu, bu soru hakkında herhangi bir yönlendirmede bulunmadığı için, bu versiyon doğru olsa bile tercih problemi hâlâ ortada durmaktadır.

Var olan dinî inanç seçeneklerini daraltmak için ileri sürülen Jamesci bahis ise, temel olarak teist inancın diğer dinî geleneklere göre bu dünyaya yönelik olarak daha fazla fayda ortaya çıkardığı üzerine kurulduğu için, mevcut dinî seçenekler en azından teist gelenekle sınırlandırılmaktadır. Bu versiyona göre, teist geleneğin bu dünyaya yönelik olarak daha çok fayda ürettiği tecrübi verilerle gösterilebildiğinden, kişinin bu geleneği tercih etmesi rasyonel olacaktır. Ancak bu versiyonun da başarılı olduğunu söylemek zordur. Öncelikle, sosyal bilimler alanındaki çalışmaların, teist inancın diğer inanç seçeneklerine göre daha fazla fayda ürettiğini gösterdiği iddiası oldukça tartışmalıdır. Schellenberg'e göre, Jordan, argümanını güçlendirmek için sosyal bilimler alanında yapılmış bazı çalışmalardan yararlanmış olsa da referansta bulunduğu kaynakların kendisi din kavramını teist inanç sisteminden ziyade "geniş" anlamda kullanmaktadır. Bu açıdan, söz konusu kaynaklara göre din, teistik olsun veya olmasın yaşamın değerini arttıran bir faktördür. Dolayısıyla, bu çalışmalar, Jordan'ın iddia ettiği gibi teist inancın diğerlerine üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmamaktadır. Schellenberg, bu çalışmalar daha çok Yahudi ve Hıristiyan toplumlarında yapıldığı için Jordan'ın böyle bir yargıya ulaşmış olabileceğini ifade etmektedir. Ancak ona göre, az da olsa Batılı/ teistik olmayan dinlerle ilgili çalışmalar da mevcuttur ve bu çalışmalar aynı şekilde dinin insan yaşamı için çeşitli faydalar ürettiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan, teistik olsun veya olmasın dinlerin büyük bir kısmı bizi nihai gerçeklikle bir ilişki içine sokmaya

çalıştıklarından, dinler arasında herhangi bir ayrım yapmadan bunların hepsinin insan yaşamı için çeşitli faydalar ortaya çıkardığına inanmak konusunda en nihayetinde *a priori* bir gerekçeye sahibizdir. O halde, bu dinler, toplum/ birey için çeşitli faydalar ortaya çıkarmalarından dolayı, dünyaya yönelik faydayı yalnızca teist inançla ilişkilendirmek doğru görünmemektedir.[36]

Jamesci bahiste sonsuz faydadan ziyade sonlu fayda kavramına başvurulduğu için, bu kavrama dayanarak da bazı itirazlar ileri sürülebilir. Buna göre, bir kişi, ateist veya şüpheci olmanın bu dünyaya yönelik, kişiye daha çok fayda sağladığını söyleyerek itiraz edebilir. Örneğin, kişi, herhangi bir Tanrı'nın var olmadığına inandığında, insani problemlere yönelik daha sorumlu davranacak, herhangi bir dinî ideolojinin olumsuz veya dışlayıcı etkileri olmaksızın diğer insanlara karşı daha çok sempati besleyecek ve olabildiğince adil olmaya çalışacaktır. Yine, dindar insan dinî inançları uğrunda zamanını ve önemli bir kısım maddi kazancını feda ettiği için, herhangi doğaüstü bir varlığı kabul etmeme durumu zaman ve bazı maddi kayıpların önüne geçecektir.[37] Tabii burada, dindarın da insani problemlere karşı sorumlu olduğu veya onun da diğer insanlara sempatiyle yaklaştığı söylenerek bu itiraza cevap verilebilir. Ancak burada önemli nokta, sonsuz fayda kavramından vazgeçerek sonlu fayda düşüncesine yönelen bir bahsin önemli oranda gücünü kaybedeceğidir. Bunun nedeni, hangi seçeneğin dünyaya yönelik sonlu faydasının daha fazla olduğunun çoğunlukla kişilerin perspektifine bağlı olmasıdır. Bu açıdan, ateistin,

[36] John Schellenberg, "Jordan's Jamesian Wager", *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence (2007-2008)*, ed. P. Draper, http://infidels.org/library/modern/debates/great-debate.html. Benzer bir itiraz için bkz. Dieringer, a.g.m., s. 245.

[37] Craig Duncan, "Religion and Secular Utility: Happiness, Truth, and Pragmatic Arguments for Theistic Belief", *Philosophy Compass*, 8/4 (2013), s. 393-394; Dieringer, a.g.m., s. 245-246; Martin, a.g.m., s. 62-63; Schellenberg, a.g.m.

agnostiğin veya inananın gözünden bakıldığında, bu seçeneklerden hangisinin daha çok fayda ürettiği yapılan kişisel değerlendirmeye göre farklılaşacaktır.

Son olarak, Jamesci bahsin, inanılabilecek seçenekleri teizmle sınırlandırmasına karşılık, yine de tercih problemini ortadan kaldırmadığını ifade edebiliriz. Buna göre, yukarıda belirtildiği gibi, teizm içinde birçok farklı ve birbirini dışlayan gelenek mevcut olduğu için, Jamesci bahis, birbirini dışlayan bu geleneklerden hangisini seçmemiz gerektiği konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Acaba burada, yine sonlu fayda kavramını takip ederek bu geleneklerden en fazla fayda üreten seçeneği mi seçeceğiz? Yoksa elimizde başka bazı ölçütler mevcut mudur? Teizm içinde birbirini dışlayan bu gelenekleri bile düşündüğümüzde, Jamesci bahsin tercih problemi karşısında başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. O halde, tercih problemini ortadan kaldırmak için Jordan'ın yukarıda önermiş olduğu iki bahis versiyonunun başarılı olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.

Tercih problemi ile ilgili en son ele alacağımız çözüm olan James'in "canlı tercih" ölçütü, pragmatik argümanlarla ilgili yapılan çalışmalarda tercih probleminin üstesinden gelmek için en fazla başvurulan çözüm yollarının başında gelmektedir.[38] Buna göre, bir dine bağlanmaya karar veren kişi, kendisine canlı bir tercih olarak görünen dinî inancı seçmelidir. Canlı tercih; kişiye anlamlı gelen, kişinin epistemik açıdan doğruluğu konusunda emin olamadığı ancak doğruluğunu muhtemel gördüğü ve hakkında bir tecrübe sahibi olduğu inanç seçeneklerini ifade etmektedir. Bu, James'in konu hakkında vermiş olduğu örnekleri de göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin, içinde yetiştiği toplumun/ çevrenin dinî inancını

[38] Örnek olarak bkz. Feezell, a.g.m., s. 97; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 81; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 73; Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 63.

benimsemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla canlı tercih ölçütü, dine inanmaya karar veren kişinin hangi dine inanması gerektiğini, yalnızca çeşitli bilgi ve tecrübelere sahip olduğu dinle sınırlandırdığı için ilk bakışta tercih problemini ortadan kaldırıyor görünmektedir. Çünkü bu sayede kişiye ölü olarak görünen diğer olası seçenekler devre dışı bırakılmakta ve kişi için alternatif olarak yalnızca sınırlı sayıdaki din seçeneği kalmaktadır.

Aslında James'ten önce Pascal'ın canlı tercih düşüncesine sahip olduğu çeşitli düşünürler tarafından ileri sürülmüştür.[39] Örneğin, Rescher'e göre; Pascal, bir dine girmeye çalışan ve bu anlamda araştırma yapan ancak hâlihazırda bütün dinlere karşı "eşit mesafede olan" kişiler için bahsi geliştirmemiştir. Daha ziyade, o, Hıristiyan Tanrı düşüncesini bilen ve bu tür bir toplumda yetişen ancak bu Tanrı'ya inanma konusunda çeşitli sebeplerden ötürü tereddüt yaşayan kişiler için formüle etmiştir. Bu anlamda Pascal, belirli bir Tanrı düşüncesini varsayarak bahsi ortaya koymuştur.[40] Dolayısıyla, bu yoruma göre, argümanın iş görebilmesi için kişinin belirli bir Tanrı kavramına sahip olması gerekmektedir.

Tabii bir tercihin canlı olması kişiye göre değişen bir olgu olduğu için, canlı tercih ölçütünü kullandığımızda, kişinin sahip olduğu tecrübelere veya içinde yetişmiş olduğu çevreye göre seçeceği dinin de değişeceği açıktır. Örneğin, kişinin içinde yetiştiği şartlara bağlı olarak hakkında bilgi ve tecrübe sahibi olduğu ve bundan dolayı kendisine canlı gelen İslam, bir başkasına hiçbir şey ifade etmeyen ölü bir

[39] Pojman, *Religious Belief and the Will*, s. 52; Rescher, *a.g.e.*, s. 98 ve 138; Sobel, a.g.m., s. 16; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 63.

[40] Rescher, *a.g.e.*, s. 98-99.

tercih olarak görünecektir.[41] Dolayısıyla, kişilerin tercihte bulunacakları seçenekler canlı veya ölü olma özelliğine göre birbirinden farklılaşacağı için, pragmatik argümanların farklı geleneklere sahip kişiler tarafından kendi gelenekleri bağlamında yeniden formüle edilebileceğini söylemek mümkündür. Örneğin, bir Müslüman ya da bir Yahudi kendi Tanrı kavramı çerçevesinde pragmatik argümanları ileri sürebilir.[42]

Canlı olma özelliğinin tercih problemini ne kadar çözdüğü sorusuna geldiğimizde ise, söz konusu ölçütün problemi ilk bakışta aşıyor olmasına karşılık, beraberinde daha fazla problemi ortaya çıkarma pahasına bunu gerçekleştirdiğini ifade edebiliriz. İlk olarak, bu ölçütü takip ettiğimizde, eğer mevcut dinlerden biri doğruysa, kişinin bu doğruya inanması tamamen "tesadüfi/ arızi" şartların bir sonucu olacaktır. *a*, *b* ve *c* şeklinde birbirinden farklı üç dinden yalnızca *a*'nın doğru olduğunu varsaydığımızda, canlı tercih ölçütüne göre yalnızca bu seçeneği kabul edenler doğruya inanmış olacak ve bundan dolayı ödüllendirilecektir. Çünkü *a* seçeneğini benimsemiş olan bir çevrenin içinde yetişen biri için bu seçenek canlı olacak ve bu yüzden söz konusu kişi bu seçeneğe inanma hakkına sahip olacaktır. Ancak içinde yetişmiş oldukları çevreden dolayı kendilerine *b* ve *c* seçenekleri canlı gelen kişiler, yanlışa inanmış olacak ve bundan dolayı cezalandırılacaktır. Feezell'in ifade ettiği gibi, doğru veya yanlışa inanma ve bundan dolayı ödüllendirilme veya cezalandırılma, tamamen kişinin tesadüfi olarak içinde doğup büyüdüğü toplumun şartlarına indirgenmiş olacaktır. Kişinin, üzerinde herhangi iradi bir kontrolünün

[41] Feezell, a.g.m., s. 97; Jackman, "Prudential Arguments, Naturalized Epistemology and the Will to Believe", s. 7; O'Connell, *William James on the Courage to Believe*, s. 54; Paul Edwards, "From Fideism to Pragmatism", *Free Inquiry*, 18/4 (1998), s. 42; Penelhum, *a.g.e.*, s. 73; Pihlström, "Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism", s. 198.

[42] Bishop, *Believing by Faith*, s. 149; Cargile, a.g.m., s. 284; Rescher, *a.g.e.*, s. 99.

olmadığı bu tarz arızi bir durumdan dolayı sorumlu tutulması ise makul görünmemektedir.[43]

Diğer taraftan, bir dinî inancın doğruluk ve yanlışlığı konusunda herhangi bir imaya ve değere sahip olmayan canlı tercih ölçütünün neden kabul edilmesi gerektiği de tartışmalı görünmektedir. Hick'e göre, etrafımızdaki her tür tesadüfi olgu, bir seçeneğin bizim için canlı olabilmesini sağlayabilmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, içinde bulunulan toplumun çoğunluğunun bir inancı benimsemiş olması, söz konusu toplumun bir üyesi olan kişi için o inancın canlı tercih olmasında yeterli koşul olarak görünmektedir.[44] Böyle bir durumda, bir inancın herhangi bir toplum tarafından benimsenmesinin, söz konusu inancın epistemik değerinde bir farklılık yaratıp yaratamayacağı can alıcı soru haline gelmektedir. Ancak Saka'nın da işaret ettiği gibi, bir toplum doğru bir inancı benimseyebileceği gibi yanlış olan bir inancı da benimseyebileceği için, bir dinî inancın toplum tarafından benimsenmesinin, bu inancın epistemik değeri konusunda herhangi bir işleve sahip olmadığı açıktır. Dahası, önümüzde farklı geleneklerin birbiriyle çelişen iddialarını düşündüğümüzde durum daha da kötüleşmektedir.[45] Çünkü bu durumda, canlı tercih ölçütü, birbiriyle çelişen dinî inanç seçeneklerine aynı anda bir inanma hakkı sağlamaktadır.

Kur'an'da işaret edilen bazı noktaları da bu bağlamda hatırlamak ilginç olabilir. Örneğin, "'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde, 'Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!' derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?" (Bakara 170) ve

[43] Feezell, a.g.m., s. 105-106.

[44] Hick, *a.g.e.*, s. 43.

[45] Saka, a.g.m., s. 324-325. Ayrıca bkz. Hick, *a.g.e.*, s. 43.

"Onlara, 'Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygamber'e gelin' denildiğinde onlar, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter' derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?" (Maide 104) denilerek, aslında tam olarak canlı tercih düşüncesi eleştirilmektedir. Çünkü ayetlerde "ata, baba" şeklinde dile getirilen kavramlar, kişinin, içinde yetişmiş olduğu toplumdan edindiği inançların kaynağını belirtmektedir. Kişi, çevresini önceki nesillerden aktarılan bu inançları benimsemiş olarak gördüğü için söz konusu inançlara bağlanmada kendisini de haklı görmektedir. Ancak Kur'an burada, herhangi bir inancın bir toplum tarafından benimsenmiş olmasının, onun epistemik statüsünde bir farklılık yaratamayacağını vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir inancın kişi için canlı olmasının, söz konusu inancın doğruluğunu garanti edemeyeceğini dile getirmektedir. Mâtürîdî'ye (863-944) göre de, dinî inançlar konusunda insanların çoğunluğu, atalarından aldıklarına bağlanmakta ve kendi inançlarının doğru, diğerlerininkinin ise yanlış olduğunu iddia etmektedir. Bu durum bile, dinî inançların doğru ve yanlışlıklarının göz önüne alınmaksızın toplumdan veya önceki nesillerden edinilmesinin ne kadar sıkıntılı olduğunu göstermektedir. Çünkü birbirine karşıt öğretiler aynı anda doğruluk iddiasında bulunabilmektedir.[46] Ancak açık bir şekilde bunların birlikte doğruluğunun imkânı olmadığı için, bir inancın gelenek tarafından sahiplenilmesinin, bu inancın doğruluğunu gösterme konusunda yetersiz bir gerekçe olduğu anlaşılmaktadır. O halde, yaşadıkları çevrenin, insanların inançları üzerinde çok önemli bir etkisinin olduğu doğru olsa bile, bu etkinin dinî inancın rasyonelliği için bir temel olarak kullanılması dayanaktan yoksun görünmektedir.

[46] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, (Ankara: İsam Yay., 2002), s. 3.

Canlı tercih düşüncesi, tercih konusunda bize tam olarak bir ilke sunmak yerine, farklı toplum veya gruplar tarafından benimsenen hâlihazırdaki bütün dinî inançların aynı oranda gerekçelendirilmesine götürmekte ve bu anlamda herhangi bir dinî inancı dışarıda bırakmadan bir inanç özgürlüğü sağlamaktadır. Söz konusu ölçütün bu şekilde bir inanç özgürlüğüne olanak sağlaması, epistemik değeri açısından birbirinden farklı olan dinî inanç seçeneklerinin birbirine eşitlenmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu ölçüt sayesinde, teizm gibi daha sofistike bir dinî inanç geleneğiyle daha basit olan putperest bir geleneği gerekçelendirmek aynı oranda mümkün olmaktadır. Çünkü bu iki gelenek içinde yetişmiş olan farklı bireylerin gözünden bu inanç seçeneklerinin ikisi de pragmatistin varsaydığı şartı karşılayacaktır. Ancak epistemik açıdan açık bir biçimde birbirine denk olmayan bu seçenekler arasındaki önemli farklılıkların bu şekilde göz ardı edilmesi haklı bir temele sahip değildir.[47] Dolayısıyla, canlı tercih olma ölçütünün hâlihazırdaki her türlü dinî inancı birbirine eşitleyerek sağladığı inanç özgürlüğünün gerekli epistemik koşulu sağladığı söylenemez.

Bu noktada, pragmatik iman savunusunun "dinî çoğulculuk" düşüncesiyle daha sağlam bir şekilde savunulabileceği iddia edilebilir.[48] Tercih probleminin önemli sebeplerinden birinin "dinî dışlayıcılık" olduğunu düşündüğümüzde, dinî çoğulculuk

[47] Krş. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990), s. 241.

[48] Bu şekildeki bazı yorumlar için bkz. Betty, a.g.m., s. 76-78; Feezell, a.g.m., s. 105-108; Slater, *William James on Ethics and Faith*, s. 55-59. Betty'ye göre, James de "İnanma İradesi"nde, dinin daha az dışlayıcı olan formlarına referansta bulunur: Betty, a.g.m., s. 77. James'te dinî çoğulculuğun izlerini bulmak mümkünse de Pascal için aynısını söylemek çok doğru değildir. Çünkü onun diğer dinlerle (özellikle, İslam) ilgili ifadelerinden, dışlayıcı bir anlayışı onayladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Pascal, *Pensées*, İng. çev. A. J. Krailsheimer, s. 67, 70 ve 228. Ancak Pascal'ın bahsini, yukarıda Jordan'ın evrensel bahis versiyonunda yaptığı gibi, daha çoğulcu bir perspektiften sunmak mümkündür.

düşüncesi, bütün dinî inanç seçeneklerine aynı epistemik değeri atfederek pragmatik iman anlayışı için bir çıkış yolu sağlayabilir ve böylece canlı tercih ölçütü, çoğulculuk iddiasıyla daha uygun bir şekilde savunulabilir. Ancak böyle bir yola başvurulursa, o zaman pragmatik iman savunucusunun, başta 'birbiriyle çelişiyor gözüken farklı dinî inançların aynı anda nasıl doğru olabildiği' olmak üzere dinî çoğulculuğun yüz yüze kaldığı önemli sorunların üstesinden gelmesi gerekir.

Yine, canlı tercih olma ölçütüne, onun bizi bazı doğrulara sahip olmaktan alıkoyacağı eleştirisi de yöneltilebilir. Hatırlanacağı üzere, James, bizi bazı doğruları onaylamaktan alıkoyduğu için Clifford'ın delilciliğini eleştirmekteydi, ancak aynı itiraz James'in canlı tercih ölçütüne yöneltilebilir. Buna göre, her epistemik ilke, bazı inançlara sahip olmayı meşru görürken bazılarını dışarıda bırakarak bizi bunları onaylamaktan alıkoyduğundan, James'in ifade ettiği itiraz inanç konusundaki her ilke için geçerlidir.[49] Bu yüzden, James'in dinî inançlara sahip olma konusundaki akıl yürütmesi de bundan muaf değildir. Örneğin, *a*, *b* ve *c* şeklinde üç farklı din düşünelim ve bunlardan sadece *a*'nın doğru olduğunu varsayalım. Yine, *b* dininin yaşandığı bir toplum içinde doğmuş olmasından dolayı bu seçeneğin kendisine canlı geldiği bir kişi düşünelim. İnanma iradesine göre, kişi burada, kendisine canlı geldiği için sadece *b*'ye (yani yanlışa) inanma hakkına sahiptir. Bu ise, canlı tercih ölçütünün bizi bazı doğrulara (*a*'ya) inanmaktan alıkoyması anlamına geldiği için, Clifford'ın ilkesinde olduğu gibi, James'in ölçütü de bazı doğruları onaylama konusunda bizi engellemektedir.

[49] Jordan, *a.g.e.*, s. 183.

Bu itiraza, her ne kadar inanç konusundaki her epistemik ilkenin bizi bazı önermeleri onaylamaktan alıkoyduğu doğru olsa da James'in vurguladığı noktanın Clifford'ın ilkesinden farklı olduğu ileri sürülerek cevap verilebilir. Buna göre, Clifford, yetersiz kanıt durumunda inançlara sahip olmayı tamamen yasaklamasına karşılık, bundan farklı olarak James, bazı koşulların karşılanması durumunda çeşitli inançların edinilebileceğini vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Cliffordcı ilke, kanıt yokluğunda tamamen bir inanç yasağı öngörürken; James, din gibi önemli bazı alanlarda kanıt yokluğunda bile bu tür inançlara sahip olma hakkını savunmaktadır.[50] Dolayısıyla burada, dinî inançlara sahip olma konusundaki katı bir yasağa karşılık, bu tür inançlara bağlanabilmemize olanak sağlayan daha iyimser bir tavır söz konusudur.

İtiraza verilen cevap önemli bir farka işaret ediyor olsa da canlı tercih, hangi dinî inancın seçileceğini büyük ölçüde toplumun arızi şartlarına bağlı kıldığı için, kişinin bazı doğruları onaylamasını (eğer doğru çıkarlarsa) tamamen tesadüfi bir temele oturtmaktadır. Bunun nedeni, doğruları onaylamanın, kişinin sahip olduğu ve toplumda yaygın olan yargılara dayalı olmasındandır. Ancak izlenilen bu yolun, doğruları keşfetme konusunda zayıf bir yöntem olduğu açıktır.[51] Bundan dolayı, canlı tercih ölçütünü, bazı doğruları onaylamanın önünde önemli bir engel olarak okumak da mümkündür. Kişinin seçebileceği dinî inanç yalnızca içinde yaşadığı toplumun benimsediği inançla sınırlandırıldığı için, söz konusu ölçüt, eğer doğru çıkarlarsa, diğer dinî seçenekleri/ doğruları onaylamanın önünde bir engel olarak duracaktır.

---

[50] Krş. Jordan, *a.g.e.*, s. 183.

[51] Feezell, a.g.m., s. 106; Hick, *Philosophy of Religion*, s. 60.

Ayrıca canlı tercihe yöneltilebilecek ilginç bir itiraz, bu ölçütün, Pascal'ın bahsi gibi yine çok Tanrı problemiyle yüz yüze kaldığıdır. Palmer'a göre, kişinin önündeki din seçeneğinin sadece büyük dinlerle sınırlı olmaması, James'in bu ölçütünün de söz konusu problemden kaçamadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu dinlerin içinde birçok farklı mezhepsel görüş vardır ve bunlardan her biri kişi için canlı bir tercih olabilir. Kişinin tutkusal doğası tarafından gerçekleştirilecek bir müdahale, bu seçeneklerden her birini kişi için gerçek bir imkân/ canlı tercih haline getirebilir.[52] İtiraza göre, kişi, bir dinin altındaki farklı mezhepler hakkında da az çok bir bilgi ve tecrübeye sahip olmasından dolayı, bazı müdahaleler sayesinde bunlar kişi için kolaylıkla canlı tercih olabilir. Dolayısıyla, bu alt gruplardan hangisini neye göre seçeceğimiz yine muğlak kalmaktadır.

Aslında bu itiraza, "Hâlihazırda kişi için canlı olan tercih seçilmelidir" şeklinde cevap verilebilir; ancak itiraz, kişi için canlı olan tercihin kolaylıkla değişebileceğine işaret etmesi açısından son derece önemlidir. Çünkü nihayetinde Pascal'ın da bu tür bir yöntem önerdiği, yani eylemler aracılığıyla bir seçeneğin kişi için canlı hale getirilebileceğini düşündüğü açıktır. Bu noktada, itiraz, James'in canlı tercih konusunda açık kılmadığı bazı noktaları gündeme getirmektedir. Örneğin, bir tercih kişi için nasıl canlı olabilmektedir? Kişiye canlı gelen tercih zaman içinde değişebilir mi? Eğer değişebiliyorsa o zaman ne yapmak gerekir? Ya da değişebiliyorsa, bunun zaman içinde kendiliğinden değişmesiyle, bahiste önerildiği gibi, bilinçli bir şekilde eylemler aracılığıyla değiştirilmesi arasında ne fark vardır?

[52] Palmer, *The Question of God*, s. 324.

O halde, tercih problemi için bir çözüm olarak sunulan canlı tercihin en önemli güçlüğü, bu ölçütün çeşitli toplumlar tarafından benimsenen birbirinden farklı veya birbiriyle çelişen dinî inançların bütününün gerekçelendirilmesine zemin hazırlaması ve din konusunu önemli ölçüde toplumun arızi şartlarına indirgemesidir. Bu şekilde, söz konusu ölçütün yerine getirdiği işlev, aslında tercih problemini tam olarak çözmek yerine, mevcut bütün dinî seçenekleri aynı anda meşru görmesi ve kişiyi içinde doğduğu toplumun doğrularına bağımlı kılmasıdır. Canlı tercih ölçütünün, tercih problemini çözmek yerine her türlü dinî inanca bir özgürlük alanı sağlayarak bu problemi ötelediğini ifade edebiliriz.

Sonuç olarak, başta canlı tercih düşüncesi olmak üzere "tercih problemi" için ileri sürülen yukarıdaki çözüm önerilerini birlikte düşündüğümüzde, bunların söz konusu problemi ortadan kaldırdığını söylemenin çok zor olduğunu ve bu problemin pragmatik iman anlayışını oldukça güç durumda bıraktığını ifade edebiliriz. Görüldüğü üzere, pragmatik iman savunucularının bu problem karşısında en güçlü sayılabilecek önerisi, kişinin, doğruluğunu bilmediği halde çevresinden gördüğü dinî inançlara bağlanma hakkının olduğudur. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, kişinin din meselesinde yaşadığı çevrenin önyargılarıyla, yerleşik inançlarıyla sınırlanması anlamına geldiği için, bu önerinin, dinî inançların rasyonelliğini sağlama konusunda oldukça yetersiz bir temellendirme olduğu söylenebilir.

Pragmatik iman anlayışına yöneltilen etkili eleştirilerden bir diğeri, böyle bir yaklaşımın, kişinin inanmak isteyebileceği her türlü önermeye meşru bir zemin sağladığı şeklinde dile getirilebilecek "arzuya dayalı düşünme" (*wishful thinking*) suçlamasıdır. Arzuya dayalı düşünme, kişinin bir *p* önermesine mevcut kanıt *p*'nin doğruluğunu gösterdiği için değil, fakat kişinin *p*'nin doğruluğunu arzulamasından

dolayı inanması şeklinde ifade edebiliriz.[53] İtiraza göre, pragmatik iman anlayışı, dinî inançların doğruluğu gösterilemediği halde, sadece bu inançların doğruluğunun "arzulanmasından" dolayı ileri sürülen bir savunuyu dile getirmektedir. Örneğin, Hick'e göre, Jamesci pragmatik akıl yürütme arzuya dayalı düşünmeye sınırsız bir meşruiyet zemini sağlamakta, inanmayı arzuladığımız her türlü önerme konusunda bizi cesaretlendirmektedir.[54] Çünkü o, yanlışlığı kesin olarak gösterilemeyen ancak ister bu dünyaya ister ahirete yönelik çeşitli faydalar ürettiği düşünülen herhangi bir

[53] Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 142 ve "Wishful Thinking and "The Will to Believe"", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 8/4 (1972), s. 234; Flew, *God and Philosophy*, s. 182. Bazı yorumcular, bu itirazı dile getirirken bazen arzuya dayalı düşünme yerine "kendini-kandırma" (*self-deception*) kavramını kullanmakta veya bazen bu iki kavramı ayrı ayrı inceleyip iki farklı itiraz olarak değerlendirmektedir. Burada, iki durum arasında önemli bir fark vardır. Buna göre, kendini-kandırma durumunda, kanıt açıkça aksini gösterdiği halde bir önermeye inanmak söz konusuyken; arzulu düşünmede konu hakkındaki kanıt net değildir. Örneğin, *x* adındaki bir adamın *y* adındaki bir kadını sevdiğini düşünelim. *y*, adamı yolda gördüğünde selam vermekte, kendisine samimi davranmakta ve birçok etkinliğe onu davet etmektedir. İfade edilenlerin bir neticesi olarak, adam, "*y* beni seviyor" sonucuna ulaşmaktadır. Bu örnekte adam, kanıt tam olarak doğruluğunu göstermediği halde, sadece önermenin doğruluğunu arzulamasından dolayı söz konusu önermeye inandığı için, bu durum arzuya dayalı düşünmenin bir örneğidir. Örneği biraz değiştirerek, *x*'in bir arkadaşının, kadının *z* adında samimi bir erkek arkadaşı olduğunu *x*'e söylediğini varsayalım. Buna göre, kadın, *z* adındaki erkekle el ele samimi bir şekilde birçok defa görülmüştür. Ancak buna rağmen, *x*, kadının kendisini sevdiğine inanmaya devam etmekte ve anlatılan aksi şeylere inanmamaktadır. Burada kanıt, güçlü bir biçimde *x*'in inandığı önermenin yanlışlığını göstermesine karşılık, *x*, söz konusu inancını terk etmediği için, bu durum bir kendini-kandırma örneğidir: Béla Szabados, "Wishful Thinking and Self-Deception", *Analysis*, 33/6 (1973), s. 203-204; Pojman, *a.g.e.*, s. 112-113; Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, (London: The Macmillan Press, 1971), s. 153; Williams, *Problems of the Self*, s. 149-151. Bu ifade edilenlerden, pragmatik iman savunusunun bir kendini-kandırma örneği olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu anlayışa göre, her ne kadar dinî inançların doğruluğu tam olarak bilinemiyor olsa da aynı şekilde yanlışlığı da bilinememektedir ve bundan dolayı, kendini-kandırma durumunda olduğu gibi, bir önermenin aleyhinde güçlü bir kanıt olmasına rağmen söz konusu önermeye inanmayı sürdürmek söz konusu değildir. O halde, pragmatik anlayış, açıkça kendini-kandırma içermediği için burada sadece arzuya dayalı düşünme itirazı değerlendirilecektir. Ayrıca bkz. Rescher, *a.g.e.*, s. 71. Burada yeri gelmişken, çalışmada irdelenen itirazların çoğunun hem rasyonellik hem de ahlakilik başlığı altında sınıflandırılmasının mümkün olduğunu ifade etmemiz gerekir. Örneğin, arzuya dayalı düşünme suçlamasını ele aldığımızda, "Arzuya dayalı düşünme neticesinde bir önermeye inanmak *rasyonel* midir?" sorusu rasyonellik başlığı altında, "Arzuya dayalı düşünme neticesinde bir önermeye inanmak *ahlaki* midir?" sorusu ahlakilik başlığı altında sorulabilir. Nitekim pragmatik argümanlarla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında bunların farklı örneklerini görmek mümkündür. Yine farklı başlıklar altında sorulan bu sorulara birbirine yakın cevaplar verildiği görülmektedir.

[54] Hick, *a.g.e.*, s. 60.

önermeye inanma konusunda kişiye ruhsat vermektedir. Hick, bu şekildeki sınırsız bir inanma özgürlüğüne kapı aralamamak adına James'in sınırlayıcı ölçütler ileri sürdüğünü ancak bu ölçütlerin çok da etkili olmadığını ifade etmektedir. Nihayetinde argümanın mantıksal sonucu, epistemik açıdan tam emin olamadığımız ancak doğruluğunu arzuladığımız herhangi bir önermeye inanma konusunda bize imkân sağlamaktadır.[55] Pragmatik iman savunusunun bu şekilde kişinin inanmak isteyebileceği herhangi bir önermeye olanak sağladığı doğru mudur?

Pragmatik argümanların doğasını irdelerken ifade edilmiş olan çerçeveyi göz önünde bulundurduğumuzda, burada öne sürülen şartlar kişinin doğruluğunu arzuladığı her türlü önermeye inanmasına izin vermediği için bu soruya "hayır" cevabını verebiliriz.[56] Örneğin, karar verilecek konunun epistemik açıdan belirsiz olması gerektiği şartını düşündüğümüzde, pragmatik anlayış, aleyhinde kanıtın güçlü olduğu bir önermeye inanmamıza olanak sağlamaz. Ya da kararın kaçınılmaz olması koşulu, lehinde veya aleyhinde yeterli kanıtın yakın zamanda ortaya çıkabileceği önermelere inanmamıza izin vermez. James'in kendisi, canlı tercih başta olmak üzere ileri sürülen ölçütlerin inanmak isteyebileceğimiz her türlü önermeye izin vermeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[57] Rescher'e göre, pragmatik anlayışta, bir önermenin basit bir şekilde arzulanmasından ya da bu önermeye bir eğilim duyulmasından dolayı onun kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu konuda arzuya

[55] Hick, *Faith and Knowledge*, s. 42-44.

[56] Ayrıca bkz. Jordan, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe", s. 183.

[57] James, "The Will to Believe", s. 217. O'Connell'a göre, yukarıda ifade ettiğimiz Hick'in itirazı, James'in canlı tercih düşüncesini "kişinin arzu ettiği şey" şeklinde yanlış yorumladığı için sağlam bir itiraz değildir. Hâlbuki James, canlı tercih ile kişiye gerçek bir imkân olarak görünen sınırlı sayıdaki inanç seçeneğini kastettiğini açıkça ifade etmektedir. Bir inanç seçeneğinin gerçek bir imkân olarak görünmesi, söz konusu seçeneğin doğru olmasının kişiye muhtemel/ makul görünmesidir. O yüzden, Hick'in itirazının haklı bir temele dayanmadığı ifade edilebilir: O'Connell, *a.g.e.*, s. 57.

dayalı düşünme itirazını ileri sürenler, kişinin herhangi bir güvenceye sahip olmadan arzu ettiği şeye inandığını ileri sürmektedir. Ancak bundan farklı olarak, pragmatik iman anlayışında, inanılan önermenin -epistemik açıdan olmasa da- bir tür gerekçelendirmeye (yani, pragmatik açıdan bir gerekçelendirmeye) sahip olduğu düşünülmektedir.[58]

Burada belki, Davis'in ifade ettiği gibi, soruyu değiştirerek arzuya dayalı düşünme itirazını daha güçlü bir şekilde tekrar ifade edebiliriz. Buna göre, pragmatik iman savunucuları tarafından varsayılmış olan kısıtlayıcı ölçütlerle birlikte düşünüldüğünde, böyle bir akıl yürütme biçimi hâlâ arzuya dayalı düşünmeye zemin hazırlamamakta mıdır? Davis, bu noktada pragmatistin, arzuya dayalı düşünme anlamına gelse bile, pragmatik anlayışın yanlış olmadığını savunabileceğini iddia etmektedir. Buna göre, bir önerme "hakiki" bir inanç seçeneğini ifade ediyorsa, varsayılan ilkeler (kanıtın yeterli olmaması, canlı tercih vb.) bizi kötü durumlara düşürmekten alıkoyacağı için, arzuya dayalı düşünme olsa bile bu önermeye inanmada yanlış olan bir şey yoktur.[59] Davis'e göre, arzuya dayalı düşünme itirazını ileri süren kişinin temel kaygısı, "arzunun" doğruluk konusunda iyi bir rehber olmadığıdır. Yani, bir önermeye inanma konusunda delilcilik düşüncesini bir tarafa bırakıp arzuyu rehber aldığımızda, arzu, doğruluğu gösterme konusunda herhangi bir işleve sahip olmadığı için, bu durum bizi "yanlışa düşme riski" gibi epistemik açıdan kötü sonuçlara götürecektir. Ancak Davis, bu itirazın bazı önemli noktaları kaçırdığını ifade ederek pragmatik iman anlayışının, delilciliğin bir tarafa bırakılarak bütün inançların arzuya dayalı olarak biçimlendirilmesini öngörmediğini

[58] Rescher, *a.g.e.*, s. 71-74.

[59] Davis, "Wishful Thinking and "The Will to Believe"", s. 237-238.

vurgulamaktadır. Pragmatik anlayış, daha ziyade delilciliğin bütün inançlar konusunda evrensel olarak işe yarar olduğunu reddetmekte ve delilciliğin işe yaramadığı bu tür inanç örneklerinde başka gerekçelere dayanarak inançları şekillendirmenin rasyonel olduğunu söylemektedir.[60] O yüzden, pragmatik iman taraftarının, delilci düşünceyi bir tarafa atmadığını, fakat onun işe yarar olmadığı "hakiki tercih" gibi bazı inanç seçeneklerinde başka öğelere dayanarak bu inançlara sahip olmaya izin verdiğini hatırlamak gerekir.

Arzuya dayalı düşünmenin, kanıtın yeterli olmadığı ancak inanç seçeneğinin hakiki olduğu durumlarda meşru olduğuna dayanan Davis'in cevabı oldukça tartışmalı görünmektedir. İlk olarak, pragmatik iman savunucusunun öne sürdüğü ölçütler her ne kadar arzulu düşünme durumuna bir kısıtlama getiriyor olsa da, bu ölçütler sayesinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, birbiriyle çelişen birçok dinî inanç seçeneğini aynı anda haklı çıkartmak mümkün olmaktadır. Bu anlamda, sunulan ölçütler, bir taraftan kişinin -saçma bile olsa- inanmak isteyebileceği her türlü önermeye inanmasının önüne geçerken, diğer taraftan var olan bütün dinî seçeneklerin gerekçelendirilmesine götürmektedir. Örneğin, Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam gibi birbirini dışlayan inanç seçeneklerini kolaylıkla pragmatik düşünceler temelinde eşit bir şekilde savunmak olanaklı görünmektedir. Bu durum, Davis'in cevabının aksine, bir inanca sahip olma konusunda kişinin arzularının çok sağlam bir temel oluşturamayacağına ve kişiyi büyük bir "görecelilikle" yüz yüze bırakacağına işaret etmektedir.

[60] Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 145-147.

Diğer taraftan, daha önemli olarak, dinî inançlar konusunda Davis'in iddia ettiği şekilde arzuya dayalı bir tutum benimsenirse, o zaman bu inançların bütünüyle insanın arzu ve korkularına dayandığını iddia eden bazı ateistik meydan okumalara cevap vermek son derece güçleşecektir. Örneğin, dinî inançların birer yanılsama olduğunu iddia eden Freud, bunların yanılsama olmasını, söz konusu inançların epistemik temeller üzerinde karar verilemez olmasına dayandırmaktadır. Doğrulukları gösterilemediği gibi aynı şekilde yanlış oldukları da ortaya konulamayan bu inançların kaynağı insanın arzularıdır. İnsan, yaşam karşısındaki çaresizliklerden ya da ahlaki bir düzene olan ihtiyaçtan dolayı dinî inançları inşa etmektedir.[61] Freud'a göre;

> Öğretiler şeklinde bize aktarılmış olan dinî düşünceler, düşünmenin son ürünleri ya da deneyimin tortuları değildir; onlar, insanlığın en kaçınılmaz, en güçlü ve en eski arzularının yerine getirilmeleri yani yanılsamalardır. Bu düşüncelerin gücü, söz konusu arzuların gücüne dayanmaktadır.[62]

Dolayısıyla, birer yanılsamadan daha fazlasını ifade etmeyen dinî inançlar, insanın bazı korku, umut ve ihtiyaçlara dayanarak gerçekliği *olduğu* gibi değil *olmasını istediği* şekilde yansıtmasıdır.

Bu noktada bir kişi, "Bu inançlar her ne kadar epistemik açıdan çözülemiyor olsa da en azından bunlar toplum tarafından kabul gördüğü ve insanlara çeşitli faydalar sağladığı için neden bu inançlara bağlılığı sürdürmeyelim?" şeklinde itiraz edebilir. Ancak Freud'a göre, dinî inançlar konusunda bir bilgisizlik içindeyiz ve bilgisizlik

[61] Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, İng. çev: J. Strachey, (New York: W. W. Norton, 1961), s. 30-31.

[62] Freud, *a.g.e.*, s. 30.

bilgisizlikten daha fazlasını ifade etmediği için, bu inançlar hakkında kendimizi böyle sağlam olmayan akıl yürütme biçimlerine teslim etmemeliyiz. Dolayısıyla, kişi, bilgisizlikten yola çıkarak kendisine bir inanma hakkı sağlamamalıdır.[63] Buradaki temel itiraz, dinî inançlar konusundaki bir taraftan bilgisizliğin diğer taraftan arzunun, bu inançlara sahip olmanın meşruiyetinin gösterilmesinde kullanılamayacağıdır. Burada dikkat edilirse, Freud'un bu itirazı ileri sürerken başvurmuş olduğu düşünceler, pragmatik iman anlayışında kullanılmış olan düşüncelerle önemli oranda örtüşmektedir. Buna göre, (*i*) epistemik temeller dinî inançlar konusunda yetersizdir ve (*ii*) bu inançlara sahip olmada fayda, arzu, ihtiyaç, irade gibi epistemik olmayan öğeler etkilidir, şeklindeki varsayımlar konusunda pragmatik iman taraftarı ile Freud uyuşmaktadırlar. Aralarındaki fark, pragmatik iman taraftarı bu düşüncelerden yola çıkarak dinî inançlara bağlanmanın rasyonelliğini göstermeye çalışmakta, ancak bunun tam aksine Freud bu düşünceleri dinî inançların yanılsama olduğunu göstermek için kullanmaktadır.

Burada dile getirilmiş olan Freudcu itiraz, yukarıda arzuya dayalı bir pragmatik iman anlayışının bizi ne tür sonuçlarla karşı karşıya bırakacağını göstermesi açısından son derece önemlidir. Buna göre, söz konusu itiraz; arzu, ihtiyaç, fayda şeklindeki epistemik olmayan öğelerin, dinî inançların rasyonelliğini temellendirmek için kullanılabileceği gibi, aynı şekilde bu inançların herhangi güçlü bir temele sahip olmayan irrasyonel inançlar olduklarını ortaya koymak için de rahatlıkla başvurulabilecek araçlar olduğunu göstermektedir. O yüzden, dinî inançların rasyonelliğini ortaya koyabilmek için, bu inançların temeli olmayan arzulardan daha fazlasını ifade ettiğinin gösterilmesi zorunlu görünmektedir. Freud'un itirazı her ne

[63] Freud, *a.g.e.*, s. 32-33.

kadar kabul edilebilir olmasa da, arzuya dayanarak dinî inançları savunmak, söz konusu itirazlara cevap verme konusunda kişiyi oldukça zor durumda bırakmaktadır. Dolayısıyla, pragmatik iman anlayışının arzuya dayalı bir düşünme biçimi içerdiğine yönelik itiraza cevap verebilmek için, dinî inançların öznel arzulardan farklı olarak daha güçlü temellere dayandığının ortaya konulması kaçınılmaz olmaktadır. Bu konuda, dinî inançların pragmatik bir güvenceye sahip olduğunu ileri sürmek, bahsi geçen itirazın cevaplandırılmasında çok yeterli görünmemektedir.

Pragmatik iman savunusuna yönelik "epistemik risk" olarak adlandırabileceğimiz diğer önemli bir sorun, kişiyi epistemik açıdan çok riskli bir durumla karşı karşıya bıraktığı için onun rasyonel olarak sıkıntılı olduğu düşüncesidir. Buna göre, insan, entelektüel bir varlık olduğundan inançlarını güçlü kanıtlara dayanarak temellendirmek zorundadır. Buna karşın, pragmatik akıl yürütme, inançlarımız konusunda herhangi epistemik bir imaya sahip olmadığı için, sahip olduğu bu tür entelektüel sorumlulukları ciddi anlamda zedeleyerek kişinin yanlış inançlara sahip olmasına ve epistemik açıdan rasyonel olmayan bir durumun içine düşmesine neden olmaktadır.[64] Rescher'e göre, pragmatik akıl yürütmenin kişiyi epistemik açıdan rasyonel olmayan ya da riskli bir durumun içine sürüklemesinin nedeni, bir *p* önermesine inanmanın kişi için faydalı olmasının, *p* önermesinin doğru olduğunu garanti etmemesidir. Diğer bir ifadeyle, *p* önermesi yanlış olduğu halde, ona inanmak kişi için faydalı olabilir.[65] Bu durumda, Hick'in haklı olarak işaret ettiği gibi, eğer kişinin amacı doğruluğa ulaşmaksa, pragmatik anlayışın bu konuda ona yardımının

[64] Bkz. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s. 171-172; Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 416.

[65] Rescher, *a.g.e.*, s. 69.

olmayacağı açıktır.[66] Dolayısıyla, pragmatik düşünceler doğruluk konusunda bize herhangi bir şey söylemediği için, bunların rasyonel açıdan sorunlu olduğunu ifade edebiliriz.

Yine, Rowe'un ifade ettiği gibi, Clifford gibi delilciler, kanıtın yetersiz olduğu durumlarda yanlışa düşme riskiyle karşı karşıya olduğu için kişinin agnostik kalmasının doğru tavır olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar James ve diğer pragmatistler, bu düşüncenin arkasında yanlışa düşme korkusu gibi tutkusal bir durumun olduğunu ileri sürseler de bu doğru değildir. Rowe'a göre, Clifford, kişinin güçlü kanıta sahip olduğu bazı durumlarda bile yanlış bir önermeye inanabildiğinin farkında olduğu için, burada basitçe bir yanlışa düşme korkusunu dile getirmemektedir. Onun temel kaygısı, daha ziyade kişinin, inançları konusunda araştırma yapma veya onları temellendirme alışkanlığını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olması ve bu şekilde yanlış inançlara bağlanma konusunda kendisini zayıf duruma düşürmesidir.[67]

Epistemik risk itirazının pragmatik iman anlayışını yanlış yorumlamaya dayandığını düşünen Rescher'e göre, pragmatik iman taraftarı "Tanrı'ya inanmak faydalıdır; o zaman, Tanrı vardır" gibi bir iddiayı savunmamaktadır. Bundan farklı olarak, Tanrı'ya inanmanın faydalı olduğunu ancak bu konudaki epistemik gerekçenin yetersiz olduğunu, o yüzden Tanrı'ya inanmanın pragmatik açıdan rasyonel olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, pragmatik savunu, "Tanrı inancı faydalı olduğu için doğrudur" anlamına

[66] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 60.

[67] Rowe, *a.g.e.*, s. 84-85.

gelmemekte, bunun yerine Tanrı inancının epistemik açıdan karar verilemez olduğunu ve bu yüzden diğer rasyonellik türlerine başvurmamız gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, pragmatik anlayış, epistemik düşünceleri ortadan kaldırarak kişinin faydalı olan her şeye inanmasını gerektirmemekte, aksine diğer bir rasyonellik türüne başvurarak belirli şartlar çerçevesinde dinî inançları edinmemizi meşru kılmaktadır.[68] Jordan'a göre de, epistemik risk itirazı, kanıtın yetersiz olduğu durumlarda karşı karşıya kalınan risk durumunu çok abartmaktadır. Herhangi bir ilke olmaksızın pragmatik düşüncelere başvurmanın kişiyi epistemik açıdan çok riskli bir durumun içine sokabileceği doğru olmasına rağmen, bundan her türlü pragmatik akıl yürütmenin riskli olduğu sonucu çıkmaz. Daha önceden dile getirilmiş olan ilkeler bağlamında pragmatik düşünceleri kullandığımızda, bunlar kişinin epistemik açıdan riskli bir duruma düşmesini engelleyecektir.[69]

Yukarıdakilere ilave olarak, epistemik risk itirazı, rasyonel olmayı epistemik gerekçelendirmeye sahip olmaya indirgemekte ve pragmatik gerekçelerle sağlanan rasyonelliği meşru görmemektedir. Pragmatik akıl yürütmenin, önermelerin doğruluğu konusunda herhangi bir şey söylemediği doğru olmakla birlikte, bu durum onun rasyonellikle hiçbir şekilde ilişkili olmadığını göstermez. Çünkü epistemik gerekçelerin yokluğunda pragmatik gerekçeler de rasyonellik konusunda kullanılabilir araçlar olduğu için, pragmatik açıdan inançların gerekçelendirilmeye çalışılması onların irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Bu gerekçeler de daha geniş

[68] Rescher, *a.g.e.*, s. 68-69.

[69] Jordan, a.g.m., s. 416-417.

bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, inançların rasyonelliği konusunda bir güvence tesis edebilir.[70]

Pragmatik iman anlayışının, yanlışlığı açıkça bilinen önermelere bağlanmamızı gerektirmediği, daha önceden varsayılan ilkelerin kişiyi bu tür yanlışlara düşmekten koruduğu doğrudur ve bu açıdan epistemik risk itirazının haksız olduğunu söyleyebiliriz. Ancak diğer taraftan, bu anlayışın, dinî inançların epistemik yönünü ihmal ederek meseleyi doğrudan pragmatik öğelere indirgediği için doğruluk ve yanlışlık sorusunu askıya aldığı da ortadadır. Bu yönüyle düşünüldüğünde, pragmatik iman anlayışı kişiyi epistemik olarak riskli bir zemine sürüklemektedir. Tabii pragmatik iman taraftarı, dinî inançların doğruluk ve yanlışlıkları bilinmediği için bu tür bir yola başvurduğunu ileri sürerek buna karşı koyacaktır. Ancak dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, daha önce ifade edildiği gibi, pragmatik iman taraftarının burada çok katı bir delilcilik düşüncesini öngördüğüdür. Buna göre, pragmatik iman taraftarı burada epistemik gerekçelerin yetersizliği ile herkesi eşit şekilde ikna edecek bir kanıt varsaymakta ve bu tür bir kanıtın olmadığını ileri sürmektedir.

[70] Jordan, a.g.m., s. 417; Nathanson, "Nonevidential Reasons for Belief", s. 578-579; Rescher, *a.g.e.*, s. 67-68. Hatta Nathanson'a göre, kişinin, önemli bir çıkar elde etmesi koşuluyla, kanıtın yeterli olduğu yerde kanıta karşı inanması da pratik açıdan rasyonel olabilir. Örneğin, milyoner olmadığı halde milyoner olduğuna inanmayı başaran bir adamın milyon dolarlarla ödüllendirileceğini varsayalım. Kişi her ne kadar milyoner olmasa da buna kendisini inandırdığında milyoner olacağı için, bu örnek, bir olguya inanmanın olguyu yarattığı duruma işaret etmektedir. Bu ilginç örnek, Nathanson'a göre, kişinin, kanıta karşı bile olsa bu inancı edinmesinin, büyük bir çıkar elde etmesini sağladığı için rasyonel olduğunu ima etmektedir. Tabii burada, Clifford gibi düşünenler, epistemik düşüncelere bağlılıklarını belirtip bu inancı edinmeyi ve dolayısıyla milyoner olmayı reddedebilir. Hatta bu durum, epistemik bir kahramanlık olarak değerlendirilip bizde bir hayranlık duygusu oluşturabilir. Ancak diğer taraftan, pragmatik iman taraftarı, rasyonelliği daha geniş bir bakış açısından değerlendirdiği için, kişinin çıkarlarını gözetip bu inancı edinmesinde onu irrasyonel olarak nitelememizi gerektirecek bir şey yoktur. Nathanson, delilcilerin, kişiyi gerçeklikten koparıp arzuya dayalı inanç edinmeye ve kişinin kendini kandırmasına yol açtığı için bu örneğe itiraz edeceklerini belirtmektedir. Ancak ona göre, pragmatik düşünceleri önemseyen kişi, daha 'büyük zararlar getirdiğinde bu tür inançları terk etme' koşulunu öne sürerek kendini savunabilir: Nathanson, a.g.m., s. 577-579.

Ancak Tanrı inancı konusunda neden bu tür katı bir delilciliği kabul edelim ki? Bu açıdan, delilciliğin farklı türlerinin olduğunu kabul ettiğimizde, epistemik risk itirazının pragmatik iman savunusuna karşı güçlü bir eleştiri olduğunu belirtebiliriz.

Bu bağlamda pragmatik imana yöneltilebilecek diğer bir itiraz, bu savunun "inanç" ile "eylemler" konusundaki akıl yürütme veya gerekçe türleriyle ilgili bir kafa karışıklığına dayandığıdır. Bu itiraza göre, inancın edinilmesi, epistemik gerekçelerin rehberliğinde doğruluğun takip edildiği ve iradenin çok fazla işin içinde olmadığı pasif bir durumdur. Buna karşın, pratik/ pragmatik gerekçeler, iradenin seçme konusunda aktif olduğu eylemlerle ilgili olduğu için, pratik gerekçelerin bu şekilde inanç alanında kullanılması doğru değildir.[71] Bu itiraz, inançlar ve eylemlerin rasyonelliği konusunda kullanılan iki farklı akıl yürütme türünün birbirine karıştırılmasına işaret etmektedir. İnançlar konusunda doğruluğu takip ettiğimiz için, bu amaca yönelik olan epistemik gerekçelere başvururuz. İnançlarımızı bu gerekçe türü doğrultusunda biçimlendirmek ise, epistemik gerekçeler irademizin yönünü belirlediği için, hangi önermeye inanacağımızı doğrudan iradi olarak belirleyemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Oysa ki, inancın rasyonelliği için önerilen pragmatik argümanlar, bir önermeye inanma konusunu bir eyleme karar verme şeklinde iradenin doğrudan aktif olduğu bir durum olarak değerlendirmektedir. Buna karşın bir inancı, bir eylemi değerlendirdiğimiz şekilde ele alamayacağımız için, inançlar konusunda bu tür bir akıl yürütmenin uygun olup olmadığı yeterince açık görünmemektedir.

[71] Harman, "Pragmatism and Reasons for Belief", s. 125; Reisner, "The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief", s. 264-165.

Ancak din meselesinde pragmatik akıl yürütmeye başvurmanın nedeni olarak, epistemik düşüncelerin konu hakkında yetersiz olması gösterilerek bu itiraza cevap verilebilir. Buna göre, epistemik düşünceler yetersiz kaldığında, kişinin izleyeceği yol konusunda bir çözüm olarak pragmatik akıl yürütmeye başvurulmaktadır. Diğer taraftan pragmatik iman taraftarı, inancın iradi olarak seçilemeyeceği konusunda bu itiraza hak vermekle birlikte, yine de inanç konusunda iradenin üstlenebileceği önemli görevlerin olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

2. Pragmatik İmanın İmkânı

Pragmatik iman anlayışının, dinî inancın rasyonelliğini başarılı bir şekilde sağlama konusunda birçok problemle yüzleşmek zorunda olduğu aşikârdır. Yukarıda ortaya konulduğu gibi tercih problemi, arzuya dayalı düşünme, epistemik risk şeklindeki önemli itirazlar bu anlayışın gücünü oldukça azaltmaktadır. Bu noktada, pragmatik anlayışın gücünü zayıflatan bu sorunların temel olarak nereden kaynaklandığı, bu savunun zayıf yanları ve bunlar göz önünde bulundurulduğunda Tanrı inancını pragmatik açıdan gerekçelendirmenin imkânı üzerine eğilmek gerekir.

Pragmatik bir anlayışın imkânının önündeki önemli güçlüklerin başında, böyle bir savunuda başvurulan temel kavramların, eleştirilerden anlaşılacağı üzere aşırı biçimde "öznellik" içermesi ve birbirinden oldukça farklı sonuçları rasyonelleştirmeye izin verecek şekilde "değişkenlik" göstermesi gelmektedir. Böyle bir iman anlayışının dayandığı fayda, arzu, irade, pratik sonuçlar gibi önemli kavramlar, birbirinden son derece farklı sonuçları rasyonelleştirmek için rahatlıkla kullanılabilmektedir. Bu kavramlar, farklı perspektiflerden değişik şekillerde

yorumlanmaya elverişli olduğundan, onları, pragmatik iman taraftarının hiç öngörmediği şekilde kullanmak mümkündür. Burada çalışmanın sınırları çerçevesinde pragmatik anlayışın en önemli kavramına (yani, faydaya) odaklanmak istiyoruz.

İlk olarak, fayda kavramının farklı sonuçları rasyonelleştirmeye elverişli olması hem sonsuz hem de sonlu fayda açısından dile getirilebilir. Sonsuz fayda fikrinden başlamak gerekirse, bilindiği üzere Pascal, bahsi, seçeneklerden birinin (Tanrı vardır) mümkün kabul edilmesi ve bu seçeneğe sonsuz fayda değerinin atanması üzerine inşa etmekteydi. Onun kabul ettiği varsayımlar, başta mümküncü çok Tanrı itirazı olmak üzere birçok soruna kapı aralamaktadır.[72] Burada bir Tanrı fikrinin mümkün görülmesi ve buna sonsuz fayda atanması, Pascal'ın bahsine rakip olabilecek sayısız bahis örneğinin üretilmesine götürdüğünden, sonsuz fayda kavramı aynı zamanda birçok problemin en temel kaynağı olarak durmaktadır. Çünkü iki farklı Tanrı anlayışına sonsuz fayda değerini atadığımızda, bunların beklenilen faydası birbirine eşitlenmekte ve ikisi arasında bir tercih yapabilmek için elimizde bir ölçüt kalmamaktadır. Hájek'e göre, bahis, Tanrı'nın varlığının muhtemel olduğunu ve buna inanmanın sonsuz fayda getireceğini varsayarak, O'na inanmanın beklenilen faydasının diğer bütün seçeneklere baskın çıktığını iddia etmektedir. Bu nokta, bahsin en güçlü yönü olmasına karşılık, bahsin en zayıf noktası da burasıdır. Çünkü

[72] Dieringer, a.g.m., s. 242; Gale, *a.g.e.*, s. 350; Hájek, "Waging War on Pascal's Wager", s. 33.

bu düşünce sayesinde Pascal'ın öngörmediği şekilde farklı Tanrı fikirleri öne sürmek mümkün olmaktadır.[73]

Değişik Tanrı anlayışlarıyla yüzleşmek zorunda kalan bahis daha farklı problemlere de kapı aralamaktadır. Örneğin, *a* ve *b* şeklinde sonucu sonsuz fayda olan iki farklı eylem türü varsayalım ve ayrıca *a*'nın olasılığını 0.5, *b*'nin olasılığını ise 0.001 olarak belirleyelim. Bu iki eylemin umulan faydası sonsuz olduğundan dolayı, beklenti ilkesine göre ortaya çıkacak saçmalık açıktır.[74] Diğer bir ifadeyle, iki seçeneğin olasılığının bir değeri olmaksızın, sonsuz fayda düşüncesi sayesinde onların beklenilen faydası birbirine eşitlenmektedir. Benzer şekilde, Monton'a göre, önümüzdeki elli yıl agnostik kalmaya ve bu sürenin sonunda Tanrı'ya inanmaya karar vereceğimizi düşündüğümüzde, bahsin temel varsayımlarına göre bu tür bir stratejinin umulan faydası yine sonsuz olacaktır. Tabii burada, kişinin gelecek elli yıldan önce ölme ihtimalinin olduğu doğru olmakla birlikte, bu sürenin sonunda inanıp sonsuz faydayı elde etmesi mümkün olduğundan, onun bu stratejisinin beklenilen faydası sonsuzdur.[75] Dolayısıyla, Pascal'ın bahiste başvurduğu "bir Tanrı

[73] Hájek, a.g.m., s. 33. Ayrıca sonsuz fayda kavramının ortaya çıkardığı problemler ve bunlara verilebilecek cevaplarla ilgili bkz. Hájek, "Pascal's Wager"; Jordan, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", s. 49-59 ve *Pascal's Wager*, s. 102-126.

[74] Hájek, "Waging War on Pascal's Wager", s. 30-31; Jordan, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", s. 52-53. Hájek'e göre, Pascal'ın varsayımlarını kullanarak onun bahsine rakip olabilecek sayısız strateji geliştirmek mümkündür: Hájek, a.g.m., s. 30 ve 53. Hájek'in bu konudaki itirazlarına geniş bir cevap için bkz. Bradley Monton, "Mixed Strategies can't Evade Pascal's Wager", *Analysis*, 71/4 (2011), s. 642-645. Jordan'a göre, "Failin, olasılığı daha yüksek olan stratejiyi/ seçeneği (*a*'yı) tercih etmesi gerekir" ilkesini kabul ederek bu tür itirazlara cevap verilebilir: Jordan, a.g.m., s. 53. Bu cevap, farklı mümkün stratejilerin olabileceğini kabul etmesine karşılık, bunların doğru olma olasılığını eşit görmemekte ve en yüksek olasılığa sahip seçeneğin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

[75] Monton, a.g.m., s. 645. Buna, kişinin bu stratejisinin Pascal tarafından samimi görülmeyeceği veya Tanrı'nın bu tür bir imanı ödüllendirmeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. Ancak burada önemli olan, Pascal'ın düşüncesi açısından bu stratejinin beklenilen faydasının sonsuz olmasıdır. Ayrıca bkz. Cargile, a.g.m., s. 284.

anlayışını olası görmek ve ona sonsuz fayda atamak" varsayımları sayesinde, sonsuz sayıda farklı inanç seçeneği oluşturmak mümkün olmaktadır.

İfade edilen bu düşünceler dikkate alındığında, bahsin beklenilen faydasını kazanmanın ihtimali "sonsuz küçük" (*infinitesimal*) olarak da kabul edilebilir. Buna göre, Tanrı'nın var olma olasılığından O'na inanmanın beklenilen faydasının sonsuz olduğu sonucu çıkmaz. Örneğin, sayılabilir sonsuzlukta biletin olduğu bir çekilişte, mantıksal olarak her biletin kazanma şansının olduğu doğru olmasına karşın, bundan kazanma şansının sonsuz olduğu sonucu çıkmaz. Aynı şekilde, sayılabilir sonsuzlukta Tanrı düşüncesinin var olduğunu kabul ettiğimizde, bahsin umulan faydasının sonsuz değil, son derece düşük olduğunu ifade edebiliriz. Varsayılabilecek Tanrı kavramlarının fazlalığını ve her birine inanmakla sonsuz faydayı elde edeceğimizi kabul ettiğimizde, bahsi kazanma şansımız son derece küçülmektedir.[76]

Sonsuz faydanın çıkardığı zorluklara yönelik ilginç diğer bir örnek "St. Petersburg paradoksu"dur. Bu paradoksa göre, rasyonelliğin, beklenilen faydanın sonsuz olması durumunda, failin herhangi sınırlı bir faydayı gözden çıkarmasını gerektireceği doğru değildir. Örneğin, yazı-tura atışına dayanan bir şans oyunu tasarlayalım. İlk atışta yazı gelirse kişinin bir lira, ikinci atışta yazı gelirse iki lira, üçüncü atışta yazı gelirse dört lira kazanacağını ve kazancın her atışta ikiye katlanarak artacağını kabul edelim. Ancak turanın geldiği ilk atışta oyun biter. Burada kişinin fayda beklentisi 2^n'dir. Açıktır ki, *mantıksal olarak* her atışta yazının gelmesi mümkün olduğu için, bu oyunun beklenilen faydası sonsuzdur. Böyle bir sonsuz fayda konusunda kişinin her

[76] Gale, *a.g.e.*, s. 350; McCullagh, "Can Religious Beliefs be Justified Pragmatically?", s. 25; Oppy, a.g.m., s. 164-166.

türlü sınırlı faydayı gözden çıkarması gerektiği halde, pratikte durumun böyle olmadığı açıktır. Çünkü hiçbir rasyonel fail, mantıksal açıdan faydanın sonsuz olduğu bu şekildeki bir oyunda her türlü sınırlı faydayı gözden çıkarmaz.[77] Dolayısıyla, bahiste, beklenilen faydanın sonsuz olması durumunda rasyonelliğin her türlü sınırlı bedeli ödemeyi gerektireceği varsayıldığı halde, St. Petersburg paradoksunda görüleceği üzere, mantıksal açıdan beklenilen fayda her ne kadar sonsuz olsa bile, rasyonel fail her türlü sınırlı bedeli ödemeye istekli görünmemektedir.

Sonlu fayda kavramına döndüğümüzde ise, bu kavramın da benzer problemlerden muaf olmadığını belirtmek gerekir. Aslında birçok pragmatik iman savunucusu, sonsuz fayda kavramının ortaya çıkardığı başta çok Tanrı itirazı olmak üzere önemli problemlerden kaçınmak adına, Jordan'ın Jamesci bahis versiyonunda yaptığı gibi, sonlu fayda kavramına yönelmektedir. Sonlu faydaya yönelenler, inançsızlıkla karşılaştırıldığında dinî inancın bu dünyaya yönelik daha fazla fayda ürettiği gösterilebilirse, o zaman en azından sonlu fayda kavramı üzerinden Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğinin gösterilebileceğini düşünmektedirler. Bu anlamda, önceki

[77] Jeffrey, *The Logic of Decision*, s. 151-153; Hájek, "Pascal's Wager"; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 110-111. Jeffrey'e göre, hiçbir insan böyle bir sonsuz parayı pratik olarak tedarik edemeyeceğinden bu paradoks bir yanılgıya dayanmaktadır: Jeffrey, *a.g.e.*, s. 154. Jordan'a göre, Tanrı'yı hesaba kattığımızda, Tanrı sonsuz bir faydayı sağlayabileceği için Jeffrey'nin paradoksa yönelik bu cevabı yetersizdir. Ancak bu tür paradoksların önüne geçme hususunda ilave bazı ilkeler konulabilir. Örneğin, "*Pratik olarak* kişinin kaybının kesin olduğu durumlarda, mantıksal açıdan beklenilen fayda sonsuz olsa bile, kişinin bir bedel ödemesi rasyonel değildir" ilkesini düşünelim. İlkeye göre, St. Petersburg paradoksunda, kişinin beklenilen kazancı mantıksal açıdan sonsuz olsa bile, pratik açıdan kaybetmesi kesindir. O yüzden, bu tür bir ilke bizi bu tür paradokslardan koruyacaktır. Jordan'a göre, yukarıdaki paradoks, fayda öğesinin olasılık öğesini gölgede bırakmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü burada fayda çok fazla ön plana çıkartılmasına rağmen, bu faydanın elde edilme olasılığı gündeme getirilmemiştir: Jordan, *a.g.e.*, s. 114-115. Pratik olarak bakıldığında, bu tür bir oyunda kişinin sürekli kazanması mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olma olasılığının çok düşük olmadığını varsaydığımızda bu paradoks bahsi çok etkilemez. Çünkü paradoksta, kişinin pratik olarak kaybetme olasılığı çok yüksek olmasına rağmen, Tanrı inancında böyle değildir.

bölümde ifade edildiği gibi, dinî inançla ilişkilendirilen çeşitli faydalara işaret etmektedirler.

Ancak sonsuz fayda kavramında olduğu gibi, sonlu faydayı farklı şekillerde yorumlamak son derece kolay olduğu için, sonlu fayda kavramı üzerinden Tanrı inancının rasyonelliğinin gösterilebileceğini ifade etmek zor görünmektedir. Örneğin, ateist bir değer çerçevesinden bakıldığında dünyadaki kötülüklerin önemli bir bölümü dinden kaynaklanmaktadır. Dinî bağnazlıktan ortaya çıkan savaşlar, mezhep çatışmaları, birçok terörist eylem, kadın düşmanlığı, engizisyon, cehennem korkusu, günahlardan dolayı suçluluk psikolojisi, düşüncede bağnazlık, homofobi, diğer din müntesiplerine yönelik işkenceler, dünyevi zevklere yönelik kendini geri çekme ilk akla gelebilecek önemli kötülüklerdir.[78] Bu kötülükler hesaba katıldığında, dinî inancın dünyaya yönelik daha fazla fayda sağladığını iddia etmek oldukça tartışmalı olacaktır. Diğer taraftan, pragmatik argümanları savunan bazı düşünürler bile, bir dine bağlanmanın bu dünyaya yönelik birçok faydadan bizi mahrum ettiğini kabul etmektedir. Örneğin, Rescher'e göre, bu dünyaya yönelik maddi, psikolojik ve sosyal olmak üzere birçok dünyevi fayda inançtan ziyade inançsızlıkla ilişkili olduğu için, dünyevi bakış açısından değerlendirildiğinde inançsızlığın inanmaya göre daha avantajlı olduğu söylenebilir.[79]

---

[78] Betty, a.g.m., s. 76; David Hume, *Din Üstüne*, çev. M. Tunçay, 4. baskı, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), s. 257-261; Duncan, a.g.m., s. 393-394; Jay Newman, "The Faith of Pragmatists", *Sophia*, 13/1 (1974), s. 10; McCullagh, a.g.m., s. 34; Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. T. T. Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yay., 2010), s. 257-315.

[79] Rescher, *a.g.e.*, s. 31. Ayrıca bkz. Hájek, "Objecting Vaguely to Pascal's Wager", s. 13; Newman, a.g.m., s. 10. Dolayısıyla, bahsi savunan bazı düşünürler bile, sonlu fayda açısından düşünüldüğünde inançsızlığın bu dünyaya yönelik daha fazla fayda ürettiğini kabul etmektedir. Ancak bununla birlikte Pascal'ın, dine inanmanın, bazı ahlaki nitelikler edinmek gibi, bu dünyaya yönelik çeşitli faydaları olduğunu söylediğini hatırlamak gerekir: Pascal, *a.g.e.*, s. 125.

Martin'e göre, pragmatistlerin, ampirik verilerden yola çıkarak bir Tanrı'ya inananların inanmayanlara göre daha mutlu/ sağlıklı ve üretken bir yaşama sahip olduğu iddiası sağlam bir temelden yoksundur. Örneğin, Amerikan toplumundan rastgele (inanan ve inanmayan ailelere ait olmak üzere) iki çocuk seçtiğimizi varsaydığımızda, acaba hangisi daha mutlu ve üretken bir yaşama sahiptir? Martin'e göre, dinî inancın eğitim, sosyal sınıf, ekonomik düzey gibi öğelerle ilişkisine dair bildiklerimize dayanarak inanmayan ailede yetişen çocuğun daha mutlu ve üretken bir yaşama sahip olduğunu söylemek yüksek ihtimalle doğru olacaktır.[80] Buna ilave olarak, daha önce ifade edildiği gibi, Tanrı'ya inanmamanın (inanmaya göre) daha büyük faydalar ortaya çıkardığı bile iddia edilebilir. Buna göre, kişi, bir Tanrı'ya inanmayarak diğer insanlara yönelik daha az dışlayıcı/ bağnaz olur, onlarla empati kurar, insani problemlere karşı daha sorumlu bir tutum takınır ve bu problemleri çözme konusunda enerjisinin önemli bir bölümünü harcar. Ayrıca din yolunda tüketilen maddi ve manevi (para, zaman gibi) birçok değerin korunmasının yanında, dine bağlanmamak, yaşanılan zamanın değerinin daha iyi kavranmasına ve kişinin dünya hayatını daha güzel bir biçimde yaşamasına olanak sağlar.[81]

Sonlu faydayla ilgili son derece önemli bir problem, dinî inancın bu dünyaya yönelik daha fazla fayda ortaya çıkardığını kabul etsek bile, nihayetinde her dinî inanç kendi inananları açısından çeşitli faydalar üretebildiğinden dolayı, bunun *belirli* bir dinî inanç bağlamında ortaya çıktığını söylemenin oldukça zor olduğudur. Diğer bir ifadeyle, İslam, Hıristiyanlık, Budizm veya diğer dinler, müntesiplerine

[80] Martin, *a.g.e.*, s. 243. Ayrıca bkz. Betty, a.g.m., s. 79-80; Mougin ve Sober, "Betting Against Pascal's Wager", s. 392.

[81] Dawkins, *a.g.e.*, s. 101; Dieringer, a.g.m., s. 245-246; Martin, "Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God", s. 62; Schellenberg, a.g.m.

yönelik yaşam memnuniyeti, umut, manevi huzur gibi çeşitli faydalar sağlamaktadır.[82] Hatta bunu, en basitinden en gelişmiş inanç sistemine kadar dinî geleneklerin hepsi için söylemek doğru görünmektedir. Cahiliye döneminde puta tapan bir insan için bile, bu tür bir bağlılığın sağladığı kimi faydaların olacağı düşünülebilir.

Ayrıca bu nokta, sonlu faydayla ilgili başka bir sorunu gündeme getirmektedir. Buna göre, farklı dinî seçeneklerin her biri çeşitli sonlu faydalar üretmesine karşılık, birbiriyle çelişen bütün bu dinî seçeneklerin aynı anda doğru olamayacağı açıktır. Bu durum, pragmatik imanda vurgulanan sonlu faydanın, birçok dinî seçenek için bir yanılsamaya dayandığını ima etmektedir. Çünkü eğer bütün dinî seçenekler birlikte doğru değilse ve hepsi bu dünyaya yönelik çeşitli faydalar sağlıyorsa, o zaman bu durum, bazı seçeneklerden ortaya çıkan faydanın bir yanılsamaya dayandığını göstermektedir.[83]

Burada fayda kavramıyla ilgili bu problemlerin altında yatan en önemli neden, kişinin öznel değerlerinin söz konusu kavram hakkında aşırı şekilde belirleyici olmasıdır. Buna göre, pragmatik iman anlayışında başvurulan fayda, konu hakkında herkesi aynı tutuma sevk edecek nesnel bir güce sahip değildir. Fayda kavramı, bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı konusunda herhangi bir işleve sahip olmayıp daha ziyade inançların değeriyle/ iyiliğiyle ilgili bir işlevi ifade ettiği için "göreceli" bir kavramdır. Bu yüzden, kişinin mesele hakkındaki öznel hükümleri ve sahip olduğu değerler, fayda gibi öğelerin nasıl yorumlanacağı konusunda son derece önemli bir

[82] Dieringer, a.g.m., s. 245; Edwards, a.g.m., s. 42; Schellenberg, a.g.m.

[83] Duncan, a.g.m., s. 384-387; Edwards, a.g.m., s. 42; Martin, a.g.m., s. 61.

role sahiptir.[84] Örneğin, bahis argümanı (sonsuz fayda) açısından düşünüldüğünde, kişinin, inanan-inanmayan herkesi sonsuz faydayla ödüllendirecek bir Tanrı kabul etmesi, bahsin bütün önemini ortadan kaldırır. Ya da Tanrı'nın varlığına sıfır olasılık atayan bir ateiste yönelik bahsin söyleyebileceği hiçbir şey yoktur.[85] Aynı şekilde, sonlu fayda açısından düşünüldüğünde, dinin dünyaya yönelik ortaya çıkardığı faydalar kadar onun (ya da daha doğru bir ifadeyle dindarların/ dini yorumlayanların) neden olduğu zararlara örnekler bulmak son derece kolaydır. Ya da rasyonellikten çok uzak bir dinî inancın bile müntesiplerine sağladığı faydalar rahatlıkla müzakere edilebilir.

Buradan anlaşılacağı üzere, pragmatik argümanlara dayanarak dinî inancın rasyonelliğinin sağlanması, fayda kavramının kişinin daha çok öznel değerlerine bağlı olmasından ötürü, bu inançların oldukça kaygan bir zemin üzerine inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre, kişinin yapacağı öznel değerlendirmeye bağlı olarak pragmatik argümanların sonucu önemli oranda değişmekte, bir bireyin perspektifinden faydalı görünen diğer bir bireyin perspektifinden tamamen zararlı olarak okunabilmektedir. Bu yüzden, fayda kavramının, dinî inançların rasyonelliğini temellendirme konusunda çok zayıf bir öğe olduğu söylenebilir.

---

[84] Cenan Kuvancı, "William James'in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 58 (2013), s. 103; Duncan, a.g.m., s. 385; Edwards, a.g.m., s. 42; Gale, *a.g.e.*, s. 365-366; Kelly, "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality", s. 621-622; McCullagh, a.g.m., s. 32-34; Newman, a.g.m., s. 8-10; Swinburne, "Christian Wager", s. 220-222; Wallace, "Practical Reason".

[85] Bahiste Tanrı'nın varlığına atanan olasılık değerleri daha çok öznel bir değeri ifade etmektedir. Yani argüman, Tanrı'nın var olma olasılığını gerçek bir imkân olarak gören kişiler için geçerlidir: Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 86; Rescher, *a.g.e.*, s. 34-35; Sobel, a.g.m., s. 11 ve 19. Bu anlamda, Rescher'e göre, bahsin birçok insan üzerinde bir etkisinin olmadığını söylemek gerekir: Rescher, *a.g.e.*, s. 24-25.

Pragmatik argümanları bu kadar değişken yorumlamaya götüren diğer önemli bir faktör, Tanrı'nın varlığı konusunda "imancı" bir başlangıç noktasının kabul edilmesidir. Buna göre, pragmatik imanda Tanrı'nın varlığının ve doğasının epistemik açıdan belirsiz görülmesi, insanların farklı tasavvurlarına imkân tanımak anlamına gelmektedir. Bu belirsizliğe dayanarak pragmatik imana yönelik problem oluşturabilecek birçok değişik tasavvur ileri sürmek mümkün olduğu için, pragmatik iman savunucularının bu konuda kendilerine dayanak aldıkları varsayımlar, bu farklı tasavvurları engellemenin önünde önemli bir engel olarak durmaktadır.[86] Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkında bir şey bilmediğimizi söylemek, bu konuda söylenebilecek çok farklı şeylere zemin hazırlamak demektir.

"Etkisizlik" itirazı olarak adlandırabileceğimiz ve pragmatik imanın imkânıyla ilgili müzakere edilmesi gereken önemli meselelerin başında, pragmatik argümanların, inancın üretilmesi konusundaki yetersizlikleri gelmektedir. Bir *p* önermesine yönelik pragmatik bir gerekçeye sahip olmak, Foley'in ifadesiyle, *p*'ye yönelik inancın ortaya çıkması hususunda etkisiz görünmektedir:

> Kişinin, neye inanmasının rasyonel olacağıyla ilgili müzakerelerimizin çoğu, onu, bazı önermelere inanmaya ikna etmeye çalışma bağlamında gerçekleşmektedir. O yüzden, kişinin bu önermelere inanmak zorunda olduğu gerekçeleri vurgularız. Ancak kişiyi, şu anda inanmadığı bir şeye inandırma amacı için normalde pratik gerekçelere başvurmak yararsızdır. Kişiyi, bir önermeye inanması için iyi pratik gerekçelere sahip olduğu noktasında ikna etsek bile, genellikle bu, inancın ortaya çıkması için yeterli değildir. Kişiye, dünyanın düz olduğuna inanması için bir milyon dolar önerildiğinde, bu durum onu, önermeye inanması için iyi bir ekonomik gerekçeye sahip olduğu konusunda ikna edebilir.

[86] Flew, *a.g.e.*, s. 186; Gale, *a.g.e.*, s. 351.

> Ancak özünde bu gerekçe, kişiyi, dünyanın hakikatte düz olduğuna ikna etmek için yeterli olmayacaktır.[87]

Pragmatik argümanların bu konuda etkisiz olmalarının nedeni, insanın inançlarında psikolojik olarak doğruluğu amaçlamasından dolayıdır. Buna göre, kişinin kendisine sorduğu "Ben *p* önermesine inanıyor muyum?" sorusu ayrıca "*p* doğru mudur?" sorusunu içermekte, yani kişinin bir önermeye inanması, onun doğru olduğuna inanması anlamına gelmektedir. O yüzden, bir önermenin doğruluğunu göstermeye yönelik olan epistemik gerekçeler, bu önermeye yönelik inancın ortaya çıkarılmasında etkilidir. Kişi, önermenin doğruluğunu gösteren yeterli bir epistemik gerekçeye sahip olduğunda, önermeye yönelik inanca da otomatik olarak sahip olabilirken, aynısı pragmatik gerekçeler için geçerli değildir. "Dünya düzdür" önermesine inanması durumunda kişiye bir milyon önerilmesi, onun bu önermeye inanması için iyi bir pragmatik gerekçeye sahip olduğunu göstermesine rağmen, bu gerekçe önermenin doğruluğuna yönelik herhangi bir şey söylemediğinden, kişi böyle bir gerekçeye dayanarak önermenin içeriğine inanmayı başaramaz.[88] Dolayısıyla, pragmatik gerekçeler, bir önermenin doğruluğu ile ilgili herhangi bir işleve sahip olmamalarından ötürü, söz konusu önermeye yönelik inancın ortaya çıkarılması konusunda etkisiz kalmaktadırlar.

Pragmatik argümanların bu yetersizliğinin dile getirildiği bağlamlarda, bununla yakından ilişkili "inançsal iradecilik" (*doxastic voluntarism*) itirazı şeklinde iradenin

---

[87] Foley, *Working Without a Net*, s. 16.

[88] Buckareff, "Can Faith Be a Doxastic Venture?", s. 438-439; Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, s. 215-216 ve *Working Without a Net*, s. 16; Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 415; Kelly, "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes", s. 166; McCullagh, a.g.m., s. 23; Pojman, *a.g.e.*, s. 170-180; Williams, *a.g.e.*, s. 136.

kullanımına yönelik bir itiraz da sıklıkla gündeme getirilmektedir. Çünkü pragmatik iman taraftarı, pragmatik gerekçelerin inanç oluşturmadaki yetersizliklerini iradeye başvurarak çözmeye çalıştığı için, inançlar konusunda bir tür inançsal iradecilik varsaymaktadır. İnançsal iradeciliğe göre, inançların iradeye dayalı olarak doğrudan seçilmesi, yani arzuladığım inanca sahip olabilmem mümkündür ve bu tez açısından inançların edinimi, eylemlerin iradi olarak seçilmesine benzemektedir.[89] Ancak daha önce ifade edildiği gibi, kişi, inançlarında doğruluğu amaçladığı için, inançlar konusunda bu tür bir varsayımın yanlış olduğu ifade edilebilir ve bu şekilde, doğruluğunu bilmediğimiz bir önermeye iradi bir hareketle inanmaya başlamak çok mümkün değildir. İnançsal iradeciliği reddedenler, genellikle fenomenolojik açıdan inançlarla ilgili bu tür iradi bir seçimin imkânsız olduğu iddiasına dayanmaktadırlar. Örneğin, "Dünya düzdür" önermesine iradi bir kararla inanmaya başlayabilir miyiz? Fenomenolojik açıdan düşünüldüğünde bunu başarmak pek mümkün görünmemektedir.[90] Benzer şekilde, pragmatik iman taraftarı, Tanrı'nın varlığı konusunda epistemik düşüncelerin işe yaramadığını ancak pragmatik düşüncelere dayanarak O'na inanabileceğimizi kabul ettiği için, lehinde herhangi güçlü bir epistemik gerekçenin olmadığı (yani, doğruluğunu bilmediğimiz) bir önermeye iradi bir hareketle inanabileceğimizi öngörmektedir. Ancak kişinin iradi bir hareketle inançlarını bu şekilde seçmesi mümkün olmadığından, pragmatik iman anlayışı yanlış bir varsayıma dayanmaktadır.[91]

---

[89] Krş. Pojman, *a.g.e.*, s. 143.

[90] Pojman, *a.g.e.*, s. 157-161; Ronney Mourad, "Choosing to Believe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 60.

[91] Davis, *Faith, Skepticism and Evidence*, s. 135; Gale, *a.g.e.*, s. 368; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 180; Mackie, *a.g.e.*, s. 202; Mougin ve Sober, a.g.m., s. 384; Nathanson, a.g.m., s. 576; Zagzebski, *a.g.e.*, s.

İkinci bölümde, iradenin kullanımına yükledikleri misyon açısından bahis ve inanma iradesinin birbirinden ayrıldığını belirtmiştik. Hatırlanacağı üzere, bahis, bir önerme "doğruymuş gibi eylemde bulunma", inanma iradesi ise önermeyi "kabul etme" siyasetini benimsemekteydi.[92] O yüzden, yukarıda yöneltilen "etkisizlik" ve "inançsal iradecilik" itirazlarına verilen cevaplar açısından bahis ve inanma iradesini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. İlk olarak, bahis, bu zorlukların üstesinden gelmek için, eylem aracılığıyla dolaylı olarak "Tanrı vardır" önermesine yönelik inancın ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir. Buna göre, Tanrı inancının doğrudan iradi olarak edinilmesinden ziyade, başlangıçta herhangi bir eğilime sahip olmadığımız bu önermeye fayda gibi bir motivle yaklaşıldığında, söz konusu önermeye yönelik inancın zaman içinde edinileceği dile getirilmektedir. Dolayısıyla, pragmatik gerekçelere dayanarak bir inancı doğrudan edinmek mümkün olmasa bile, zaman içinde çeşitli eylemler sergileyerek onu dolaylı yollardan edinmek mümkün olduğu için "etkisizlik" itirazı doğru değildir. Cargile'a göre, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür. Varsayalım ki caz müziğine hayran bir milyarder, iki yıl sonra bir yazı-tura atışı yapacağını ve yazı gelmesi halinde caz müziğini seven bir kişiye yüklü miktarda bir para vereceğini taahhüt ediyor. Bu durumda cazı sevmeyen bir kişi, bu iki yıl içinde samimi bir şekilde caz konserlerine katılır ve diğer müzik türlerini dinlemekten kaçınırsa, muhtemelen bu süre sonunda bir caz sever olacak ve

64. Kanıtın yeterli olmadığı bazı durumlarda kişinin inançları üzerinde doğrudan kontrol sahibi olduğu (yani, inanmak istediği önermeyi doğrudan seçebileceği) çeşitli düşünürler tarafından ileri sürülebilmiştir. Örneğin, Mourad'a göre, eşi henüz ölmüş bir adam düşünelim. Adam ahiret yaşamının olup olmadığı konusunda yeterli bir kanıtın olduğunu kabul etmemekte, ancak eşinin cennette olduğunu düşündüğünde bir huzur hissetmektedir. Mourad'a göre, bu adamın ahiretin var olduğu inancını iradi olarak doğrudan seçmesi mümkündür: Mourad, a.g.m., s. 62-65.

[92] Bkz. 2. Bölüm 2.d. başlığı.

bir servet kazanma şansını yakalayacaktır.[93] Örnekten anlaşılacağı üzere, burada iradi olarak seçilen inancın kendisi değil, inanca götüren eylemlerin seçilmesiyle inancın dolaylı yoldan elde edilmesidir. Hacking'in ifadeleriyle bunu kısaca şu şekilde dile getirebiliriz:

> İki mümkün eylem, "Tanrı'ya inanma" veya "Tanrı'ya inanmama" değildir. Kişi Tanrı'ya inanmaya karar veremez. Kişi, kuvvetle muhtemel olarak Tanrı'ya *inanmaya başlamak*[94] için eylemde bulunmaya karar verebilir.[95] (Vurgular bana ait)

Diğer taraftan, Pascal'ın bu önerisi, kişinin iradi olarak inançlarını seçebilmesini öngörmediğinden dolayı "inançsal iradecilik" itirazı da doğru değildir. Çünkü Pascal, kişinin bahse dayanarak "Tanrı vardır" önermesini iradi olarak seçip bu önermeye hemen inanmaya başlayacağı şeklinde bir düşünce öne sürmemekte, bundan farklı olarak eylemler vasıtasıyla inancın oluşturulmasını öngörerek inançların değişimi üzerinde *dolaylı iradi* bir kontrole sahip olduğumuzu savunmaktadır.[96] İnançlarımız üzerinde dolaylı bir kontrole sahip olduğumuzu söylemek, onları oluşturduğumuz, düzenlediğimiz ya da terk ettiğimiz süreç içinde çeşitli açılardan onlar üzerinde kontrol sahibi olmak demektir. Örneğin, inançlarımızı edindiğimiz bu süreç içinde argüman olarak neye dikkat edeceğimiz bizim iradi kontrolümüz altındadır. Bu kapsamda, bir *p* önermesinin lehinde olan kanıta dikkatimizi verip onun aleyhinde

---

[93] Cargile, a.g.m., s. 283.

[94] Pascal'ın bahis versiyonu için en temel varsayımlardan biri, kişinin bir önermeye "inanmaya başlamasıdır". Birçok bahis savunucusu, kişinin, eylemler aracılığıyla bir önermeye dolaylı olarak inanmaya başlayabileceğini kabul etmektedir.

[95] Hacking, "The Logic of Pascal's Wager", s. 188.

[96] Davis, *a.g.e.*, s. 135; Feezell, a.g.m., s. 93; Gale, *a.g.e.*, s. 346; Jordan, *a.g.e.*, s. 38-39; Palmer, *a.g.e.*, s. 299; Penelhum, *a.g.e.*, s. 49-50; Pojman, *a.g.e.*, s. 50; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 64.

olan kanıtı göz ardı edebiliriz. İnançlarımız üzerinde bu tür dolaylı bir kontrole sahip olduğumuz genişçe kabul edilmektedir.[97]

Bahis argümanının izlediği bu stratejinin yukarıdaki itirazların üstesinden geldiği düşünülebilmesine rağmen, bunun başka önemli itirazlara kapı araladığı bir gerçektir. İlk olarak, imana götüren böyle bir yolun otantik olmaktan ziyade bir tür yapaylık ima etmesinden ötürü, kişinin herhangi bir eğiliminin olmadığı ve doğruluğunu bilmediği Tanrı inancını bu tür bir yolla edinmesi çok uygun görünmemektedir. "Bir önermeye inanmaya başlamaya karar vermek" düşüncesinin kendisi böyle bir yapaylığı ifade etmektedir.[98] İkinci olarak, kişinin, doğruluğundan emin olmadığı dinî inanca bir kesinlik duygusu içinde bağlanması nasıl gerçekleşecektir?[99] Üçüncü olarak, bunun gerçekleşeceğini mümkün görsek bile, imanı bu tür bir yolla edinmek gerçekten sağlam bir yol mudur? Mackie'nin ifade ettiği gibi, kuşkusuz, Pascal dolaylı yollardan eylem aracılığıyla bir inancın üretilmesini mümkün görme konusunda haklıdır ve gerçekten insan bu tür bir teknikle daha önce sahip olmadığı inançlara sahip olabilir. Ancak bu tür tekniklerle bir inancı edinmek kişinin rasyonelliğine zarar verir.[100] Açıktır ki, bu tür teknikler bilişsellikle ilgisi olmayan bazı pratiklere dayandığı için kişinin bilişsel yapısına zarar vermektedir. Bu pratikler sayesinde, kişi, sadece Pascal'ın tavsiye ettiği inancı değil, herhangi bir inancı edinebilir. Garber'ın ifade ettiği gibi, Sinagoga gider ve Yahudilerin pratiklerini sergilerse iyi bir Yahudi olabilir veya namaz kılar, oruç tutar ve Müslüman olmanın

[97] Bishop, *a.g.e.*, s, 31; Price, "Belief and Will", s. 17-19; Pojman, *a.g.e.*, s. 50.

[98] Bishop, *a.g.e.*, s. 118; Duncan, a.g.m., s. 388.

[99] Reçber, "Akıl ve İman", s. 214-215.

[100] Mackie, *a.g.e.*, s. 202.

gereklerini yerine getirirse iyi bir Müslüman olabilir.[101] Daha da önemlisi, böyle bir teknikle bir dine bağlanan kişinin, hem sağlam bir imana *sahip olmayı* hem de böyle bir teknikle bu imana sahip olduğu *bilincini* nasıl bir arada devam ettireceğidir. Çünkü bu kişi, doğruluğunu bilmediği bir dinî inancı, eylemler aracılığıyla edindiğini ve bu yöntemle istediği birçok inancı edinmesinin mümkün olduğunu bilecektir. Acaba gerçek bir imanla bu tür bir bilinç bir arada bulunabilir mi? Ya da kişi, böyle bir bilince sahipken imandan beklenilen o derin bağlılığı gerçekleştirebilir mi?

İkinci olarak, inanma iradesinde ise, "etkisizlik" ve "inançsal iradecilik" itirazlarının üstesinden gelmek için, bahiste önerildiği gibi eylemler aracılığıyla dolaylı yoldan Tanrı inancının ortaya çıkarılması ileri sürülmemektedir. Bundan farklı olarak, canlı tercih ölçütü rehberliğinde kişinin dinî inancı *kabul etmesi* tavsiye edilmektedir. Buna göre, kişi, yalnızca kendisine yönelik bir eğilim duyduğu ya da doğru olmasını muhtemel gördüğü önermelere bağlanabilir. Buradaki bağlanma, kişinin, dinî inançları pratikte doğru kabul edip onları yaşamında rehber olarak almasını ifade etmektedir. Pratikte doğru olarak alınan bu inançlar, kişinin, mensup olduğu çevreden edindiği, doğruluğu konusunda tam emin olamadığı ancak bunların doğru olmasına yönelik olumlu bir tutuma sahip olduğu canlı inançları belirtmektedir. Burada, daha önce ifade edildiği gibi, Tanrı'nın varlığına tam olarak bir inanma durumunun söz konusu olmadığını belirtmek gerekir.

İnanma iradesi bu şekilde yorumlandığında, bahiste olduğu gibi yukarıdaki itirazlara cevap verilebilir. İlk olarak, "etkisizlik" itirazına, James, inanma iradesi argümanında inançtan ziyade kabul durumunu müzakere ettiği için zaten bir inanca

[101] Garber, *What Happens After Pascal's Wager*, s. 25-27.

sahip olmaktan bahsedilmemektedir, şeklinde cevap verilebilir. Kabul etme, inanmadan farklı olarak, kişinin olumlu bir kanaate sahip olduğu bir önermeyi yaşamında rehber olarak almasını ifade eder. Dolayısıyla, inanma iradesinde, bir inancın ortaya çıkarılması söz konusu olmadığından pragmatik gerekçelerin inancı ortaya çıkarmadaki yetersizliklerine ilişkin itiraz da geçersiz olur. Pragmatik iman anlayışında inançsal iradeciliğin varsayıldığı itirazına ise, kabul ile ilgili iradi bir kontrolümüzün olduğu söylenerek cevap verilebilir. Buna göre, pragmatik imanı savunan biri, inançlarımız konusunda doğrudan iradi bir kontrolümüzün olmadığını onaylayabilir, ancak daha önce ifade edildiği gibi "kabul" durumlarında, doğruluğu konusunda olumlu bir tutuma sahip olunan bir önermenin iradi bir seçimle doğru olarak alınması mümkündür.

Bu cevaplar yukarıdaki itirazları ortadan kaldırıyor görünse bile, pragmatik iman taraftarını daha büyük problemlerle karşı karşıya getirmektedir. "Sıradan dindarın imanı" olarak adlandırabileceğimiz bu önemli itirazlardan biri, pragmatik yaklaşımın sıradan dindarın imanını yanlış betimlediğini öne sürmektedir. Buna göre, pragmatik yaklaşım, bir taraftan Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini iddia etmekte, diğer taraftan imanın varlığını fayda üzerine kurmaktadır. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini söylemek, O'nun olmayabileceğini de kabul etmek anlamına geldiğinden dolayı bu yaklaşım iman konusunda bir kesinsizliği varsaymaktadır. Ayrıca pragmatik yaklaşım açısından Tanrı inancı tamamen faydaya bağlı kılınmaktadır. Ancak sıradan dindar, sonsuz faydayla ödüllendirileceği veya psikolojik açıdan iyi durumda olacağından dolayı Tanrı'ya inanmadığı/ Tanrı'yı kabul etmediği için, pragmatik savununun öngördüğü bu bakış açısı dinî inancı açıkça yanlış yorumlamaktadır. Dahası, sıradan dindar, pragmatik imanda

varsayıldığı gibi Tanrı'nın var olmayabileceğini asla kabul etmemekte, aksine Tanrı'nın varlığını hakikat görmekte ve hakikat gördüğü için O'na inanmaktadır.[102]

Bahis argümanına yönelik olduğunda "sıradan dindarın imanı" itirazı cevaplandırılabilir. Bahsi savunan biri, Penelhum'a göre, gerçek imanın faydaya dayalı bir iman olarak öngörülmediğini ancak inanmayan kişinin "ilk adımı" atması konusunda motive edici bir öğe olarak fayda kavramına başvurulduğunu ifade edebilir.[103] Dolayısıyla, kişi, bahse dayanarak imana yönelik ilk adımı attıktan ve gerçek imana ulaştıktan sonra, faydayla ilgili düşünceleri geride bırakacak ve Tanrı'nın var olduğuna yönelik *kesin inancı* edinecektir.[104] İnanma iradesinde ise, kişinin, fayda düşüncesinden yola çıkarak gerçek imana ulaşması hedeflenmediği, daha ziyade epistemik açıdan Tanrı'nın varlığını bilemiyor olsa bile, dünya yaşamına yönelik faydalarından dolayı bu inancı benimseyebileceği/ kabul edebileceği iddia edildiği için, bu argümana yönelik olduğunda "sıradan dindarın imanı" itirazı daha

---

[102] Davis, *a.g.e.*, s. 124-125; Edwards, a.g.m., s. 42; Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, (New York ve London: Charles Scribner's Sons, 1939), s. 96-97; Feezell, a.g.m., s. 94; Gale, *a.g.e.*, s. 353; Hick, *Faith and Knowledge*, s. 42; Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a: Makaleler 1*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), s. 19; Richard Creel, "Agatheism: A Justification of the Rationality of Devotion to God", *Faith and Philosophy*, 10/1 (1993), s. 37. Ayrıca pragmatistin, Tanrı'nın varlığı konusunda realist bir çerçeveyi öngörüp öngörmediği de bu noktada tartışılabilir. Pascal'ın, Tanrı'nın zihinden bağımsız olarak varlığını kabul etmesinden dolayı realist bir pozisyonu benimsediği açıktır. Ayrıca onun öne sürdüğü sonsuz faydanın elde edilebilmesi için Tanrı'nın gerçekten var olması gerekmektedir. Tabii bu tür realist bir pozisyonun pragmatik gerekçelerle temellendirilmesinin çok zor olduğunu belirtmek gerekir. Diğer taraftan James, zihinden bağımsız bir Tanrı fikri yerine insanların çeşitli tecrübelerine yoğunlaştığı için bu konuda sıklıkla anti-realist olmakla suçlanmıştır. Bununla birlikte, düşüncelerinin geleneksel realist görüşten farklı olduğu kabul edilmesine rağmen, onun yine de realist bir çerçeveyi öngördüğü ileri sürülmüştür. Bu konuda bazı ayrıntılı çalışmalar için bkz. Harman, a.g.m., s. 123-147; Herrmann, "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", s. 65-75; Michael R. Slater, "Pragmatism, Realism and Religion", *Journal of Religious Ethics*, 36/4 (2008), s. 653-681 ve *William James on Ethics and Faith*, s. 221.

[103] Penelhum, *a.g.e.*, s. 88-89.

[104] Ancak yukarıda işaret edildiği gibi bahsin önünde daha önemli güçlükler vardır. Çünkü kişinin, Tanrı'nın varlığının/ doğasının bilinemeyeceği iddiası üzerine inşa ettiği imanında nasıl böyle bir kesinliğe ulaşacağı önemli bir sorundur.

ciddi görünmektedir. Çünkü bu durum, kişinin, Tanrı'nın olmayabileceğini mümkün görmesine karşılık, faydasından dolayı O'nun varlığını kabul ettiği anlamına gelmektedir.

İnanma iradesinin sıradan dindarın imanını yansıtmadığı itirazına birkaç şekilde cevap verilebilir. İlk olarak, inanma iradesinde, bir kabul durumundan değil inançtan bahsedildiği iddia edilebilir. Buna göre, James, aynen Pascal'ın bahsinde olduğu gibi bu tür bir argümanla kişinin gerçek inanca ulaşmasını hedeflemektedir. Pascal'dan farkı, sadece kişinin olumlu bir tutuma sahip olduğu (canlı) inanç seçeneklerine izin vermesi olduğundan, kişi bu tür seçeneklere inanmayı ilk başta kabul ettikten sonra zaman içinde bu inancı edinecektir.[105] Dolayısıyla, Pascalcı bahiste öngörülen inanç edinme stratejisinin, bazı farklarla birlikte inanma iradesinde var olduğu düşünülebilir. Ancak başta James'in "bir inanç tutumunun benimsenmesi" olmak üzere kendi ifadeleri, onun inançtan ziyade başka bir kavramı kastettiğini gösterdiği için bu cevap doğru görünmemektedir.[106] İkinci olarak, James'in, Pascal'da olduğu gibi dinî inancın zaman içinde eylemler aracılığıyla üretilmesini öngördüğünü kabul ettiğimizde, yukarıda bahse yöneltilen önemli itirazlar, o zaman inanma iradesini de hedef alacaktır. Buna göre, eğer inanma iradesinin hedefi inancın ortaya çıkarılması ise, o zaman bilişsel temel olmadığı halde bu tür kesin bir inanca nasıl ulaşıldığının gösterilmesi gerekir. Çünkü itirazda ifade edildiği gibi, bir dindarın hem "Tanrı var olmayabilir" hem de "Tanrı'ya kesin bir biçimde inanıyorum" demesi anlaşılır görünmemektedir.

[105] Davis, *a.g.e.*, s. 138-139; Gale, *a.g.e.*, s. 369.

[106] James, a.g.m., s. 198.

İkinci olarak, inanma iradesine yönelik "sıradan dindarın imanı" itirazına, iman olgusunun inanma iradesi argümanında geleneksel görüşten farklı yorumlandığına işaret edilerek cevap verilebilir. Davis'e göre, James, imanı mutlak kesin inançlara sahip olma şeklinde yorumlamamakta, bundan farklı olarak kişinin, Tanrı'nın varlığını bilemeyeceğini ancak faydalarından dolayı O'nun varlığını yaşamında doğru olarak alabileceğini ve geleceğe yönelik olarak Tanrı'nın varlığının lehinde veya aleyhinde ortaya çıkabilecek kanıtlara yönelik açık görüşlü olmayı savunmaktadır.[107] Aslında burada James, dinî inancın nasıl olduğundan ziyade nasıl olması gerektiği konusunda bazı iddialarda bulunduğu için, onun, sıradan dindarın inancını betimlemekten ziyade normatif bir düşünce öne sürdüğünü söylemek mümkündür.[108] James, "İnanma İradesi"nde, insanın yanılabilir bir varlık olmasından dolayı fikirlerinde/ inançlarında nesnel kesinliğe sahip olamayacağını, daha da önemlisi bu tür mutlakçı eğilimlerin artık terk edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Mutlakçı eğilim güzel bir ideali ifade etse bile, düşünce tarihine bakıldığında kendisini mutlak doğru olarak ileri süren her düşünce, kendisini mutlak gören başka bir görüş tarafından reddedildiği için bunun gerçek yaşamda bir karşılığı yoktur. Bu mutlakçı eğilime alternatif ise, kişinin inançlarının zaman içinde yeni tecrübeler ışığında tekrar düzeltilmesine olanak sağlayan bir yanılabilirliğin savunulmasıdır.[109] James'in bu düşüncesi, dinî inançlarla ilgili görüşlerine de yansımıştır. Ona göre, dinî inançların doğruluklarının/ yanlışlıklarının bilinme imkânı yoktur, ancak bu inançlar insan tecrübesinde olumlu anlamda iş görmektedir ve bundan dolayı her ne

[107] Davis, *a.g.e.*, s. 126-127.

[108] Bkz. Zackariasson, "Religion", s. 198.

[109] James, a.g.m., s. 207-208.

kadar yanlış olma ihtimalleri olsa bile, bunların yaşamda rehber olarak kabul edilmesinde herhangi bir sakınca görünmemektedir.[110]

Ancak James'in bu düşünceleri yukarıdaki itirazın haklılığına ve pragmatik görüşün çok zayıf bir temele dayandığına işaret etmektedir. "Zayıf inanç" olarak isimlendirebileceğimiz ve pragmatik anlayışın imkânının önündeki önemli engellerden birini ifade eden itiraza göre, pragmatistler, Tanrı inancı konusunda bilişsel temelleri yetersiz görmelerinden ötürü imanın güçlü bir temellendirmesini veya inananın güven içinde olduğu bir dinî inancı inşa edememektedir. James'in, iman konusunu yanlış yorumladığını düşünenlerden biri olan Swinburne, pragmatik görüşün arkasında "zayıf inanç" (*weak belief*) adını verdiği inanç türünün olduğunu ileri sürmektedir. Zayıf inanç, kişinin bir *p* önermesine inanmadığı halde, bazı amaçlarını gerçekleştirmek adına *p*'nin doğruluğunu varsayarak eylemde bulunmasıdır. Pragmatik iman sahibi kişi, Tanrı'nın varlığına gerçekten inanmamasına rağmen, çeşitli faydalarından dolayı Tanrı'nın varlığını doğru varsayarak eylemlerini gerçekleştirir. Burada pragmatist, bir dindarın yapması umulan bütün eylemleri sergilemesine karşın, Tanrı'ya gerçekten inandığından değil, Tanrı'nın var olmasını "mümkün gördüğü" için bu şekilde hareket eder.[111] Swinburne'e göre, pragmatistin durumunu şöyle betimleyebiliriz:

> Pragmatist iman sahibi, örneğin, gelecek dünyada kısmen daha iyi bir yaşam elde etmek umuduyla iyi bir yaşam yaşar, dua ve ibadet eder. O, dualarını işiten bir Tanrı'nın var olduğuna zorunlu olarak *inandığı için değil*, fakat onun din kardeşlerine yardım edecek ve

[110] James, *Pragmatism*, s. 130-132 ve "The Will to Believe", s. 214-218. Ayrıca bkz. Slater, a.g.m., s. 672-673.

[111] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 147-149.

> onların duasını işitecek bir Tanrı'nın *var olma şansı olduğu için* din kardeşlerine dua eder. O, ibadeti hak eden bir Tanrı'nın var olduğuna zorunlu olarak inandığı için değil, fakat bir Tanrı'nın var olma şansı olduğu ve müteşekkir olunacak bir Tanrı varsa, varlığına şükranlarını dile getirmek çok önemli olduğu için ibadet eder.[112] (Vurgular bana ait)

Swinburne'e göre, pragmatik anlayışı savunanlardan biri Pascal'dır. Ancak Pascal, kişinin zayıf bir inançtan başlayarak eylemler aracılığıyla gerçek imana ulaşacağını varsaymasından dolayı, zayıf bir inancın iman olmadığının farkındadır ve kişinin gerçek imana ulaşmasını hedef olarak belirlemektedir. Ancak pragmatik anlayışı savunanlardan bir diğeri olan James, bazı önermeler doğruymuş gibi eylemde bulunmayı iman olarak nitelediği için zayıf inanç ile imanı birbirine karıştırmaktadır.[113]

Pragmatik anlayışa yöneltilen zayıf inanç itirazının temelinde, "bir önermeye inanmanın, kanıtın bir işlevi olduğu" düşüncesinin yattığı söylenerek bu itiraza muhtemel bir karşılık verilebilir. Buna göre, kanıt/ epistemik gerekçe, bir inançtan beklenilen kesinliğin ortaya çıkmasının nedeni olarak kabul edilmesine rağmen, acaba bu düşünce doğru mudur? Bishop'a göre, bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasının tamamen kanıtın bir sonucu olarak görülmesi rasyonalistlerin bir dogmasıdır. Bir önermeye inanmanın, önermenin doğru olduğuna inanmayı gerektirdiği doğru olmakla birlikte, önermenin doğru olduğuna inanmanın, her zaman kanıtın sonucu olarak gerçekleşen bir durum olduğu doğru değildir.[114] Çünkü kanıt dışında insanın arzularını, duygularını, eğilimlerini, yani tutkusal doğasını dile

[112] Swinburne, *a.g.e.*, s. 148.

[113] Swinburne, *a.g.e.*, s. 149.

[114] Bishop, "On the Possibility of Doxastic Venture", s. 448. Ayrıca bkz. Gale, *The Divided Self of William James*, s. 108.

getiren başka faktörler de bir önermenin doğruluğuna yönelik tam anlamıyla bir inancın ortaya çıkmasında kanıt gibi önemli işlevlere sahip olabilir.[115]

Bishop'ın bu cevabına rağmen, "zayıf inanç" eleştirisi, doğruluğu bilinmeyen bir önermeye yönelik inancın ortaya çıkmasının çok muhtemel olmadığı söylenerek sürdürebilir. Buna göre, bir önerme konusunda hem "Onun doğru olduğuna inanıyorum" hem de "Onun yanlış olabileceğini muhtemel görüyorum" ifadeleri birlikte yanlış göründüğünden, insan, bir önermenin doğru olduğunu düşünmeden ona inanamaz. Aslında pragmatik argümanları savunan düşünürlerin bazısı bile epistemik gerekçe yokluğunda bir inancın ortaya çıkmayacağına işaret etmektedir. Örneğin, Jordan, bu noktayı şöyle ifade etmektedir:

> İlk olarak, sahip olduğum imanın, *inançtan ziyade* belki *bir umut* olarak tasvir edilebileceğini belirtmem gerekir… Hıristiyan öğretinin doğru olduğunu umut ediyorum ve bu umut ışığında eylemlerde bulunmaya çalışıyorum. Hıristiyan iddiaları tasdik ederken, -her ne kadar çok muhtemel görmesem bile- bu iddiaların yanlış olmasının gerçek bir olasılık olduğunun farkında olduğum ve bu iddiaların rasyonel olarak doğruluğunu gösteren kesin/ belirleyici bir kanıta sahip olduğumu düşünmediğim için, imanımı, inançtan ziyade bir umut olarak tasvir etmenin en iyisi olduğunu düşünüyorum.[116] (Vurgular bana ait)

Dolayısıyla, kişinin yeterli kanıt yokluğunda dinî iddiaları tasdik etmesi, böyle bir durumda bu iddiaların doğruluğuna yönelik tam bir inanç ortaya çıkamamasından ötürü, inançtan ziyade umut olarak yorumlanmaya daha elverişlidir. Aslında bu durum, yukarıda Swinburne'ün zayıf inançla ilgili eleştirisinin haklılığına işaret olarak değerlendirilebilir.

---

[115] Bishop, *Believing by Faith*, s. 114-115.

[116] Jeff Jordan, "Not in Kansas Anymore", *God and Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. T. V. Morris, (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 134.

Ayrıca Bishop'ın, bir önermeye inanmanın zorunlu olarak kanıtla ilişkili olmadığı ve arzu, duygu, eğilim gibi kanıtsal olmayan faktörlerin de inanç üretebileceği iddiası konusunda önemli bir sorun daha görünmektedir. Bu sorunu ortaya koyabilmek için, öncelikle inancın "sebepleri" ile "gerekçeleri" arasındaki ayrıma başvurmak gerekir. Bir inancın sebebi, bu inanca bağlanmamıza götüren yolların açıklanmasıyken/ betimlenmesiyken; bir inancın gerekçesi, bu inanca neden sahip olduğumuzla ilgili bir temel bulma çabasıdır.[117] Diğer bir ifadeyle, sebep, inanca *nasıl* sahip olduğumuz; gerekçe ise, *niçin* sahip olduğumuzla ilgili bir açıklama biçimidir. Bu ayrım açısından Bishop'ın, inancı ortaya çıkardığını iddia ettiği öğeler birer sebeptir veya daha doğrusu, Buckareff'in işaret ettiği gibi, inancın ortaya çıkması hususunda pragmatistlerin başvurduğu eylem, arzu, irade gibi kavramların çoğunluğu inanç için bir gerekçe olmaktan ziyade inancın sebepleridir.[118] O zaman, pragmatist tarafından sayılan kavramları "Niçin inanıyorsun?" sorusuna cevap olarak müzakere edemeyiz. Bunlar daha çok "İnancına nasıl/ ne şekilde sahip oldun?" sorusunun cevabı olduklarından dolayı, bundan pragmatistin, bir önermenin doğruluğuna inandığını belirtmesine rağmen, bunun doğruluğuna inanmasının gerekçesini veremediği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda hem *p*'nin doğruluğuna inanmanın hem de *p*'nin doğruluğunu bilememenin pragmatist için problem oluşturacağı açıktır. Çünkü pragmatist, *p*'nin doğruluğu lehinde herhangi bir gerekçeye sahip olmadan *p*'ye inandığını belirtmektedir. Dolayısıyla, *p*'nin doğruluğu lehinde herhangi bir gerekçeye sahip olmadan onun doğruluğuna yüksek bir güven derecesiyle inanmak çok olası görünmemektedir.

---

[117] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 9-10; Vahid, "Rationalizing Beliefs", s. 451-452.

[118] Buckareff, a.g.m., s. 438.

Yine, Alston'ın inanç ile kabul arasındaki ayrımına tekrar bakmak, pragmatik imanın dayandığı bu "zayıf inancın" açıklığa kavuşturulması ve yukarıda Bishop'ın cevabının yeterliliğinin ölçülmesi için ayrıca faydalı olacaktır. O, günümüzün samimi Hıristiyanlarının önemli bir bölümünün "inanan" olmaktan ziyade "kabul edici" olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, onlar, teslisin bir parçası olan İsa ve onun dirilişi gibi öğretileri sadece kabul etmektedir.[119] İnanç, kişinin bir önermenin doğruluğuna yönelik hissettiği olumlu tutumu ifade ederken; kabul, kişinin bu hisse sahip olmadığı bir önermeyi davranış ve düşüncelerinde sergilemek üzere iradi bir hareketle onaylamasıdır. Ancak kabulde de kişinin sahip olduğu tecrübelerden dolayı önermenin içeriğine yönelik olumlu bazı şeyler vardır.[120] Tabii Alston'a göre, Hıristiyanların bir kısmının gerçekten *tam bir inanca* sahip olduğunu belirtmek gerekir ve bu açıdan onlar, yukarıda ifade edilen öğretilere yüksek bir güven derecesiyle bağlıdırlar. Ancak Alston'a göre:

> Bütün samimi, aktif, kendini adamış, mütedeyyin -özellikle seküler, bilimci, entelektüel olarak belirsiz zamanlarda yaşayan- Hıristiyanlar böyle değildir. Birçok kendini adamış Hıristiyan, bu şekilde (yüksek) bir güven içinde değildir. Onlar, dinî akideleri [İsa'nın yeryüzüne gelişi, dirilişi ve diğer Hıristiyan öğretileri- ç.n.] düşündükleri zaman, bu

[119] Alston'ın bu ifadeleri dikkat çekicidir. Çünkü o, Hıristiyanlığın belirli öğretilerinin (teslis, enkarnasyon gibi) günümüz Hıristiyanlarında şüphelere yol açtığını ima etmektedir. Krş. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", s. 14. Dolayısıyla, dinî inançların epistemik açıdan gerekçelendirilemeyeceği varsayımının, akla karşıt görünen veya akılla açıklanması pek mümkün görünmeyen bazı belirli dinî öğretilerle ilişkili olduğu söylenebilir. Ayrıca burada, pragmatik imana yönelik zayıf inanç eleştirisinin, Hıristiyanlığın belirli öğretilerinin içeriğinden kaynaklandığı da ifade edilebilir. Özcan'a göre, İslam düşüncesinde, imanı oluşturan iddialar sağlam bilişsel temellere dayandırıldığından, bir Müslüman, bu iddiaların doğruluğu konusunda bir Hıristiyan'ın sahip olduğu endişeleri taşımaz. Bunun aksine, Hıristiyanlıkta bilgi ile iman arasında sürekli bir karşıtlık kurulduğu için böyle bir temelden söz edilemez. Bunun nedeni, Hıristiyan öğretinin akılla anlaşılma noktasında önemli sorunlarla yüz yüze kalmasıdır: Özcan*, Epistemolojik Açıdan İman*, s. 99-110. O yüzden, daha önce belirtildiği gibi, pragmatik iman anlayışının imancı temelinin Hıristiyanlıkla yakın ilişkili olduğu ifade edilebilir.

[120] Alston, "Belief, Acceptance, and Religious Faith", s. 17-18.

> akidelerin apaçık doğru olduğu hissi içlerine doğmaz. Onlar, şüpheler tarafından rahatsız edilir. Kendilerine ve diğerlerine, bütün bunların gerçekten yaşanmış olduğuna inanmak için ne tür gerekçelerin olduğunu sorarlar. Onlar, bütün temel Hıristiyan öğretilerin yanlış olmasını canlı/ gerçek bir imkân olarak görürler. O zaman onlar, samimi, kendini adamış Hıristiyanlar olabilir mi?[121]

Alston'ın bu soruya yönelik önerisi, imanın "bilişsel" ayağını oluşturan öğretilerin inançtan ziyade kabul olarak yorumlanması gerektiğidir. Buna göre, kişi, epistemik açıdan belirsiz gördüğü dinî önermeleri, iradi bir hareketle kabul ederek onları yaşamında rehber almaktadır. Söz konusu kişi, bu önermelerin yanlış olabilmelerini mümkün görürken, içinde yetiştiği toplumdan dolayı bunların doğruluklarına yönelik olumlu bir tutuma sahip olmakla birlikte, inançta olduğu gibi bunların doğruluklarına yönelik bir kesinlik hissi taşımamaktadır. Tabii kabul edici, yalnızca dinî önermeler *doğruymuş gibi* eylemler sergilememekte, aksine onun dinî yaşama bağlılığı, inanan kişinin bağlılığından daha aşağı düzeyde kalmamaktadır. Çünkü kabul edici de tam bir bağlılıkla dinî eylemleri sergilemektedir. Aradaki fark, kabul edicinin, dinî iddiaların doğruluklarıyla ilgili çeşitli şüphelere sahip olmasına ya da onların yanlışlıklarını mümkün görmesine karşılık; inananın, tam bir kesinlik duygusu içinde bunlara bağlı olmasıdır.[122] Bu şekilde, Alston'a göre, imanın bilişsel yönü kabul olarak yorumlandığında, dinî öğretilerle ilgili çeşitli şüphelere sahip kişilerin gerçek dindarlar olarak görülmesinin önü açılmış olacaktır.

---

[121] Alston, a.g.m., s. 16. Alston; Wainwright ve Jordan gibi bazı düşünürlerin savundukları pozisyonun inançtan ziyade kabul durumu olarak görülebileceğini ifade etmektedir (s. 19).

[122] Alston, a.g.m., s. 19-24. Alston'a göre, imanın bilişsel yönü kabul olarak değerlendirildiğinde, bu beraberinde bazı önemli avantajlar getirecektir. Örneğin, kişi, dinî öğretilerle ilgili çeşitli şüphelere sahip olduğunda, "Acaba ben iman sahibi değil miyim?" türünden kaygılardan kurtulacaktır (s. 24-27).

Alston'ın inanç ile kabul arasındaki bu ayrımı, pragmatik iman anlayışının dayandığı "zayıf inanç" temelini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu anlayışta, imanın çekirdeğini oluşturan önermesel inançlara epistemik açıdan bir temel sağlanamadığı için bunların yanlış olmaları mümkün görülmektedir. Bu durum, Kelly'nin haklı olarak ifade ettiği gibi, pragmatik gerekçelerin bir önermenin içeriğine yönelik herhangi bir temel sağlayamamasından kaynaklanmaktadır. Pragmatik gerekçeler, bir inancın edinilmesi sürecinde bazı işlevlere sahip olsa bile, bunu epistemik gerekçelerde olduğu gibi söz konusu inancın doğruluğunu temellendirerek gerçekleştirmemektedir.[123] Başka bir deyişle, kişi, her ne kadar bu inançlara pratik açıdan mükemmel şekilde bağlı olsa da onların doğruluklarıyla ilgili teorik olarak bir şüphe durumu içindedir. Daha önce pragmatik anlayışın bir özelliği olarak vurgulanan risk öğesi bu şüphe durumunu ifade etmektedir. Buna göre, dinî inancın doğruluğu gösterilemediği için kişi riske dayanarak bir adım atmakta ve kişinin bu riski kabul etmesi, inançlarının ayrıca yanlış olma ihtimalini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bütün bunlar göz önüne alındığında, pragmatik anlayışta kişinin tam olarak kesinlik hissine sahip olduğu bir inanç ortaya çıkmamaktadır. Bu noktada, pragmatik anlayış, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, kişinin dinî bir önermeye yüksek bir güvenle inanmasını sağlayamadığından ötürü pragmatist, kesinlik açısından inançtan daha alt düzeydeki kavramlara yönelmektedir. Bundan dolayı, burada kişinin, bütün bir yaşamını doğruluğundan emin olamadığı çeşitli dinî iddialar üzerine inşa etmesinin imkânının oldukça zor olduğunun altını çizmek gerekir. Dahası, bir dine bağlanan kişi açısından böyle bir bağlılığın ne kadar tatmin edici olacağı ayrıca tartışmaya açıktır. Çünkü

[123] Kelly, a.g.m., s. 174-175.

pragmatistin başvurduğu bu kanıtsal olmayan araçların (eylem, arzu, irade, duygu vs.) bir çeşit dinî inanç üreteceğini kabul etsek bile, yukarıda ifade edildiği gibi, kişinin böyle bir bilince sahipken güçlü bir imana sahip olması çok olası görünmemektedir. O halde, bu anlayışa yönelik zayıf inanç itirazının güçlü olduğu belirtilebilir.

Geldiğimiz bu nokta, pragmatik anlayışın varsayımlarının, kişiyi nasıl bir pozisyona sürükleyebileceğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Buna göre, pragmatist, Tanrı'nın varlığının bilişsel yönünü ihmal ettiği ya da bu konuyla ilgili bir belirsizlik varsaydığı için imandan beklenilen kesinliğin önüne geçmekte, hatta böyle bir kesinliği bile gereksiz (özellikle, James'in pragmatik anlayışı) görmektedir. Aslında bu yaklaşımın temelinde, Corte'nin ifade ettiği gibi, "agnostik bir dinî bağlılığın" (*agnostic religious commitment*) yattığı da ifade edilebilir. Buna göre, Tanrı'nın varlığı epistemik açıdan belirsiz kabul edildiği için kişinin tam anlamıyla güven içinde olduğu bir inanç ortaya çıkmamaktadır. Ancak bazı faydalarından dolayı, O'nun varlığı varsayılarak dinî bir yaşamın sürdürülmesi hedeflenmektedir.[124] Dolayısıyla, pragmatik anlayışta kişinin imanı, doğrulukları belirsiz/ bilinemez görülen bazı iddialar üzerine inşa edilmektedir.

[124] Samantha Corte, "Following God without Belief: Moral Objections to Agnostic Religious Commitment", *Philosophy Compass*, 3/2 (2008), s. 381-382. Corte, bu tür bağlılıkların, kişinin ahlaki gelişimini engelleyeceğinden sıkıntılı olduğunu iddia etmektedir. Bilinemezci bir dinî bağlılığı öngören bazı yaklaşımlar için bkz. Buckareff, a.g.m., s. 440-441; Golding, "Toward a Pragmatic Conception of Religious Faith", s. 486-503. Golding'e göre, iman için "Tanrı vardır" önermesine yönelik bir inancın olmasına gerek yoktur. Kişinin, "Tanrı'yla iyi bir ilişkiye sahip olma" şeklindeki bazı pratik amaçlar adına bu önermeyi doğru varsayması veya O'nun varlığını olasılık dâhilinde görmesi yeterlidir: Golding, a.g.m., s. 502. Ancak McCullagh'a göre, dinî inancın bazı faydalarını elde etmek için bile, sadece bunların doğru olduğunun varsayılması yeterli değildir. Aksine, bu tür faydaları elde etmek için gerçekten bir inancın olması gerekmektedir. Örneğin, kişi, Tanrı'nın bağışlayıcı olduğuna gerçekten inanmadıkça, işlediği günahlar karşısında suçluluk psikolojisinden kurtulamaz: McCullagh, a.g.m., s. 32.

Pragmatik anlayışa yönelik şimdiye kadar ele alınan itirazların neredeyse bütününün epistemik/ bilişsel düşüncelerin saf dışı bırakılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bilişsel yön saf dışı edildiğinde, bir dinî önermeye inanmanın rasyonelliğini sağlam temeller üzerine inşa etmek oldukça zorlaşmaktadır. Pragmatik iman taraftarı, bilişsel temeller ile ilgili bu belirsizlikten ortaya çıkan boşluğu fayda, irade, arzu gibi kavramlara yönelerek kapatmaya çalışmaktadır. İman konusunda bu tür kavramların önemli işlevlere sahip olduğu tartışmasız doğru olmasına karşın, yukarıda ayrıntılı gösterildiği gibi, bunların imanın rasyonelliğinin sağlanmasında epistemik gerekçelendirmeye alternatif olarak kullanılması oldukça sıkıntılı görünmektedir. Doğruluk sorusu devre dışı bırakıldığında fayda, irade, arzu gibi pragmatist tarafından rehber alınan kavramların bizi tam olarak ne tür bir sonuca götüreceği ve bu yönelimin değerinin ne olacağı açık olmaktan uzaktır.[125] Bu kavramlar, doğruluktan farklı olarak, büyük ölçüde öznellik ve görecelilik barındırmasından dolayı, dinî inancın öznel bir tutumdan daha fazlasını ifade ettiğini ortaya koymak adına, onun sağlam bilişsel temellere ya da en azından rakipleri kadar sağlam temellere dayandığının gösterilmesi zorunluluk arz etmektedir.[126] En nihayetinde, kendi arzusunu, faydasını, menfaatini temele alarak hareket etmek, hakikate ulaşmanın önündeki önemli engellerden biri haline gelebilir. Çünkü pragmatistin rehber almamızı tavsiye ettiği yukarıdaki öğeler, öznellik ifade edip doğruluktan ziyade kişinin durumuyla yakından ilişkili olduğu için bilişsel temellerin uygun olarak değerlendirilmesine engel olabilmektedir. Kişi, bazı durumlarda kendi faydasına olanı önceledığinde meselenin hakikatini göz ardı edebildiğinden dolayı,

[125] Bkz. Reçber, a.g.m., s. 210.

[126] Edwards, a.g.m., s. 42; Kuvancı, a.g.m., s. 104; Uslu, *a.g.e.*, s. 372-373.

insan bu tür durumlarda ancak bu kanıtsal olmayan düşünceleri (fayda, menfaat, arzu, gelenek vb.) bir tarafa bıraktığında hakikate ulaşabilir. Dolayısıyla, bu öğelerin kişiyi doğruluğa ulaştırması bir tarafa, birçok durumda onu doğruluktan uzaklaştırma potansiyeline sahip oldukları kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bu önemli noktayı kavradığımızda, pragmatik anlayışın, bazı durumlarda doğruluğa ulaşmanın önünde bir engel olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Tabii burada pragmatik iman taraftarının, dinî inançların bilişsel temelleri ile ilgili işaret ettiği bazı noktalarda haklı olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda, Clifford'ın öngördüğü şekilde dinî inançlar konusunda herkesi aynı şekilde ikna edecek bir kanıtın olmadığı, böyle inançların edinilmesinde kanıtsal olmayan faktörlerin de iş başında olduğu ya da epistemik temellerin yer ve zamana veya kişiye göre bazı farklılıklar gösterebildiği doğrudur. Ancak bütün bunlardan, Tanrı inancının hiçbir bilişsel temele sahip olmadığı sonucu çıkmaz.[127] Çünkü herkesi aynı düzeyde ikna edecek bir epistemik gerekçelendirme mümkün olmasa bile, bu inancın bilişsel temellerinden söz etmek hâlâ makuldür. Aslında burada önemli sorunlardan biri, daha önce dile getirildiği gibi pragmatik iman savunucusunun, kanıtı gerekli gören delilciliği reddederken sadece tek bir delilcilik türü öngörmesidir. Buna göre, pragmatist, epistemik temellerin yetersiz olması düşüncesiyle herkesi aynı şekilde ikna edecek bir kanıtın olmadığını kastetmektedir. James'in yukarıdaki, mutlak eğilimlerin (nesnel kanıt düşüncesinin) terk edilmesi gerektiğiyle ilgili iddiası bu bağlamda hatırlanabilir. Ancak bu düşünce, delilciliği çok katı bir biçimde yorumladığı için, kişi, dinî inançlar konusunda böyle bir katı delilci pozisyon benimsemek zorunda değildir. Dolayısıyla, din konusunda herkesi aynı şekilde ikna

[127] Bkz. Reçber, a.g.m., 210-212.

eden bir kanıtın olmadığı doğru olsa bile, bundan hiçbir şekilde kanıtın olmadığı sonucu çıkmaz. Delilciliğin daha esnek formlarının olduğunu düşündüğümüzde, söz konusu inançlar hakkında bilişsel temelleri konuşmanın imkânının olduğunu ifade edebiliriz. Aksi durumda, Özcan'ın işaret ettiği gibi bir önerme ile ilgili yeterli kanıta sahip olmayı, herkesi tartışmasız bir biçimde ikna etme olarak kabul edersek, o zaman sadece dinî değil birçok bilimsel iddianın bile bu şartı karşılayamayacağı ortadadır.[128] Bütün bunları dikkate aldığımızda, imanın bilişsel temellerini saf dışı etmesinin, pragmatik iman anlayışının imkânının önündeki en önemli engel olduğu söylenebilir.

3. Pragmatik İmanın Ahlakiliği

Pragmatik iman anlayışı, yukarıda rasyonellikle ilgili ifade edilen problemlerin yanında önemli ahlaki itirazlarla da karşı karşıya kalmaktadır. Bu itirazlar genel olarak fayda düşüncesinden hareketle imanın temellendirilmesinin ne kadar ahlaki olduğuna yöneliktir. Ahlaki açıdan pragmatik iman anlayışına yöneltilen en önemli itirazların başında "epistemik sorumsuzluk" olarak adlandırılabilecek itiraz gelmektedir. Temel olarak Clifford'ın delilciliğine dayanan bu itiraz, yeterli kanıt yokluğunda bir inancın fayda, irade, arzu gibi epistemik-olmayan gerekçelerle oluşturulmasının, kişinin epistemik ödevlerinin ihlali anlamına geleceği için ahlaksızca olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, insanın, doğru inançlarını arttırma, yanlış inançlarını ise azaltma gibi epistemik bazı sorumlulukları mevcuttur ve bu tür sorumluluklarını yerine getirilebilmesi adına inançlarını sağlam kanıtlara

[128] Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım", s. 161-162.

dayandırması önem arz etmektedir. Bu açıdan, kişinin yetersiz kanıta dayanarak inançlarını edinmesi epistemik açıdan sorumsuzca olup yukarıda ifade edilen ödev ve sorumlulukların altını oymaktadır. Bu şekilde, kişi, kendisini boş inançlara/ hurafelere açık duruma getirmekte ve onun bu davranışı ayrıca yaşadığı topluma zarar vermektedir. Buna dayanarak pragmatik iman anlayışının, lehinde kanıtın yeterli olmadığı önermelere yönelik inancı meşru gördüğü için kişinin epistemik sorumluluklarının ihlal edilmesine neden olduğu ileri sürülebileceğinden, bu anlayışın ahlaken kusurlu olduğu dile getirilmiştir.[129]

Epistemik sorumsuzluk itirazının doğru olmadığını düşünenler, her inancın yeterli kanıta dayanması gerektiğini ileri süren delilci ilkenin mutlak olmadığını, bazı durumlarda yetersiz kanıta dayanarak bir önermeye inanılabileceğini iddia etmektedir. Bu itirazı haksız bulanlardan biri olan Philip Quinn, George Mavrodes'in Clifford hakkındaki farklı düşüncelerinden yararlanarak bazı önermelere inanma konusunda "değersel" faktörlerin hesaba katılması gerektiğini ileri sürmektedir. Buna göre, itirazda yetersiz kanıta dayanarak bir önermeye inanmanın ahlaken kusurlu olduğu söylenmesine rağmen, ne kadar miktarda kanıtın bir inanç için yeterli olacağı hakkında bir ölçüt verilmemektedir. Bu durumda ölçüt konusunda bir yorumda bulunarak, örneğin, bir önermenin lehinde, aleyhinde olduğundan *daha az kanıt* varsa, onun yetersiz kanıta sahip olduğunu varsayabiliriz. Eğer yetersiz kanıtı bu şekilde yorumlarsak, pragmatik iman anlayışına göre dinî inancın lehinde en az değillemesi kadar kanıt mevcut olduğu için, bu anlayış delilci ilkeyi ihlal etmiş olmaz. Hakkında kanıtın birbirine denk olduğu bu tür önermelerle karşılaştığımız

[129] Gale, *On the Nature and Existence of God*, s. 383; Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief in God"; Pojman, *a.g.e.*, s. 182; Quinn, "Moral Objections to Pascalian Wagering", s. 64-66; Rescher, *a.g.e.*, s. 74-76.

zaman başka bazı değerleri hesaba katarak karar verebiliriz. Örneğin, buzdolabımızda bir parça etin olduğunu ve akşama misafirlerimizin geleceğini varsayalım. Et uzun bir süredir buzdolabındadır ve onun bozulmuş olabileceğiyle ilgili bazı şüphelerimiz olmasına rağmen, onun durumunu tam olarak bilmiyoruz. Epistemik açıdan belirsizliğin olduğu böyle bir durumda, iyi ve kötü sonuçlar üzerine bazı değerlendirmeler yaparak karar verebiliriz. Buna göre, eti pişirmeyip çöpe attığımızda (eğer et sağlamsa), bu yalnızca bize az bir paraya mal olacaktır; ancak eğer eti pişirirsek ve o bozulmuşsa, bu durum ciddi bir hastalığa yol açacaktır. Dolayısıyla, söz konusu durumun kötü sonucu (hasta olma) daha ciddi göründüğü için etin yenilmemesi rasyonel görünmektedir.[130]

Durumu Tanrı'nın varlığı açısından düşündüğümüzde ise, Quinn'e göre, bu konuda epistemik açıdan bir belirsizlik olduğundan dolayı, hangi tarafı seçeceğimiz konusunda bazı değerlendirmeler yaparak karar verebiliriz. Buna göre, Tanrı'ya inanmanın faydaları kişi açısından çok daha arzulanabilir olduğu için, bir Tanrı'ya inanmayla inanmamanın sonuçları açısından önemli bir fark vardır. Hatta Quinn'e göre, burada Tanrı'nın var olma olasılığı yüzde elliden daha az olsa bile, inanma ve inanmamanın sonuçları arasında çok büyük bir asimetri olmasından ötürü, yine de Tanrı'ya inanmak daha rasyoneldir.[131] Dolayısıyla, kanıtın sessiz kaldığı bu tür durumlarda başka bazı değerleri hesaba katarak inanmak delilci ilkenin ihlal edilmesi anlamına gelmez.

---

[130] Quinn, a.g.m., s. 72. Bu örneğin Gazâli'nin verdiği örneklere ne kadar benzer olduğuna dikkat çekmek gerekir. Ancak hatırlanacağı üzere, Gazâli açısından Tanrı'nın varlığının bilinirliği konusunda epistemik açıdan bir belirsizliğin olduğunu ifade etmek zordur.

[131] Quinn, a.g.m., s. 73.

Benzer şekilde, epistemik sorumsuzluk itirazının yanlış olduğunu düşünen Jordan, yetersiz kanıta dayanarak inanmanın ahlaken ödev olacağı durumların bile var olabileceğini iddia etmektedir. Örneğin, Clifford'ın, dünyayı yok etme niyetinde olan bazı uzaylı yaratıklar tarafından kaçırıldığını ve dünyanın zarar görmemesi için bu yaratıkların bir şart ileri sürdüğünü varsayalım. Buna göre, eğer Clifford, evrenin güneş merkezli değil de yer merkezli olduğuna inanırsa, dünya yok edilmeyecektir. Ancak burada Clifford, evrenin güneş merkezli olduğu lehinde yeterli kanıt olduğu için bunun aksine iradi bir kararla inanamayacağını ifade edecektir. O zaman, kişinin inanmak isteyebileceği herhangi bir önermeye inanmasını sağlayan bir hapın geliştirildiğini varsayalım. Clifford bu hapı içtiğinde, yirmi dört saat içinde bütün kanıtın aksini gösterdiği yukarıdaki önermeye inanabilecektir. Bu durumda, Clifford'ın hapı içmesi ahlaki midir? Jordan'a göre, dünyanın kurtarılması gibi ahlaki bir yükümlülük söz konusu olduğu için bu soruya "evet" cevabını vermemiz gerekir.[132] Dolayısıyla, burada açıkça yetersiz kanıta sahip bir önermeye inanmak ahlaki bir ödev olabildiğinden ötürü, bu örnek, delilci ilkenin mutlak olmadığını göstermektedir.

Epistemik sorumsuzluk itirazı, insanın ahlaki kişiliğinin ve kendisine saygısının değeri öne sürülerek devam ettirilebilir. Buna göre, insan, ahlaki bir kişiliğe sahiptir ve ahlaki bir kişiliğe sahip olmak, inançlarında rasyonel olmayı yani epistemik açıdan bir güvenceye sahip olmayı gerektirir. Kişinin, pragmatik iman anlayışında olduğu gibi, arzu ve iradenin kullanımına dayanarak epistemik destekten yoksun bir biçimde Tanrı inancını edinmeye çalışması bu ahlaki kişiliğin üstünün çizilmesi

[132] Jordan, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe", s. 183-184. Benzer iddialar için bkz. Gale, *a.g.e.*, s. 370-371.

anlamına gelir. Kişi, herhangi iyi bir epistemik gerekçe olmadan inançlarını biçimlendirmeye çalıştığı ve doğruluğunu bilmeden salt sağladıkları rahatlık, fayda ve buna benzer öğelerden dolayı onlara inandığı için, bu durum kişinin kendisine olan saygısını yitirmesine neden olur.[133] Bu konu, sadece kişinin kendisine olan saygısıyla ilgili olmayıp aynı zamanda toplumdaki diğer bireylere yönelik sorumluluklarla da ilişkilidir. Eğer bir Tanrı ve kurtuluş varsa, bunu diğer bireylere öğretmek bizim açımızdan bir sorumluluk haline geleceği, ancak eğer yoksa o zaman bu konuda harcadığımız çaba boşuna olacağı için, bu konudaki inançlarımızı sağlam temellere oturtmak son derece önemlidir.[134]

Bu cevaba rağmen epistemik sorumsuzluk itirazının yanlış olduğunu düşünen Wainwright'a göre, delilcilerin bu karşı duruşunun temelinde, epistemik düşünceler dışındaki öğelerin doğruluk konusunda iyi bir rehber olmadığı varsayımı yatmasına karşın, epistemik açıdan bir güvenceye sahip olmayan inançlara bağlanmanın *her durumda* kişiliğe zarar verdiğini söylemek oldukça zordur. Örneğin, inançları konusunda epistemik açıdan yüksek düzeyde bir güvenceye sahip ancak inançları yanlış olan *A* ve inançları konusunda epistemik açıdan yetersiz bir güvenceye sahip ancak inançları doğru olan bir *B* kişisi varsayalım. Acaba *A* kişisinin *B* kişisinden daha ahlaklı bir kişiliğe sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Wainwright'a göre, bu sorunun cevabı çok net değildir.[135]

---

[133] Allen Wood, "Kanıta Uygun Olarak İnanma Görevi", *Hikmet Yurdu*, çev. S. Aydın, 3/3 (2010), s. 290-291; Clifford, "İnanç Ahlâkı", s. 135; Gale, *a.g.e.*, s. 372-385; Mackie, *a.g.e.*, s. 202.

[134] Daha geniş bilgi için bkz. Swinburne, *a.g.e.*, s. 83-86.

[135] Wainwright, *Reason and the Heart*, s. 108-111.

Bu örnek Wainwright'ın ifade ettiği gibi ilk bakışta çok net görünmese bile, üzerine düşünüldüğünde *A*'nın daha ahlaki bir kişiliğe sahip olduğu delilci tarafından iddia edilebilir. Çünkü *A*, inançları konusunda gerekli araştırmayı yapıp onlar konusunda çeşitli epistemik gerekçelere sahiptir. Burada önemli olan, inancın doğrulukla sonuçlanması değil, kişinin söz konusu inanca bağlanma sürecinde üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi olduğu için, *A*'nın bu sorumluluğu yerine getirdiği söylenebilmesine karşılık, aynı şey *B* konusunda doğru olmayacaktır. Diğer taraftan, yukarıda delilci ilkeyi çürütüyor görünen örnekler konusunda dikkatli olmak gerekir. Jordan'ın verdiği Clifford'ın uzaylılar tarafından kaçırılması ile ilgili örnek olağandışı bir durumu ifade etmektedir. Bu tür aşırı örnekler, istisna durumlar olduğu için delilci ilkeyi çürütmez ve bir delilci ahlaki açıdan aşırı önem arz eden bu tür örneklere kolaylıkla izin verebilir. Dolayısıyla, delilci anlayışın önemli bir karşı çıkışını ifade eden epistemik sorumsuzluk itirazının pragmatik imana yönelik güçlü bir itiraz olduğunu ifade etmek gerekir.

Ahlaki açıdan pragmatik imana yöneltilen önemli suçlamalardan bir diğeri, onun "tüccarca bir yaklaşımı" dile getirdiği için değersiz ve ahlaki açıdan kusurlu olduğudur. Bahiste, imanın getireceği faydalarla ilgili hesaplamalar sıkça yapıldığından, bu itirazın özellikle bahis argümanına daha sık yöneltildiğini belirtmek gerekir. Ancak nihayetinde inanma iradesi de fayda öğesine başvurarak inanma hakkını savunduğu için, aynı düzeyde olmasa bile inanma iradesinin de bu itirazdan etkilendiğini belirtebiliriz. Bu itiraza göre, Tanrı inancının fayda kavramıyla temellendirilmeye çalışılması onun kişisel çıkarla ilişkilendirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak Tanrı'nın varlığını araştıran ya da varlığına inanan kişi, bunu basitçe kendi çıkarlarını gözetmesinden dolayı değil, daha ziyade yüce olarak

düşündüğü bir varlığa olan derin bağlılığını bildirmek amacıyla Tanrı'yı araştırdığı veya O'na inandığı için, Tanrı'nın varlığına iman bu şekilde çıkar kavramıyla açıklanmaya uygun bir konu değildir. Kısacası, imanın/ dinin özü; kişisel çıkar, fayda, dünyevi menfaat aracılığıyla ilişkilendirilmeye uygun değildir ve bundan dolayı pragmatik iman anlayışı, imandan beklenilen o derin bağlılık ruhunu yansıtmamaktadır.[136] Burada yeri gelmişken, ifade edilen bu itiraz açısından, pragmatik iman kavramının kendisinin olumsuz bir çağrışıma sahip olduğunu söylemek gerekir. Çünkü din gibi kutsalın veya yaşamın nihai amacıyla ilgili meselelerin sorgulandığı bir alanın bu şekilde fayda, çıkar, menfaat gibi kavramlarla çözülmeye çalışılması ilk bakışta uygun görünmemektedir.

Tüccarca yaklaşım itirazının arkasındaki kaygı, faydadan yola çıkarak edinilen bir dinî inancın çok fazla bir değerinin olamayacağıdır. Çünkü burada, Rescher'e göre, Tanrı'nın iman ile ilgili yapacağı değerlendirme konusunda insanın değer çerçevesine benzer bir çerçeveye sahip olduğu varsayılmaktadır. Bu açıdan, örneğin, insani değer çerçevesinden baktığımızda, bir varlığı yalnızca kendi olduğu için sevmek; onu, bazı çıkarları gözeterek sevmekten daha değerli görünmektedir.[137] O yüzden, Tanrı'nın da kendisine çıkar düşüncesiyle yaklaşanları hoş karşılamayacağı düşünülmektedir. James'in kendisi, Pascal'ın bahsini değerlendirirken itirazın bu kaygısını şu şekilde dile getirmektedir:

---

[136] Cargile, a.g.m., s. 284; Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, (Ankara: Elis Yay., 2005), s. 209-211; Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s. 163-164; Gale, *a.g.e.*, s. 348; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 131-132; Palmer, *a.g.e.*, s. 297; Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 156-157; Rescher, *a.g.e.*, s. 121; Saka, a.g.m., s. 328; Schlesinger, a.g.m., s. 84; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 63.

[137] Rescher, *a.g.e.*, s. 121.

> Biz, bu şekilde mekanik bir hesaplamadan sonra iradi olarak benimsenen kutsal su ve kilise ayinine olan imanın, imanın gerçekliğinin deruni ruhundan yoksun olduğunu hissederiz ve eğer Tanrı'nın yerinde olmuş olsaydık, muhtemelen bu yolla [pragmatik argümanlarla, ç.n] inananların sonsuz ödüllerini vermeme konusunda özel bir zevk duymamız gerekirdi.[138]

Ancak James'e göre, Pascal'ın imanı bu yolla savunmaya çalışması, dine inanma konusunda çok katı olanların ikna edilmesine yönelik başvurulmuş son bir çaba olup Pascal'ın kendi imanını temellendirirken izlediği yolu ifade etmemektedir.[139]

Pragmatik imanın tüccarca bir yaklaşımı ima ettiği itirazına, bu yaklaşımın bir "ilk adım" anlamına geldiği söylenerek cevap verilebilir. Buna göre, imana pragmatik düşüncelerle yaklaşmak sadece bir başlangıç noktası/ ilk adım anlamına gelmekte ve kişi, bu ilk adımı atmaya karar verdikten sonra çok uzun bir sürecin içine girmektedir. Bu uzun sürecin içinde kişi, her ne kadar pragmatik düşüncelerle yola başlamış olsa bile, nihayetinde çıkar ile ilgili bu düşünceleri aşıp hakiki imana ulaşmaktadır. Bu süreç içinde kişinin karakteri, motivasyonları ve değerleri değişime uğradığı için, hakiki iman düzeyine ulaşmış kişi pragmatik düşünceleri artık geride bırakmaktadır. Ulaştığı yeni düzey, kişinin gerçek imanı bulduğu, kişisel hiçbir çıkarını düşünmediği bir düzeydir ve kişi bu düzeye eriştikten sonra pragmatik düşünceleri artık küçümseyecektir.[140] Pragmatik yaklaşım, iman etmeye yönelik bu ilk adımın atılması konusunda kişiyi motive ettiğinden, gerçek imana sahip olunduktan sonra pragmatik düşüncelerin iman ile bir ilişkisi kalmamaktadır.

---

[138] James, "The Will to Believe", s. 201.

[139] Aynı yer.

[140] Cargile, a.g.m., s. 284; Davis, *a.g.e.*, s. 164; Gale, *a.g.e.*, s. 348; Jordan, *a.g.e.*, s. 128-129; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 71; Rescher, *a.g.e.*, s. 122; Schlesinger, a.g.m., s. 84; Zagzebski, *a.g.e.*, s. 63.

Ancak tüccarca yaklaşım itirazının çok etkili bir itiraz olduğunu ve yukarıdaki "ilk adım" cevabıyla ortadan kalkmadığını belirtmek gerekir. Buna göre, kişi, sürecin sonunda kişisel çıkarlarını düşündüğü bir düzeyden bu tür çıkarları düşünmediği bir düzeye ulaşsa bile, pragmatik düşünceler bu sürecin "temelini" oluşturduğu için bütün bir süreci lekelememekte midir? Ya da kişinin ulaşmak istediği iman gibi yüce bir gaye pragmatik argümanlar nedeniyle değersiz hale getirilmemekte midir? Her ne kadar imana götüren sürecin sonunda çıkar düşüncesi geride bırakılmış olsa da, bu nedensel sürecin temelinde çıkar düşüncesi durduğundan dolayı, bu durum, sonucu ne olursa olsun bütün bir süreci lekeliyor, diye düşünülebilir.[141]

Tüccarca yaklaşım itirazının güçlü olmadığını düşünen Schlesinger, kişisel çıkar açısından değerlendirildiğinde her niyet veya eylemin bu şekilde suçlanabileceğini ileri sürmektedir. Örneğin, çok yüksek gelire sahip zengin bir adam düşünelim. Bu adam, yaşamsal ihtiyaçları için harcayacağı para hariç, bütün parasını yardıma muhtaçlara vermektedir. Diğer taraftan, yardımı yaptığını herkesten gizlemekte ve onun ifşa olmaması adına elinden geleni yapmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen, bu adam ahlaki açıdan eşsiz bazı davranışlarda bulunduğunun *farkında* olduğundan, onu kolaylıkla bencil ve kişisel çıkarını düşünen biri olarak suçlamak mümkündür. Burada diğer insanlardan maddi ya da manevi bir çıkar beklemese bile, kendisi eşsiz bir davranışta bulunduğunu bilmektedir ve bu yolla söz konusu bilginin zevkini çıkarmaktadır. O yüzden, her düşünce veya eylemi kolaylıkla bencillik veya çıkar düşüncesiyle ilişkilendirmek mümkündür.[142] Ancak itirazda dile getirilen önemli

[141] Bkz. Jon Elster, *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. B. Cezar, (İstanbul: Metis, 2008), s. 100-101; Jordan, *a.g.e.*, s. 129; Schlesinger, a.g.m., s. 84.

[142] Schlesinger, a.g.m., s. 84-85.

nokta, her düşünce veya eylemin kişisel çıkarla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği olmadığı için, Schlesinger'ın bu cevabının itirazın vurguladığı noktayı kaçırdığını belirtmek gerekir. Bundan farklı olarak, tüccarca yaklaşım itirazı, pragmatik iman yaklaşımında Tanrı'nın varlığı konusundaki kararın *doğrudan* kişisel çıkar göz önünde bulundurularak verildiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla, bu yaklaşımda, kişinin doğrudan menfaat güdüsüyle hareket ettiği ortadadır, oysa Schlesinger buna cevap vermek yerine farklı bir tartışma konusunu gündeme getirmektedir.

Yine, tüccarca yaklaşım itirazına cevap veren Jordan, itirazın özünde, inançlar konusunda pragmatik akıl yürütmenin meşru olmadığı düşüncesinin yatmasına rağmen, bazı örneklerle bu itirazın haksız olduğunu gösterebileceğimizi iddia etmektedir. Örneğin, bir kişinin bazı ırkçı düşüncelere sahip olduğunu ve bir gün, ırkçı düşünceleri terk etmesinin kendi çıkarına olduğu bir durumla karşılaştığını varsayalım. Mesela, ileride eşi olabilecek ve ırkçı düşüncelerden nefret eden bir kadınla tanışıyor. Şimdi, bu kişi, ahlaki düşüncelerden dolayı değil fakat sadece çıkarını düşünerek sahip olduğu ırkçı düşünceleri terk etmeye çalıştığında, acaba bunlardan kurtulduğu zaman kişinin bu çabası ahlaken suçlanmalı mıdır? Jordan'a göre, kişi, bu sürecin sonunda artık bir ırkçı olmadığından açıkça onun bu çabası övgüye layıktır ve temelinde çıkar düşüncesi olduğu için kınanamaz. Aynı şekilde, pragmatik imanda, her ne kadar bazı çıkarlar düşünülerek hareket edilse bile, nihayetinde bu bir ilk adımdır ve kişi sürecin sonunda artık bunlardan kurtulmaktadır.[143]

[143] Jordan, *a.g.e.*, s. 130.

Pragmatik imanın tüccarca bir yaklaşım olduğu itirazına verilen cevaplar, görüldüğü üzere imana giden sürecin sonucuna odaklanmakta fakat önemli eksiklerin olduğunu göz ardı etmektedir. Öncelikle, Jordan'ın vermiş olduğu ırkçı düşüncelere sahip kişi örneğiyle ilgili önemli bir sorun vardır. Bu kişi, acaba kişisel çıkarı ortadan kalktığında tekrar ırkçı düşüncelere geri döner mi? Çünkü nihayetinde bu kişi ahlaki bazı kaygılardan ziyade, salt kişisel çıkarına dayanarak bu konudaki inançlarını biçimlendirmeye çalışmakta, daha açık bir ifadeyle, oluşturduğu yeni inancında fayda düşüncesine bağımlı görünmektedir. Tüccarca yaklaşım itirazı konusunda pragmatistlere yöneltilmesi gereken önemli soru, kişinin, sürecin sonunda çıkar düşüncesinden kurtulmasına rağmen hâlâ dinî inancı bu temele dayanarak edindiğinin farkında olup olmayacağıdır. Buna göre, pragmatik düşüncelere dayanarak inanan kişi, sürecin sonunda faydayla ilgili herhangi bir düşünceye sahip olmasa bile, nihayetinde Tanrı inancı konusunda herhangi güçlü/ bilişsel bir dayanağa sahip olmadığının ve bu inancı edinmek için kendi çıkarlarına başvurduğunun bilincinde olacaktır. Bu şekilde hem bu durumun farkında olmanın hem de gerçek bir imanın ne şekilde birlikte bulunacağı cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Ayrıca bunun yanında bu konuda başka sorular da gündeme getirilebilir. Örneğin, acaba iman edinme sürecini başlatan herkes gerçekten bu süreci pragmatistlerin öngördüğü şekilde tamamlamakta mıdır? Ya da sürecin sonunda çıkarla ilgili düşünceleri kesin olarak geride bırakmakta mıdır?

Pragmatik imana yönelik diğer bir ahlaki itiraz, böyle bir savununun ahlaken problemli bazı inançlara kapı aralayabileceğiyle ilgilidir. Bu itiraza göre, ahlaken yanlış olan bazı önermeleri pragmatik düşünceler sayesinde haklı kılmak mümkündür. Örneğin, beyaz ırkı siyah ırka üstün tutan bir Tanrı fikrini pragmatik

akıl yürütme için öngörülen şartlar çerçevesinde savunarak böyle bir Tanrı'ya inanmanın rasyonelliği ortaya konulabilir. Bu şekilde pragmatik düşünceleri, ahlaken problemli önermeleri gerekçelendirmede kullanabildiğimizden, bu akıl yürütmenin kendisinin ahlaken problemli olduğu düşünülebilir.[144]

Fakat ilave bazı ilkeler öne sürerek bu itiraza cevap verilebilir. Bishop'a göre, ahlaki ilkeleri gözetmemizi sağlayacak ilave bir şart koştuğumuzda, pragmatik argümanlar, ahlaken sorunlu olan önermelerin gerekçelendirilmesine izin vermeyecektir. Mesela, "Pragmatik argümanlar vasıtasıyla gerekçelendirilecek bir inanç ahlaken takdire şayan olmalı veya ahlaken kusurlu olmamalıdır" gibi bir şart itirazın önüne geçecektir.[145] Benzer şekilde, Jordan'a göre, her şeyin hesaba katıldığı rasyonellik türü açısından durumu düşündüğümüzde yukarıdaki sorun ortadan kalkacaktır. Çünkü bu sayede, bir inanç seçeneği hakkında epistemik, ahlaki, ihtiyati bütün yönleri göz önünde bulunduracağımız için ahlaken problemli inançlara kapı aralanmamış olacaktır.[146]

Diğer bir ahlaki itiraz, pragmatik iman anlayışının, faydayı temele alarak Tanrı'ya inananlarla salt epistemik düşünceleri takip ederek agnostik kalanlar arasında değerlendirme yaparken yanlış bazı varsayımlarda bulunduğu yönündedir. "Epistemik dürüstlük" olarak adlandırabileceğimiz bu itiraza göre, pragmatik argümanlar, Tanrı'nın, yetersiz kanıt durumunda çıkarını düşünerek O'na inananları sonsuz bir yaşamla ödüllendireceğini ancak kanıtı temele alarak agnostik kalanları sonsuz bir şekilde cezalandıracağını varsaymaktadır. Ancak Tanrı, neden kendi

[144] Bishop, "Faith as Doxastic Venture", s. 466-477; McCullagh, a.g.m., s. 27.

[145] Bishop, a.g.m., s. 477.

[146] Jordan, "Pragmatic Arguments and Belief", s. 417.

kişisel menfaatlerini düşünerek hareket edenleri ödüllendirip epistemik olarak meseleyi önemseyen ve bu yüzden agnostik kalanları cezalandırsın? Agnostik kalan bu kişilerin epistemik açıdan dürüst görünen bu tutumları neden ebedî bir cezayı gerektirsin? Ya da kanıtı kişisel çıkardan daha önemli gören bu kişiler neden ayıplansın? Pragmatik yaklaşımın varsaydığı Tanrı, çok yüce bir varlık olmaktan ziyade, kendisine yaltaklanarak inananları ödüllendiren ve insanın bilişsel değerlerine önem vermeyen bir monark olarak görünmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın epistemik açıdan dürüst davrananları cezalandıracağını söylemek çok isabetli değildir, hatta burada O'nun, inancını kanıtına orantılayarak agnostik kalanları ödüllendirmesi gerektiğini söylemek bile mümkün görünmektedir.[147] Ayrıca itiraz, inananlara gelecek bir yaşamda verilecek olan sonsuz saadet fikriyle ilişkili olduğu için, onun öncelikle bahis argümanına yönelik olduğunu belirtmek gerekir.

Epistemik dürüstlük itirazına, Feezell'in işaret ettiği gibi, bahsi temel alarak inanan kişiler her ne kadar başlangıçta menfaatlerini düşünerek böyle hareket ediyor olsalar bile, sürecin sonunda gerçek imana ulaştıklarından dolayı, Tanrı bu kişileri sonsuz bir saadetle ödüllendirirken, kişisel çıkarlarını düşünerek hareket edenleri değil gerçek iman sahibi olanları ödüllendirmektedir, şeklinde cevap verilebilir. Buna dayanarak, itirazda ifade edilen "Tanrı'nın, bencilce hareket edenleri ödüllendirdiği ancak epistemik değerleri önemseyenleri cezalandırdığı" varsayımı doğru değildir. Çünkü Tanrı, imana sahip olmak isteyen, bu uğurda önemli bir çaba sergileyen ve nihayetinde gerçek imanı elde edenlere değer vermektedir.[148]

---

[147] Cargile, a.g.m., s. 284; Dawkins, *a.g.e.*, s. 101; Feezell, a.g.m., s. 94-95; Hume, *a.g.e.*, s. 265; Janzen, a.g.m., s. 339; Mackie, *a.g.e.*, s. 203; Palmer, *a.g.e.*, s. 296; Quinn, a.g.m., s. 66-67.

[148] Feezell, a.g.m., s. 96.

Yine, epistemik dürüstlük itirazına, Pascal'ın kabul ettiği bazı teolojik iddiaları dikkate almadan cevap vermek son derece güçtür. Quinn'e göre, akıl yürütmesinde Pascal, Hıristiyanlık lehinde en az aleyhinde olduğu kadar kanıtın mevcut olduğunu, ancak insanın, doğasının kötülüğü ve dünyevi zevklere düşkünlüğü nedeniyle Tanrı'ya inanmadığını düşünmektedir. Tabii Pascal'ın bu varsayımlarının arkasında Hıristiyanlıktaki ilk günah öğretisiyle ilgili bazı iddialar olduğu için, inanmayan kişilerin inançsızlıkları salt onların epistemik durumlarıyla ilgili değildir.[149] O yüzden bu cevap, Tanrı'nın insanlara sonsuz mutlu bir yaşamı bahşetmesinin, sadece onların epistemik açıdan değerlendirilmesiyle ilgili olmadığını ima etmektedir. Yine, Quinn'e göre, inançsızlık ahlaken problemli bir şey olmasa da Tanrı'nın sonsuz saadeti yalnızca inananlara vermesinde ahlak dışı bir şey yoktur. Çünkü Tanrı'nın, bu saadeti her insana verme gibi bir yükümlülüğü yoktur ve O'nun gözünde inananlar değerli olduğu için, bu kişilere ebedî mutlu bir yaşam verme konusunda Tanrı'nın bir özgürlüğü vardır.[150]

Temel vurgusu agnostik kalanlarla ilgili olan epistemik dürüstlük itirazının yukarıdaki cevaplara karşın devam edeceği düşünülebilir. Buna göre, Tanrı, çıkar düşüncesinden yola çıkan ve gerçek imana ulaşarak bu tür düşüncelerden kurtulanları ödüllendirebilir. Ancak diğer taraftan, yetersiz kanıt durumunda bir önerme konusunda hükmü askıya almak entelektüel bir erdem olarak göründüğü için, Tanrı'nın varlığı konusunda kanıtın yetersiz olduğunu düşünenlerin agnostik bir tutum takınması dürüst bir davranıştır ve bu yüzden, Tanrı'nın, epistemik olarak dürüst davranan bu kişileri cezalandırmasının adil olmadığı sezgisi makul

[149] Quinn, a.g.m., s. 75-76.

[150] Quinn, a.g.m., s. 78-79.

görülebilir.[151] O halde, pragmatik iman taraftarının, bu kişilerin neden sonsuz olarak cezalandırılacağı konusunda tatmin edici bir açıklama getirmesi beklenecektir.

[151] Feezell, a.g.m., s. 96. Bu itiraza, bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, Pascal'ın, bahiste, inanmayanların durumuyla ilgili herhangi bir hükümde bulunmadığı söylenerek cevap verilebilir. O, argümanın içinde inanmayanların ebedî olarak cehenneme gideceği şeklinde bir yargıda bulunmadığı için ona yapılan bu itirazın haksız olduğu ifade edilebilir. Ancak Pascal, başka bağlamlarda inanmayanların cehenneme gideceğini söz konusu etmektedir. Ayrıca bkz. Hájek, "Pascal's Wager"; Jordan, *Pascal's Wager*, s. 154.

SONUÇ

Tanrı'ya inanmanın rasyonel olduğunu temellendirmeye çalışan pragmatik iman anlayışıyla ilgili çeşitli yaklaşımları, bunların ortak özelliklerini, yöneltilen itirazları, verilen bazı cevapları ayrıntılı olarak irdelemiş bulunmaktayız. Burada bu yaklaşımla ilgili bazı önemli noktaları vurgulamak yerinde olacaktır. Öncelikle, pragmatik iman anlayışını savunanların varsayımlarına dayanarak bu yaklaşım için bir çerçeve çizmek mümkün görünmektedir. Bu çerçevenin en önemli ayağını, Tanrı'nın varlığıyla ilgili epistemik/ bilişsel gerekçelerin yetersiz görülmesi oluşturmaktadır. Buna göre, pragmatist, Tanrı'nın varlığını gösterecek yeterli bir kanıtın olmadığını kabul ederek bu konuda epistemik bir gerekçelendirmenin olamayacağını varsaymaktadır. Ancak pragmatist açısından Tanrı inancına karar vermemek aslında bir taraf lehine karar vermekle eşdeğer olduğu için, her ne kadar varlığı bilinemiyor olsa da bu konuda karar vermek kaçınılmazdır. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, karar vermemek, sonuçları itibariyle inanmamaya karar vermekle aynı anlama geldiği için kişinin önünde yalnızca iki seçenek mevcuttur: ya inanarak her şeyi kazanmak ya da inanmayarak veya çekimser kalarak her şeyi kaybetmek. Alınacak kararın kaçınılmaz olduğunu idrak ettikten sonra hangi taraf lehine karar vereceğimiz konusunda pragmatistin önerisi ise faydanın bu süreçte rehber alınabileceğidir. Buna göre, kişi, Tanrı'ya inanma konusunda bilişsel açıdan belirsiz bir durumda olduğu için faydasını en üst noktaya taşıyacak seçeneğe inanma hakkına sahiptir. O halde, pragmatik iman/ gerekçelendirme, bilişsel temellerin yokluğunda pratik akıl yürütmeye bir geçişi ifade etmekte ve epistemik gerekçelendirmeye bir alternatif olarak kendisini sunmaktadır.

Pragmatik anlayış, iman konusunda epistemik bir gerekçelendirmeyi mümkün görmeyerek imancı bir tutumu kendisine başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu açıdan, söz konusu anlayışın imancılıkla örtüştüğü doğru olmasına karşın, yine de onun, imancılığın ılımlı formlarına daha yakın olduğu ifade edilebilir. İmancılığın katı formları, dinî inançların rasyonelliği ile ilgili her türlü çabayı genellikle küçümserken/ dışlarken; ılımlı imancılık, epistemik rasyonelliği mümkün görmese bile rasyonelliğin diğer türlerine karşı çıkmamaktadır. Diğer taraftan, pragmatik anlayışın, imanın rasyonelliğinin gösterimine yönelik pozitif bir tez olması açısından imancılıktan ayrıldığı belirtilebilir. Çünkü imancılık, dinî inançların epistemik açıdan temellendirilemeyeceği iddiası üzerine yoğunlaşan daha çok negatif bir tez şeklinde kendisini ortaya koymasına karşılık, pragmatik anlayış, söz konusu inançların (epistemik gerekçelerin dışında) ne şekilde temellendirilebileceği konusuna odaklanmaktadır.

Yine, İslam düşüncesinde de özellikle bahis türünden bazı akıl yürütmelerin var olduğunu söyleyebilmemize karşılık, pragmatik iman anlayışına benzer bir savununun olduğunu iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Gazâli gibi İslam düşünürleri her ne kadar böyle argümanlara başvurmuş olsa da, bu tür akıl yürütmelerin tam anlamıyla pragmatik bir iman anlayışını ifade etmediğini vurgulamak gerekir. Bunun en önemli gerekçesi, pragmatik iman anlayışının dayandığı "Tanrı'nın varlığı hakkında epistemik/ bilişsel temellerin yetersiz olduğu" iddiasının İslam düşüncesinde çok taraftar bulmamış olması, aksine Tanrı'nın varlığı lehinde yeterli kanıtın var olduğunun genişçe kabul edilmesidir. Pascal ile aralarında benzerlikler kurulan Gazâli dahi farklı eserlerinde dinî inançların rasyonelliği ile ilgili epistemik temellerin değerini vurgulamış ve epistemik argümanlara sıklıkla

başvurmuştur. O yüzden, İslam düşüncesinde pragmatik gerekçelere daha ziyade ikinci dereceden bir değer atfedildiğini ve bu tür gerekçelerin, epistemik olanlara alternatif olmaktan ziyade yardımcı araçlar olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu noktada, pragmatik imanın, imancı anlayışın önemli savunularının olduğu Batı düşüncesinde kendisine daha çok taraftar bulduğunu vurgulamak önemlidir.

Pragmatik iman anlayışıyla ilgili şu ana kadar ifade edilenlere dayanarak bu anlayışın çeşitli meziyetlere sahip olduğunu belirtmek gerekir. İlk olarak, bu anlayış, dinî inancın bilişsel temelleriyle ilgili bazı önemli güçlükleri gözler önüne sermektedir. Bu açıdan pragmatik imanı savunanların işaret ettiği, Tanrı'nın varlığı lehinde birçok kanıt olduğu gibi aleyhinde de çeşitli kanıtlar mevcut olduğu için, bu konuda rasyonel olan herkesi aynı şekilde ikna edecek nesnel bir kanıtın olmadığı iddiası doğru görülebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı konusunda Cliffordcı anlamdaki katı bir delilciliğin taleplerinin karşılanmasının zor olduğu ifade edilebilir. Pragmatik yaklaşımın bununla ilişkili diğer önemli bir meziyeti, dinî bağlılığın, yalnızca epistemik motivlerle belirlenmeyen ancak bundan farklı olarak birçok öğeden etkilenen bir olgu olduğunu vurgulamasıdır. Buna göre, dinî inancın tercih edilmesi, birçok faktörün (fayda, ilgi, ihtiyaç, umut, önyargı, mensubiyet, arzu, irade vb.) birlikte iş başında olduğu ve delilcilerin öngördüğünden çok daha karmaşık bir süreci dile getirmektedir. Pragmatik anlayışın, epistemik olmayan bu faktörlerin iman sürecinde yerine getirdikleri işlevleri ayrıntılı olarak betimlemesi son derece yerinde görünmektedir.

Pragmatik yaklaşımın başka bir meziyeti, din konusunda farklı düşüncedeki kişilerin tutumlarını etkileme noktasında onlar üzerinde önemli bir etkiye sahip

görünmesidir. Örneğin, fayda düşüncesi, kişiyi harekete geçirici bir işlev yüklenebildiği için, pragmatik argümanlardan hareketle agnostik olan birini dinî inanca bağlanması konusunda cesaretlendirmek mümkündür. Buna benzer bir biçimde, bu tür argümanlar, dine karşı ilgisiz olan kişiyi bir araştırma sürecine sevk etmek amacıyla da kullanılabilir. Şöyle ki, bu argümanların kendisine önerildiği kişi "Ya varsa?" sorusunu kendisine sormakta ve bu anlamda bir araştırma/ tefekkür düzeyine yükselebilmektedir.

Bunlara ilave olarak, pragmatik anlayışın, din konusunda bir inanç özgürlüğünü veya cesareti/ riske atılmayı temsil ettiği de söylenebilir. Buna göre, Clifford'ın delilciliği, yeterli kanıt yokluğunda dinî inanca bağlanmanın meşru olmadığını iddia ederek bu konuda inanç sahibi olmayı yasakladığı için katı bir tutum sergilemektedir. Ancak pragmatik iman, epistemik gerekçelendirme dışında farklı gerekçelendirme türlerinin alacağımız kararlar konusunda bize rehberlik edebileceğini kabul ettiği için, yeterli kanıt olmasa bile dinî inanca bağlanmanın imkânının var olduğunu ileri sürerek felsefede önemli bir güce sahip olan delilcilik düşüncesine bir meydan okuyuşu dile getirmektedir. Dolayısıyla, pragmatik anlayış, Cliffordcı katı delilci tutumlar karşısında bir inanç özgürlüğünü ifade etmekte ve kişiyi dine bağlanma konusunda cesur olmaya/ risk almaya teşvik etmektedir.

Ancak pragmatik iman anlayışının, yukarıda dile getirilen meziyetlerine rağmen, üstesinden gelinemeyecek çok önemli sorunlarla karşı karşıya kaldığını ifade etmek zorundayız. Bunların birçoğunu çalışmamızda ayrıntılı olarak sunmamıza karşılık, burada son olarak bazı önemli noktalara işaret etmek yerinde olacaktır. Öncelikle, pragmatik yaklaşım, Tanrı'nın varlığı konusunda bilişsel temelleri yetersiz kabul etmesine rağmen, bu "kabul" konusunda ne tür bir haklı gerekçeye sahip olduğunu

açıkça ortaya koymamaktadır. Pragmatik anlayışı savunanların, Tanrı'nın varlığının hem lehinde hem de aleyhinde birçok kanıt olduğu için, mevcut pratiği göz önünde bulundurarak böyle bir yargıya vardıkları düşünülebilir. Ancak -en azından- Tanrı'nın varlığı konusunda yeterli kanıtın olduğunu kabul eden önemli bir geleneğin mevcut olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, pragmatistlerin, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilişsel temellerin yetersiz olduğu iddiasının sağlam bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğunu belirtmek gerekir.

Pragmatik iman anlayışında pragmatik bir gerekçelendirme için başvurulan irade, eylem, arzu, fayda vb. şeklindeki epistemik olmayan öğelere geldiğimizde ise, yukarıda ifade edildiği gibi bunların iman konusunda çok önemli bir yere sahip olduğu tartışmasız bir biçimde doğru olmasına rağmen, burada pragmatistin bazı şeyleri birbirine karıştırdığı görülmektedir. Buna göre, söz konusu öğelerin iman konusunda *önemli* bir yere sahip olması bir şeydir, imanın rasyonelliğini göstermek amacıyla bir *temel olarak* kullanılması tamamen farklı bir şeydir. Bu açıdan, dindar kişi, inandığı dinî iddiaların doğru olmasını arzulamakta, bu doğrulardan ortaya çıkmasını ümit ettiği faydaları elde etmeyi hedeflemekte ve bu yolda iradi olarak önemli bir çaba sarf etmektedir. İnsan doğal olarak kendi saadetini hedeflediği için, dindarın kendi saadetini düşünerek bu doğruları/ faydaları arzulamasında veya kovalamasında irrasyonel herhangi bir şey görünmemektedir. Dolayısıyla, pragmatik yaklaşımın vurguladığı gibi, iman konusuyla ilgili olarak arzu, irade, saadet, fayda vb. şeklindeki kavramları gündeme getirmemizin son derece yerinde olduğu ifade edilebilir. Buna karşın, pragmatik iman anlayışındaki temel sorun, bu tür epistemik olmayan öğelere, imanın rasyonel olduğunu göstermek amacıyla epistemik olanların yerine bir alternatif olarak başvurulmasıdır. Çalışmamızda ayrıntılı olarak ortaya

konulduğu gibi, ileri sürülen itirazları göz önüne aldığımızda, çeşitli epistemik olmayan öğeleri temel alan pragmatik gerekçelendirmenin, epistemik gerekçelendirmeye alternatif olacak kadar başarılı olduğunu söylemek son derece zor görünmektedir.

Burada pragmatik iman anlayışının başarısız olmasının en temel nedeni olarak, epistemik gerekçelendirmeyle karşılaştırıldığında pragmatik gerekçelendirme için esas alınan kavramların bir inancı temellendirme hususundaki yetersizliği ifade edilebilir. Buna göre, epistemik gerekçelendirme, inancın "nesnesi/ içeriği" üzerine yoğunlaşarak onun doğruluğunu göstermeye çalıştığı için, yeterli düzeyde güçlü olduğunda kişilerin inançlarını belirli bir yönde biçimlendirebilmekte veya pragmatik gerekçelendirmeyle karşılaştırıldığında daha nesnel bir temellendirme sağlamaktadır. Buna karşın, pragmatik gerekçelendirme, inancın içeriğinden farklı olarak, bu içeriğe bağlanacak olan kişinin durumuyla ilgili olan fayda, arzu, irade gibi kavramlardan hareket ettiği için daha çok inancın "öznesi" üzerine odaklanmaktadır. Bu durumda, iman edilen içeriğin/ iddiaların doğruluğu yerine iman eden kişinin durumu ön plana çıkartıldığı için, bunun doğal sonucu olarak pragmatik iman anlayışı aşırı bir göreceliliğe/ öznelliğe götürmektedir. Bu şekilde iman meselesinin önemli oranda öznenin değer çerçevesine bağlı kılınması, pragmatik gerekçelendirmenin "şartlı" bir zeminde iş görmesine yol açmaktadır. Diğer bir ifadeyle, eğer öznenin değer çerçevesinden bakıldığında bir inanç faydalıysa, o zaman pragmatik gerekçelendirme işe yarar olmaktadır. Pragmatik iman anlayışının yüz yüze kaldığı sorunların önemli bir bölümünün bu noktadan kaynaklandığının altını çizmek gerekir.

Diğer taraftan, pragmatik gerekçelendirme, bir inancın edinimi konusunda temel olarak öznenin durumu üzerine odaklandığından, onun inancın doğasını yanlış

yorumladığını söylemek de mümkündür. Buna göre, inançlarımızda doğal olarak doğruluğu hedeflediğimiz için, inancın doğruluğunu göstermeye yarayan epistemik gerekçelendirmenin bu tür bir hedefi gerçekleştirme konusunda uygun araç olduğu ifade edilebilir. Ancak pragmatik gerekçelendirme, doğruluğuna yönelik herhangi bir şey söylemediği için inancın içeriğini de uygun olarak temellendirememektedir. Burada ortaya çıkan önemli sıkıntı, pragmatik gerekçelendirmede vurgulanan öğelerin, kişinin Tanrı inancını edinmesini sağlayıp sağlayamamasından ziyade, bu öğelerin Tanrı inancı için gerçek bir temel olup olamayacağıdır. İnsan psikolojisi çok değişken olduğu için, kişi, pragmatik iman anlayışında ön plana çıkartılan öğelere dayanarak Tanrı inancına bir şekilde sahip olabilir. Bu anlamda, kişinin, sağladığı faydalardan dolayı Tanrı'nın varlığını arzulaması, bir dinî gruba mensubiyeti, belirli bir yönde sergileyeceği eylemler -güçlü anlamda olmasa da- Tanrı inancını edinmesini sağlayabilir. Ancak bu durum, kişinin, inancı konusunda gerçekten bir temele sahip olduğunu gösterir mi? Kişi, kendisine "Niçin Tanrı'ya inanıyorum?" sorusunu sorduğunda, pragmatik yaklaşıma göre Tanrı'nın varlığı konusunda başarılı bir epistemik gerekçelendirme olamayacağı için, doğruluğu lehinde herhangi güçlü bir temele sahip olmadan bu inancın doğruluğuna bağlandığını kabul etmek zorundadır. Aslında böyle bir durum, kişinin, inançları konusunda çok katı bir pozisyona sürüklenmesine de neden olabilir. Çünkü kişiye sahip olduğu inançların tutarsızlıkları/ yanlışlıkları gösterildiğinde, o, pragmatik yaklaşımın ön plana çıkarttığı öğeleri gerekçe göstererek bu inançları terk etme konusunda direnç gösterebilir veya bunlara inanma hakkının olduğunu iddia edebilir. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın varlığı hususunda yeterli bilişsel temellerin olduğunu düşündüğümüzde, söz konusu inanç ile ilgili sağlam kanıtlar getirildiği

zaman, kişi, pragmatik yaklaşımın varsayımlarına dayanarak içinde yetiştiği çevrenin inançlarını terk etme konusunda isteksiz davranabilir.

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere, bilişsel temelleri hesaba katmaksızın pragmatik iman savunucusunun yukarıda ifade edilen sorunların üstesinden gelmesinin oldukça zor olduğunu vurgulamak gerekir. Bu tür sorunlar, önemli oranda Tanrı inancının bilişsel temellerinin ihmal edilmesi sonucu ortaya çıktığı için, bilişsel temeller devre dışı bırakıldığında kişinin, içinde yetiştiği toplumun/ grubun pratiğine sığınmak dışında bir alternatifi kalmamaktadır. Tam da bu noktada pragmatik yaklaşım, en iyimser ihtimalle kişiye kendi çevresinin dinî inancını benimsemesini önermek dışında başka bir seçeneğe sahip görünmemektedir. Dolayısıyla, pragmatik iman, toplum pratiğinin bir gerekçelendirmesinden daha fazlasını ifade etmemekte, yani Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceği kabulünden hareketle konuyu tamamen insanın içinde bulunduğu bağlama indirgeyerek ona istediğine inanma hakkı vermektedir. Toplum tarafından benimsenen ancak bilişsel bir temele sahip olmayan bir önermeye inanma hakkımızın olduğunu söylemek, herhangi bir sağlam temelden yoksun olduğu için, pragmatistin önerisinin "körü körüne bir bağlanıştan" ne şekilde ayrılabileceği açık olmaktan uzaktır. Yine bu durum, dine inanma konusunda insana bir özgürlük alanı yaratma şeklinde yorumlanabilse de bunun ağır bir bedelinin olduğu şüphesizdir. Bu bedel, sağlam epistemik gerekçelerin yokluğunda herhangi bir geleneği dışarıda bırakmadan mevcut bütün dinî anlayışların gerekçelendirilebilmesidir. O yüzden, Tanrı inancını pragmatik düşünceler üzerine inşa etmenin çok zayıf bir temellendirme biçimi olduğu söylenebilir.

İfade edilen sorunlar göz önünde bulundurulduğunda, İslam geleneğinin pragmatik argümanlar konusundaki tutumunun daha makul olduğu düşünülebilir. Daha önce işaret edildiği gibi, İslam düşüncesinde bu argümanlara temel/ birincil bir değer atfedilmemiş ancak bunlar epistemik gerekçelere yardımcı araçlar olarak kabul edilmiştir. Buna göre, dinî inancın temellendirilmesinde epistemik gerekçeler esas olmasına karşın, kişinin söz konusu inanca bağlanması hususunda ikna/ motive edici araçlar olarak pragmatik gerekçelerden yararlanılabilir. Burada dinî inancın epistemik gerekçelendirilmesi ihmal edilmediği sürece, kişinin söz konusu inanca bağlanması için motive edici bir öğe olarak pragmatik gerekçelerden yararlanılmasında herhangi bir sakınca görünmemektedir. Çünkü burada pragmatik gerekçelerin, inançların rasyonelliği konusunda tam anlamıyla bir temel sağlayamayacağı gerçeğinden hareketle, dinî inançların öncelikli olarak epistemik gerekçelerle sağlam bir şekilde temellendirilmesi yapılmakta, daha sonra kişilerin ikna edilmesinde yardımcı araçlar olarak pragmatik gerekçelere başvurulmaktadır.

Sonuç olarak, sahip olduğu birçok inancın kişi açısından son derece önemli sonuçlara/ faydalara sahip olduğu doğrudur. Birçok dinî gelenek, müntesiplerine, bu dünyaya yönelik çeşitli faydalar sağladığı veya gelecek bir yaşama yönelik fayda vaadi/ umudu verdiği için, aynı düşünce dinî inançlar konusunda da doğru görünmektedir. Ancak eğer bu doğruysa, o zaman dinî inançların sağlam bir epistemik zemin üzerine inşa edilmesinin önemi daha da artmaktadır. Buna göre, dinî inancın sağladığı/ sağlayacağı faydaların "uygun olarak" elde edilmesinin önemli oranda bu inancın doğruluğuna bağlı olacağı açıktır. Çünkü ilk olarak, dinî inancın bu dünyaya yönelik faydalarını düşündüğümüzde, birbiriyle çelişen birçok din seçeneği müntesiplerine yönelik önemli faydalar sağladığı ve birbiriyle çelişen bu

seçeneklerin hepsinin birden doğru olduğunu söyleyemeyeceğimiz için, burada bazı dinî inançların sağladığı faydanın bir yanılsamaya dayandığını ifade etmek zorundayız. İnsanın bu tür yanılsamalara dayanmaması için, söz konusu inançların bilişsel açıdan güçlü bir şekilde temellendirilmesinin önemi son derece büyüktür. Diğer taraftan, gelecek dünyaya yönelik ortaya çıkacağı umulan faydanın elde edilmesi de benimsenen dinî inancın doğruluğuna bağlı olacağı için, bu tür bir fayda konusunda da dinî inancın doğruluğunun gösterilmesi büyük önem arz etmektedir. O halde, dinî inançlarla ilişkilendirilebilecek birçok faydanın olduğu doğru olsa bile, bilişsel temeller göz önünde bulundurulmadan bu faydaların söz konusu inanca bağlanmanın rasyonelliği için yalnız başına temel olarak kullanılmasının oldukça yetersiz kaldığı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, 2. baskı, (İstanbul: İz Yay., 2011).

Aktürk, Eyüp, "Bahis Argümanı ve Pragmatik İman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 62 (2015), s. 208-230.

Aladağ, Zerrin, *Karar Teorisi*, 2. baskı, (Kocaeli: Umuttepe Yay., 2014).

Alam, M. Shahid, "Pragmatic Arguments in the Qur'an for Belief", http://ssrn.com/abstract=1895559, (26 Temmuz 2011), s. 1-28.

Alper, Ömer Mahir, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal*, 7/3 (2010), s. 39-72.

Alston, William P., "Belief, Acceptance, and Religious Faith", *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, der. Jeff Jordan ve Daniel Howard-Snyder, (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996), s. 3-27.

Alvarez, Maria, *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Amesbury, Richard, "İnancın Erdemleri: İnanç Oluşturmanın Kanıtsal Olmayan Etiğine Doğru", *Hikmet Yurdu*, çev. Süleyman Aydın, 1/2 (2008), s. 203-224.

Audi, Robert, "Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi ve William J. Wainwright, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1986), s. 139-166.

_____, "Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred R. Mele ve Piers Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 17-44.

_____, "Belief, Faith and Acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 87-102.

_____, *Rationality and Religious Commitment*, (New York: Oxford University Press, 2011).

Axtell, Guy, "Courage, Caution, and Heaven's Gate: Testing James' Pragmatic Defense of Religious Belief", *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, 4 (1999), s. 77-89.

Aydın, Mehmet S., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslâmî Araştırmalar*, 1/2 (1986), s. 12-21.

_____, *Âlemden Allah'a: Makaleler 1*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000).

Bayrakdar, Mehmet, *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzâlî ve Pascal'a Göre Âhirete Zar Atmak*, (İstanbul: İnsan Yay., 2013).

Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, 3. baskı, (İstanbul: İz Yay., 2012).

Bermúdez, J. Luis, *Decision Theory and Rationality*, (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Bernstein, Peter L., *Tanrılara Karşı: Riskin Olağanüstü Tarihi*, çev. Canan Feyyat, 7. baskı, (İstanbul: Scala Yay., 2015).

Betty, L. Stafford, "Going Beyond James: A Pragmatic Argument for God's Existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 49/2 (2001), s. 69-84.

Bird, Graham, *William James*, (London ve New York: Routledge & Kegan Paul, 1986).

Bishop, John, "Faith as Doxastic Venture", *Religious Studies*, 38/4 (2002), s. 471-487.

_____, "On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff", *Religious Studies*, 41 (2005), s. 447-451.

_____, *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, (Oxford: Clarendon Press, 2007).

_____, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/faith/ (18 Kasım 2014).

Bonjour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Buckareff, Andrei A., "Can Faith Be a Doxastic Venture?", *Religious Studies*, 41/4 (2005), s. 435-445.

Cargile, James, "Pascal's Wager", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett ve Brendan Sweetman, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 283-289.

Carroll, Thomas D., "The Traditions of Fideism", *Religious Studies*, 44/1 (2008), s. 1-22.

Chignell, Andrew, "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/etihcs-belief/ (20 Kasım 2014).

Clark, Kelly J., *Return to Reason*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990).

Clifford, William K., "İnanç Ahlâkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ferit Uslu, 5/9 (2006), s. 125-136.

Cohen, L. Jonathan, *An Essay on Belief and Acceptance*, (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Cohen, Stewart, "Justification and Truth", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 46/3 (1984), s. 279-295.

Corte, Samantha, "Following God without Belief: Moral Objections to Agnostic Religious Commitment", *Philosophy Compass*, 3/2 (2008), s. 381-396.

Creel, Richard, "Agatheism: A Justification of the Rationality of Devotion to God", *Faith and Philosophy*, 10/1 (1993), s. 33-48.

Çağrıcı, Mustafa, "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44 (2013), s. 120-122.

Davis, Stephen T., "Wishful Thinking and "The Will to Believe"", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 8/4 (1972), s. 231-245.

_____, *Faith, Skepticism and Evidence: An Essay in Religious Epistemology*, (Lewisburg: Bucknell University Press, 1978).

_____, "Pascal on Self-Caused Belief", *Religious Studies*, 27/1 (1991), s. 27-37.

_____, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997).

Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, çev. T. Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yay., 2010).

Deniz, Gürbüz, "Gazâli'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmi Dergi*, 47/3 (2011), s. 7-26.

Deniz, Osman Murat, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, (Bursa: Emin Yay., 2012).

Dewey, John, *A Common Faith*, (New Haven: Yale University Press, 1934).

Dieringer, Volker, "Is a Jamesian Wager the Only Safe Bet? On Jeff Jordan's New Book on Pascal's Wager", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 91/2 (2009), s. 237-247.

Dreier, James, "Decision Theory and Morality", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred R. Mele ve Piers

Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 156-181.

Duncan, Craig, "Religion and Secular Utility: Happiness, Truth, and Pragmatic Arguments for Theistic Belief", *Philosophy Compass*, 8/4 (2013), s. 381-399.

Edwards, Paul, "From Fideism to Pragmatism", *Free Inquiry*, 18/4 (1998).

Elster, Jon, *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Cezar, (İstanbul: Metis, 2008).

Emmanuel, Steven M., "Kierkegaard's Pragmatist Faith", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51/2 (1991), s. 279-302.

Engel, Pascal, "Introduction: The Varieties of Belief and Acceptance", *Believing and Accepting*, ed. Pascal Engel, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), s. 1-30.

Erdem, Ömer Faruk, *William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2012).

Falk, Arthur, "A Pascal-type Justification of Faith in a Scientific Age", *Philosophy*, 80/314 (2005), s. 543-563.

Faust, Jennifer, "Can Religious Arguments "Persuade"", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 71-86.

Feezell, Randolph, "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence", *Florida Philosophical Review*, 9/2 (2009), s. 90-120.

Feldman, Richard, "Epistemic Obligations", *Philosophical Perspectives*, 2 (1988), s. 235-256.

_____, "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60/3 (2000), s. 667-695.

_____, "Epistemological Duties", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 362-384.

_____, "Clifford's Principle and James's Options", *Social Epistemology*, 20/1 (2006), s. 19-33.

Feldman, R. ve **Conee**, E., "Evidentialism", *Philosophical Studies*, 48/1 (1985), s.15-34.

_____, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, (Oxford: Clarendon Press, 2004).

Firth, Roderick, "Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 55/1 (1981), s. 5-23.

Flew, Antony, *God and Philosophy*, (London: Hutchinson of London, 1966).

Foley, Richard, *The Theory of Epistemic Rationality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

_____, *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

_____, "An Epistemology That Matters", *Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn*, ed. Paul J. Weithman, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), s. 43-55.

Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, İng. çev: James Strachey, (New York: W. W Norton, 1961).

Fumerton, Richard, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 204-233.

Gale, Richard M., "William James and the Ethics of Belief", *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), s. 1-14.

_____, *On the Nature and Existence of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

_____, *The Divided Self of William James*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Garber, Daniel, *What Happens After Pascal's Wager: Living Faith and Rational Faith*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2009).

Gazâli, Ebû H. Muhammed, *Mîzânu'l-Amel*, thk. Suleymân Dunyâ, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964).

_____, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C. 1-3-4 (İstanbul: Bedir Yay., 2012).

_____, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yay., 2012).

_____, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yay., 2013).

Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, (New York ve London: Charles Scribner's Sons, 1939).

Golding, Joshua L., "Toward a Pragmatic Conception of Religious Faith", *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), s. 486-503.

_____, *Rationality and Religious Theism*, (Burlington, VT: Ashgate, 2003).

Gustason, William, "Pascal's Wager and Competing Faiths", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44 (1998), s. 31-39.

Hacking, Ian, "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly*, 9/2 (1972), s. 186-192.

_____, *Olasılık ve Tümevarım Mantığına Giriş*, çev. İrfan Özdabak, (İstanbul: Alfa Bilim, 2015).

Hájek, Alan, "Objecting Vaguely to Pascal's Wager", *Philosophical Studies*, 98 (2000), s. 1-16.

_____, "Waging War on Pascal's Wager", *The Philosophical Review*, 112/1 (2003), s. 27-56.

_____, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/pascal-wager/> (10 Ocak 2015).

Harman, Gilbert, "Pragmatism and Reasons for Belief", *Realism/ antirealism and Epistemology*, ed. Christopher B. Kulp, (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1997), s. 123-147.

_____, "Practical Aspects of Theoretical Reasoning", *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred R. Mele ve Piers Rawling, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 45-56.

Heil, John, "Believing What One Ought", *The Journal of Philosophy*, 80/11 (1983), s. 752-765.

Helm, Paul, *Belief Policies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Herrmann, Eberhard, "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi*, 3/1 (2003), s. 65-75.

Hick, John, *Faith and Knowledge*, (London: The Macmillan Press, 1988).

_____, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice Hall, 1990).

Hood, Ralph W. ve diğerleri, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 4. baskı, (New York: The Guilford Press, 2009).

Hookway, Christopher, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/ (3 Ocak 2015).

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. baskı, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004).

_____, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, ed. Stephen Buckle, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Jackman, Henry, "Prudential Arguments, Naturalized Epistemology and the Will to Believe", *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 35/1 (1999), s. 1-37.

James, William, "The Sentiment of Rationality", *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (London ve Bombay: Longmans, Green and Co., 1905), s. 63-110.

_____, *A Pluralistic Universe*, (New York ve London: Longmans, Green, and Co., 1920).

_____, *The Varieties of Religious Experience*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985).

_____, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, *Pragmatism and Other Writings* içinde, ed. Giles Gunn, (New York: Penguin Books, 2000). Türkçesi: *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, çev. Tahir Karakaş, (İstanbul: İletişim Yay., 2015).

_____, "Is Life Worth Living?", *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn, (New York: Penguin Books, 2000), s. 219-241.

_____, "The Will to Believe", *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn, (New York: Penguin Books, 2000), s. 198-218. Türkçesi: "İnanma İradesi",

Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I, çev. Celal Türer, (İstanbul: İz Yay., 2011), s. 162-180.

Janzen, Greg, "Pascal's Wager and the Nature of God", *Sophia*, 50 (2011), s. 331-344.

Jeffrey, Richard C., *The Logic of Decision*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

Jordan, Jeff, "Pascal's Wager and the Problem of Infinite Utilities", *Faith and Philosophy*, 10/1 (1993), s. 49-59.

_____, "The Many-Gods Objection", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. Jeff Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 101-114.

_____, "Not in Kansas Anymore", *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. Thomas V. Morris, (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 128-136.

_____, "Pragmatic Arguments and Belief", *American Philosophical Quarterly*, 33/4 (1996), s. 409-420.

_____, "Pascal's Wager Revisited", *Religious Studies*, 34/4 (1998), s. 419-431.

_____, "Pascal's Wagers and James's Will to Believe", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 168-187.

_____, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, (Oxford: Clarendon Press, 2006).

_____, "Pragmatic Arguments and Belief in God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatic-belief-god/ (15 Mart 2015).

Kaufmann, Walter, *Critique of Religion and Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Kelly, Thomas, "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 110/2 (2002), s. 163-196.

_____, "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/3 (2003), s. 612-640.

_____, "Evidence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta,

http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/evidence/ (11 Kasım 2014).

Koenig, H. G., ve diğerleri, *Handbook of Religion and Health*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Korkmaz, Adil, "Olasılık Kuramının Doğuşu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 60/2 (2005), s. 171-193.

Kuvancı, Cenan, "William James'in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 58 (2013), s. 85-107.

Lemos, Noah, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Levin, Jeffrey S., "How Religion Influences Morbidity and Health: Reflections on Natural History, Salutogenesis and Host Resistance", *Social Science and Medicine*, 43/5 (1996), s. 849-864.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Mackie, John L., *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Martin, Michael, "Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God", *Religious Studies*, 19/1 (1983), s. 57-64.

_____, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yay., 2002).

McCullagh, C. Behan, "Can Religious Beliefs be Justified Pragmatically?", *Sophia*, 46 (2007), s. 21-34.

Meiland, Jack W., "What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited", *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), s. 15-24.

Monton, Bradley, "Mixed Strategies can't Evade Pascal's Wager", *Analysis*, 71/4 (2011), s. 642-645.

Morris, Thomas V., "Wagering and the Evidence", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. Jeff Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 47-60.

Moser, Paul K., *Empirical Justification*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985).

Mougin, G. ve **Sober**, E., "Betting Against Pascal's Wager", *Noûs*, 28/3 (1994), s. 382-395.

Mourad, Ronney, "Choosing to Believe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), s. 55-69.

Nathanson, Stephen L., "Nonevidential Reasons for Belief: A Jamesian View", *Philosophy and Phenomenological Research*, 42/4 (1982), s. 572-580.

Newman, Jay, "The Faith of Pragmatists", *Sophia*, 13/1 (1974), s. 1-15.

_____, "Popular Pragmatism and Religious Belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 8/2 (1977), s. 94-110.

O'Connell, Robert J., *William James on the Courage to Believe*, 2. baskı, (New York: Fordham University Press, 1997).

Oppy, Graham, "On Rescher on Pascal's Wager", *Philosophy of Religion*, 30 (1991), s. 159-168.

Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık"", *AÜİFD*, C. XL (1999), s. 157-176.

_____, *Epistemolojik Açıdan İman*, 3. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002).

Palmer, Michael, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, (London: Routledge, 2001).

Pascal, Blaise, *Pensées*, İng. çev. J. Warrington, (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1960).

_____, *Pensées*, İng. çev. A. J. Krailsheimer, (London: Penguin Books, 1995). Türkçesi: *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, 3. baskı, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2000).

Peirce, Charles S., "How to Make Our Ideas Clear", *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, C. 1, ed. Nathan Houser ve Christian Kloesel, (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1992), s. 124-141.

Penelhum, Terence, *Problems of Religious Knowledge*, (London: The Macmillan Press, 1971).

_____, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, (Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1983).

_____, *Reason and Religious Faith*, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995).

_____, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro ve diğerleri, 2. baskı, (Oxford: Blackwell, 2010), s. 441-447.

Peterson, Martin, *An Introduction to Decision Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Pihlström, Sami, "Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism: A Critical Examination", *International Journal for Philosophy of Religion*, 51 (2002), s. 195-213.

Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 16-93.

_____, *Knowledge and Christian Belief*, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2015).

Pojman, Louis P., *Religious Belief and the Will*, (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1986).

Pojman, L. P. ve **Rea**, M., *Philosophy of Religion: An Anthology*, 5. baskı, (Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2008).

Popkin, Richard H., "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, C. 3, (New York: Macmillan, 1967).

Price, Henry H., *Belief*, (New York: Humanities Press, 1969).

_____, "Belief and Will", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28 (1954), s. 1-26.

Pritchard, Duncan, *What is This Thing Called Knowledge?*, (London and New York: Routledge, 2006).

Quinn, Philip L., "Moral Objections to Pascalian Wagering", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. Jeff Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 61-82.

Râzî, Fahreddin, "el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 98-124.

Reçber, Mehmet Sait, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi*, ed: Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013), s. 175-223.

_____, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004).

Reisner, Andrew, "Weighing Pragmatic and Evidential Reasons for Belief", *Philosophical Studies*, 138/1 (2008), s. 17-27.

_____, "The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief and the Wrong Kind of Reasons Problem", *Philosophical Studies*, 145/2 (2009), 257-272.

Rescher, Nicholas, *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985).

_____, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Rorty, Richard, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 84-102.

Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*, 3. baskı, (Belmont, California: Wadsworth, 2001).

_____, "The Empirical Argument from Evil", *William L. Rowe on Philosophy of Religion: Selected Writings*, ed. Nick Trakakis, (Aldershot: Ashgate, 2007), s. 69-90.

Ryan, John K., "The Argument of the Wager in Pascal and Others", *New Scholasticism*, 19/3 (1945), s. 233-250.

Saka, Paul, "Pascal's Wager and the Many Gods Objection", *Religious Studies*, 37 (2001), s. 321-341.

Schellenberg, John, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, (Ithaca ve London: Cornell University Press, 2005).

_____, "Jordan's Jamesian Wager", *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence (2007-2008)*, ed. Paul Draper,

http://infidels.org/library/modern/debates/great-debate.html (08 Haziran 2016).

Schlesinger, George N., "A Central Theistic Argument", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, ed. Jeff Jordan, (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1994), s. 83-100.

Sessions, William L., *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

Slater, Michael R., "Pragmatism, Realism and Religion", *Journal of Religious Ethics*, 36/4 (2008), s. 653-681.

_____, *William James on Ethics and Faith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Sobel, Jordan H., "Pascalian Wagers", *Synthese*, 108 (1996), s. 11-61.

Suckiel, Ellen K., *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi*, çev. Celal Türer, (Ankara: Elis Yay., 2005).

Swinburne, Richard, "Christian Wager", *Religious Studies*, 4/2 (1969), s. 217-228.

_____, *Faith and Reason*, 2. baskı, (Oxford: Clarendon Press, 2005).

_____, *Epistemic Justification*, (Oxford: Clarendon Press, 2001).

Szabados, Béla, "Wishful Thinking and Self-Deception", *Analysis*, 33/6 (1973), s. 201-205.

Taliaferro, Charles, *Evidence and Faith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Taylan, Necip, *Mantık: Tarihçesi, Problemleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996).

Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002).

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, (Ankara: Elis Yay., 2007).

Türer, Celal, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, (Ankara: Elis Yay., 2005).

Tüzer, Abdullatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, (İstanbul: İz Yay., 2006).

Uslu, Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004).

_____, "İbn Teymiyye'nin Kelamcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/3 (2004), s. 17-31.

Ülken, Hilmi Ziya, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *AÜİFD*, C. X (1962), s. 1-31.

Vahid, Hamid, "Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith", *Heythrop Journal*, 50 (2009), s. 23-30.

_____, "Rationalizing Beliefs: Evidential vs. Pragmatic Reasons", *Synthese*, 176 (2010), s. 447-462.

Wainwright, William J., *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

Wallace, R. Jay, "Practical Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed: Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/practical-reason/ (25 Kasım 2014).

Walton, Douglas N., "What is Reasoning? What is an Argument?", *The Journal of Philosophy*, 87/8 (1990), s. 399-419.

Weintraub, Ruth, "A Non-Fideistic Reading of William James's "Will to Believe"", *History of Philosophy Quarterly*, 20/1 (2003), s. 103-121.

Williams, Bernard, *Problems of the Self*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Wood, Allen, "Kanıta Uygun Olarak İnanma Görevi", *Hikmet Yurdu*, çev. Süleyman Aydın, 3/3 (2010), s. 271-302.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9 (1994), s. 136-138.

Zackariasson, Ulf, "Religion", *The Continuum Companion to Pragmatism*, ed. Sami Pihlström, (London: Continuum International Publishing Group, 2011), s. 192-200.

Zagzebski, Linda T., *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, (Malden: Blackwell Publishing, 2007).

ÖZET

TANIŞ, Abdulkadir, *Pragmatik İman Anlayışı*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, 288 sayfa.

Genellikle kanıtsal gerekçelerin/ argümanların Tanrı'nın varlığına inanmak için en uygun yol olduğu kabul edilmesine rağmen, aynı zamanda bu inanç için kanıtsal olmayan gerekçelerin/ argümanların da var olduğu iddia edilmiştir. Kanıtsal argümanlar (ontolojik, kozmolojik ve tasarım vb.), Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bunlar, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu ortaya koymak amacıyla tasarlandığı için "doğruluğa yönelik" olan argümanlardır. Ancak kanıtsal olanların aksine kanıtsal olmayan argümanlar doğruluğu göstermeye yönelik değildir. Bunlar, daha ziyade doğruluk dışındaki gerekçeleri ön plana çıkartırlar. Kanıtsal olmayan argümanlardan biri de Tanrı'ya inanmanın faydalarını ön plana çıkarttığı için "faydaya yönelik" olan pragmatik argümanlardır. Bu argümanları savunanlara göre, pragmatik argümanlara/ gerekçelere dayanarak Tanrı'nın var olduğuna inanmak rasyonel ve ahlaki açıdan meşrudur. Tanrı inancı lehinde birçok farklı pragmatik argüman olmasına karşılık, bunların en bilinenleri Pascal'ın "Bahis" ve James'in "İnanma İradesi" tezleridir.

Bu çalışma, pragmatik temellerden hareketle Tanrı inancı lehindeki pragmatik argümanların rasyonelliği ve doğası üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu şekilde o, pragmatik argümanların, teistik inancın uygun bir gerekçelendirmesini sağlayıp sağlayamayacağını eleştirel olarak incelemektedir.

ABSTRACT

TANIŞ, Abdulkadir, *Pragmatic Conception of Faith*, PhD Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, Ankara University, 288 pages.

Although it has been generally considered that evidential arguments/ reasons are the only appropriate way for believing that God exists, it has been argued that there are also non-evidential arguments or reasons for believing so. Evidential arguments (such as ontological, cosmological, or design) try to demonstrate that God exists. These arguments are "truth-oriented" because they are intended to show that it is true that God exists. In contrast to evidential arguments, non-evidential arguments are not truth-oriented. Rather, they emphasize other reasons apart from truth. One of non-evidential arguments is pragmatic arguments which are "benefit-oriented" because they focus on the benefits of believing in God. For the proponents of pragmatic arguments, it is rationally and morally permissible to believe that God exists based on pragmatic arguments/ reasons. Although there are various kinds of pragmatic arguments for believing in God, the paradigm examples are exemplified in Pascalian Wager and Jamesian Will to Believe.

This study focuses on the nature and rationality of pragmatic arguments for belief in God based on the pragmatic grounds. It also critically examines whether pragmatic arguments can provide a proper justification for a theistic belief.