

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

PROF. DR.  
NECATİ ÖNER  
*ARMAĞANI*

CİLT : XL



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

PROF. DR.  
NECATİ ÖNER  
*ARMAĞANI*



*Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**TERTİP HEYETİ**  
**PROF. DR. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY**  
**DOÇ. DR. RECEP KILIÇ**

**ISBN: 975 - 482 - 492 - 4**

**ISSN: 1301 - 0522**

---

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999**

## TAKDİM

Ülkemizde bir türlü anlam veremediğim tuhaf alışkanlıklarımızdan birisi de, alanında temayüz etmiş ve değerli hizmetler vermiş insanların öldükten sonra takdir edilmeleri, ne büyük değer olduklarının ancak o zaman farkına varılması hadisedir. 35-40 yıl hizmet ettikten sonra aktif hayattan çekilen nice değerler bir köşede unutulur; öldükten sonra birden hatırlanır ve büyük hizmetler yaptığı anlatılır, nadiren de olsa adına armağan dediğimiz yayınlarla hakkı teslim edilmeye çalışılır.

Sonuçta kendisi ile ilgili hiçbir şey yapılmayanlara göre bu da olumlu bir davranıştır. Gecikmeli de olsa, bir hakkın teslimi olması açısından olumlu bir davranış olarak değerlendirilebilir.

Şüphesiz olması gereken, bu müstesna şahsiyetlerin, hayatta iken kendileri ile ilgili bu değerlendirmelerin yapılmasıdır. Gelenek bu istikâmette oluşursa herhalde çok daha isabetli olur.

Olması gerektiğini ifade ettiğimiz bu üslubun güzel bir örneği elimizdeki kitapla verilmektedir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 40 yılı aşkın öğretim üyesi ve yönetici olarak hizmet veren Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, dostları ve öğrencileri, bir vefa örneği olarak emek mahsulü bu eseri meydana getirdiler. Prof. Öner'i değişik yönleri ile, özellikle felsefe alanında ülkeye yaptığı ve yapmaya devam ettiği hizmetleri ile unutulmazlar arasına soktular. Şifahi ifade ve övgüler uçar gider, ama yazılı dökümanlar nesilden nesile intikâl eder, sonsuza dek bâki kalır.

Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, eski ve yeni öğrencileri onu çeşitli yönleri ile değerlendirdiler ve sonuçta felsefi ağırlıklı ve muhtevallı bir eser ortaya çıktı. Bu eserin yıllarca hizmet verdiği İlahiyat Fakültesi yayınları arasında yayınlanması en uygun yoldu. Nitekim öyle oldu; Üniversitemizin onayı ile eser elinize ulaşmış oldu. Bu ilgi ve yaklaşımı dolayısı ile Sayın Rektörümüze ve Üniversitesi Yayın Komisyonu ile Yönetim Kurulu Üyelerine şükranlarımı sunarım. Baskıyı gerçekleştiren Üniversitemiz matbaasının değerli yönetici ve çalışanlarına ayrıca teşekkür ederim.

Yeni ve olması gereken bir gelenek oluşturması dileği ile okuyucuya saygı ile sunulur.

*Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu  
Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dekanı*

## PROF. DR. NECATİ ÖNER'E SAYGI!

Osmanlının en büyük şâiri kabul edilen Bâkî

*Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî  
Durup el bağlayalar karşına yârân sâf sâf!*

diyor. Koca Bâkî bile zımnem, hayatta kadrinin iyi bilinmediğinden şikayet ediyor. Ferid Kam da:

*Sağlığında nice ehl-i hünerin  
Bir tutam tuz bile konmaz aşına  
Evvel ânu öldürürler acından  
Sonra bir Türbe dikerler başına*

diyerek insanların kadir bilmezliğinden, kıymetleri heba etmelerinden, nankörlükten ve vefasızlıktan şikayet etmektedir.

Başka toplumlar nasıldır? Bilmem, ama bizim toplumumuzda vefasızlık ve kadirbilmezlik eskiden beri şikayet edilecek kadar yaygın sayılır.

Daha erken dönemlerde Üniversitelerimizde büyük hizmetler görmüş çok değerli hocaların adına çıkarılan armağanların büyük bir kısmı, onların vefatlarından sonra çıkarılmıştır. Armağan edilen değerlerin haberi olmadıktan, vefalılığın hazzını tatmadıktan sonra, armağanın değeri ne olacaktır?

İşte bu düşüncelerle Prof. Dr. Necati ÖNER hocamızın yarım asra varan hasbî (karşılıksız) hizmetlerinin hatırlanmasına vesile olması için bir "Armağan Kitabı" hazırlamayı düşündüm. Bana Doç. Dr. Recep KILIÇ her bakımdan yardımcı oldu. Türkiye'deki 70 kadar seçkin felsefeciyeye ve hocanıdan diğer bazı dostlarına haber verip yazı istedik. Hepsini memnuniyetle katılabileceklerini söyledi. Fakat bir kısım arkadaş, mazeretleri sebebiyle katılamadı. Zaman ayırıp çok değerli yazılar gönderen arkadaşların hepsine kalbî teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım. Neticede hocamıza lâayık kalıcı, muhtevalı büyük bir kitap meydana geldi.

Kitabın yayımlanması için Gazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Enver Hasanoğlu alâka gösterdi. Üniversite adına yayımlayabileceğini söyledi. Fakat Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, 'bu kitabı neşretmek bize düşen bir vazifedir' diye kitaba el koydu. Derhal Rektör Sayın Prof. Dr. Günal AKBAY ile görüşüp karar çıkarttı. Sayın Dekana ve Sayın Rektör AKBAY'a da bu sıcak alâkadan dolayı teşekkür ederim. Her bakımdan örnek bir hareket ve örnek bir kitap oldu. Bu, muhterem ÖNER'e, lâyük olduğu saygının küçük bir nişanesidir. Nice nice yıllara!... Derin saygılarımızla...

*Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY*

## İÇİNDEKİLER

Sayfa

### HAYATI, ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Araş. Gör. İsmail KÖZ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Biyografisi</i> .....	3
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER ile "Düşüncelerinin Gelişim Seyri" Üzerine Yapılan Mülakat</i> .....	9
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY, <i>Felsefe Yapmak ve Necati ÖNER</i> .....	15
Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN <i>Hocamız Necati ÖNER</i> .....	21
Prof. Dr. Bilal DİNDAR <i>Felsefeyi Sevmek</i> .....	23
Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU <i>Kendimle Sesli Bir Konuşma</i> .....	27
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Sosyal Yönü</i> .....	35
Prof. Dr. Necmettin TOZLU <i>Felsefeyi Güzelleştiren Adam</i> .....	39
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Hürriyet Anlayışı</i> .....	45
Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI <i>Örnek Bir İnsan Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER</i> .....	79
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN <i>Mantığın Kaynağı Problemi</i> .....	83

### SİSTEMATİK FELSEFE İLE İLGİLİ YAZILAR

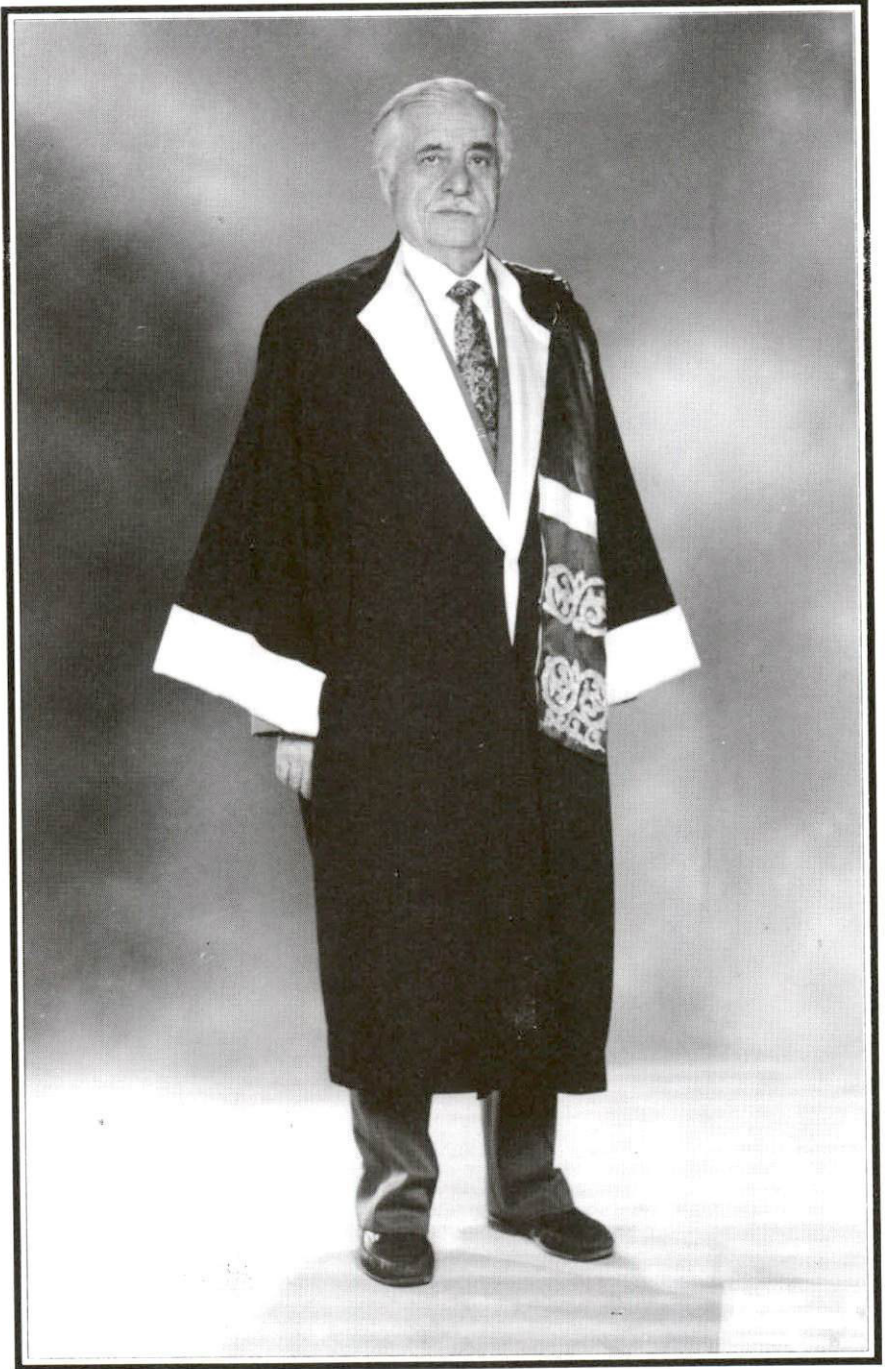
Prof. Dr. Teo GRÜNBERG <i>Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi</i> .....	97
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL <i>İletişim Bağlamında Mantık ve Dil</i> .....	105
Prof. Dr. Teoman DURALI <i>Tarihin Dayanılmaz Ağırılığı</i> .....	117

VII

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM <i>Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik</i> .....	127
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM <i>Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri</i> .....	147
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN <i>Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım "Temelcilik" ve "İmancılık"</i> .....	157
Doç. Dr. Hakan POYRAZ <i>Ahlaki Özgürleşmenin Önündeki Bir Engel Olarak Fanatizm</i> .....	177
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM <i>Düşünce Özgürlüğü Üzerine</i> .....	189
Doç. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN <i>Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine</i> .....	195
Doç. Dr. Ayhan BIÇAK <i>Tarihin Yapısı ve Kültür Bilimlerindeki Rolü</i> .....	205
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Din Öğretimini Temellendirme Problemi</i> .....	215
Yrd. Doç. Dr. Şahin FİLİZ <i>İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi</i> .....	223
Dr. Münir DEDE <i>Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar</i> .....	243
J. Ronald ENGEL (Çeviren: İbrahim ÖZDEMİR) <i>Sürdürülebilir Kalkınma Ahlakı</i> .....	255
<b>FELSEFE TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN <i>Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi</i> .....	271
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR <i>Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslâmî Kökenleri</i> .....	291
Doç. Dr. Nurten GÖKALP <i>Beden-Zihin Etkileşimi ve Popper İle Eccles</i> .....	301
Yrd. Doç. Dr. Ülker ÖKTEM <i>Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi</i> .....	311
Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ <i>J.P. Sartre Felsefesinde "Ben-Başkası-İletişim" Problemi</i> .....	333
<b>BİLİM TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Mübahat Türker-KÜYEL <i>"Ulemâ-i Kiram" ve "Tafra-Tehille"</i> .....	351



Prof. Dr. Esin KAHYA <i>Erzurum'lu İbrahim Hakkı</i> .....	371
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN <i>Kusta B. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı</i> .....	387
Doç. Dr. Remzi DEMİR <i>Takiyüddin İbn Maruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması</i> .....	403
Doç. Dr. Melek DOSAY <i>Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin "Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz" Adlı Eseri</i> .....	425
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR <i>Kemâlüddin el-Fârîsi ve Tenkih el-Menâzır Adlı Kitabı</i> .....	433
<b>KÜLTÜR HAYATI İLE İLGİLİ YAZILAR</b>	
Prof. Dr. Mehmet AYDIN <i>"Türk Müslümanlığı" Üstüne Bazı Düşünceler</i> .....	445
Prof. Dr. Şafak URAL <i>Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey</i> .....	451
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA <i>Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim</i> .....	461
Doç. Dr. Mehmet AĞÜN <i>1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar</i> .....	475
Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ <i>Rıza Tevfik ve Felsefesi</i> .....	499
Dr. Yaşar KALAFAT <i>Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları-I</i> .....	511



PROF. DR. NECATİ ÖNER

***SİSTEMATİK FELSEFE İLE  
İLGİLİ YAZILAR***

## BİRBİRİNE ZIT İKİ EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIM: “TEMELCİLİK” VE “İMANCILIK”

*Prof.Dr. Hanifi ÖZCAN\**

Epistemolojide bir sorun çözme yöntemi ve bir “bakış tarzı” olarak ele alınan “temelcilik” ve “imancılık” aslında kökleri ta eskilere kadar giden iki temel zihniyettir. Bu zihniyetler çeşitli tarihî ve sosyal koşulların etkisiyle oluşan iki ayrı düşünme, dolayısıyla iki ayrı yaşama biçimini dile getirir. “Temelcilik” daha bilimsel ve daha objektif bir tutumu; “imancılık” ise daha teslimiyetçi ve bir bakıma daha faydacı bir tutumu temsil eder.

Derin bir geçmişte bulunan ve çok geniş bir literatür ve bir bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu konu, felsefe tarihi boyunca önemini hiç yitirmeyen ve hatta “aydınlanma”dan itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınan ve günümüzde de canlılığını ve güncelliğini koruyan “imanın *mâkul* veya *doğrulanabilir* olup olmadığı sorusu”yla gündeme getirilir.

Konuyu özünden ele alarak bu soruya uygun bir cevap bulabilmek için, önce “*akıl*” ve “*makûl olma*” kavramları üzerinde durulması gerekir. En eski anlamlarından biri dikkate alınırsa *akıl* “uygunluk sağlama, orantı kurma, birbiriyle uyumlu kılma gücü” diye tanımlanır. Buradan anlaşılıyor ki, bir önermenin “*makûl* olduğunu söylemek” onun bir bağlam içerisinde belli bir anlamı bulunduğunu dile getirmektir. O halde, “*makûl* olmak” ve işleyişini göstermek demektir<sup>1</sup>. Bu durumda, bir şeyin *makûl*, yani rasyonel olması, onun bir delile, bir kurala dayanarak “kabul edilebilir” olmasını ve bu “kabul”ün geçerli olabilmesi için de yeterli bir temele sahip olunmasını gerektirir. Kısacası, bir şey veya bir fiil, bir akt, ya da bir inanç kendi başına *makûl* veya rasyonel olmaz. Onun rasyonel olması bir takım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olup olmamasına bağlıdır.

Görülüyor ki, burada bir fiilin, bir inancın dayandığı ilkelere ve delillere uygun olması yönünde bir îmâ ve hatta bir zorlama sezilmektedir.

\* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. R.B. Harris, “Faith and reason in the Early Neoplatonist”, *Dialogue and Alliance*, (Vol.1, No:1, 1987), s. 9.

D. Hume'un "Zeki ve rasyonel bir insan, inancını *delili* ile orantılı hale getirir." şeklindeki ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Ayrıca, J. Locke'un "herhangi bir önermeyi, o önermenin dayandığı *delilin* sağladığından daha fazla bir *güvenle* benimsememe"yi rasyonel bir kişinin özelliği olarak görmesi, "makul olma" veya "rasyonellik"le neyin kastedildiğini daha belirgin hale getirmektedir. William James'in "tatlı yaramaz çocuk" diye nitelendirdiği W.K. Clifford (1845-1879)'un, yetersiz bir delile dayanarak bir inancı kabul etmeyi bir rasyonellik değil, tam tersine bir anormallik, bir gayri ahlâkîlik ve hatta bir kabalık olarak gördüğünü ısrarla belirtmesi<sup>2</sup> de "makûl" veya "rasyonel olma"nın ancak bir delile dayanmakla veya delil ile orantılı hale gelmekle mümkün olduğunu esprili bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bir delil ile desteklenmek veya onunla orantılı olmak *makullük* veya *rasyonelliğin* ayrılmaz şartı olduğuna göre, herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka delile uygun olması; şayet konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse, o zaman hüküm vermekten kaçınılması, daha doğrusu hükmün askıya alınması gerekecektir; eğer konu bir inançla ilgiliyse, böyle bir durumda, yani delillerin dengede olması halinde ne inanmak, ne de inanmamak, kısacası, ortada durmak *makûl* ve *rasyonel* bir tutum olacaktır. İşte, burada olduğu gibi, bir problemi delil ışığında ele alan ve ortaya koyduğu sonuçlarda ancak ve ancak delilin götürebildiği yere kadar giden, yani kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı tutan çözüm tarzına, bir başka deyişle, bu rasyonel tutuma felsefede "*delilcilik*" adı verilir.

Görüldüğü gibi, makullük veya rasyonelliğin bir uygulaması ve bir tezahürü olan "*delilcilik*" oldukça doğal bir bakış tarzını, hatta bir bakıma doğrulanabilir olma özelliğini taşımaya daha müsait sonuçlar ortaya koyabilme gayretini îmâ eden bir çözüm tarzını dile getirdiği için, çoğu filozof, onu tartışmaksızın kabul eder.

"*Delilcilik*", dış etkilerle yönlendirilmemiş ve şartlandırılmamış, yani doğal saflılığını koruyan bir aklın başvurusu gereken ilk çözüm tarzı ve vazgeçilemez bir rasyonel tutum olmasına rağmen, birçok insanın önemli inançları, bilhassa *dînî inançları* konusunda rasyonel olmaktan uzak kaldığını delilciler acı bir gerçek olarak dile getirmektedirler. Nitekim, delilciliğe göre, bir kimsenin bir dini kabul etmesi rasyonel değilse, o mutlaka yanlış demektir. Çünkü rasyonel olmadıkça hiçbir din kabul edilemez; bir delil ile desteklenmediği ve delille uyumlu olmadığı sürece de hiçbir din, hiçbir inanç rasyonel olamaz. Bu demektir ki, ancak delile dayanan bir inanç ve bu inancın kabulü rasyonel olabilir<sup>3</sup>.

2. A. Platinga, "Theism, Atheism, and Rationality", *Truth: A Journal of Modern Thought* (vol.3, 1991), s.2.

3. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Reason and Religious Relief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York, Oxford 1991), s. 118-119.

Burada olduğu gibi, rasyonellik sözkonusu olunca, bütün vurgu “*delil*” üzerinde toplandığına göre, “*rasyonel inanç*” kavramıyla ne kastedildiğinin daha açık ve daha berrak bir biçimde anlaşılabilmesi için bu kavrama bir başka açıdan bakılması ve inancı rasyonel kılan “*delilin*” nasıl bir temele dayandığının belirtilmesi gerekir.

Gerek teist, gerekse ateist olsun birçok filozof bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Meselâ, *St. Thomas*, *R. Descartes* ve *B. Russell* gibi filozoflar bir inancın rasyonel olup olmadığının tesbit edilebilmesi için, o inancın, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna göre, bir inancın rasyonel olabilmesi için, inanılan şeyin ya bizzat kendisinin duyulara açık olması, ya da duyulara açık olana doğrudan veya dolaylı olarak dayanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, rasyonel inanç ve bizzat kendisi *duyulara* apaçık olan bir önermeye inanmayı, ya da bizzat *apaçık* olan önermeler tarafından sağlanan *delile* göre açık olan bir önermeye inanmayı dile getirir<sup>4</sup>.

Görülüyor ki, inancı rasyonel kılan *delil* neticede *duyusal* bir temele dayandırılmakta ve inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. İşte, “*rasyonellik kriteri*”ni dile detirmeye çalışan bu müşterek görüşe ve arayışa “*temelcilik*” adı verilmektedir. Buna göre, bir hükme ulaşabilmek için, o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir sebebe veya temele sahip olunması gerekir. Ayrıca, sözkonusu hükmün bir başkası için bir temel ve bir dayanak olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurularak kesinliğin ve uygunluğun en üst düzeyde ve kalitede tutulması gerektiği bilincinin de eksik olmaması gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise, “*esas*” veya “*temel*” kabul edilebilecek önermelerin doğrudan veya vasitasız olarak kavranılabilmesine bağlıdır<sup>5</sup>.

Özünde bu epistemolojik ilkenin yer aldığı ve *Plato*, *Aristo*, *St. Thomas*, *Descartes*, *Leibniz* ve *Locke* gibi büyük taraftarları bulunan “*temelcilik*”, aslında, inançların bir kısmının diğerine dayandığı esasını benimser. Bir başka deyişle, temelcilikte “*temel inanç*” veya “*temel önerme*” olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir esas ve bir temel teşkil eder<sup>6</sup>. Bu nedenle, temelciler bütün inançları iki kategoriye ayırırlar:

a) “*Türetilmiş inançlar*”: Başka inançların desteklemesinden dolayı benimsenen ve diğer inançlardan çıkarılmış olan inançlardır.

4. A. Kenny, *Faith and Reason* (New York 1983), s. 11 vd.

5. C.S. Evans, *Philosophy of Religion* (Illinois 1985), s. 23.

6. A. Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, *Contemporary Philosophy of Religion* (Ed. S. M. Cahn, D. Shatz, New York 1982), s. 259.

b) "*Temel inançlar*": Başka inançların desteklemesine gerek olmasının kabul ettiğimiz inançlardır. Onlar bütün inanç ve bilgi yapımızın dayandığı temeli oluşturlar.

İşte bu yüzden, hangi önerme veya inancın "*temel olarak*" alınıp alınmayacağı, yani ne tür önermelerin "*temel önerme*" fonksiyonunu göreceği meselesi, temsilcilikle ilgili tartışmaların seyrini belirleyen önemli bir problemdir. Bu problemin ele alınışına göre, temsilcilik, daha yüzeysel bir ayrımı ifade etmek üzere "*klasik temsilcilik*" ve "*modern temsilcilik*" şeklinde ikiye ayrıldığı gibi; daha ciddi ve kökten bir ayrımı dile getirmek üzere "*kuvvetli temsilcilik*" ve "*zayıf temsilcilik*" olarak da ayrılabilir. Bu sınıflandırmanın cazibesine rağmen, hiçbir ayrıma gitmeden, delilciliğin ileri bir aşamasını dile getirmek üzere sadece "*temelcilik*" olarak ifade edildiği durumların da bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.

Kuvvetli temsilciliğe göre, yanlış olması imkansız olan veya imkansız yakın bir düzeyde bulunan inançlar ancak "*temel inanç*" olarak kabul edilebilir. Özetle ifade edecek olursak, bu inançlar:

- a) Kendi kendine apaçık olan önermelerle ilgili inançlar;
- b) Bir insanın acı hissettiğini bildirmesinde olduğu gibi, yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan durumları ifade eden önermelerle ilgili inançlar;
- c) Kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodunu kullanarak (a) ve (b) de belirtilen inançlardan çıkarılan inançlardır.

Bunlar, aynı zamanda, kuvvetli temsilciliğin "*rasyonellik*" için öngördüğü kriterin de birer ifadesidir. Bir başka deyişle, kuvvetli temsilciliğe göre, ancak bu düzeydeki inançların kabul edilmesi "*rasyonel bir davranış*" olarak görülebilir.

Kuvvetli temsilciliğin, inancın "temel" ve tutumun "rasyonel" olabilmesi için öngördüğü bu düzeydeki bir kriteri "*zayıf temsilcilik*"in pek fazla dikkate almadığı görülmektedir. Çünkü "*zayıf temsilcilik*", bilgi ve inançlardan bir kısmının diğerleri için uygun bir temel ve esas teşkil ettiğini kabul etmesine rağmen, onların kesinliği konusunda fazla ısrarlı değildir. Ona göre, "temel" olan inanç ve önermeler de pekâlâ düzeltmeye ve değişmeye açık olabilir<sup>7</sup>. Böylece, "zayıf temsilcilik", inancın rasyonel-

7. Peterson..., Reason and Religious Belief..., s.119-120.

- Evans, a.g.e., s. 23, 185.

- Kenny, a.g.e., s. 13.

- Plantinga, a.g.m., s. 259-261.

liğinin bilgiye ait bir zeminde tartışılmasından kaynaklanan sertliği ve tavizsizliği bir ölçüde yumuşatmak suretiyle konuya daha ılımlı ve esnek yaklaşmak isteyen anlayışlara, bir bakıma, bir zemin hazırlamıştır.

Buna rağmen, aslında “*delilci*” olan modern filozofların “temel inançlar”ın veya “temel önermeler”in ve dinde “rasyonellik kriteri”nin tesbitinde kuvvetli temelcilik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalıp yaklaşımlarında pek tavizkâr davranmadıkları görülmektedir. Mesela, A. Plantinga’nın temelciliğin *sözcüsü* olarak gördüğü W.K. Clifford’a göre, yetersiz bir delile dayanarak birşeye inanmak, her zaman ve her yerde herkes için yanlış olduğuna gibi, aynı zamanda o aslı bir hata ve bir inanmadan zevk alma hastalığıdır. Ancak, unutulmamalıdır ki, buradaki zevk, tam karşılığı ödenerek elde edilen bir zevk olmayıp çok “kelepir” bir zevktir. Ona göre, bu tür bir inanç, gerçekten sahip olmadığımız bir “güç” duygusunu bize vererek bizi aldatmakla kalmaz; aynı zamanda o insanlığa karşı yerine getirmemiz gereken görevimizi aksatan bir günahkârlık ve bir hilekârlıktır. Bu durumda, bize düşen görev, bizde başlayıp başkalarında da bizden geçen bulaşıcı bir hastalıktan kendimizi korumamızda olduğu gibi; bu tür inançlardan kendimizi korumak ve başkalarına da kötü örnek olmamaktır.

Görülüyor ki, Clifford konuyu sadece epistemolojik açıdan değil, aynı zamanda *inanç etiği* açısından da değerlendirmektedir. Onu bu tür bir değerlendirmeye sevkeden sebep, “Tanrı inancı”nı apaçık hale getirerek onun rasyonel olmasını sağlayacak önermelerin bulunmamasıdır. Ya da, bir başka deyişle, “Tanrı inancı”nın kuvvetli temelcilik ilkelerine göre birtakım önermelere dayanılarak apaçık hale getirilebilecek türden bir inanç olmamasıdır. İşte, bu yüzden, Clifford’a göre, hiçbir dînî sistem bizim bütün inanmamızı yönlendirecek yüksek standardlı delillerle uyumlu olmaya müsait değildir. Bu durumda, makul ve de ahlâkî olmak isteyen bir kimse dînî inançları olmadan hayatını sürdürmelidir. Aksi halde, o safdillighinden dolayı suçlu olduğu gibi, inanç etiği açısından da günah işlemiş olur. Clifford’un bu görüşlerinin, aslında, W. James’e de ters gelmediğini ve onun bu konularda pek fazla bir itirazının bulunmadığını hatırlatmakta fayda vardır<sup>8</sup>.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Clifford’un şahsında dile getirilmeye çalışan “*katı delillcilik*”, dolayısıyla “*kuvvetli temelcilik*” imanının rasyonel olup olamayacağını veya doğrulanıp doğrulanamayacağını açıklığa kavuşturma amacına yönelik tartışmalar bağlamında ele aldığı “temel inançlar”ın veya “temel önermeler”in ve genel olarak “*dinde rasyonellik*”

8. - Plantinga, “Theism, Atheism, and Rationality” ..., s.2

- Kenny, *a.g.e.*, s. 12.

- Peterson, Reason and Religious Belief..., s. 35

- Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s. 260-261.



*kriteri*"nin tesbiti meselesini "bilgi"ye ait bir zeminde değerlendirdiği ve konuya bir "bilgi ve bir *bilim* konusuna yaklaşır gibi yaklaştığı için, burada *ateizm* ve *agnostisizm* kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak, şunu hemen belirtmek gerekir ki, kuvvetli temelciliğin bu katı tutumunun ve öngördüğü rasyonellik anlayışının tam olarak uygulanabilirliğinin imkanı her zaman tartışma konusu olmuştur. Nitekim, çeşitli alanlarda faaliyet gösteren bilim adamlarının kendi tahminlerini ve sosyolojik faktörlerle yönlendirilmelerinden dolayı rasyonel olmayan kişisel eğilimlerini işin içerisine karıştırmaları bilimde bile "*temelci ideal*"den uzaklaşma yönünde bir eğilim olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, temelci programı en katı bir tarzda uygulamaya çalışan *Descartes*'ın delillerini artık hiçbir kimsenin ikna edici bulmaması ve *D.Hume*'un "*Kartezyen şüphe*"yi "bilgi"ye bir temel kazandırmaktan çok topyekûn şüphecilğe götüren *emin bir yol* olarak görmesi, "*temelci ideal*"e sonuna kadar bağlı kalınamıyacağı fikrini desteklemektedir.

Genel epistemolojik yaklaşımları göz önüne alındığında, kuvvetli temelcilik ilkelerinden taviz vermeyen *J. Locke* ve *St. Thomas*'ın din karşısındaki tutumu burada hayli dikkat çekicidir. Mesela, *J. Locke*, inanç için öngördüğü ölçü ve standartlar, esas itibarıyla *Clifford*'unkilerle aynı olmasına rağmen, Hıristiyanlığın, daha doğrusu dinin uygun şekilde anlaşılmasında, belli rasyonellik standartlarını karşılayabileceği kanaatini taşımaktadır. *St. Thomas* ise, "temel önermeler" konusunda *Aristo*'ya uyarak, bilhassa duyulara açık olan önermeleri temel kabul etmesine rağmen; dinin doğruluğu konusunda o da *Locke* gibi, dine has belli bir rasyonellik standardının yakalanabileceğini düşünmektedir. *St. Thomas*'ın *Clifford* ve *Locke*'tan ayrıldığı en önemli nokta, inanan her ferdi kendi inançlarını rasyonel olarak doğrulama gibi bir *ferdî sorumluluğunun bulunmadığı* kanaatini taşımasıdır<sup>9</sup>.

Aslında, bu vb. düşünceler, katı temelciliğin dine uyguladığı, bir bakıma, bilimsel bir temele dayanan "rasyonellik kriteri"nden bir kaçışı ve sadece dine özgü bir rasyonellik arayışını dile getirmektedir. İşte bu yüzden, dinde inanılması gereken konuların ve bilhassa Tanrı'nın varlığının ne ölçüde inanmaya değer olduğu, bir başka deyişle, iman konularının inananları inanmaya zorlayacak mahiyette olup olmadığı, kısacası, dîni inançların ne gibi bir esasa ve temele dayandığı ve inanmada aklın rolünün ne olduğu meselesi devamlı tartışma konusu edilmiştir.

Tartışılan konuların başında "Tanrı inancı", dolayısıyla "Tanrı kavramı" gelmektedir. Burada *D. Hume*'un ortaya koyduğu görüşler, proble-

9. - Evans, a.g.e., s. 24-25.

- Plantinga, "Rationality and Religious Belief"..., s.260-261.

- Peterson, Reason and Religious Belief..., s.35, 120.

min özüne ve Tanrı inancının dayandığı temelin makul olup olmadığı noktasına ışık tutacak niteliktedir. *Hume*'a göre, Tanrı'yla ilgili doğrudan bilgiye sahip değiliz. Makul olmak kaydıyla, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, elimizdeki yegane hareket noktamız olan dünyaya dayanarak Tanrı'nın mahiyetine dair net bir kanaate ulaşamadığımız gibi, Tanrı'yı dünyanın bir yaratıcısı, bir sebebi olarak da göremeyiz. Çünkü dünya, bizim için, sebebini aramanın anlamlı olduğu bir varlık türü değildir, yani biz dünyanın sebebini arayamayız; zaten aramızda da makul olmaz. Bu, bir evin yapılışıyla ilgili tecrübemizden dolayı, gördüğümüz herhangi bir eve bakarak onun bir ustasının bulunduğunu söyleme alışkanlığımızdan farklıdır. Çünkü biz dünyanın yaratılışıyla ilgili herhangi bir tecrübeye sahip değiliz, yani herhangi bir dünyanın nasıl yaratıldığını görmedik. Bu demektir ki, *Hume*'a göre, dünyanın yaratılmasından söz etmenin ne anlama geldiğine dair bir fikrimiz yoktur. O halde, gerek "*dünya Tanrı'nın eseridir*" önermesi, gerekse bu konuyla ilgili olarak söylenilebilecek hiçbir söz anlaşılabilir ve doğrulanamaz. Zaten dinimiz *akla* değil, *imana* dayanır; onu akla dayandırmak, altından kalkamayacağı bir yükün altına sokmak demektir; bu bakımdan, imanda *riski* göze almak eğlenceli ve cazibeli bir iştir<sup>10</sup>.

*D. Hume*'un burada ifade edilen görüşleri, insan aklının, mahiyeti gereği, hiçbir zaman "Tanrı inancını" temellendiremeyeceği, dolayısıyla dünyaya dayanarak ileri sürülen bütün ispat, delil ve görüşlerin bir anlamının olamayacağı; kısacası, bu alanda aklın herhangi bir görevinden ve başarısından söz edilemeyeceği fikrini telkin etmektedir.

Konunun özünü dile getiren bu görüşler, aynı zamanda, "*tabii teoloji*"nin imkanını da ortadan kaldıracak ve *tabii teoloji* tartışmalarını anlamsız hale getirecek niteliktedir. Bu demektir ki, tabii teoloji yoluyla, Tanrı'nın varlığı ne kabul, ne de reddedilebildiği gibi, Tanrı inancı da temellendirilemez. Aslında, "*tabii teoloji*" ifadesindeki "*tabii*" sözü, "*tabiat*" ile "*vahiy*" arasındaki *zıtlığa* işaret etmek içindir<sup>11</sup>. Bu da bize gösteriyor ki, *aklın* inanmayla ilgili bütün faaliyetlerden uzaklaştırılması gerekmekte ve geride sadece *vahyin ve tarihin dinlerin* yönlendirdiği "*anlayış*"ın kabulünden başka birşey kalmamaktadır.

Böylece, inanılması gereken bütün konular, bir "*tarihî veri*" ve bir "*tarihî bilgi*" konumuna, topyekün "*din*" ise, bir "*din tarihi*" haline gelmekte ve "*din, tarihten ibarettir*" ifadesi, kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde, artık, tarih karşısında ne yapıp, ne yapamayacağı bellidir. Yani tarihî bilgi için elde edilebilir yegane kesinlik, bir "*tatmin*" olduğuna göre, iman konularını tamamen ihtimalli konular

10. - D.Z. Phillips, *Faith After Foundationalism* (London and New York 1988) s.5.

- J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (New York 1986), s. 199.

11. A. Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford 1979), s.3 vd.

olarak görmek gerekecektir. Bu durumda, imanını, kendisi için açık hale getirmek isteyen bir kimse, aslında, imanını anlamaya değil, imanında bizzat kendisini aramaya ve kendi yerini bulmaya ve anlamaya çalışmaktadır. İnsan akli, bunun dışında başka birşeyi, bu denli ihtimalli bir alanda, araştırmaya ve incelemeye başlarsa, *Kierkegaard*'ın ifadesiyle, yine "*târihi komedi*" tekrar başlayacaktır<sup>12</sup>.

Bütün bu ifadelerden anlaşılıyor ki, iman konuları, gerek mahiyetleri bakımından, gerekse gerçekliklerini gösterir delil eksikliği yüzünden, sadece dine özgü bir "rasyonellik kriteri"nin tesbitine bile elverişli değildir. Nitekim, inanılan şeylerin gerçekliğini her *mâkûl* kimseye gösterecek ve onu inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikri, *St. Thomas* başta olmak üzere birçok filozof tarafından kabul edilmektedir<sup>13</sup>. Bu durumda, yeterli delilin bulunup bulunmadığına ve inanmanın makûl olup olmadığına bakmaksızın inanmak, yani sadece "*inanmak için inanmak*"tan başka bir ihtimal kalmamaktadır. Bu da, "*imancılık*"tan başka birşey değildir.

Nitekim, genel olarak ifade edecek olursak, "*imancılık*"a göre, dîni inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamaz. Dîni önermeleri kabul ettiğimiz de, herhangi bir delile veya akıl yürütmeye dayanmamaktadır. Aslında, imanın, aklın desteğine ihtiyacı olmadığı gibi, her tür delil ve ispat da iman için zararludur. Çünkü imancılığa göre, bu konuda delil ve ispata başvurmanın bir sonu yoktur. Samimi bir mümin için, inanmayı gerektiren en aslî şey, bizzat inanç sisteminin kendisinde bulunur. Bu demektir ki, iman, sırf doktrinleri tasdik etmekten ibaret olmayıp bilakis Tanrı'nın bizzat kendisine *güven* ve *teslimiyetten* ibarettir. İnanmayı güçleştiren şey ise, Tanrı'yla ilgili birtakım önermelerin araya girmesidir<sup>14</sup>.

"İmancılık"ın özünü açıklığa kavuşturmak amacıyla ortaya konulan bu ifadelerden anlaşılıyor ki, imancılıkta "*delil*" ve "*ispat*"tan, dolayısıyla *akıl* ve *aklî faaliyetten* sürekli bir kaçış sözkonusudur. Bunun nedeni, Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken bütün konuların gerçekliğini gösterir yeterli delil bulunmadığı gibi, ayrıca onların mahiyeti bakımından ya anlaşılmasız olması, ya da birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içermesidir. O halde, makul bir insan *niçin* ve *nasıl* inanmaktadır?

12. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript* (İng Çev. D. F. Swenson, Princeton 1941), s. 31, 189.

13. W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (New York 1961), s. 114.

14. - Peterson, Reason and Religious Belief..., s. 37.

- Kierkegaard's Concluding..., s. 31.

- T. Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion* (Ed. by: P.L. Quinn and C. Taiaferro, Oxford 1997), s. 377.

Bu soruya, genellikle ya “*dini öyle istediği için...*” ya da “*inanmak istediği için*” inanmaktadır, şeklinde cevap verilmektedir. Görülüyor ki, burada kişi, birincisinde dinin isteğine, ikincisinde de, tabir yerindeyse, kendi isteğine uymaktadır. “Uymak” veya “boyun eğmek” *iradeye* dayanan bir fiildir. Bu demektir ki, makul bir kişi inanmayı ancak *irade* gücüyle başarabilmektedir. Bir başka deyişle, o, delil eksikliğini, çelişki ve tutarsızlıkları ancak *irade* gücüyle aşmaktadır. *Peki, niçin?*

Bu soruya *William James*'in verdiği cevap çok çarpıcıdır ve problemin özünü açıklığa kavuşturacak niteliktedir. Ona göre, eğer bir inanç sizin hoşunuza gidiyorsa ve size göre önemliyse, kendi kendinize sorunuz ve deyiniz ki, “onu kabul edecek miyiz, yoksa onsuz mu olacağız?” İnanılacak şeylerin doğru olmama ihtimalini bir *risk* olarak görüp inanmayan kimse, aslında, bir korkaktır. Hata riski vardır diye inanmanın *nimetinden faydalanmıyacak mıyız?* Aslında, bizim mutlaka doğru ve makul olmasından emîn olmamız gereken bir imana ihtiyacımız yoktur. Buradaki makullük, savaştan uzak durmanın elimizde olmadığı durumlarda, savaşmamızın haklı ve makul oluşuna benzer. Yani çeşitli nedenlerden dolayı inanmamanın elimizde olmadığı durumlarda, inanmamız haklı ve makul olur<sup>15</sup>.

Gerek *W. James*'in  *faydacılığın motive ettiği inanma isteğini* dile getiren bu görüşü, gerekse *B. Pascal*'ın inanmayı bir “şans oyunu”na, bir “bahse girme”ye benzeten, “inanma”nın “inanmama”dan daha avantajlı olduğu esasına dayanan o meşhur yaklaşımı, “*delilcilik*” ve “*temelcilik*”ten kaynaklanan *agnostisizmin* belli ölçüde aşılmasını sağlamakta; fakat “inanma”nın “inanmama”dan daha iyi bir teorik temele sahip olmadığını, yani “inanma” ve “inanmama”nın aynı konumda bulunduğunu îmâ etmek suretiyle, imanın *iradeye* dayandırılmasını ve iradenin imandaki rolünün büyütülmesini haklı hale getirerek, *iradenin* imanda vazgeçilmez bir yere sahip olmasını ve *imanın aslı bir unsuru* olarak görülmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece, artık “iman” denilince, “irade akla gelmekte ve bir bakıma “iman” “irade”ye indirgenerek “imancılık”a âdetâ bir tür “*iradecilik*” görünümü kazandırılmaktadır. Bu durum doğruluğunu, yani imanda “iradecilik”in haklı ve geçerli bir yaklaşım olduğunu gösterebilmek için, imanda aklın, dolayısıyla “akılcılık”ın başarısızlığını ortaya koymak gerekmektedir. Öyle ki, burada akılcılığın başarısızlığı ne ölçüde güçlü bir biçimde ortaya konulursa, “*iradecilik*”in haklılığı ve geçerliliği de o ölçüde ortaya çıkmış olacaktır. İşte, bunu daha yakından görebilmek amacıyla, *imanla akıl ve akılcılık* arasında öngördüğü mesafeye göre, hangi ölçüde güçlü bir *imancılığı* dile getirdiğini ifade etmek üzere “*radikal imancılık*”, “*ılımlı imancılık*”, “*skeptik imancılık*”, “*Wittgensteinci*

15. - Kaufmann, *a.g.e.*, s. 115-117.

- Mackie, *a.g.e.*, s. 207.

imancılık” gibi farklı isimler altında oluşturulan bu çeşitli anlayışlar ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Burada sözü edilen epistemolojik yaklaşımlar arasında en katı olanı “*radikal imancılık*”tır. Buna göre, *akıl* ve *iman* asla birarada bulunmazlar. Onlar karşılıklı olarak birbirini reddeder ve birbirine düşmandır. Çünkü *akıl* bilime uygun düşen bir objektifliği ve tarafsızlığı gerektirir. Bir başka deyişle, imana akli bir yöntemle yaklaşılacak olursa, onu birtakım “dış” ve rasyonel ölçülerle test etmek veya değerlendirmeye tabi tutmak gerekecektir ki, bu da iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kalkmasını beraberinde getirir. Çünkü iman, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tutkulu bir bağlılığı ifade eder. İşte bu yüzden, gerçek bir mümin, iman konularının mantıkla veya bilimle test edilmesinin Tanrı’dan çok mantığa veya bilime tapmayı gerektireceğini düşünerek, imanda “delil eksikliğini” bir problem olarak görmediği gibi, hatta o, bu durumdan zevk bile alır. Çünkü bizzat “iman” onun hayatının temelidir ve hatta, *P. Tillich*’in tabiriyle, onun “*nihâi ilgisi*”dir.

Radikal imancılığın *Tertullian*, *S. Kierkegaard* ve *P. Bayle* gibi meşhur temsilcileri vardır. İlk dönem Hıristiyan yazar ve düşünürlerinden olan *Tertullian* (160-220)’a göre, *akıl* ve *imanın* ortak bir yönü yoktur. İnanılan şeyler, aslında “*imkansız*” olan şeylerdir. İmanda paradoks eksik olmaz; paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. Bu yüzden, aklın ortaya koyacağı hiçbir iddiayı mümin dikkate almaz ve önemsemez. *Tertullian*’ın “saçma olduğu halde değil, bilakis saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki meşhur sözü, hem kendi anlayışını, hem de radikal imancılığı açık ve net bir biçimde anlatmaya yeterlidir.

Radikal imancılık çizgisindeki filozoflardan biri de *P. Bayle* (1647-1706)’dir. O, Kartezyen sistem içerisinde yetişmiş olup dinde aklın ve akli faaliyetin önemine âşinâ olmasına rağmen, inanmada aklın hiçmi hiç yerinin ve öneminin olmadığını düşünmektedir. Ona göre, bir “*kafa (akıl) dini*” olduğu gibi, bir de “*kâlp (gönül) dini*” vardır. Akıl, inanılan şeylerin sahte ve paradokslu olduğunu göstermesine rağmen, insanın yine de gönüyle inanması gerekir. Çünkü *Bayle*’e göre, makul olan şeylere inanmanın bir önemi yoktur; önemli olan, aklın almadığı ve hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve sıkı sıkıya bağlanmaktır; aslında, inanmanın fazileti de buradadır<sup>16</sup>.

*Tertullian* ve *Bayle* ile aynı düşünceleri paylaşan *S. Kierkegaard* (1813-1885)’in bu konudaki görüşleri, daha doğrusu, ifadeleri ise oldukça çarpıcıdır. Ona göre, basiretli ve ahlâklı bir şekilde konuşmak gerekirse, iman konuları, son derece saçma şeyler olup onlara inanmak da aptalca bir iştir. Bu yüzden, normal hayattan iman hayatına, yani inanmaya geçiş

16. Penelhum, *a.g.m.*, s. 379.

muhakemeye dayanan bir geçiş olmayıp bilakis bir “*kişisel olma*” durumundan bir başka şu veya bu “*olma durumu*”na bir “*sıçrayış*”tır ve bir tür “*yeniden doğuş*”tur. Böyle bir durumda rasyonellik bulunamayacağı gibi, zaten ona ihtiyaç da yoktur. Çünkü burada “*inanma*” delil ve ispat standartlarına uygun bir iş değildir. Eger öyle olsaydı, yani Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken diğer konular objektif ölçülerle kavranmaya müsait şeyler olsalardı, o zaman zaten inanmaya, dolayısıyla *riske* girmeye gerek kalmazdı.

Hiçbir iman *risksiz* olmayacağı için, inanmanın faziletini, içerdığı riskin büyüklüğünde ve delilsizlikte aramak gerekir. Çünkü Tanrı gizlidir; her tür delil ve felsefî arayışın başarısız olacağı zaten baştan bellidir. Mademki objektif bir kesinliğe ulaşmanın imkansızlığı daha işin başındayken açıkça ortadadır; o halde, imanın gerçekleşmesi ve korunması basit bir teslimiyetle değil, ancak şiddetli bir teslimiyetle ve bir tutkusal bağlılıkla sağlanabilir. Bunun başarılabilmesi ise, akıl ile değil, ancak, her türlü tezata rağmen bir “*kabul sıçrayış*”yla mümkündür. Aksi halde, yani burada eğer akli bir işleme başvurulacak olursa, ozaman Tanrı’nın varlığı bizim için daima gizli kalmaya devam edecektir. İşte bu yüzden, ruhsal hakikatın kaynağını *akıl*da değil, *imanın* mahiyetinde aramak ve buna da bir sorumluluk duygusuyla yapmak gerekir. Bu sorumluluğu yerine getirmeyenlere veya başarıyı *delile* dayalı objektif bir zeminde arayanlara karşı kızgınlığını, *Kierkegaard*, küçültücü ifadelerle dile getirir<sup>17</sup>.

Öyle görünüyor ki, *Kierkegaard*’ın, imana rasyonel yaklaşımlarından ve onu akli temellendirmelerle desteklemelerinden rahatsız olduğu filozoflar *Descartes* ve *Hegel*’dir. Çünkü *Kierkegaard* için rasyonalizm modeli, muhtemelen, bu filozoflardır. Bu durumda, bütün rasyonel yaklaşımlar reddedileceğine ve bütün rasyonelleştirme teşebbüslerine karşı direnileceğine göre, bir filozofun, “*radikal imancılık*”ı rasyonel ve epistemolojik bir ıslaha tabi tutması pek kolay olmayacaktır. Fakat felsefe tarihi, yine de, bunun çarpıcı örnekleriyle doludur. Buna rağmen, bu basit ve kaba imancılık anlayışı tarihin her döneminde, hemen hemen her kültürde âdetâ bir “*mantıkî skandal*” olarak varlığını devam ettirebilmiştir.

Çok yaygın olmayan, fakat literatürde zaman zaman tartışılan diğer bir imancılık anlayışı da “*skeptik imancılık*”tır. Buna, şüphecilığe dayanan imancılık demek belki daha doğru olur. Çünkü bu anlayış, aklın, realitenin bilgisine ulaştırmada yeterli olmadığı ve bunun aslı bir zayıflık olmasından dolayı, telafisinin de mümkün olamayacağı şeklindeki skeptik iddiaya dayanmaktadır. Bu iddia, imancılık açısından ihmal edilmemesi

17. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 377-380.

- Kierkegaard's Concluding..., s. 189.

- Peterson, Reason and Religious Belief..., s.37-38

- Kaufmann, *a.g.e.*, s. 114.

gereken bir iddiadır ve imancılık için iyi bir dayanaktır. Çünkü skeptisizm, realiteyi kavramada aklın yeterli olmadığını ileri sürerek bu konudaki felsefi teşebbüsleri güçleştirip imana bir zemin hazırlamakta ve tabir yerindeyse, bir “*iman yolu*” açmaktadır. İşte, modern dönemin başlarında ortaya çıkan bu yaklaşıma “*skeptik imancılık*” adı verilmiştir.

Bu imancılığın iki şekli vardır. Bunlardan birisi, *imanı*, bu konudaki akli faaliyetin terkedilip geleneksel anlayış ve uygulamaların “doğmatik olmayan bir kabulü” olarak tanımlar ve bunu önemli bir iman modeli şeklinde sunar. Bu, hakikati felsefi olarak araştırmayı terkedip kendi kültürlerindeki yerel dindarlığı kabul eden *Pyrrhonculuğu* hatırlatmaktadır. Bu skeptik imancılık türüne “*gelenekçi imancılık*” adı verilmektedir. Aslında, bu anlayış P. Bayle’in imancılığına da uygun düşebilir.

Diğeri ise, skeptisizmin, aklın iddialarını gözler önüne sererek meydana gelmesine yardımcı olduğu ruhsal boşluğun *iman* tarafından doldurulduğu iddiasını dile getiren ve skeptiği, bu işi farkında olmadan başaran, bir bakıma, bilinçsiz bir işçi, bilinçsiz bir taraftar olarak gören imancılık anlayışıdır. Bu yaklaşıma literatürde “*kutsal kitap imancılığı*” adı verilmektedir. Aslında, gelenekçi imancılığın toplumsal konumunu ve bağlantılarını zayıflatan ve hatta, bir bakıma, *Kierkegaard*’ın anlayışına da uygun düşen bu imancılık ile, gerçek iman teslimiyeti arasında büyük bir uçurum vardır<sup>18</sup>.

Her ne kadar skeptisizm, kutsal kitaba dayalı imanı bazen bir radikal çare olarak görse de, aslında, o imanın gerçek bir müttefiki olamaz. Çünkü eğer şüphecilik, imanın müttefiki olarak, bir bakıma, bir tür “*iman hali*”ni dile getiriyorsa, o zaman “*imansızlık*”ın, insanın fikri kapasitesinin olmadığını ve hatta “*zihni kusurluluğunu*” ifade etmesi gerekir. Oysa bu, felsefede hiçbir zaman kabul görebilecek bir düşünce olmadığı gibi, “skeptik imancılık” da, imancılık geleneğine pek uygun görünmemektedir.

Felsefede belli ölçüde kabul gören, dolayısıyla makul taraftarları bulunan imancılık ise, radikal ve skeptik imancılık anlayışlarının tam tersine, *akıl* ile *iman* arasında *dengeli* bir ilişkinin varlığı esasına dayanmasından dolayı hayli felsefi ilgi uyandıran ve “*ılımlı imancılık*” diye adlandırılan imancılıktır. Bunun en belirgin özelliği, inancın, tabii teolojinin delilleriyle doğrulama imkanını reddetmesidir. Bu tür bir reddediş, insan aklının Tanrı’yla ilgili bilgiye *tek başına* ulaşamayacak derecede günahla bozulması gibi birtakım teolojik sebeplere veya çeşitli epistemolojik anlayışlara dayanmaktadır.

18. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 377-378.

- H. Küng, *Does God Exist? : An Answer for Today* (tr. by: A. Quinn, New York 1981), s. 66.

"İlmî imancılık"ın en meşhur temsilcilerinden biri Augustinus (354-430), diğeri, Pascal (1623-1662)'dir. Bu iki filozofa göre, iman ve akıl, teoloji ve felsefe içiçedir. Aslında, biz inanıyorken düşünüyörüz; düşünüyörken de inanıyörüz. Bu durumda "bilinen" ve "inanılan" şeyler birbirinden yeterli ölçüde ayırt edilemez. İşte bu yüzden, bu filozoflar imanda kökleşen ve imana dayanan felsefeyi "doğru felsefe" olarak görürler. O halde, ilâhî otoriteye boyun eğmek, bütün araştırma ve incelemeden önce gelir. Nitekim, gerek Augustine, gerekse Pascal'a göre, önemli olan, herhangi bir şekilde inanmak değil, ilâhî otoriteye boyun eğerek ve onun yönlendirmesine uyarak inanmaktır. Bu demektir ki, önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır. Bir başka deyişle, anlamak için önce kabul etmek gerekir, yani inanmak, anlama ve bilmenin ön şartıdır. İşte bu, *Augustine*'in "anlamak için inanıyorum" ve "bilmek için inanıyorum" şeklindeki meşhur sözleriyle dile getirilir.

Buradan anlaşılıyor ki, Augustine ve Pascal, nihâî kesinliği, aklın "düşünme"sinde değil, bilakis kutsal kitaba dayanan "inanma"da aramaktadırlar. Pascal'ın akıl imanının temeli değil, tam tersine, iman aklın temelidir, şeklindeki görüşü de bunu doğrulamaktadır. Ancak, buradan hareketle, Augustine ve Pascal'ın, tamamen makul olmayan bir tutum içerisinde buldukları anlamını çıkarmamak gerekir. Çünkü onlar, devamlı, rasyonel olarak haklı çıkarılabilir bir iman arayışı içerisindeydiler. Fakat burada onların hedefi "akılcılık" değil, "aklılık"tır, daha doğrusu, "makullük"tür; dolayısıyla imanda "kör bir teslimiyet"e değil, tam tersine, "makul bir teslimiyet"e önem vermektedirler. İşte bu yüzden, onlara göre, "inanmak için bilmek" "bilmek için inanmak"tan önce gelir<sup>19</sup>.

Öyle görünüyor ki, bütün bu yaklaşımlar, Pascal'ın içinde yetiştiği Kartzeyen geleneğe ters düşmektedir. Aslında, Pascal'ın, dinin, daha doğrusu, Hıristiyanlığın rasyonel açıdan savunulmasını sağlayacak bir "savunma sistemi" oluşturmayı hayatının ana hedefi olarak görmesi, Kartzeyen geleneğin pek de yabancı olduğu bir durum değildir. Fakat onun, bu hedefi "kâlp" kavramına başvurmak suretiyle gerçekleştirmeyi denemesi, belli ölçüde, bu geleneğin dışına çıkmasına ve yoluna "rasyonalizm"le değil, "mistisizm"le devam etmesine sebep olmuştur.

Nitekim, Pascal, aslında, inanmada akla değil, kalbe dayanır ve imanı, Tanrı'nın akılla değil, kâlp ile bilinmesi olarak görür. Ona göre, kalbin öyle sebepleri ve öyle halleri vardır ki, akıl onlar hakkında hiçbir şey bilemez; bu durumu biz sayısız yollarla biliriz. Bu demektir ki, kalbin hallerini kavrayabilmek için, onu, kendi sebepleri ve kuralları içerisinde kalarak anlamak gerekir. Öyle görünüyor ki, *Pascal*, bununla bazı insan-

19. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 376, 381.

- Küng, *a.g.e.*, s. 63, 66, 68.



ların inanmayı başarabilmek için, düşünme melekelerini sarsacak ve durgunlaştıracak tedbirleri almak zorunda kalabileceklerini îmâ ediyor.

Fakat yine de unutmamak gerekir ki, Pascal'ın "kâlp" diye ifade ettiği şey, özel bir meleke değildir. Tabir yerindeyse, o aklın çeşitli mantıkî kurallara uymayan, sezgisel ve mistik kavrayışını dile getirmek amacıyla yine akıl için kullanılan sembolik bir isimdir. Muhtemelen o, insanın kişisel ve ruhsal merkezini; kendiliğinden işleyen ve sezgisel olarak hissedilen, seven, nefret eden; realiteyi bir bütünlük içerisinde kavramasını sağlayan topyekûn *zihnini* ifade etmektedir. Çünkü Pascal'a göre, biz hakikati sadece aklımızla değil, aynı zamanda kalbimizle de biliriz. Hatta, mantıkî kurallara göre çalıştığı için, akıl ile ispat edilemeyen ilk prensipleri kâlp ile sezeriz ve hissederiz. Kısacası, kâlp sezer ve hisseder; akıl ise, mantıkî kurallara bağlı kalarak kavrar ve hatta önermeler tesis eder; her ikisi de farklı yollarla ulaşılan bir kesinliğe sahiptir<sup>20</sup>.

Pascal'ın imanda temele yerleştirdiği kalbi bu anlamda anlamak gerekir. Aksi halde, o yanlış anlaşılabilir olur. Bilhassa, onun, "iman, Tanrı'nın kâple bilinmesidir", şeklindeki ifadesini imanda makullükten bir kopma ve uzaklaşma olarak değil, tam tersine, bunu kâlp ile akıl arasındaki ince nüansın dile getirildiği bir makullük olarak görmek gerekir. Bir başka deyişle, Pascal sisteminde, dolayısıyla "ılımlı imancılık"ta iman, bir delilin sonucuna dayanan bir fikrî tasdik değildir; ancak, bu, imanla ilgili hiçbir fikrî faaliyetin bulunmadığı anlamına gelmez. Burada, katı mantık kurallarına dayanan bir aklî faaliyet değil, bilakis insanın iç dünyasının derinliklerinden süzülerek gelen ve sezgi yoluyla kendisini ânî olarak açığa vuran çok zarif bir fikrî faaliyet vardır. İşte bu yüzden, imanı tamamen aklî ve bilimsel bir zeminde görmeye çalışan diğer rasyonal iman yaklaşımlarına yöneltilen itirazlar, Pascal'ın şahsında değerlendirilen bu ılımlı imancılık anlayışına yöneltilemez. Bu yönüyle, ılımlı imancılığın, bu konuda belli bir başarı kaydetmiş olduğu söylenebilir. Ancak, imanı, insanın tamamen iç dünyasına hapsederek, onu, peşinen yaşanan bir dînî hayat neticesinde kazanılan belli bir ruhsal ve mânevî olgunluğa ve hayat neticesinde kazanılan belli bir ruhsal ve mânevî olgunluğa ve hatta hakkında inceleme ve araştırma yapmadan kabul edebilecek bir "zihnî kabul aşaması"na gelebilmiş insanlara özgü özel bir "tutum" haline getirmiştir. Bu yönüyle, ılımlı imancılığı, "*din bir vicdan işidir, onun yeri insanların kalbi ve gönlüdür*" gibi anlayışlara zemin hazırlayan bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

İmancılık geleneğine pek uygun düşmeyen, ancak yine de ılımlı imancılık anlayışına yakın olan ve literatürde bir imancılık olarak görülen diğer bir yaklaşım da "*Wittgensteinci imancılık*"tır. Bu, akıl-iman ilişkisini, imanın kendisine has bir mantığa ve kendisine has bir makullük türüne

20. Küng, *a.g.e.*, s. 49-50.

sahip olduğu esasına dayanarak açıklığa kavuşturmaya çalışan, *din tahliline dayalı* bir felsefî anlayıştır.

Bu anlayış, *Wittgensteinci* gelenek içerisinde kalarak *N. Malcolm* ve *D.Z. Phillips* gibi çağdaş düşünürlerin ortaya koyduğu birtakım fikirlerden kaynaklanmaktadır. Özetle ifade edilecek olursa, onlara göre, dînî kavramları anlayabilmek için, öncelikle o kavramların ilgili olduğu hayat formunu ve hayat tarzını içten kavramak gerekir. Çünkü bu formlar, o kavramların birer tamamlayıcı parçasıdır. Bu demektir ki, dînî ifadeler kendilerine has, özel bir mantığa sahiptir. Bu mantık, ancak ve ancak ona iştirak edenler tarafından değerlendirilebilir; dolayısıyla, diğer bir ifade türleri için kullanılan kriterlerle dînî ifadeleri değerlendirmek, doğru bir yöntem olmayacaktır. Mesela, ortaya çıkmasına sebep olan beşerî hayat fenomenlerini anlamadan, Tanrı kavramıyla ilgili derin bir anlayışa ulaşılması mümkün değildir.

Dînî ifadeler ve dînî kavramlarla ilgili bu görüşler, aslında *Wittgenstein*'in dili tahlil ederken ortaya koyduğu fikirlere dayanmaktadır. Ona göre, dil bir "oyun" a benzer. Nasıl ki, bir oyun, bazı kurallara uyularak, çeşitli şekillerde oynanabiliyorsa, dil ve çeşitli şekillerde ve alanlarda kullanılabilir. Din de, dilin kullanıldığı alanlardan biridir, yani "*din dili*" de bir "*dil oyunu*"dur. Onu da kendi mantığı ve vukubulduğu hayat formları içerisinde anlamak gerekir. Çünkü dilin formları, aslında, hayatın formlarıdır. Hayatın ayırt edici formları olan farklı söz ve söyleyiş biçimlerinden herbirinin kendine has bir kriteri vardır. Bir başka deyişle, her bir söyleyiş biçimi kendine özgü anlaşılabilirlik, geçerlik ve makullük "ölçüsü"ne sahiptir. O halde, bütün anlatım ve dili kullanım tarzlarının eleştirilmesinde esas alınacak genel bir kriter yoktur. Bu demektir ki, mesela, "Tanrı'nın realitesi" sözünün ne anlama geldiği, ancak dilin dînî kullanımı içerisinde, bu kavramın kullanıldığı dînî geleneğe göre değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Bu tür bir dînî bağlam ise, bir bilimsel bağlamdan oldukça farklıdır. O halde, bilimsel anlatım dışındaki ifade tarzlarının fikrî değerini ölçebileceğimiz bir kriterin, bilimsel anlatımla temin edileceği fikri yanlış olur<sup>21</sup>.

Görülüyor ki, bu anlayış, bu alanda birtür imancılığın gelişmesine sebep olmak suretiyle, dinin rasyonel olarak eleştirilmesini, bir ölçüde, engellemektedir. Fakat böylece, o, antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, onun Batı kültür hayatına sağladığı katkı ve faydanın büyüklüğü, sebep olduğu bu analitik problemi gölgeleyecek niteliktedir. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren bilimin canlandırdığı tabiatın işleyişine dair bilginin gelişmesiyle birlikte, eski-

21. - Penelhum, a.g.m., s. 376.

- K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (HongKong 1982), s. 65-66, 80.

den inanılması makul olan birçok şey, günümüzde inanılması makul olmayan birşey haline gelmiştir. İşte bu yüzden, N. Malcolm'un da ifade ettiği gibi, Batı akademik felsefesinde, imanın, genellikle irrasyonel olarak görülüp küçümsenmesinin bir sonucu olarak, din, dünyanın katı realitesine, ya zeka, ya da karakter zayıflığından dolayı, göğüs geremiyen kimselerin bir sığınağı; objektif, olgunlaşmış ve kuvvetli bir *dînî tutum* ise, delile dayanarak benimsenmiş inançların eseri olarak değerlendirilmektedir. Bunun sonucu da, "imanın rasyonel olamayacağı fikri"nin ortaya çıkmasıdır<sup>22</sup>. Bunun doğal sonucu da, ya *ateizm*, ya da *agnostisizmdir*.

Din karşıtı kavramsal dönüşümün hızla yayıldığı günümüzde, imanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştiren *Wittgensteinci imancılığın*, sebep olduğu birtakım problemlere rağmen, başarısını görmemezlikten gelmek pek kolay görünmüyor. Nitekim, bu imancılığın mimarları arasında yer alan *D.Z.Phillips* de çağımızın deneyci zihniyetinin, Tanrı inancını deneme kabilinden ve daha iyisi ortaya çıkıncaya kadar, geçici olarak benimsenen bir inanç konumuna, ihtimalli bir konuma getirdiğinden söz ediyor ve hatta bundan yakınıyor. Ona göre, çağdaş din felsefesine hakim olan epistemolojik temelcilik bu tür bir sonucu doğurmuştur<sup>23</sup>. Kısacası, öyle görünüyor ki, *Wittgensteinci imancılık* bu tür çağdaş anlayışların sebep olduğu bir ruh halinin ve bir tepkinin yansıması olarak ortaya çıkmıştır.

*Delilciliğe* yönelik buna benzer bir tepkinin bir yansıması da, *A. Plantinga*, *N. Wolterstorff* ve *W.P.Alston* gibi çağdaş düşünürlerin temsil ettiği "*Yeniden düzenlenmiş epistemoloji (akımı)*" diyebileceğimiz, bir ayağı temelcilikte, diğer ayağı da imancılıkta olan bir "epistemolojik pozisyon"un dile getirdiği "*iman anlayışı*"dır. Bu anlayış, *dînî inanç epistemolojisi*ndeki bir pozisyonun ve bir fikrî konumun ifadesidir. Buna göre, *dînî inançları* destekleyen hiçbir delil bulunmasa bile, de *dînî inançların* tamamen makul olması ve haklılığının savunulması mümkündür. Aslında, bu, imanın kendisine has bir rasyonellik formuna sahip olduğunu söylemekten başka birşey değildir. Fakat bu, hiçbir zaman, *Wittgensteinci imancılığın* antirealist bir din dili anlayışıyla ulaştığı sonucu hatırlatmadığı gibi; *Pascal*'da örneğini gördüğümüz, iman ve felsefî muhakemenin motifleri bakımından birbirleriyle uyumsuz olduğu ve imanın hakikatlerinin aklın yakalama gücünü aştığı esasının vurgulanmasıyla ortaya çıkan sezgisel makullük fikrini de hatırlatmamalıdır.

Çünkü bu "*yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı*" "tabiî teoloji"nin imkansız olduğu fikrini benimsemez. Bir başka deyişle, o, imanı desteklemek üzere "*tabiî teoloji*"den faydalanma fikrini olumlu bulur; ancak, bunu, *dînî tecrübe geleneği* içerisinde yapılması gereken bir fikrî

22. Phillips, *a.g.e.*, s. 8 vd.

23. Phillips, *a.g.e.*, s. 12.

faaliyet olarak görür. Buna rağmen; bu epistemoloji akımı, iman için “bağımsız gayr-i teistik temeller” gösterilebildiği sürece, ancak imanın rasyonel olabileceğine, aksi halde, rasyonel olmasının mümkün olmayacağına hükmeden “temelciliği” ve “delilciliği” de reddeder. Çünkü bu temelciliğin ve delilciliğin ulaştırdığı sonuç ya *ateizm*, ya da *agnostisizm* olmuştur.

Oysa, bu “yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı”, öyle görünüyor ki, bütün dikkatini Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi vahye dayanan geleneksel tarihî dinlerin Tanrı kavramı ve Tanrı inancı üzerinde toplamış olup bir bakıma, bu inanca bir temel bulma arayışı içerisindedir. İşte bu yüzden, bu epistemoloji akımının temel iddiası, uygun tarzda ele alındığı takdirde, “Tanrı inancı”nın bir “temel” olabileceği; daha doğrusu, bir “temel inanç”, bir “temel önerme” olarak alınabileceğidir. Bu epistemoloji akımı, yirminci yüzyıl için, bu merkezdeki bir rasyonellik tartışmasını daha cazip görmektedir. Hatta, öyle görünüyor ki, bu akıma göre, bu amaca hizmet etmek üzere, katı delilciliğe dayanmayan, bir bakıma, dîni tecrübe zemininde geçerlilik kazanan başka bir temelcilik bile ihdas edilebilir<sup>24</sup>.

Buradan anlaşılıyor ki, bütün bu tartışmalarda, iman için bilimsel esaslara dayanan objektif bir rasyonellik zaten arzu edilmiyor, daha doğrusu, edilemiyor. Ancak “imanın hiçmi hiç rasyonel olamayacağı fikri”ne mahkum olmak ve bunu değişmez ve zorunlu bir sonuç olarak görmek de zihni rahatsız ediyor. Bu nedenle, *inanmanın*, en azından, aşırı iddialara yer vermeyen bilinçli bir fikri faaliyet olduğunun dile getirilmesi gerekmektedir. Bu amacın gerçekleşmesi ise, ancak tartışmalara ve bilhassa tartışmalarda üzerinde durulan temel noktalara, bir kez de “*tenkitçi-akılcılık*” veya “*tahlîlî akılcılık*” diye ifade edebileceğimiz ve günümüzde daha geçerli görünen bir “*çağdaş akılcılık açısı*”ndan yaklaşmakla mümkündür.

Mesela, imanı *felsefi açıdan* savunanlar, genellikle *imanın* özü itibarıyla tutarlı olduğu, iman ile akıl arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığı, imanın bilimsel bilgiye zıt düşmediği, bazı inançların felsefi akıl yürütmeyle tesis edilebileceği gibi bazı tartışmalı noktaları sanki birer kesin görüşmüş gibi ortaya koymaya çalışır. Aslında, ortaya konulan bu hususlar, imanın mahiyeti göz önüne alındığında, iman için çok aşırı olan iddialardır. Dolayısıyla, onlar, imanın rasyonel olup olamayacağı probleminin çözümüne katkıda bulunmaktan çok, problemi daha karmaşık hale getirmekte ve çözülemez bir noktaya itmektedir.

24. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 376.

- Peterson, *Reason and Religious Belief...*, s. 119, 121.

- A. Plantinga, “Reformed Epistemology”, *A Companion to Philosophy of Religion* (Ed. P.L. Quinn and C. Taliaferro, Oxford 1997), 383.

Yine, *imani* bir başka açıdan savunular ise, onun, her ne türden olursa olsun, hiçbir *delile* dayanmadığını söylerler ve onu delilsizlikle nitelendirirler. Tıpkı bir öncekinde olduğu gibi, bu da hem problemin çözümüne hiçbir katkıda bulunmamakta, hem de onun doğru olmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü bir insanın bir dîni önermeyi veya bir dîni inancı kendi kendine kabul etmesi mümkün değildir. Bu demektir ki, bir kimse- nin bir dîni önermeyi kabul etmesini sağlayan, daha doğrusu, onu kabul etmeye *iten* birtakım yazılı belgelerin veya canlı tanıkların desteğine ihtiyaç vardır. Bu tür bir "otorite"ye dayanmaksızın, dîni bir önermenin veya dîni bir inancın kabulü, epistemolojik açıdan imkansızdır. Ancak, yine de unutulmamalıdır ki, bu tür bir epistemolojik "otorite" dahi *makul* bir kimse- nin bir dîni önermeyi *tasdik etmeye* zorlanabilmesi için yeterli değildir. Bu, ancak, kişide bir *ümit* ve bir *beklenti* meydana getirmek suretiyle "tasdik" ettirmede etkili olabilmektedir. Bu durum, dîni önermelerin mahiyetinden kaynaklanmaktadır.

Çünkü genelde üç tip dîni önermeden söz edilir. Bunlar:

- a) Ya "Peygamber, ashabını topladı ve dedi ki..." şeklindeki "târihi ifadeler";
- b) Veya "iman yardımseverliğe sebep olur" şeklindeki genellemeler;
- c) Ya da "yeryüzünün merkezinde ve gökyüzünün derinliklerinde sunlar şunlar vardır..." gibi "spekülatif ifadeler" dir.

Bunlardan herbirinin doğrulanabilmek için ne tür bir delil gerektirdiği genellikle herkesçe bilinir. Fakat yine de dîni ifadelerin diğer ifadelerle aynı muameleye tabi tutulmasını kabul etmede bir *isteksizlik* göze çarpmaktadır. Çünkü onların daha az makul olduğu veya sembolik değer taşıdığı vb. birtakım faktörler onların tam bir kesinlikle değil, ancak bir *beklenti* ve bir *ümitle* kabul edilmelerinde etkili olmaktadır.

Aslında, yukarıda da görüldüğü gibi, dîni ifadelerin birbirinden tamamen farklı olup kendilerine ait tek tip bir kategori oluşturmaması, onların kolayca tanınıp birbirinden ayırt edilmesini, dolayısıyla, doğrulanabilmesi için ne tür bir delil gerektirdiğinin bilinmesini ve hangi rasyonellik ve kesinlik *derecesiyle* kabul edilebileceğinin tesbitini kolaylaştırması gerekir. Fakat durum hiç de böyle olmamaktadır. Günümüzde birçok dindar insan, muhtemelen "*akılcılık*" ve "*imancılık*"la ilgili aşırı anlayışların etkisinde kalarak kendisini ya bir "*akıl-adamı*", ya da bir "*iman-adamı*" olarak görmekte veya herikisi arasında "*belirsiz bir konumda*" kalmaktadır. Bunlardan biri, inanç sistemiyle ve imanla ilgili akli değerlendirmelerden *kesin sonuç* beklemekte; diğeri ise, akla kapıyı tamamen kapatıp *ne pahasına olursa olsun* inanmayı tercih etmektedir. Belirsiz konumda bulunan ise, "akılcılık" ile "imancılık" arasında gidip gelmektedir.

Oysa, “*tenkitçi akılcılık*”a göre, imanda irrasyonel olma bakımından bunların her üçü arasında, bilhassa ilk ikisi arasında, esasta hiçbir fark yoktur. Çünkü dînî inanç sistemlerinin akli olarak tahlil edilmesi ve eleştirilmesi pekâlâ mümkündür. Ancak, kesin bir sonuca ulaşmanın imkansız olduğunun bilinmesi gerekir. Ayrıca, *dînî inanç sistemleri* değerlendirilirken, hiçbir belirsizliğe ve kısıtlılığa yer vermeksizin, akli güç ve yeteneklerin tam olarak kullanılması epistemolojik bir zorunluluktur. Ancak bütün bunları yaparken ulaşacağımız sonuca dair aşırı bir “kendimize güven” veya aşırı bir “iyimserlik”, ya da “kötümserlik” bulunmadığından emin olmamız gerekmektedir. İşte, “katı akılcılık” ve “imancılık”ın olmadığı bu gibi durumlarda ortaya çıkan “*tenkitçi akılcılık*” insanın aşırı iddialardan uzak kalmasını sağlayarak çağımıza yakışan bilinçli bir inanmanın gerçekleşmesine yardımcı olur.

İşte bu anlayış, mesela, bir çağdaş rasyonalist olan *W. Bartley*’in görüşlerine uygun düşmektedir. Ona göre, artık bu aşırıda “akılcılık” denilince, “*tenkitçi akılcılık*”, hatta sadece “*tenkitçilik*” akla gelmelidir. Çünkü “tenkitçilik” rasyonel geleneğin bir parçası olagelmıştır. Bu durumda, rasyonalist olmak demek, tenkide veya eleştiriye açık olmak, “açık zihinli olmak” ve hatta kendi “açık zihinliliği” konusunda da eleştiriye açık olmak demektir. İşte, bu şekilde değerlendirilen bir “*akıl-adamı*”, görüşlerinin ve hatta kendi eleştiri standartlarının bile eleştirilmesine açık olduğu için, irrasyonel değildir. “*İman-adamı*” ise, düşüncelerinin eleştirilmesine izin vermediği, daha doğrusu, bu alanda hiçbir eleştiriye açık olmadığı için, irrasyoneldir.

Buradan anlaşılıyor ki, *Bartley*’e göre, iman konusunda bu çağdaş akılcı tutumun özü, “*eleştirilebilir olan inançları*” eleştirmek, fakat onları doğrulamaya teşebbüs etmemektir. Aslında, bu anlayış, *Karl Popper*’ın bilim felsefesinde ortaya koyduğu, bilimin ruhu, “yanlışlanabilir olan teorileri empirik olarak yanlışlamaya teşebbüs etmek, fakat onları tasdik etmeye çalışmamaktır” şeklindeki görüşü hatırlatmaktadır. Öyle görünüyor ki, *Bartley*, imanın rasyonelliğinin tartışıldığı bu alanda, bir bakıma, bir Poppercilik gerçekleştirilmeye çalışmaktadır. Ona göre, bu alanda akılcılığa zarar verenler, tenkitçiliği engelleyenlerdir. Bu durumda, buradan çıkan sonuca göre, çağımızda dindar bir kişi, dînî görüşleri eleştirilebildiği sürece, onlardan vaz geçmemelidir; aksi halde, yani dindar bir kişinin, dînî görüşleri eleştirilmeye müsait değilse, onları savunmasının bir anlamı yoktur.

Peki, o halde, dînî önermelerin ve imanın rasyonelliğinin tartışıldığı bu alanda “*eleştirilebilir olmak*” veya “*eleştirilebilirlik*” ne demektir? *Bartley*’in açıklamaları dikkate alınır, onun bu konuda önerdiği standartlar ve “eleştirilebilirlik” ve hatta ortaya konulan “*eleştiri*”nin dayanması gereken esaslar şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Mantıken tutarlı olmak;
- 2) Empirik olarak reddedilebilmeye açık olmak;
- 3) Gerektiğinde, bir “teori” halinde ortaya konulabilir olmak;
- 4) Problem çözümüne hazır ve açık olmak<sup>25</sup>.

İşte, ancak bu özellikleri taşıyan dîni görüş, inanç ve eleştiriler günümüzde “*rasyonellik*” veya “*makullük*”le nitelendirilebilir. Bu özellikleri taşımayan her tür görüş, inanç ve eleştiri’nin ise dikkate alınıp üzerinde durulmasına bile gerek yoktur.

İmanın rasyonelliği problemini ele alan birbirine zıt iki epistemolojik yaklaşım olan “*temelcilik*” ve “*imancılık*”la ilgili tartışmalar neticesinde ulaşılan bu “*tenkitçi akılcılık yaklaşımı*”, ne imancılıktaki “fayda” anlayışına dayanan teslimiyetçi tutumu, ne de temelcilikteki bilimsel ve objektif tutumu tasvip etmektedir. Çünkü onların her ikisi de, çözüm yollarını tıkayarak tek yönlü, gelişme ve değişmeye kapalı, hiçbir esnekliği bulunmayan bir hayat tarzını telkin ettikleri için, hayatı çekilmez hale getirmektedirler. Eleştiriye her zaman açık olmak kaydıyla, rasyonel bir tutum içerisinde bulunma esasını özünde taşıyarak çağdaş bir zihniyeti yansıtan bu “*tenkitçi akılcılık*” anlayışının, geleneksel inanç sistemine uygulanması halinde, sistemde, küçümsenemeyecek birtakım değişiklikler gerektireceği açıkça görülmektedir. Ancak, öyle görünüyor ki, bu anlayış ve değişikliklerin, her türlü çıkmazlarına rağmen, geleneksel formu içerisinde inanmaya ve yaşamaya devam eden insanların hayatına ne ölçüde nüfûz edeceği, her zaman “*tartışılır*” olma özelliğini koruyacaktır.

---

25. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 376; Kaufmann, *a.g.e.*, s. 114, 121, 123-124.  
 - Peterson, *Reason and Religious Belief...*, s.41.  
 - M. Martin, “Religious Commitment and Rational Criticism”, *The Philosophical Forum* 1970 (Vo. II, No:1, Department of Philosophy of Boston University), s. 107-