

ALLAH'IN VARLIĞINA İNANMANIN AKLİLİĞİ

Prof.Dr.Mehmet AYDIN

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din
Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



Prof.Dr.Mehmet AYDIN

1943 yılında Elazığ'da doğdu. 1966 yılında A.Ü. İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra Felsefe dalında doktora yapmak üzere İngiltere'ye gönderildi. 1970'de *"The Term 'Sa'ada' in the Selected Works of al-Farabi and al-Gazali"* isimli teziyle Doktor (Edinburgh Üniversitesinde); 1978'de *"Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi"* isimli teziyle Doçent; 1984 yılında *"Süreç Felsefesinde Tanrı Alem İlişkisi"* isimli teziyle de Profesör oldu. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı öğretim üyesidir.

Allah'ın varlığına inanmanın makul sebeplere dayandığını, yani imanın rasyonel bir kabullenme olduğunu öne süren düşünceler, oldukça çeşitlidir. Bu çeşitlilik, karşımıza hem bir bilgi zenginliği çıkarmakta, hem de inanma olayının açıklanmasını belli ölçüde güçleştirmektedir.

Muasır dinî tefekküre âşına olan herkesin bildiği gibi, Batı kültür vasatında dinle ilgili ciddi teemmül ve tefekküre birbirinden farklı iki akım yön vermiştir. Bunlardan ilki, bilim adamlarının gayet başarılı bir şekilde ortaya koydukları modern bilgi birikimine başvurmak suretiyle dinî hükümlerin, özellikle de Allah'ın varlığına dair iddiaların akli bir temele dayandığını ortaya koymak; ikincisi ise, tamamen "imancı" (fideist) bir tutumu benimseyerek dinin rasyonel olduğu iddiasından vazgeçmektir.

Aslında her iki akım da düşünce tarihinde yeni değildir. Onların köklerini akıl-sezgi ve akıl-vahiy mücadelesinde görmek mümkündür. Bu hüküm, özellikle vahye dayalı dinlerin oluşturduğu entellektüel kültür çevreleri sözkonusu olduğunda büyük bir ağırlık kazanmaktadır.

Modern bilim ve teknolojinin mesafe aldığı Batı ülkelerinde dinî düşünce son iki-üç asırda hep savunmacı bir çizgi üzerinde hayatını devam ettirmeye çalışmıştır. Buna sebep, dinî düşüncenin bütün ortaçağlar boyunca ve hatta ta on yedinci yüzyılın

The speculation about the rationality of belief in the existence of God has hardly left any view unattempted. This makes it somewhat difficult to talk about God in terms of justifying our faith in Him.

As it is well-known by every student of contemporary religious thought, theological thinking in the Western cultural milieu in our century is mainly dominated by two distinguishable currents: An earnest effort to justify the claims of religion in general and faith in God in particular by appealing to modern knowledge which comes from the remarkable achievements of the men of science; and, secondly, by taking refuge in some forms of fideism which can hardly be called 'a way of justification'.

It seems that in the last two centuries religious doctrines have been on a defensive line in almost all the countries where scientific and technological progress became apparent. Especially in the Christian West, religion became the target of many frontal attacks. Many came to think that faith in the existence of God, and perhaps in other basic tenets of religion such as the belief in the after life, or the possibility of revelation and so forth was totally irrational in an age of science. Of course, such a claim has not usually been put forward by scientists themselves, but by those who believed that

başlarına kadar hep taarruz çizgisinde olması ve özellikle zaman zaman şiddetle dahi başvurarak ilmi gelişmeyi önlemeye çalışmasıdır.

Bugün birçok Batılı ilim ve fikir adamına göre, Hıristiyanlığın ulûhiyet anlayışına, nübüvvetin imkânına, mucizeye ve âhiret hayatına inanmak, bilim çağında akıl-dışı (**irrasyonel**) bir tutumu devam ettirmek anlamına gelir. Böyle bir iddia, bizzat bilim adamları tarafından öne sürülmekten ziyade, modern bilimi felsefî bir yoruma tâbi tutan ve sonunda realiteyi yaratıcı ulûhiyet fikri ve inancı açısından değil de, sırf tabiatçı bir açıdan açıklama ve değerlendirmeyi **ma'kul** sayanlar tarafından ortaya atılmakta ve âdeta dinî bir heyecan içinde savunulmaktadır. Birçok insan, böyle bir fikrî hareket tarzının sonunda "Tanrısı-olmayan-adam" anlayışına ulaşmaya çalışmaktadır.

Dini, savunma çizgisine çekilmeye zorlayan bir başka akım da diyalektik maddeciliklerdir. İnsanı ekonomik mücadelesi çerçevesinde ele alarak tarif etmeye çalışan bu akım, emeğin ve nihai noktada insanın hür olacağı bir tarihî dönemin mutlaka geleceğine inanmakta ve böyle bir dönemde insanın artık hayaller peşinde koşma ihtiyacını duymayacağını söylemektedir. Bu akımın da varmak istediği anlayış, "Tanrısı-olmayan-insan" anlayışdır.

Kıta Avrupasında "varoluşçuluk" diye adlandırılan felsefî akımın ateist kanadına mensup filozofların ulaşmak istedikleri sonuç da yukarıdaki gibi pek farklı değildir. Ateist varoluşçuların farklı mukaddimelerden yola çıkmaları ve farklı gayelere yönelmeleri bu sonucu değiştirmemektedir. Onların savundukları felsefe de, esas itibarıyla, bir "Tanrısı-olmayan-adam" felsefesidir. İnsan, onlara göre, Allah'ı olmayan, genel ahlâk prensipleri bulunmayan "berbat" bir dünyada kendi özünü bizzat kendisi vücuda getirerek yaşamaya mecbûr ve mahkûm bir varlıktır.

Gerek diyalektik maddeciliğe, gerek varoluşçu akıma hiç de dost gözle bakmayan bir başka felsefe akımı, ne gariptir ki, dine hücum konusunda bu iki akımla kolkola girmektedir. Bu, bazı düşünürlerin "Analitik Mezhep" dedikleri düşünce akımıdır. Bu akımın mensuplarından bazıları, dinin aleyhinde konuşmayı bile "saçmalık" sayarlar. Onlara göre, dinî hükümler, doğru veya yanlış olamazlar; çünkü onlar "sözde-hükümler"dir. Din, irrasyonel bile değildir. O halde ne yapmalı? Sorunun cevabı bellidir: İnsanın zihin coğrafyası bölgelere ayrılmalı, tenkid ve tahlil edilmeli ve sonunda "inanç bölgesi" diye bir yerin olmadığı meydana çıkarılmalıdır. Sonuç: "Tanrısı-olan-adam"ın kendi inancı hakkında söylediği her şey mânâsızdır, boş-laftır.

Şimdi, bu kadar çeşitli hücumlar karşısında Batılı bir dindarın kendi inancını makul göstermesi pek

the philosophical interpretation of modern knowledge leads us to an explanation of reality in naturalistic rather than theistic terms. Such a movement some times tries to reach a conception of 'man without God'.

Dialectical materialism wishes to provide us with a definition of man in terms of his economic struggle which ought, eventually, to lead mankind to a stage of historical development where the liberation of his labour and ultimately himself becomes possible, or even unavoidable. It is claimed that when this stage is reached there will be no room for religious faith in the definition of man, since religion, according to this stand-point, is but a source of many illusions and alienation.

Many contemporary existentialist philosophers have reached more or less the same -or at least similar- conclusion, although their premises and aims were different. Their talks of man too were dominated by 'a philosophy of without', if we are allowed to use such a phrase. It is said that we have to live **without** universal moral principles, **without** God, and **without** rationality.

Again, many philosophers who were attached to what is sometimes called 'the analytical sect' have often tried to delete the 'area' of faith in their analysis of man's 'mental map'. The religious statements, it is said, are not at all verifiable, neither directly nor indirectly; since they are not genuine statements at all. Thus, to talk of God is to talk 'without meaning', in the cognitive sense of the term.

These and similar other currents of thought make it somewhat difficult to talk of the rationality of the belief in the existence of God in an age when the claim of practically every theological and metaphysical argument for the existence of Diety is either ignored or considered unworthy of serious human endeavour.

I must not give the impression, however, that the recent philosophical thinking made no positive contribution to our understanding religious faith and to our talk of the Divine. All I am trying to point out is that some intellectual forces stand behind the present tide of irrationalism which has unjustly loomed over every rational move towards justifying our faith-experience. Unfortunately, even some religious philosophers and theologians too came to the aid of irrationalism by considering the core of religion as something totally mysterious, or an act of "leap to faith". It seems that some sensitive religious thinkers thought that by taking refuge in the mysterious power of intuition, or by appealing to some forms of fideism, one could save religion from manifold attacks of narrow naturalism, materialism and so forth. It is now understood that

o kadar kolay olmamaktadır. İşte onu irrasyonalizme iten de bu güçlüktür. Bugün Hıristiyan dünyada birçok profesyonel ilâhiyatçı, inancın özünü "tamamen esrarengiz" görmek veya inanma fiilini "gözü kapalı bir bağlanış veya sıçrayış" şeklinde tarif etmekle irrasyonalizme yardım etmektedir. Hassas birçok Hıristiyan düşünür, sezginin esrarengiz gücünden medet ummak, yahut iman adına aklın güç ve fonksiyonunu sınırlandırmak suretiyle dinî inancı maddeciliğin, tabiatçılığın ve katı pozitivizmin hücumlarından koruyacağına inanmıştır. Aslında böyle bir kaçış Hıristiyan ilâhiyatının bariz bir çizgisi olarak hep devam edegelmiştir. Batı, "inanıyorum, çünkü saçmadır" teolojisine âşinadır. Bu tutumun ortaya çıkmasında ve tutunmasında bazı temel dinî akidelerin oynadığı rol inkâr edilemez. Hz. İsa'nın ulûhiyeti, dolayısıyla teslis, enkarnasyon, aslî günah v.s., Hıristiyanlığın aklî bir yorumunu zaten başından beri güçleştirmişti. Batı tarihinde din, önceleri, müdahale etmemesi gereken alanlara müdahale etti. Din-bilim çatışmasının ana sebebi bu müdahale idi. Sonraları da bulunması gereken yerde bulunmaktan vazgeçti ve hayatın çok cüz'î bir parçasını dikkate almakla fonksiyonunu devam ettireceğine inandı. Birinci tutumuyla çok insana acı çekti; ikinci tutumuyla da bölük-pörçük bir ilim dünyasının hayata hâkim olmasına sebep oldu. Bugün Batıda din, sanat, bilim v.s., neredeyse birbirinden kopmuş ayrı kompartmanlar halinde insanlığın pratik hayatında bölünmelere sebep olmaktadır. Bilimin kendi başına buyruk olduğu, sanatın din ve ahlâka hiç kulak asmadığı bir kültür vasatında amelî hayatın nizam içinde geçmesi elbette beklenemez.

Bazı ilâhiyat çevreleri çok daha müsbet gibi görünen bir yol takibederek dinî hükümlerin rasyonelliği probleminde çare bulmaya çalıştılar. Fikir şu idi: Eğer dinin temel kavramlarını yeni bilgi ve tecrübelerimizin ışığında yeniden tanımlayabilirsek, dinin üzerine çöken irrasyonellik sisini dağıtabiliriz. Aslında böyle bir bakış tarzı son derece yerindedir; ama yeniden yorumlamanın da bir sınırı, bir ölçüsü olmak zorundadır. Batıdaki bu yeniden tanımlama işi, ölçü tanımaz şekilde cereyan etmiştir. Öyle ki, birçok yeniden yorumlanmış kavramın dinle ilgisi kalmamıştır. Meselâ, bazılarına göre, madem ki zâtî ve müteal ulûhiyet fikrine hücum edilmektedir; o halde ondan vazgeçilerek bu mânâda ulûhiyet fikrinin yer almadığı bir Hıristiyanlık, günümüz insanına takdim edilebilir. Ne gariptir ki, "Tanrı olmayan-din" anlayışını savunanların başında Kilitse mensubu epeyce ilâhiyatçı bulunmaktadır.

Diyeğim ki, ulûhiyet kavramı mânâ ifade ediyor da, müessesleşmiş dinî hükümlerin (şözelgesi, bazı emir ve yasakların) bir kısmı hücum hedef teşkil ediyor. Bu durumda da sadece bir yaratıcının

the "problem of God" cannot be solved by a recourse to the old and almost classical attitude: "I believe because it is absurd". It is this approach which has led many of us to be content with a piece-meal knowledge squeezed into different compartments having no internal connection between each other. As a result of this lack of unity, science, morality, art and religion are almost fallen apart not only intellectually but practically as well in the lives of many societies.

In some Christian countries many philosophers and theologians have tried to remedy the situation by trying to redefine the basic concepts of religion such as God, immortality, revelation, miracle and the like. Some thought that since the concept of a personal, transcendental God is under attack, it is much more plausible to give up such a concept and talk, instead, of "a religion without God". On the other hand, if some religious ideas and practices do not make sense in the eyes of some people, then let us try to have "God without religion". When we move to the moral frontiers of religion, we will see that a similar line of thought is developing there: "Morality without religion or God", "morality without moral principles or presuppositions" etc. Thus, the adventure of definition and the keen interest in division and separation are trying very hard indeed to take us from a "philosophy of as-if" to a "philosophy of without", at least in the fields of philosophy of religion and ethics. Many people wonder now-days whether this be a remedy, or a straight forward escapism, or, even worse, an insult to both theism and sober atheism.

In the light of this fairly gloomy look at the present situation, let us say a few words about the term rationality.

"Rationality" is a fairly tricky term, and its meaning is not all clear. It might mean many things in different contexts. For example, Kant, who is, to my mind, one of the main sources of the contemporary irrationalism in the field of theology, closed down all the gates of rationalistic approach to faith in his theoretical philosophy while leaving open the gate of moral experience to it. Although he found necessary to deny **knowledge** in order to make room for **Faith**⁽¹⁾ in his system, he still considered his attitude **rational**. Hence, "a philosophy of God **without** knowledge"; of course, in the Kantian sense of the term.

No doubt, Kant was trying to show the limit of pure reason and the shallowness of the proud rationalism in the domain of Faith. But I am of the opinion that the oven-all result of his philosophy contributed very little to the problem of rationality in the belief in God. This is because rationality has something to do with the **whole** attitude of man

varlığı fikriyle iktifa edilip dinden vazgeçilebilir. Yahut dinî emir ve yasaklar o şekilde yorumlanabilir ki, onlar günümüz insanı için artık bir "kölfe" olmaktan çıkar ve sadece "sembolik" bir manâ kazanır.

Alman filozofu Kant'tan sonra bazı düşünürler bir tür "sanki felsefesi" (**The philosophy of as-if**) ne gönül verdiler ki, bunun temelinde şöyle bir düşünce yatmaktaydı: "Sañki Allah varmış gibi hareket edelim". Yahut "genel ahlâk ilkeleri varmış gibi kendimize yön verelim" v.s. Bugün artık bu anlayış da geride kalmış ve bir "olumsuzluk felsefesi" (**The philosophy of without**) ön plana çıkmış, "Allah'sız bir din" yahut "dinsiz bir teizm" den söz edilir olmuştur. Günümüzde birçok insan şunu düşünmektedir: Acaba bütün bu görüşler dinin rasyonelliğini açıklamak için yetti mi? Yoksa onlar problemleri çözmekten kaçmayı mı dile getirmektedir?

Pek içaçıcı görünmeyen bu kısa açıklamalardan sonra "rasyonellik" terimi hakkında bir-iki noktaya daha işaret edilmesi yerinde olur. Söz konusu terim oldukça aldatıcı olabilir; çünkü o, farklı yerlerde farklı anlamlar ifade etmektedir. Söz gelişi, Kant, ilâhiyat alanında her türlü akli yaklaşıma karşı çıkmasına, "inanca yer bulmak için bilgiyi inkar ettim"⁽¹⁾ demesine ve modern irrasyonelizmin güç kazanmasına sebep olmasına rağmen, ahlâkî tecrübeden Allah'ın varlığı fikrine gitme çabasına bu kendi yaklaşımıydı- pekâla "rasyoneldir" diyebilmişti.

Şüphe yok ki, Kant, inanç alanında nazarı aklın ve sathî rasyonelizmin ne ölçüde yetersiz kaldığını göstermeye çalışıyordu. Fakat kanatımca, onun çabaları dinin rasyonelliği probleminin çözümüne önemli bir katkıda bulunmadı. Çünkü inanç alanında rasyonellik, insanın sadece amelî hayatıyla ve bu hayatla ilgili bilgi ile değil, onun topyekün hayatıyla alâkalı olsa gerektir. Oysa Kant, bu bütünlüğü korumaya muvaffak olamadı. Hatta o, ahlâk alanında bile bilgiye önemli bir yer tanımadı. Bu yüzden o, "Ahlâken kesindir ki bir Tanrı vardır" cümlesini değil de, ancak "ben ahlâkî açıdan eminim ki bir Tanrı vardır"⁽²⁾ cümlesini söyleyebilmekteydi. Bunu da, kendi deyimiyle, "pratik bir saçmalık" a düşmemek için yapmaktaydı.⁽³⁾

Öyle görünüyor ki, din alanında "rasyonellik" derken, öncelikle, bir Yaratıcı'nın varlığına ve O'nun gerek kendi hayatımız, gerekse varolan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma'kul sebeplere dayandığını anlatmak istiyoruz. Eğer bu kadarını bile söylemekten kaçınır ve gerekçelerimizi

rather than with the rationality of **practical knowledge**. As we all know, Kant could not even say that "it is morally certain that there is a God", but "I am morally certain that there is a God"⁽²⁾. Well, at least that much was required so as to save man from falling into **absurdum practicum**.⁽³⁾

It seems that rationality in religion comes fairly close to saying that there are some reasons for believing that there is a God who is somehow related to us and to everything that is. Now, if we refuse to say that much and try to refrain from discussing our reasons in one way or another, we may be able to make no headway in the solution of the problem of rationality. By saying this, I do not intend to challenge the obvious fact that faith depends ultimately on **personal** decision of a given person. But his personal reasons can also be my reasons. In order to know this and help each other, we have to start talking about them. Again, as soon as we start talking about our reasons, we may have the chance to see some of our bad reasons, if we have any, and replace them with the right ones. By discussing our reasons seriously and responsibly, we may be able to look at our faithdecision in the light of information available. There is no use, I think, in saying that the seat of faith is in the heart of the individual and thus faith cannot be spoken of. Faith in God finds its expression not only in the life of the individual, but in the life of community to which my personal world is organically attached. I am fully aware of the fact that by holding this view, I go against the views of many philosophers whose views are still in keeping with those views expressed, say, in Wittgenstein's **Tractatus** or in the works of some logical positivists.

I myself share the views of those who believe that faith has a cognitive aspect, although its appeal to our feelings is more apparent. To have certain conception of God is to hold some certain views not only of the Divine, but of the nature, history and man. In other words, there is a **relation** between our ideas, knowledge and experience of the world around us, and our belief in the existence of God. The so-called classical arguments for the existence of God are trying to put this relation into words. That these arguments are face to face with many-fold problems is another matter. They do not provide us with an **empirical result** or a logical **inference** for the existence of God, but they show how man has been earnestly trying to take every evidence from within and without so as

(1) *Critique of Pure Reason*, İng. Terc. N.K.Smith, London, Macmillan and Co.Ltd., 1964, B.

(2) *Critique of Pure Reason*, A 829/B 57

(3) Bak. A.W.Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 1970, s.29.

tartışmayı reddedersek, dinin rasyonelliği problemini çözmede bir adım yol alamayız. İmdi, dinî inancın nihai noktada **şahsî** bir karara bağlı olduğu gerçeğini inkâr edecek değiliz. Fakat her hangi bir kimşenin inanmasına yolaçan olan **şahsî** sebepler, **benim** için de sebep teşkil edebilir. Bunun böyle olduğunun anlaşılması için dahi o gerekçelerin tartışma konusu edilmesi gerekir. Kaldı ki inanmamızı sağlayan her gerekçe sağlam da olmayabilir. Eğer bu tür gerekçeleri bulup ortaya çıkarmak ve onların yerlerine sağlam olanı koymak istiyorsak, sükûtu değil, konuşmayı ve tartışmayı tercih etmek zorundayız. Allah'ın varlığına iman etmemiz sadece bizim şahsımızı alâkadar etmekle kalmıyor; aynı iman toplum hayatında, dolayısıyla tarih sahnesinde de ifadeye kavuşma imkânı buluyor. Bunu söylerken, başta çağdaş İngiliz filozofu L. Wittgenstein'in *Tractatus* adlı eserinde olmak üzere, birçok mantıkçı-pozitivist filozofun yazılarında öne sürülen görüşlerden oldukça farklı bir görüşü benimsemişliğimize işaret etmek isterim.

İnancın duygu ile ilgili yanının ağır bastığı doğrudur; ama onun bir de kognitif yanı vardır. Belli bir ulûhiyet anlayışına sahip olmak, aynı zamanda tabiat, insan ve tarih hakkında da belli fikirlere sahip olmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, çevremizdeki dünya hakkındaki fikirlerimiz, bilgilerimiz ve tecrübelerimiz ile Allah'ın varlığına olan inancımız arasında bir **münasebet** vardır. Allah'ın varlığı ile ilgili klasik deliller, işte bu münasebeti kelimelerle ifade etmeye çalışmaktadır. Bu delillerin karşımıza bir sürü problem çıkardıkları ayrı bir konu. Onların bize Allah'ın varlığı konusunda **empirik** bir sonuç veya **mantıkî** bir **çıkartım** getirmediği doğrudur; fakat Allah'ın varlığına olan inancını haklı ve makul göstermek için insanoğlunun ne büyük ve samimi bir çaba içinde olduğunu, içindeki (**enfüs**) ve dışındaki (**âfâk**) her çeşit veriyi nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından sözkonusu deliller son derece önemlidir. Eğer rasyonelliği bilim ve mantık alanıyla sınırlandırırsak, dinin bu istikametteki gayretleri tamamen boşuna olur. Çağımız düşünürlerinden P. Masterson'un dediği gibi bu konular üzerinde ciddiyetle durmak, bugün oldukça müessir olan pozitif bilimin sınırlı metodolojisi karşısında açık olmanın ötesine gitmeyi ve her seviyedeki insanî tecrübenin bize sunduğuna olumlu mukabelede bulunmayı gerekli kılar.⁽⁴⁾

Şüphesiz, hem bilimin, hem de mantığın dinî tecrübemizle münasebeti vardır. Fakat bu münasebeti endüksiyon veya dedüksiyon terimleri içinde açıklayamayız. Bilim-din ilişkisi konusunda bazı düşüncüler, diğerlerine nazaran çok daha cesur davran-

to justify or rationalize his belief attitude. If we limit the range of rationality to logical and scientific domains, then religious man's struggle for justification and rationality is futile. As P. Masterson rightly points out "serious consideration of such issues today demands a consciously exercised decision to remain open and responsive to the rational requirements of every level of human enquiry and not simply to those amenable to the limited but particularly influential methodology of positive science."⁽⁴⁾

Of course, both science and logic are relevant to man's religious experience. But such relevance cannot be explained in terms of induction and deduction. In the case of science, some philosophers of science are more daring than the others. Eddington, for example, says that although the scientific approach alone cannot be the base for a religious view, "the idea of universal Mind or Logos would be a fairly plausible inference from the present state of scientific theory".⁽⁵⁾ "Inference" is, as we have pointed out a little earlier on, perhaps a strong word, and it might lead to some misunderstanding. But it is not at all wrong

to say that practically all attacks on "the ways to God", carried out in the name of science, so far failed to convince us that man's move from his own self, or from nature to God is an irrational effort. In fact, science can neither prove nor disprove the existence of God. It might, and as a matter of fact it **does**, effect a given religious world view which includes so many different kinds of views, presuppositions beside the belief in the existence of God. Even our **concept** of God, or our interpretation of our experience of the Divine might be strongly effected by our scientific knowledge. Those who lived in a scientifically backward periods had a different conception of the God-world relationship.

Their "model" of Diety was perhaps made up by different views. Sometime a certain view of God may be replaced by another one. We must not forget that when some people argue that belief in God is irrational, they might usually mean that the model they are familiar with is irrational, since such model, they might have come to think, fails to answer their requirements, theoretical and practical alike. To insist in holding the same concept, or interpretation may not be in keeping with certain evidence that we obtain through other channels one of which is our scientific experience. This is also another way of looking at the relationship between science and religious Faith.

(4) P.Masterson, *God and Alineation*, s.154.

maktadırlar. Sözgelisi, İngiliz bilim adamı ve filozofu A. Eddington'a göre, her ne kadar tek başına bilim dinî görüş için bir temel olamaz ise de, mevcut ilmî anlayışımızdan evrensel bir **Zihnin** yahut **Logos'un** varlığını çıkarmak pekâlâ makul olabilir.⁽⁵⁾ Gerçi, "çıkarmım" (**inference**) sözü burada yerinde görülmeyebilir ve birtakım yanlış anlamalara kapı açabilir. Fakat şunu açıkça söyleyebiliriz: Allah'ın varlığı ile ilgili delillere bilim adına bugüne kadar yapılan itirazlar ve hücumlar, insanın bu konudaki faaliyetinin irrasyonel olduğunu ortaya koymayı başaramamıştır. Doğrusu, bilim Allah'ın varlığını ne isbat ne de inkâr edebilir. Buna rağmen o, dinî karakterde olan başka fikir ve kanaatlere tesir edebilir, onların güçlenmesine veya zayıflamasına sebep olabilir. Hatta bilim ulûhiyet **anlayışımıza**, yahut dinî **tecrübemize** de tesir edebilir; etmektedir de. Meselâ, ilmî bakımdan geri kalmış ibtidai topluluklarda görülen Allah - âlem münasebeti anlayışı ile bizimki oldukça farklı olsa gerektir. Anlayışlar, yorumlar değişebilir; bir anlayışın yerini daha makul görünen başka bir anlayış alabilir. Bir tek anlayış ve yorum üzerinde ısrar etmek, başka kanallardan, meselâ bilim alanından, gelen verilerin ışığında akla yatkın görünmeyebilir.

Bizatihî din ile dinî tefekkür arasında bir ayırım yaparak ikincinin değişebilirliğini ifade ettiğimiz gibi, bilimle bilime dayalı genel görüşler arasında da bir ayırım çizgisi koymak zorundayız. Din, çoğukere, bilimle değil, şu veya bu derecede bilime dayanan, yahut ondan ilham alan genel fikir ve kanaatlerle çatışır. Sözgelisi, öyle **tabiatçı** görüşler vardır ki, dünyanın yapısından ve özelliklerinden Allah'ın varlığı fikrine gitmeye çalışan bütün yolları tıkar ve kendi dışındaki her tutumu irrasyonel adeder. Fakat tabiatçılığın bu tavrının rasyonel olduğuna dair elimizdeki delil nedir? Acaba bilimin kendisi -onun felsefî ve kozmolojik yorumu değil- bize bu kadar ileri gitme yetkisi verir mi?

Katı tabiatçılık, en büyük düşman olarak daima dini görmüştür. Aslında tabiatın dinî yorumuyla tabii yorumunu karşı karşıya getirmek düşünce tarihinin büyük yanlışlıklarından biridir. Din, bu iki açıklama ve yorumlama tarzını karşı karşıya değil arka arkaya getiriyor. Meselâ, Kur'an bir tabiat olayının açıklamasını yaparken tabii illiyeti inkâr etmez.

Gazâlî'nin ısrarla belirttiği gibi, İslâmın inkâr ettiği şey, **tabii** illetin **nihai** illet olarak görülmesidir. Bugün tabiat olaylarını açıklarken sıraladığımız sebeponuç zincirlerinden her hangi birini reddetmemizi isteyen dinî bir hüküm mevcut değildir.

Şimdi, buraya kadar söylediklerimizin ışığında İslâmın rasyonellik konusuna bakışını biraz daha ya-

No doubt, there are some forms of naturalism which deny the validity of **any** move from nature to God. It is sometimes claimed, as we have said before, that it is inherently more natural to follow a naturalistic line rather than in theistic one while explaining reality. But how can we presume **a priori** that naturalism is more rational? Does science give us any authority to go that far?

It seems that naturalism sometimes considers religion as its enemy. This is but an unfounded prejudice. To begin with, theism, as far as its attempt at giving an explanation of nature is concerned, does not at all rule out the naturalistic explanation.

Secondly, theistic explanation does not have to deny that natural qualities belong to nature. All theism says is that they are derived qualities, i.e. created by God. For example, my qualities by my own nature belong to me, although I am not the creator of myself.

Having in mind whatever We have said so far, let us make a few remarks concerning the Kur'anic attitude towards the reasonableness of the belief in God.

Looking at the problem of the reasonableness of belief in God from the point of view of the Kur'an, it is interesting to note that it is not belief but unbelief is considered irrational. Talking about those who say "We believe in God and the Last Day, but they do not really believe", the Kur'an says: "In their hearts is a disease".⁽⁶⁾

In order to "expend the breast of man"⁽⁷⁾ and thus open it for faith, the Kur'an insistently urges man to reflect upon the evidence that he finds from within and without and come to a decision which is a matter of life and death for him. An example to illustrate this urge;

Surely in the creation of the heavens and earth, and in the alternation of night and day there are signs for men possessed of minds who remember God..., and reflect upon the creation of the heavens and the earth: Our Lord, Thou hath not created this for vanity.⁽⁸⁾

In another oft-quoted verse it is said "soon will we show them Our Signs in the (furthest) Regions (of the earth) and in their own souls, until it become manifest to them that this is the Truth (of God)".⁽⁹⁾ There are, in the Kur'an, many verses which end with such phrases as "do you not understand?", "do you not see?", "do you not reason?", "do you not reflect?" and so on. Philosophers like Ibn Rushd (Averroes of the Latin world) claimed that this attitude of the Kur'an makes the study of beings obligatory. Ibn Rushd states "that the Law

(5) Bak. yazarn *The Nature of the Physical World*, Gifford Lectures, 1928, S.332.

kından görmeye çalışalım. Özellikle Kur'an-ı Kerim açısından probleme baktığımızda şu dikkat çekici tesbitle karşılaşırız: İrrasyonel olan, **iman**, değil, **küfürdür**. Bakara suresinde şöyle buyrulur: "İnsanlardan kimi vardır ki 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler; oysa inanmazlar... Onların kalplerinde **hastalık** vardır".⁽⁶⁾ Buradaki "kalbî hastalık"ın mânâlarından biri de insanın bilme, idrak etme ve öylece karar verme kabiliyetinde ortaya çıkan bir **sakatlıktır**; yani akli, yerinde ve gerektiği gibi kullanmamaktır ki, bu da bir çeşit irrasyonelliktir.

"Göğsün açılması"⁽⁷⁾ ve dolayısıyla imanla dolması için Kur'an, insanı iç ve dış dünyasında şahit olduğu her veri üzerinde daima düşünmeye ve ölüm-kalım meselesi demek olan inanma konusunda kararını öylece vermeye çağırılmaktadır. "Aklima yatmıyor ama inanıyorum" anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen yabancıdır. Çok sık tekrar edilen bir ayet-i kerime de şöyle buyrulur:

Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri (makul düşünebilenler) için ibret verici deliller vardır.⁽⁸⁾

Yine çok sık iktibas edilen bir ayette,

Biz onlara ufuklarda (dış dünyada) ve kendi nefislerinde (insanın iç dünyasında) âyetlerimizi göstereceğiz ki, Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.⁽⁹⁾

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyetin "düşünesiniz", "akledesiniz" v.s. şeklinde bittiğini hepimiz biliyoruz. Bu âyetlere dayanan meşhur filozofumuz İbn Rüşd şöyle der: Şeriat aklımızı kullanarak varlık üzerinde düşünmemizi, onlar hakkında bilgi elde etmemizi farz kılmıştır.⁽¹⁰⁾

Kur'an'a göre, tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar; kalpleri olduğu halde anlayamayanlar, gözleri olduğu halde göremeyenler, kulakları olduğu halde duymayanlardır. Başka bir ifadeyle, bu insanlar, ya heva ve heveslerini rabb ittihaz ederler, ya körü körüne maziye bağlanırlar, yahut kendi menfaatlerinin esiri haline gelirler ve bu yüzden akıllarını kullanamazlar, dolayısıyla irrasyonel bir tutum içine girerler. Daha da kötüsü, onlar, öyle bir hâle gelirler ki, rasyonel tutum ve davranışların irrasyonel olduğuna hükmederler.

Kur'an, iman yolunda yürümek için tabii dünyada olup bitenler üzerinde düşünmeyi teşvik etmekle birlikte, Allah hakkında bilgi sahibi olmak ile tabii varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak arasında bir fark görür. Bu, dinî inancın objesi ile ilmî bilginin objesi arasındaki mahiyet ayrılığından gelmektedir. Kur'an'da şöyle buyrulur:

(ash-shar') summons to reflection on beings, and the pursuit of knowledge about them, by the intellect is clear from several verses of the Book of God, Blessed and Exalted, such as the saying of the Exalted, 'reflect, you have vision': this is textual authority for the obligation to use intellectual and legal reasoning".⁽¹⁰⁾

Those who do not use their power of reflection are considered deaf and dumb by the Kur'an. The believer is invited to make a careful observation of the world of phenomena in order to feel the ever presence of the Creator.

Now does this mean that we can have a knowledge of God in the same manner as we come to know other objects? The answer, of course, is 'no'. The Kur'an explicitly states that:

Nought is there like Him.⁽¹¹⁾

No vision taketh Him in, but He taketh in all vision.⁽¹²⁾

It is also said:

When my servant asks thee concerning Me, I am indeed

Close (to them): I listen

To the prayer of every

Suppliant when he calleth on Me

Let them also, with a will,

Listen to My call,

And believe in Me:

That they may walk

In the right way.⁽¹³⁾

The first two verses clearly point out the transcendental aspect of God, and the last one the immanent aspect of Him. In fact, the Kur'an aims at striking the happy medium between the two aspects which have been discussed for centuries in term of the rationality of belief in the existence of God.

The traditional Islamic attitude towards the knowability of God is this: Man is not in a position to know the **nature** of God. A Tradition (Hadith) was often quoted that the prophet Muhammad forbade his followers to think of the nature of God; they ought to think only about the works of God. Al-Ghazâlî, the well-known theologian-philosopher, clearly stated that God is knowable only in so far as He was related to and revealed Himself to man. This revealed and relational nature of God is constituted by the Divine Names or Attributes.⁽¹⁴⁾

However, the Muslim theologians have always

(6) Sûre II/10.

(7) Sûre XCIV/1.

(8) Sûre III/187.

(9) Sûre XLI/53.

(10) *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Luzac and Co.London, 1967, ss.44-45.

Allah'a benzer hiçbir şey yoktur.⁽¹¹⁾

Gözler O'nu göremez; O, gözleri görür.⁽¹²⁾

Bu âyetler, Allah'ın müteal (aşkın) yönüne -zaman ve mekan kategorilerine bağlı olarak çalışmak durumunda olan bilgi elde etme vasıtalarının yakalayamayacağı yönüne- işaret etmektedir. Ama Allah'ın için yönüne işaret eden âyetler de az değildir:

Ey Muhammed! Kullarım sana beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakıным. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. Artık onlar da dâvetimi kabul edip Bana inansınlar ki doğru yolda yürüyenlerden olsunlar.⁽¹³⁾

Allah'ın bilinebilirliği konusunda Müslüman âlimlerin tutumları açıktır: Allah'ın mahiyeti bilinemez. İnsana düşen, O'nun **zâtı** üzerinde değil, **ef'âli** üzerinde düşünmektir. Gazâlî'nin işaret ettiği gibi, Allah, **esmâ'** ve sıfatları vasıtasıyla bilinir.⁽¹⁴⁾ İslâm filozof ve kelâmcıları, bilgi ve idrakin çeşitli derecelerden meydana geldiğini daima hatırlatmışlardır. Bundan dolayı onlar, "bilgi" ile "iman" arasında, meselâ Kant'ın gördüğü anlamda, bir ikilik, bir dikotomi görmemişlerdir. Bir varlığı tam olarak taakkul ve tasavvur edememek, onun hiçbir derecede tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez. Onlar, Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin her problemi halletmeye yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat delillerin eksikliğini görmek, müslüman âlimleri hiçbir zaman "iman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur" düşüncesine götürmedi. Teorik aklın sınırlı olduğu görüşünü başta Gazâlî olmak üzere birçok İslâm müfekkiri savunagelmıştır. Ama onlardan hiçbirisi "inanca yer bulmak için bilgiyi inkar etme" gereğini duymamıştır. Bilgi, onlara göre, her türlü beşerî tecrübenin (ilmî, bediî, ahlâkî ve dinî) temelinde yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki Kur'an, 'âlim, hakîm, kadîr, murîd ve rahîm olan bir Yaratıcı'nın fiilleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibî olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır. Aynı fikrî çaba iman yolunda derinleşmenin de bir vasıtası olmaktadır. Başka bir ifadeyle, düşünce ve bilginin vazifesi, iman tecrübesine ulaşılmış olmakla bitmez. Tam tersine, sözkonusu tecrübe, derinlik ve zenginlik kazanmak için daha ileri seviyede düşünce ve bilgiyi gerekli kılar.

Kur'an, fenomenler üzerinde düşünmeyi teşvik etmekle, her şeyden önce, düşünce ile eşya arasındaki uygunluğa işaret eder. Böyle bir uygunluk -ki bu ilmî tecrübenin de temel şartıdır- olmasaydı, Kur'an'ın düşünmeye teşvik edici âyetlerinin hiçbir mânası olmazdı.

Bu durumda, eğer rasyonelliği geniş anlamda düşünürsek, bilim alanındaki rasyonellik ile iman alanındaki rasyonelliğin birtakım ortak özelliklere sa-

realized that there are degrees of conceiving something, so they did not see a real dichotomy between Faith and knowledge as Kant, for instance, saw. Not to have a **complete** conception of something, they thought, does not mean that we can have **no** conception of it whatsoever. They never thought rational approach to prove the existence of God was sufficient, but they could never come to think that all rational endeavours are useless either. So they were never Kantian in this sense. They believed that Kur'an brings us to a two-fold level of understanding: Firstly, the Kur'an, as we have just pointed out, urges man to reflect upon the creation (or 'sings'-**âyât**) of God who is Knowing, Wise, Willing and Merciful. Such an urge would be meaningless if there were no correspondence between thought and things - a correspondence which also makes science possible. The knowabili-

ty and the intelligibility of the world, on which the Kur'an lays a great deal of emphasis, lie in the foundation of all kinds of human experience: scientific, aesthetic, moral and religious. By looking at what is going on inside himself and in the world around him, man comes to **see** the importance and the significance of his many-dimensional experience. The Kur'an asks man to come to a clean conscience or mentality which does not necessarily require an expert knowledge of science, morality and art. He is only asked for a clear reflection not only in matters of faith, but in matters of fact as well. This act of reflection seems to point out man's undifferentiated total experience. Of course, there is much to say about this undifferentiated experience which man splits into its component elements, or, more accurately, into many forms of experience through a process of differentiation. But it must not be forgotten that such process is important from the point of view of different types of inquiry, and not from the point of view of experience that man goes through.

The first component of this total undifferentiated experience is knowledge. At the foundation of rationality lies the fact that man is a **knowing** creature: He is in a position to know that the world has a contingent character, thus it is not self-subsistent. Reflection upon the basic character of nature enables man, by sharpening self-consciousness, to relate himself freshly with the reality by using what may be called a principle of alternation which makes the self-knowledge and object-knowledge grow together.

(11) Sûre XLII/11.

(12) Sûre VI/103.

(13) Sûre II/186.

(14) Bak. F.Rahman, *Islam*, London, 1966, s.95.

hip olduğunu anlarız. Kant'ın inanç için "başka türlü bir rasyonellik düşünmesi", İslâmî açıdan doğru değildir. Eğer bilgi ile inanç arasında bir ilişki veya bağlantı olmasaydı, inancın makul olduğunu göstermek aslâ mümkün olmazdı. Bunun böyle olduğunu söylemek, imanı bilgiye -Kant'ın söylediği anlamda- irca etmek mânâsına gelmez.

İnsan, günlük hayatında ilmî, dinî, bedî ve estetik tecrübeleri çok kere içiçe yaşar. Bütünlük arzeden beşerî tecrübenin en kolay ayrılabilen unsuru, belki de bilgi unsurudur. Kanaatimce, rasyonellik denince akla ilk gelen şey, insanın **bilen** bir varlık olmasıdır. Sözeliliği, o bilmektedir ki, kendi varlığı mümkündür; çevresinde varlığına şahit olduğu her şey de aynı karakterdedir. İnsan kendisine baktıkça âlemi, âleme baktıkça da kendisini daha iyi tanımaya başlar. Bu bakışa bağlı olarak o, görmeye, anlamaya, takdir etmeye ve sevmeye başlar. Görme ve anlama bilgi ile, takdir etme ahlâkla, sevme ise estetikle ilgili terimlerdir. Kur'an'a göre ilmî, ahlâkî ve bedîi tecrübeler imanî tecrübe ile tamamlanmalıdır. İnanma, burada, başka derecede bir anlamadır; Kur'an'da kullanıldığı anlamda, bir "fıkıh"dır. İnsan bu "fıkıh"a ulaşmak için haricî bir kudret tarafından zorlanmaz. Kur'an'ın bu konudaki tutumu açıktır:

Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır. Putları inkâr edip Allah'a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah iştirakdir, bilendir.⁽¹⁵⁾

Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin ise dostları azgın putlardır. Onları aydınlıktan karanlıklara sürüklerler. İşte onlar cehennemliklerdir, onlar orada temelli kalacaklardır.⁽¹⁶⁾

Bütün bu söylediklerimize bağlı olarak denebilir ki, Kur'an'a göre, imanın rasyonelliği topyekun beşerî tecrübeden gelmektedir. Kur'an açısından bakıldığında "aklî" ve "naklî" ayırımını da bu bütünlük içinde görüp anlamak gerekir. Naklî olan her şey, aynı zamanda ve en geniş anlamda aklîdir. Aklî bir şeyin nakilde yer alması, o şeye yeni bir takım boyutlar getirebilir; dolayısıyla, rasyonellik konusunda daha açık bir hale gelebilir. Fakat nakilde yer alma, rasyonelliğin mahiyetine yabancı olan yeni bir unsur getirmez. Meselâ eğer bir şey tabiatı icabı makul değilse, o, kutsal bir metinde yer almakla makul olmaz.

İslâmiyetin rasyonellik anlayışında **nakil**, **akıl** ve **keşf** birlikte hareket eder. Birinin öne çıkması, muvazenenin bozulmasına sebep olur. Nitekim İslâm dünyasında nassın zâhirine bağlı kalmakta ısrar

Reflection with knowledge leads man to **see, understand, appreciate and love**. Now, each of these terms stand for other component elements of the total experience we have just mentioned. The first two words, for example, have something to do with the theoretical **knowledge**, whereas the other two with **moral** and **aesthetic** experiences.

Now, all of these experiences ought to be crowned, according to the Kur'an, with **faith**, which constitutes the **second** level of understanding. Man is not forced to come to the stage of faith, rather he is to be persuaded. The Kur'an is very clear about this:

Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from error. Who ever rejects evil and believes in God hath grasped the most trustworthy Hand-hold, that never breaks.⁽¹⁵⁾...

God is the Friend (Protector) of those who have faith.⁽¹⁶⁾

In the light of what we have said so far concerning the Kur'anic approach to the rationality of the belief in the existence of God, it is interesting to note that the Kur'an does not say that man ought to rely on textual authority (**naql**) alone, reason (**aql**) and personal experience (**kashf**) are not less important. As a matter of fact, in respect of the rationality of faith, the last two come first, since **naql** as authority can only be understood through reason and personal experience. In order to satisfy all the sides of human experience, the Kur'an insists on a healthy synthesis of the three. The Kur'anic term reflection stands for experience which is at the heart of all classical theistic arguments: cosmological, teleological, aesthetic and moral. It is pity in a way that some later theologians of Islam seem to have failed to notice the organic unity of revelation, reason and personal experience, and the unity of the theistic arguments. Usually the theologians elevated some arguments while ignoring others. However, different trends have always remained alive in the tissue of Islamic culture.

From what I've been trying to say in the last few paragraphs, one must not get the impression that the Kur'an does not favour the process of differentiation through which a certain experience gains a partial or practical independence. For example, it is not at all unreasonable to look at the world through the eyes of a physicist. Science has gained much by looking at its object in this way. In the last few centuries, however, the practitioners of different fields -at least some of them- seem to have obsessed so much with their own narrow practical

(15) Sûre II/256.

(16) Sûre II/257.

edenlerle ehl-i nazar arasındaki mücadele, bu sonuncularla ehl-i keşif kavgası, kapanmaz yaraların açılmasına sebep olmuştur. "Niçin inanıyorsunuz?" sorusuna verilen cevap, doğrudan doğruya inancın rasyonelliği ile ilgilidir. İşte yukarıdaki gruplardan her biri, "inanıyorum, çünkü..." formülünü kullanırken öbür tarafın gerekçesini yeterli ölçüde dikkate almamıştır. Aslında bütünlüğü gören insanlar daima çıkmıştır; ama onların sesleri çok kere arka planda kalmıştır.

Sözünü ettiğimiz bütünlüğün bozulmaması, akademik araştırmalar açısından değil, insanın ve toplumların hayatı açısından önemlidir. İlmî araştırmalar, ayrıntılara inebilmek için **tahlile** koyulmaya mecburdurlar. Bu açıdan bakıldığında, bilimi bilim, sanatı sanat, dini de din olarak görmek gerekir. Ama bir insan, diyelim ki dinî hayatını yaşarken bilgiden ve estetik değerden kendisini tecrit edemez. Ederse, dinin rasyonelliğini açıklayabilmek için ek- sik usullere başvurmak zorunda kalır. Bu da zamanla irrasyonelliğe kapı açar. Klasik dönemde kılı kırk yaran bir kelâmcının tutumunun bir mutasavvıf, mutasavvıfın tutumunun ehl-i hadisten birine irrasyonel görünmesinin temelinde, beşerî tecrübenin bölünmüşlüğü vardır. Bu bakımdan, inancın rasyonelliğinin yeniden ve daha güçlü bir şekilde inşa edilebilmesi, Kur'ânî mânâda **ilim ve hikmetin** inşasına bağlıdır.

field that they forget the organic unity of reality, as we have said before. For instance, the utilitarian and instrumentalist conception of science, art and morality has become so predominant that wisdom (the Muslim **hikma**) in its original sense seems to have gone into oblivion. This is bad not only for science or for morality; it is also dangerous for a well-balanced humanistic type of self-realization which ought to be the ultimate aim of science, art, morality and religion.