

GÜNÜMÜZ
İNANÇ
PROBLEMLERİ

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ KELAM ANABİLİM DALI
SEMPOZYUMU

7-9 Eylül 2001
ERZURUM

İMAN, OBJEKTİVİTE VE YANLIŞLANABİLİRLİK

Yrd.Doç.Dr.Temel YEŞİLYURT*

İnanç terimi, teoloji sözlüklerinde “imana karşılık gelen bir isim” olarak anlaşılsa da,¹ aslında oldukça kapsamlı ve kapsamlı oluşu kadar da belirsizlikler barındıran bir kavramdır; bu nedenle eğer İslâm Kelam’ı içinde bir tartışma yürütülecekse, kavramın dînî bir bağlama oturtulması kaçınılmazdır. Diğer bir anlatımla bu, bizim burada genel olarak bir inanç tartışmasıyla ilgilenmeyeceğimizi ve dikkatimizi *dinî inanca* yani *iman’a* yoğunlaştıracağımızı ve *inanc’ın* din dışı çağrışımlarıyla ilgilenmeyeceğimizi ima eder. Böyle bir tartışma temelde, *imânın* varoluşsal yapısıyla ilgili teorik ve tarihsel bir tartışmayı merkeze alıyor görünse de, bizim buradaki çabamızı aktüel kılan şey, kavrama eşlik eden “*objektivite*” ve “*yanlışlanabilirlik*” terimleri olacaktır. Çünkü bir bakıma bunlar hızla dünyevileşen düşüncenin aşkınlık bilincini kaybetmiş evreninde, geleneksel imana yönlendirilen eleştirilerin referans terimleridirler.

İmân, en temel anlamıyla, bireyin öznel kabul ve onayıdır. Bir başka açıdan o bir gerçeklik bilincinin tezahürüdür. Bireyi sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılıktan arındırarak aşkın dünyalarla ilişkiye geçirir. Bu yönüyle de insana, bireyi ve topyekün evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar. Çünkü diğer dinî geleneklerde olduğu gibi, İslâm’da da imân, temel düşünce kategorisidir ve insanın en kararlı niteliği olmaktadır.² Ancak o, salt teorik bir anlatım ya da kuru bir kabullenme değildir. Bu nedenle bireyde yüzeysel bir bilgi ve kabulden öte, onun derûnu/kalbi bir olgu olması³ yönüyle de büyük ölçüde öznel⁴ ve dinî bir evrende anlamlı olabilmesi için son anlamda teslimiyeti kaçınılmaz kılar. Bu yönüyle iman, aşkın bir anlam taşır. Temelde insan ile Tanrı arasında öznel bir ilişki oluşu nedeniyle gerçek anlamda kavramlaştırılmaz ve anlatılamaz. İmanın anlatımı son anlamda “ben”in ve “öteki”lerin tanıklığına dayanır. Bundan dolayı iman, teoriği (teolojik formülasyonlar) ve sözlü anlatımı (ikrarı) içermesine karşılık, bunun imanın nihai anlamı oluşunu iddia etmek, tam anlamıyla dinî imandan söz etmek anlamına gelmeyebilir. Çünkü iman, temeli hem teorik olanda hem de pratik

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Packer, James I., “Faith” Baker’s Dictionary of Theology, ed.Everett F. Harrison, Baker Book House, USA, 1998, s.208.

² Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s.33.

³ İmânın sözlü anlatımı (ikrar) veya da onun bir takım insan eylemleri yoluyla dışavurumu, temelde imanın varoluşsal belirleyicileri arasında yer almazlar. (bkz.Nesefî, Ebû’l-Muîn, *Tabsıratu’l-Edille*, tah.Claude Salame, Dimaşk, 1993, I/799; Nesefî, Ebû’l-Berekât, *el-l’timâd fi’l-l’itkâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3083, Vr.76b; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsüd*, tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989, V/178). İmanda asıl belirleyici olan unsur, onun kalbi bir biliş, kabulleniş ve onaya/tasdiğe dayandırılmasıdır. Kur’an pek çok ayetinde imanı, kalb ile ilişkilendirmektedir. Bkz. Mâide 5/41; Nahl 16/106; Hucrât 49/14; Mücadele 58/22.

⁴ İmanı büyük ölçüde öznel kılan boyut, onun bir yandan kalple ilişkilendirilmesi ve bu nedenle de öteki’nin zorlama ve dayatmasına açık olmayışıdır. (Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’l-Tevhîd*, tah.Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s.377.) Diğer taraftan ise bizatihi ilişkinin doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü iman, sonlu olanın Sonsuz ile olan bireysel ilişkisini tanımlamaktadır.

olanda eşit şekilde derecede bulunan Şartsız'ın kavranmasıdır.⁵ Tanrı insan ilişkisinde öncelikli olarak teorik unsur vardır. Bu unsuru imanın ifadeleri, doktrinal amentüsü temsil eder. Amentü ise ilahiyatçılar tarafından düzenlenip biçimlendirilen normların bütünüdür. Pratik unsur ise, imanda teorik olandan daha baskındır ve imanın özünü belirler. Bu açıdan iman yaşanan bir dindarlıktır; yaşanan dindarlık ise, teolojik spekülasyondan üstündür.⁶ İmândaki duygu,⁷ imanın kavramlaştırılamayan ve sözcüklerle tam olarak anlatımı mümkün olmayan boyutudur. Bu görüşe göre mümin, yalnızca bir Tanrı'nın varoluşuna (O'nun hakkındaki bir takım önermelere) inanmaz, aynı zamanda O'na güvenir ve kendini O'na teslim eder.⁸ Bir başka açıdan ise imân, yalnızca belli bir birey veya gruba özgü kılınmış kapalı bir sistem değildir. Aksine o, herkese açıktır ve bu inancın temelleri, herkesin görebileceği şekilde nesnel bir biçimde oluşturulabilir.⁹

İnanmanın ön koşulunun, inandığı şeyi bilmek ve anlamak oluşu doğrudur. Çünkü iman bir şekilde objesinin anlaşılabilirliğini ve bilinebilirliğini gerektirir. Zira herhangi bir dinî önermeye anlaşılmadan inanılmaz. Bu konuda pozitivist tezle müttefik olmamıza karşılık, bir nesneyi anlaşılabilir kılanın ne oluşunu belirleme de başvurulacak kriterler açısından bir uzlaşıdan söz edemeyiz. Çünkü mantıkçı pozitivist tezin iman alanındaki imaları, iman ve topyekün teolojik dilin anlamsızlığını öneriyor, görünüyor.¹⁰ Bu bir başka açıdan onların herhangi bir doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik kriterleriyle test edilemeyeceği anlamına gelir. Oysaki iman kendi sistematiği içerisinde anlamlılık ve anlaşılabilirlik kriterleri mevcuttur. Her anlatımın pozitivist kriterlere uyma zorunluluğu yoktur. Mantıkçı doğrulama ve yanlışlamacılık içinde ifadesini bulan standartları karşılamayan yalnızca dinî inançlar da değildir. Ahlakî bildirimler de aynı düzeydedir.¹¹ Oysaki her ahlakî iddia hem bireyin hem de toplumun yaşantısında nesnelleşmiş gözlemlenebilir bir gerçekliğe sahiptir. Artık modern toplumların ahlakî idealler üzerine tesis edilmiş bir toplumu arzulamak için nedenleri var. Bu nedenle bir birey için herhangi bir ahlakî iddianın anlaşılabilirliği düşünülebilir. Zira modernitenin kaçınılmaz sonucu olarak belirginleşen her çeşit etik değerden arındırılmış *rasyonel bir toplum* içinde türeyen her çeşit *ahlâk dışılık*'ın yol açtığı bireysel ve toplumsal çıkmazların aşılmasında imân, gerçekten ciddi bir elternatif çözüm anlamına gelebilecek *ahlâkî davranışlar* seti sunar. Bu durumda pozitivistizmin sınırlı doğrulamacılık tezi, dinî ve ahlakî yargılar da dahil, beşeri tecrübenin önemli bir kısmını dışlar. Belki de bu yüzden, Bilimsel düşünce, yalnızca dar bir alana hasredilmiş bir anlamlılık kriterini değil, olabildiğince

⁵ Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, Çev.Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.86.

⁶ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev.Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.77.

⁷ Tutku, ya da imân objesine tutkulu bir teslimiyet, imanda merkez ve temel biryere sahiptir. Bkz. Kellenberger, James, "Three Models of Faith", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 192, s.324.

⁸ Swinburne, "The Nature of Faith", Faith, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s.213

⁹ Prior, A.N., "Can Religion be Discussed?", *New Essays In Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, The Macmillan Company, New York, 1970, s.2.

¹⁰ Braithwaite, R.B., "An Empiricist's Views of The Religious Belief", *Philosophy of Religion*, ed.Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1991, 73-74.

¹¹ Braithwaite, "Religious Belief...", s.77.

kapsamlı bir düzlemde ele alınabilir bir doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik tezini benimsemelidir.¹²

İnanma aktını bireyin aklını kullanma eylemine bağlayarak (2/173) dogmatizmi dışlayan Kur'an, bir başka açıdan da inanmayanların akıllarını kullanmayışlarına atıf yaparak (5/103), daha başlangıçta imanı, rasyonel temeller üzerine inşa eder. Bu nedenle İslâm'da iman Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Kilisenin, din adamının veya teologların hayalî veya rasyonel kurgularına koşulsuz teslimiyeti içermez ve imana sahip olmak bir risk üstlenme değildir, delil yetersizliğine dayalı bir sıçrama edimi taşımaz. Bununla birlikte, inancın bütünüyle rasyonel temellere oturduğunu ileri sürmek, bir anlamda onun aşırı bir entellektüelleştirilmesi anlamına da gelebilir.¹³ İmana sahip olma talebimiz, bütün benliğimizle ilgili tereddütleri bir yana bırakmak ve Allah'ın bize olan vadine güvenme yolundaki kişisel bir taleptir.¹⁴ Bu yönüyle bir iman ediminde ilişki karşılıklıdır. Bir yandan Tanrı'nın lütufkâr bir kendini ifşası, diğer yandan da kulun bu açılıma özgür bir cevap veriş söz konusudur. Bu açıdan iman, temelde anlamayı merkeze alır ve Allah'ın kelamına kulak verip dinlemekten çok, anlamaya yönelik bir girişim oluşu söylenebilir.¹⁵ Bu çerçevede iman, ön-koşul olarak *bilişi* ve *anlama*'yı öne çıkarır. Bu ise, bilimsel önermelerin açıklanabilirlik kriterlerinden biraz farklı olsa da, imanın akla uygun ve meşru başka bir açıklama tarzının var olabilirliğini ima eder. Elbette ki yapılan bir açıklama konusunda, hem teist hem de ateisti uzlaştırma imkanı yoktur. Bir başka açıdan da böyle bir girişim zorunlu da değildir.

Anlaşılabilirlik veya da anlamlılık noktasında, müminin karşılaştığı önemli güçlük, iman aktının yöneldiği yegane obje olan Allah'ın, ampirik olarak gözlemlenebilir bir varlık olmamasıdır. O aşkın bir anlam düzeyine gönderme yapışı nedeniyle açık bir biçimde olgular dünyasına indirgenemez. Bu nedenle burada anlam, ampirik doğrulamanın ilişkili olduğu kavramlardan farklı bir anlam düzeyine aittir. Tanrı kavramından daha az problematik olan kavramlar bile, salt ampirik yöntemlerle doğrulanamazlar. Bu basitçe, bizim gerekli testleri gerçekleştirebileceğimiz araçlara sahip olmayışımızdan değil, aksine bizzat kavramların yeterli biçimde kapsamlı doğrulamayı neyin oluşturacağını söylememize izin verecek şekilde tanımlanmayışları nedeniyledir.¹⁶ Bu bağlamda Peygamberin eyleminin bedenliliği, Tanrı'nın eylemine tanımlanabilir ve

¹² Klasik mantığın tanım teorisinde herhangi bir kavramın tanımlanması girişiminde, yapılan tanımın bütün fertlerini doğrulaması ve dışta kalması gerekenleri de yanlışlaması, tanımın tutarlılık ve anlamlılığı konusunda önemli bir belirlemedir. (bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.41). Bu durumda, anlamlılığı yalnızca doğrulanabilirlikle sınırlama; doğrulanabilirliği de yalnızca ampirik olanla özgü kılma, tümüyle yanlış değilse de en azından bir indirgemeciliktir.

¹³ Bu nedenle imanın anlamını çarpıtan yalnızca, onu tümüyle ampirik bir temelde açıklamaya çalışan pozitifizm tez değildir. Onun arkasında onu tümüyle rasyonel temeller üzerinde açıklayabileceğini düşünen, felsefî ve teolojik kurgular da söz konusudur. Bu ise gerçek anlamda bir imanı ele vermek yerine, imanın anlamının entellektüalist bir çarpıtılışı anlamına gelebilir. Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s.30-35.

¹⁴ Penelhum, Terence, "Introduction", Faith, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s.3.

¹⁵ Hick, John, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1966, s.6.

¹⁶ King, Robert H., *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1973, s.122.

gözlenebilir bir özellik katmaya hizmet edebilir. O bizim belli bir kesinlik ve belirlilikle Tanrı'nın kastettiğinin ne olduğunu söylememizi mümkün kılar.

Tanrı'ya inanç olarak dinî inanç ya da imanın önemli bir özelliği, zorunlu olarak sevgi ifade eden bir tutumu gerektiriyor olmasıdır. Bu Arapça aslıyla *Amene bih* ile *Amene* ya da İngilizce deki *believe that* ile *believe in* arasındaki gramatik ayırmada da saklıdır.¹⁷ *Amene* fiilinin kullanımında obje, herhangi bir nesnedir veya bir önermedir. Oysaki *Amene bih*'te obje bir kişidir veya bir Tanrı'dır. Ayrıca birincisinde inanç, oldukça nesnel biçimde bireysel duygulanımdan uzak bir biçimde ifade edilirken, ikincisinde bir kişiyle olan kişisel bir ilişki söz konusudur ve duygu boyutu asla gözden uzak tutulamaz. Veya bunu daha açık bir anlatımla şöyle ifade etmek mümkündür: birisi Jupiter'in dokuz gezegene sahip olduğuna inanabilir ve onu çok da umursamaz; ancak eğer bir kadın kocasına inanıyorsa, zorunlu olarak ona karşı umursamaz bir tavır takınamaz.¹⁸ Çünkü bu ikinci ilişki türü daha çok bir kişisel ilişki türüdür, duygusaldır ve temelde sevgiye dayanır. Bu duygusallığın ve sevginin sürekliliği ve dinamizmi ise, ilişkinin taraflarının karşılıklı güvenini merkeze alır. Oysaki önceki iman türünde, işin içinde bir duygu veya sevgi ilişkisi yoktur. Bireyler *hayaletlere* inandıklarını söylediklerinde, onlara olan sevgilerini ifade etmiyorlar, aksine onların var oluşunu doğrulamaktadırlar. Oysaki ikinci türde, onun var oluşunu doğrulamakla birlikte, duygusal bir ilişki merkeze alınmaktadır. Bu durumda dinî iman, ya da Allah'a olan inanç, zorunlu olarak duygu ve sevgi anlatan bir inanç türü olmalıdır. Çünkü eğer bir mümin, Tanrı'ya olan imanında samimi ise, bu imanın isyankar bir reddedişe dönüşmemesi gerekir. Bu nedenledir ki imân, zorunlu olarak güven unsurunu beraberinde taşır. Çünkü güvenmediği, sevmediği ve gerçekte reddettiği birine karşı gerçekleşen iman, gerçekte iman olmayıp bir kişilik sapmasıdır, şahsiyetsizliktir veya da en azından çifte şahsiyetliliğidir.

İman, bir yandan Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlaması, objesinin aşkın bir varlık düzleminde yer alışı ve ilişkinin kalp gibi yalnızca bireyin derûnünü öne çıkaran oldukça spesifik bir boyutu öngörmesi nedeniyle büyük ölçüde öznel, sübjektif bir kanaat iken,¹⁹ diğer taraftan o bilmeyi, anlamayı ve eylemi öngören oldukça objektif açılımlara referansta bulunur. Çünkü gerçek ve otantik bir imân, bütün bu özelliklerine rağmen, önemli bir kesinlik ögesi taşır. Kur'an'ın anlatımıyla gerçek anlamda inanmış olanlar, inandıktan sonra imanlarını kesinlik derecesine ulaştırmış olanlardır ki, bu imanda herhangi bir tereddüte, belirsizliğe ve kuşkuyla yer yoktur.²⁰ İmanın kesinliği, onun önemli bir boyutudur. Bu kesinlik düzeyine

¹⁷ Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Price, H. H., "Belief in and Belief That", The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1971, ss.143-167.

¹⁸ Kellenberger, "Three Models of Faith", s.325.

¹⁹ Bununla birlikte imanın bu derûnî yönü, hakikat karşısı bir olgu değil aksine bir gerçekliktir. Bu nedenle objektif bir araştırmanın konusu yapılabilir. Beşerî tecrübe içinde, duygusallık irrasyonel bir tutum değil, tecrübenin bir parçasıdır ve önemli bir realiteye sahiptir. Kierkegaard, Søren, "Truth and Subjectivity", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s.92-93.

²⁰ Bkz. 49.Hucûrât/15. İslâm teolojisi bağlamında iman, hem ilişkinin objesi hem de mahiyeti noktasında önemli bir açıklığı kaçınılmaz kılar. Bu nedenle, inananlar gerçekten inanmış, inanmayanlar da gerçekte küfür içindedirler. İnanma ile inanmama arasında bir kuşku durumu söz konusu değildir. Bu Kur'an'da "bunlar gerçekten mümin" (8.Enfâl/74), "bunlar gerçekten kâfirdirler" (4.Nisâ/151) şeklinde anlatılır. Bkz. Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul, 1992, s.87.

erişmemiş bir inanç henüz iman olarak adlandırılmaz. Bu nedenle Klasik Kelam'ın imâna ilişkin açıklamalarında geliştirdiği teolojik dil//*imân dili*, büyük ölçüde bu kesinlik unsurunu öne çıkarır. Bu yaklaşımlar içinde imânın bir tasdik olarak tanımı, bir belirsizlik unsuru taşıyan *tasavvurlar* karşısında önemli bir belirleyici olarak kabul edilirken,²¹ diğer taraftan da imanın özüne ilişkin bir kuşkuyu akla getireceği endişesiyle imanın şarta bağlı anlatımı (istisna) teologların önemli bir kısmınca tutarlı bulunmamıştır.²² Aslında bu temelde olabildiğince bir kavramsal kesinliğe ulaşmayı amaçlayan tutumdur. Çünkü iman bir tasdiktir ve tasdikini bulunduğu yerde belirsizliğe yer yoktur.

Bununla birlikte, iman söz konusu olduğunda hedeflenen kesinlik, bilimsel bilginin ulaşmayı hedeflediği kesinlik değildir. İmânın bu kesinliği bilimin kesinliğinden ayırt edilerek, "*sübjektif kesinlik*" olarak adlandırılırsa da, böyle bir nitelendirme sakıncalardan uzak değildir. Zira bunu, bilimsel bilgiye eşlik eden kesinliğin, diğer tür kesinliklerden "daha gerçek" ve imanın kesinliğinin de, ondan hoşlanan bireyin psikolojik yapısı üzerine kurulu bir psikolojik güven türü olduğunu önerme eğilimi izlemektedir.²³ İki kesinlik türü birbirinden farklıdır. Ancak farklı türler olmasına karşılık, yalnızca birbirine uygun veya birbirine zıt değil, aynı zamanda birbirinin tamamlayıcısıdır. İmana dayalı kesinliğe sahip olmakla, bilimsel kesinlik ortadan kalkmayacağı gibi, bilimsel araştırma ve deneysel test sonucu kazanılan bilgi ile de imâna dayalı kesinlik zarar görmez. İmân eyleminde, inanılması istenilen obje, ampirik olarak test edilip doğrulanabilecek sıradan bir varlık değil, Tanrı'dır. Bilimsel bilgi de nesnesine başvuru olarak elde edilebilecek kesinlik, imanda yerini biraz daha sübjektif kanaate bırakmaktadır.²⁴ Zira, imana ilişkin anlatımların referanslarını belirlemek, imkansız değilse de oldukça güçtür ve çoğu kere de problematiktir. Bu nedenle bu iki kesinlik türünü özdeşleştirip birbiriyle boy ölçüştürerek aynı kulvarda yarışırma iddiasında değiliz.

İmâna daha güçlü bir epistemik dayanak arama çabasında, onu pratik ve spekülâtif kesinlik açısından test edebilmek önemlidir. Pratik kesinlik, belli bir biçimde davranışta bulunmak için bizi ikna edebilecek yeterlilikte delilin sonucudur; spekülâtif kesinlik ise, bir inancın doğru oluşuna ilişkin tereddütsüz ve güvenilir bir yargıya götüren delilin kesinliğidir.²⁵ Birincisi iman için uygun düşmeyebilir. Çünkü evimize deprem erken uyarı cihazı taktırmamız, bizim evimizde rahatça uyumamızı sağlayabilir. Ancak bu, temelde "erken uyarı cihazı,

²¹ Nesefî, *el-l'imâd*, 79b.

²² Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.388; Nesefî, Ebû'l-Muin, *Tabsıratu'l-Edille*, II/815; Nesefî, *el-l'imâd*, Vr.79b; Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmu'l-Ferâid*. Mısır, 1317, s.48; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-Musâmere*, İstanbul, 1979, s.338-339; Akşehîrî, Ahmed b. Oğuzdânişmend, *el-İntiâd fî Şerhi Umdeti'l-l'itkâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3083/1, Vr.64a-64b; Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev.Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, s.225.

²³ Macgregor, Geddes, *Introduction to Religious Philosophy*, The Riberside Press, Boston, 1959, s.163. Kierkegaard'a ise bu, *objektif belirsizlik* olarak ifade edilmektedir. Ona göre biri imanını korumak istiyorsa, sürekli olarak objektif belirsizliği kabullenebilmelidir. Kierkegaard, "*Truth and Subjectivity*", s.91.

²⁴ Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, 1/52. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Yeşilyurt, Temel, "*Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman*", Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 5 (2000), 537-555.

²⁵ Banner, Micheal B *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, New York, 1990, s.100.

bizi depremden korur” şeklindeki bir inanca dayanır, sanki bu önermemiz doğruymuş gibi davranışta bulunmayı önerir ve bu inancın doğruluğuna ilişkin kesin delil bulunmadığı, yani spekülâtif kesinlik var olmadığı sürece, bu inancın doğrulanmış olması anlamına gelmez ve inancımız için yeter neden oluşturmaz. Çünkü “ben, inanmanın inanmamadan daha güzel olduğunu, Allah’ın varlığını kabul etmenin etmemeden (ateizmden) daha tutarlı olduğunu düşünüyorum” şeklindeki anlatımlar, birer olasılık bildirirler ve tercih edilen şıkkın ikincisinden daha tutarlı oluşunu belirlerler. Bunun gerçekleşebilmesi ise ancak spekülâtif kesinlik ile mümkün olabilir. Çünkü son anlamda bir şeye inanma, onun gerçekliğine olan inançtır. Bu ise hem pratik hemde spekülâtif kesinliği belli boyutta gerekli kılar.

Olgular dünyasında bu kesinlik unsuru büyük ölçüde nesnelerin doğasına özgü kılınarak, süjeden bağımsız bir gerçeklik olarak düşünülmüştür. Burada bilimin, sübjektif ihtiyaçlar ya da eksiklikleri hesaba katmadan düşünen özne ile *düşünülen* nesne arasında objektif realite kurma işi ile ilgili bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Bu tanım, bir şeyin doğru olabilmesi ve genel bir değer taşıyabilmesinin, ancak ve ancak öznenin fikirlerinin gözlemlendiği nesneler ile uyumlu olmasına bağlı olduğunu ima eder. Gerçek anlamda bir objektiviteden bahsetmesi, ancak bu uyum sayesinde mümkün olabilir.²⁶ Bilgiyi salt nesnel kriterler düzeyinde belirlemede, bireyin değerleri, inançları ve öznel durumlarından bağımsız olarak, büyük ölçüde nesnenin özelliklerine öncelik verilmektedir. Bu bir başka açıdan da bilgi de süje/bilen’in ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. Bu kabule göre bilginin kesinliği, onun süjeden bağımsız nesnel kriterler üzerinde oluşturulabilmesine ve ampirik olarak doğrulanabilmesi veya yanlışlanabilmesine bağımlı hale dönüştürülmektedir.

Aklın ve duyunun sınırları dışına çıkan her sorunun *absürd* ve *anlamsız* olduğunu beyan eden pozitivistler bir çeşit objektivite düzenbazlığıyla karşı karşıya idiler. Onların hakikati yalnızca gözlemlenebilir alanla sınırlamaları ve bilginin objektiflik ve kesinliğini ise yalnızca olgular dünyasıyla ve nesneler arası ilişkiyle sınırlandıran tezleri hem gerçeklik hem de o gerçekliğe ilişkin edimlerimiz konusunda tam bir indirgemecilikti. Çünkü tecrübemiz gerçekte ne kesin ne de belirsizdir; onlar basitçe vuku bulurlar. Onları kaydedip başkalarına anlattığımızda, onları açıklamak için teoriler geliştirdiğimizde, hakikate elde etmek veya yalnızca düşme olasılığını kabul ederiz.²⁷ Bilgi sürecinde mutlak bir kesinlik iddiasını elimine ve bir çeşit olasılıktan söz etmek ise, bir anlamda objektivitenin biraz yumuşatılmış bir versiyonunu önermek anlamına gelir.²⁸

Bu aşamada objektif olabilmek, çoğu durumda, nötr veya tarafsız olmak anlamına gelmediği gibi; önceden kazanılmış, halen sahip bulunulan, kabul edilmiş inançların yürürlükte tutulmasını da yasaklamaz. Nesnellik sadece bir kimsenin kanaatlerini tecrübe ve mantık karşısında test etmeye ve buna uygun olarak onları düzeltmeye istekli ve arzulu olmasını gerektirir. Bir başka açıdan da nesnellik,

²⁶ Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları* (Modernliğin Sahte Kutsalları), Çev.Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s.68.

²⁷ Ayer, A.J, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, England, 1990, s.52.

²⁸ Ayer, A.Julies, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, England, 1990, s.20.

gerçeğe ulaşmayı gönülden arzuluyor olma ve ulaştığı sonuçlarda dürüst olma olarak da karakterize edilebilir. Bu dürüstlük, delillerin gerçekten o kişinin kendi teorisine göre en iyi şekilde yorumlanıp yorumlanmadığını ve açıklanıp açıklanmadığını görmeye istekli olmasını şart koşar.²⁹ Çünkü bilgi sürecinde ilişkinin taraflarından birisini insan oluşturduğu sürece, mutlak anlamda objektif bilgidен söz edebilmek oldukça güçtür. Bütün bilişsel yönümüz kendimize nispetle rölatiftir ve kaçınılmaz bir biçimde sübjektif unsur içerir.³⁰ Halbuki, yorum önyargılarla iç içedir. Asıl olan öngyargının olmaması değil, ön yargıların yorum sürecinde elenmesidir. Bu nedenle tarafsız bir yorum yoktur. Bilimsel bilginin dayandığı öncüller de taraflıdır. Bununla birlikte önyargıların elendiği ve anlamlı olanın belirlenmek istendiği anlama ve yorumlama eyleminden söz edilebilir.³¹ Bu anlamda bir nesnellik hem mümkün hem de arzu edilebilir görünüyor. Ancak burada arzu edilen ve mümkün oluşu öne sürülen nesnel düşüncedir ve nesnelcilik değildir. Çünkü nesnelcilik, düşünmenin çerçevesini sınırlar ve toplumsal ana sorunların çözümünü öznele ideolojiye bırakır.³² Halbuki insan bilgisi ile ilgili nesnellik, “basit oranlardan karmaşık kurumlara kadar, bilginin bütün unsurlarının, onları bulan ve düşünen bireylerin inançlarını ve bilinç durumlarını aşan özelliklere ve karakteristiklere sahip oldukları görüşüdür.”³³ Bu anlamda bir nesnellik tezi, iman alanına da pekala uygun düşebilir ve bunun temel kabullerimiz açısından pek sorun doğurmayacağı da düşünülebilir. Zira imanda, bütün sübjektif görünümüne rağmen, bir çeşit biliş söz konusudur ve bu da objektif bir karakter gösterir.

İslâm kelimasında iman hakikatle olan kişisel ilişki (tasdik), onun bilinip özümsemesi ve ona uygun biçimde yaşama kararlılığı anlamına gelir. Bu nedenle bazıları bunu, birinin kendisi için hakikati yaşayarak onu pratikte de tahakkukunu doğrulama anlamında daha öte bir yorum da eklemişlerdir. Bu arapça sözcük (tasdik) merkezi olarak, imanın ne olduğu şeklindeki klasik ve ortaçağ yorumlarında kullanılmıştır. Bu durumda iman, teologlar tarafından, birinin entelektüel olarak tanıyabileceği objektif doğruluğa kendini teslim etmesi anlamında *kalb ile tasdik* ile tanımlanmıştır.³⁴ Bununla birlikte, teolojik doktrinler, inananların dinî ve ibadet yaşamlarındaki uygulanabilirlik imkanlarından bağımsız olarak gelişemezler.³⁵

İmanı yalnızca bir takım önermeler setine inanç olarak belirleme veya bir başka anlatımla onu aşırı teorikleştirme, dinî imanın önemli bir kısmını tanımlasa da, tümüne elevermekten uzaktır. Çünkü burada iman, insanın yaşamındaki Tanrı'nın kurtarıcı eylemine dini bir cevap olarak görülmek yerine, temel olarak

²⁹ Yaran, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 10 (1998), s.127.

³⁰ Hick, Faith and Knowledge, s.203.

³¹ Macit, Nadim, Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüt Yay, Samsun 2000, s.42.

³² Frolov, Ivan, Felsefe Sözlüğü, Çev.Aziz Çalışlar, İstanbul, 1997, s.352.

³³ Yaran, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, s.126. Hatta imanın psikolojik bir gerçekliğe sahip olduğu ve onun pek çok maddî ve ahlâkî avantajlar sağladığı ifade edilerek, onun nesnellliğini pragmatik hedeflerle özdeşleştiren düşüncüler de mevcuttur. Bu ise imanın pragmatik bir doğrulamasıdır ve bu yolla görülmeyene ilişkin bir kesinlik oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bkz. Tennant, F.R., “Faith”, Faith, ed.Terence Penelhum, New York, 1989, s.105.

³⁴ Smith, Faith and Belief, s.22, 48, 49.

³⁵ Winch, Peter, “Meaning and Religious Language”, The Reason and Religion, ed.Stuart C. Brown, London, 1977, s.202.

teolojik anlatımların bir kabulü olarak düşünülmüştür.³⁶ Bu ise imanın pratiğe dönük yönünü ve nesnel açıklamalarını yakalamanın önündeki önemli bir engeldir. Zira dinî bağlamda iman, gücünü insan yaşamından kazanır, bu yönüyle ölü değil canlıdır. Aslında Hick'in deyişiyle, iman ister akıl, ister irade isterse de her ikisiyle oluşsun, onu önermesel inançlara hasretmek yerine, bir çeşit algı olarak görülebilmek de mümkündür. Bu nedenle Tanrı'yı imanla bilme, oluşturulan bir önermeye inanmaktan çok, bizden önce var olan bir nesneyi anlamaya benzemektedir.³⁷ Bir başka açıdan da bu algı, imânın ilişkili olduğu tecrübe yaşam içinde tahakkuk etmekte ve bu tecrübe, imanının doğrulanabilmesi açısından önemli bir hareket noktası olarak kabul edilmektedir.³⁸ Çünkü en geniş anlamıyla *dinî tecrübe* birinin dinî bir bağlam içinde sahip olduğu sevinçler, korkular veya da özlemleri de içeren kapsamlı bir alana yayılabilir. Bu anlamda bir tecrübe inançlarımızın temellendirilebilmesi için doğrudan gerekçe oluşturamamaları da, dolaylı doğrulama araçları olarak işlev görebilirler. Bir başka deyişle burada yapılmaya çalışılan doğrulanmış bir pratikten, bir duadan, ibadetten veya herhangi bir ahlâkî davranıştan, imanının doğruluğuna gerekçeler oluşturmaya çalışmaktır. Bu nedenle, Müteal bir Varlık (nihai ilgi) çevresinde oluşan inançlar, duygular, davranışlar ve uygulamalar, gerçek dinî yaşamı oluştururlar.³⁹ Objektif olan hakikat, bir pasif kabul, bir arşivlerde tasnif edebileceğimiz bilgi ya da nosyon olamaz. Çünkü o bir yaşamdır. Dinî söylem, özel bir çeşit yaşam, kendi iç rasyonellik ve mantıksallık kavramlarına sahip bir davranış biçimini öngörür.⁴⁰ Çünkü dini inançlar, bütün çeşitliliğiyle, kendi bağımsız ve otonom geçerlilik kriterini taşır ve bir yaşam biçimine göndermede bulunurlar. Öyleyse temelde teorik bir temele oturtulan iman, ibadetlerle nesnelleşir. Çünkü bir eyleme hazır bulunuş edimi olarak tanımlayabileceğimiz bir iman içinde eylem, kendi doğruluğunun kriteri olabilir.⁴¹

Elbette vahyin, bir takım anlatım ve önermelerde ifadesini bulan hakikatler yekünü oluşu doğrudur.⁴² Bu doğru olmakla birlikte, onun bildirdiği metafizik olgular, iç denemede, yani yaşantıda ve sübjektif gerçeklik içinde meydana çıkar ve sonra topluluğun dış organizasyonu ile ilgili olan şekillenmelerde, kültür sistemlerinde objektifleşirler.⁴³ Bütün diğer teolojik doktrinler gibi, iman da, inananların dinî ve ibadet yaşamlarındaki uygulanabilirlik imkanlarından bağımsız olarak değerlendirilemezler.⁴⁴ Ayer, bir şeyin doğru oluşu için zorunlu ve yeterli nedenin, onun doğru oluşunun söylenmesi, onun öyle olduğundan emin olmak veya da emin olma haklılığına sahip olabilmektir, şeklinde açıklar.⁴⁵ Allah ile bir diyalog olarak gerçekleşen bir yaşam tecrübesi ya da imân, inananın, Allah'ın gerçek

³⁶ Hick, John, *God and the Universe of Faith*, Oneworld Oxford, England, 1993, s.38.

³⁷ Hick, *God and the Universe of Faith*, s.38.

³⁸ Alston, William P., "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas and Brenden Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.295.

³⁹ Griffin, David Reyy, *God and Religion in The Postmodern World*, New York, 1989, s.14.

⁴⁰ Dixon, Keith, *The Sociology of Belief*, London, 1990, s.42.

⁴¹ Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, s.100.

⁴² Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1983, s.60.

⁴³ Birand, Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi, Ankara, 1954, s.31.

⁴⁴ Winch "Meaning and Religious Language", s.202.

⁴⁵ Ayer, *The Problem of Knowledge*, s.34.

oluşundan emin olabilmesi için öncelikli bir nedenidir.⁴⁶ Yaşanan canlı ve dinamik bir tecrübe, mümine imanının doğru oluşunu iddia etme hakkı verir. Bizatihi Tanrı'nın kendisi bir önerme değil, aksine yaşayan bir Tanrı'dır.⁴⁷ Yaşayan bir Tanrı ile ilişki, ancak yaşayan canlı bir ilişki olabilir.⁴⁸ Öyleyse iman ile imansızlık arasında verilen karar canlı ve önemli bir seçenektir.⁴⁹ Zira iman yaşamı söz konusu olduğunda, bilgi ölü ve statik değil dinamiktir. İnsanın tavır alışları, duyuları, arzuları, kararları ve umutları, onları paylaşmayı kaçınılmaz kılar. Bu nedenle iman kendi doğrulanabilirlik ve anlamlılık kriterini kendi sistematığı içinde barındırır. Belli bir dereceye kadar rasyonel ve ampirik temellere sahiptir. İmanın öznel bir kabul oluşu bir gerçek olmakla birlikte, yalnızca bundan ibaret değildir, bireysel ve toplumsal tezâhürleri söz konusudur. Bilinçli bir teslimiyetle başlayan iman, son anlamda eylem ve ahlâkî davranışlar yoluyla gözlemlenebilir ve test edilebilir ampirik bir olguya dönüşürler. Bu nedenle iman bu davranışsal ve toplumsal boyutu, her şeyden daha çok nesnel açılımlardır. Bunu söylerken, nesnellik terimini oldukça kapsamlı bir perspektifte kullandığımızı belirtmek de önemlidir. Yinede, şunu belirtmeliyiz ki, İman söz konusu olduğunda, salt nesnel soruşturmayı esas almak ve metodolojik prosedürler içinde kalmak, onun asıl ifşa etmesi gerekli olan veriyi açığa vurmak yerine gizler. Bu nedenle *bıçağı sürekli bilemek diye yazar Lotze,*⁵⁰ *eğer kesecek bir şey yoksa, yıkıcı olabilir.*

Bu durumda, bilimin objektiflik kriterlerini yegane yargıç olarak öne çıkarma, onun dayandığı tecrübe kavramı açısından da kapsamlı bir düşüncüyü temsil etmemektedir. Salt olgusal ve gözlemlenebilir olanla yetinme, tecrübe kavramının kapsamını oldukça daraltmaktadır.⁵¹ Böyle bir kabul, bireyin kişisel eğilimlerini susturmaya, tüm önyargılarını askıya almaya çağırdığı gibi, nesne adına bireyi, obje adına süjeyi yok sayar. Bu ise bizatihi bilgi sürecinin imhası anlamına gelebilir. Çünkü süje'siz bir bilgi ve objesiz bir biliş⁵² düşünülemez. Burada ulaşılmaya çalışılan objektiflik, değerler alanının, güvenilmez bir alan olarak ilimden çıkarılması ve ilmin metodik kesinliğinin yalnız değerden bağımsızlığı ile sınırlandırılmasıdır. İlimin temelde bir süje-obje ilişkisinden ibaret oluşu nedeniyle, insanın bilgi sürecinde aktif olarak yer alması, bu anlamda bir objektifliği tartışılır duruma getirmektedir. Çünkü biliş, bilen insanın eğilimlerinden, ruh durumundan veya eksikliklerinden bağımsız değildir.

⁴⁶ Hick, Faith and Knowledge, s.209.

⁴⁷ "Ölmeyen diri olan Allah'a güven ve O'nu överek tesbih et" (25.Furkan/58).

⁴⁸ Hick, Faith and Knowledge, s.12.

⁴⁹ Hick, Faith and Knowledge, s.39.

⁵⁰ Chrag, Calvin O, "Ontology and The possibility of Religious Knowledge", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, Ed.by Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s.203.

⁵¹ Bu ise tecrübe kavramının tümünü ifade etmemektedir. Tanımın kapsayıcılığını öne çıkaran kural (efradını câmî), açısından yalnızca olgular ve gözlemlenebilir olanı mutlaklaştıran bir kriteri, beşerî tecrübe açısından oldukça sınırlayıcı bulabilir.

⁵² İslâm Kelâmcıları, bilen süje açısından bilginin imkanını belirlemeye yönelik çabalarında, bilinecek objenin varoluşunu (*hakdiku'l-eşyâi sâbitetun*) önemli bir koşul olarak görmektedirler. Bir başka deyişle her bilgi edimi bir çeşit bilgi ontolojisini varsayar. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde fi'l-likâd*, tah.Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, s.2; Taftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, tah. Ahmet Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1988, s.12; Neccârî, Halil b. Ali b. Abdillâh, *Şerhu Umdeti'l-İtikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa: 1667, Vr.2a; Yüksel, Emrullah, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s.32;

Bilgi sürecinde insanın yetenek ve eksikliklerinin önemli bir rol oynaması, her zaman ve her yerde mümkün olabilecek bir bilgi kavramını imkansız kılar. Çünkü temelde bu varsayım, insan aklı başta olmak üzere diğer bilişsel yetilerinin bütün insanlarda her zaman ve her yerde aynı oluşu varsayımına dayanır.⁵³ Bilginin insan aklı, tarih, kültür ve ulus gibi bağlarla ilişkili oluşu, onun bütün değerlerden bağımsızlığı anlamında objektifliği tezini ortadan kaldırmıştır. Bunun teoloji alanındaki imaları ise, her zaman ve her insanda eşit olan *objektif imân* anlayışını geçersiz kılar.⁵⁴ Tıpkı bilgi kavramında olduğu gibi, imanda da bireyin kabiliyet ve yetenekleri yanında⁵⁵, onun sürekliliği, dinamizmi ise bireyin eğilimleriyle yakından ilişkilidir.

Burada esas olan bu eğilimleri yok saymak değil, bir realite olarak kabul etmek ve tahkik arayışının öngördüğü bir iman yaşamı içinde bertaraf edilmesiyle ilgili bir durumdur. Bu durumda bilim alanında kabul edilmesi kaçınılmaz olan *mutlak objektiflik*'ten *olabildiğince objektifliğe* doğru yumuşama, ilahî gerçeklikleri ilişkin bir biliş ve anlayış türü olarak iman alanında da geçerliliğini korur. Bu ise, imanın objektif yönünü belirleme girişiminde, onun gerçekliğinin her zaman ve her yerde eşit olması gerektiği tezini geçersiz kılar. Çünkü burada bir hakikatin genel geçerliliği ile objektifliğini birbirine karıştırma söz konusudur. Objektif bir gerçekliğin bireysel geçerliliğinden de eşit şekilde söz etmek mümkündür. Bu durumda önemli olan, eğer bir hakikat, gerçek hayat içinde ve gerçeklik alanına uygulanabildiği vakit, objektif bir hakikati söz konusudur.⁵⁶ Bu bağlamda imânın öncelikle dinin karizmatik önderi konumundaki peygamberin yaşamında ve sonra da inanan her bireyin yaşamında uygulanabilirlik imkanı söz konusu olmuştur, halen olmaktadır ve gelecekte de olmayı sürdürecektir. Böylece esasta bireyin öznel bir kabulüne dayanan iman, yaşamın içine taşınıp, reel alanda gerçeklik kazanmasıyla objektifleşmektedir.

İmânı da kapsayan metafizik (manevî) ilimlerle ilgili olan bilgi, süje ile objenin birbirleri ile canlı temas ve münâsebetleri sonucunda ortaya çıkar. Bu yönüyle objektiflik, belli rasyonel veya ampirik kriterlere indirgenmek yerine, bir konuyu hakkıyla tanımak anlamındaki objektiflik, konuyu kavrama sırasında süjenin özelliklerinin ve iç kuvvetlerinin işin içine karışmaması anlamını ifade etmez. Hatta iman yaşamı söz konusu olduğunda süjeyi onun haricinde düşünmek veya iman olgusunun sübjektif karakterinden arındırılması, onu gerçek karakterinden, yani imanı iman yapan şeyden mahrum bırakır. O halde imanın

⁵³ Birand, Kâmiran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960, s.10. Akli önemli bir bilgi kaynağı olarak gören teologlar, onun her insanda eşit olmayışını ve tek bir konuyla ilgili farklı yargılara ulaşmasını ise, aklın insanın eğilimleriyle, duygularıyla ve kaptisleriyle ilişkilendirerek açıklarlar. (Matürîdî, *Tevhid*, s.116, 182, 183). Bu ise aklın her insandaki objektif geçerliliğini ve mutlak anlamda beşerî değerlerden bağımsız oluşu tezini geçersiz kılar.

⁵⁴ İslâm'ın doktrinal amentüsünü ilk formüle eden Ebû Hanife (ö.150/767) imânı, objesi bakımından insanlar ve melekler arasında eşit olan bir olgu olarak kabul ederken, süjesi bakımından insanlar arası farklılıkları, dolayısıyla imanın derece, parlaklık, feyz vs. yönünden farklılaşabileceğini kabul eder. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ali el-Kârî şerhiyle birlikte), Beyrût, 1984, s.126vd. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrût, 1984, s.127.

⁵⁵ Çünkü iman, temelde bireyin aktif iradesini gerekli kılmakla birlikte, son anlamda ilahî bir lütuf olarak görülmektedir. Bu ise insanın imanı almaya hazır oluşuyla ilişkilidir.

⁵⁶ Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, s.15.

nesnel yönünü belirlemeye çalışırken hedef, onu sübjektif karakterinden arındırmak olmamalıdır. Tersine, sübjektifliği bir realite olarak kabul etmemize rağmen, bir iman araştırmasında konuyu bütünüyle kavrayabilecek bir konumda olmak da objektif bir nitelik olarak düşünülebilir. Bu, bilimsel objektivitede olduğu gibi indirgemeci bir tutum olmayıp, objektiflik kavramının yeni uyarlanmış bir biçimi ve hatta metafizik olguları kapsayacak şekilde genişletilmiş bir formu olduğundan, Klasik mantığın tanım kuralı gereği (efradını cami) daha tutarlı olduğu da söylenebilir. Bu anlamda bir objektiflik, bilişsel süreç içinde, süjenin özel kabiliyet ve iç kuvvetlerinin işin içine karışmasından etkilenmediğinden dolayı da daha sağlam bir temele oturtulmaktadır.

Eğer yukarıdaki argüman doğruysa, bu durumda sübjektifliği, objektivitenin karşıtı bir anlamda düşünmemek de mümkündür. Çünkü iman yaşamında, onu sübjektif kılan boyut, onun kalple ilişkilendirilmesi, bireyin derûnî teslimiyetini öne çıkarmasıdır. Bu ise insanın bilinen hakikatin muhtevasıyla ilgili olması ve bilgiye içten ve şahsi olarak aktif bir katılımı anlamına da gelebilir. Bu anlamda bir sübjektiflik, *mağrûr bir şekilde varlıktan ellerini eteklerini çeken objektif düşünürler'e karşı bir varlık olarak, kendi düşünceleri ile de önemli şekilde ilgilenen sübjektif düşünürleri* koymaktadır. Hatta süje ile konunun doğrudan doğruya olan canlı ilişkisi anlamındaki sübjektifliğin, (insanın huşu ile Tanrı'ya yönelmesi ve Tanrı ile ilişkisi) bilginin muhtevasının (Tanrı bilgisi) tam olan genel bir geçerliği ile de uzlaştırılabilecektir. Objektifliğin, sübjektif boyutu da dikkate alan bu biraz yumuşatılmış anlamında süje, hakikatin kavranılmasını kolaylaştırıcı bir unsur olarak değil, yapıcı bir unsur olarak tesir etmektedir.⁵⁷ Süjenin iç hayatının bütün derinlikleri ile işin içine girmesi, konunun bütün gerçekliği içinde kavranılmasını sağlamaktadır. Süjenin sübjektifliği burada, bir gerçekliğin açılıp meydana çıkmasına imkan vermektedir. Çünkü, bazen hakikatin kavranması, süjeye ilişkin uygun bir ruh durumunu, yani bir sübjektif tutumu da gerekli kılabilir. Daha ileri boyutta da hakikatin anlaşılması, sübjektif bir katılımı gerekli kılabileceği gibi, onun da ötesinde Tanrısal bir lütfu da gerektirebilir.

Buraya kadar yürüttüğümüz tartışmalar, imanın bir şekilde kesinlik ögesi taşıdığını ve bunun bir takım nesnel kriterlere sahip olduğunu ima etmektedir. Bu noktada tartışmamızın ikinci kısmı, objektivite-yanlışlanabilirlik arasında oluşturulmaya çalışılan doğru orantıyı merkeze alacaktır. Çünkü geçerli ve objektif bir araştırmanın temel iddialarının ampirik kanıtlamalar yoluyla doğrulanması veya yanlışlanabilmesi, onun doğruluğunun önemli bir göstergesi olduğu düşünülmektedir.⁵⁸ Ancak burada özellikle yanlışlanabilirlik üzerinde durma teşebbüsümüz, kasdî olarak öne çıkarılmış ve doğrulanabilirlik tezi talî olarak değerlendirilmiştir. Bunun nedeni, temel imân kabullerimize ilişkin oluşturulan bütün geleneksel çabaların ve inşaların büyük ölçüde böyle bir *doğrulanabilirlik* teziyle ilişkili olmasıdır. İmân alanındaki bu inşaların büyük ölçüde insan algısına açık olan empirik alandan başlayıp oradan Aşkın alana doğru yönelmesi ve bu çabada büyük ölçüde tecrübe ve aklî

⁵⁷ Birand, Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama, s.20.

⁵⁸ Çünkü objektif düşüncenin sonuçlarının, objektif olarak doğru ve yanlış olabilen önermeler oluşu iddia edilmektedir. (Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, California, 1988, s.137).

doğrulamanın öne çıkması, bilimsel önermelerde olduğu gibi olmasa da, bireyin imanı için önemli ampirik ve rasyonel temeller sağlamaktadır.⁵⁹ Bununla birlikte, özellikle *imân dili*⁶⁰ gibi, oldukça kompleks bir yapı söz konusu olduğunda, doğrulama tezinin de oldukça kapsamlı tutulması kaçınılmazdır. Çünkü salt doğrulayıcı bir analiz, teolojik yargılardaki paradoksu saf çelişkiyle özdeş kılar ve geleneksel terminolojiyi en elverişsiz yorumlarından biriyle karşı karşıya getirir. İşte bizim bu noktada iddiamız, yanlışlanabilirliğin de, imân açısından bir doğrulama kriteri olarak işlev görebileceğidir. Bu ise yanlışlanabilirliğin salt ampirik alana indirgenmiş formundan biraz farklı ve biraz da değiştirilmiş bir şeklini önerecektir.

Yanlışlanabilirlik temelde ‘yanlış’ sözcüğünün taşıdığı olumsuz çağrışımlar nedeniyle pek sempatik bir kavram değildir. Bu antisempatik durum, büyük ölçüde onun ilk bakışta bir takım “yanlışlıkları gösterilmiş” önermelerin doğruluklarını savunuyor izlenimi uyandırmasıdır. Oysaki burada anlatılan, yanlışlanan önermelerin doğruluğu değil, muhtemel gözlemler ya da sınamalar sonucu hangi durumlar meydana geldiğinde sözkonusu önermenin yanlış kabul edilebileceğinin belirlenebilir olmasıdır.⁶¹ Burada öne çıkan tez, önermenin temelde sınanabilir oluşudur. Bu durumda önemli olan, bir önermenin hangi durumlarda doğru kabul edileceğinin değil, hangi durumlarda yanlış kabul edileceğinin belirlenmesidir. Önermenin bilgi değeri, onun yanlışlanabilirliğiyle doğru orantılı kabul edilmekte ve yanlışlanabilirlik değeri arttıkça bilimsel değerinin de arttığı düşünülmektedir. Bu teze göre her olgu ve olayı açıklayabileceği iddiasında olan bir teori, gerçekte pek fazla bir şey söylemiyor demektir. En objektif biçimde oluşturulan bir tez, asla hiçbir zaman yanlışlanamaz olanı değildir.⁶² Çünkü mantık açısından bakıldığında olumlu bir iddia kendi zıddını dışarıda tutar. Eğer bir önermenin neyi inkar ettiğini (ağyarını mani) belirleyebilirsek, onun neyi iddia ettiğini, dolayısıyla objektifliğini (ya da anlamlılığını) belirleyebiliriz, demektir.⁶³ Örneğin “Allah birdir” şeklindeki bir imân hipotezi “Allah’ın bir olmaması mümkün değildir” önermesiyle aynı şeyi anlatır. Bu durumda bir önermenin neyi dışarıda tuttuğunu belirleyebilmek, onun neyi tasdik ettiğini belirleme noktasında uygun bir başlangıç olacaktır.

⁵⁹ Ampirik ve rasyonel açıdan doğrulanabilme, daha da önemlisi imanı tamamen bu kriterler açısından tanımlama, onun asıl ifşa etmesi gereken mesajı açığa vurmak yerine gizler. İmanı kendisi kılan unsur, onun bireyin iç tecrübe ve yaşamında somutlaşabilmesidir. Bununla birlikte İslâm imânının varoluşsal yapısı ve nitelikleri, onun akli ve rasyonel bir temelde de savunulabilir oluşunu imâ eder. Bu konuda bir tartışma için bkz. Yeşilyurt, Temel, “*Tanrı Bilgisi’nin Empirik Temelleri*”, Fırat Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 5 (2000), ss.337-355.

⁶⁰ Paul Tillich ve onu izleyen pek çok Hristiyan teolog, imânın dilini büyük ölçüde sembolik dil olarak belirleme eğilimindedirler. (Tillich, *Dynamics of Faith*, 41-54.). Yine de imân gibi kompleks bir fenomenin tek anlatım biçimi olarak sembolleri öne çıkarmak, pek fazla gerçekçi olmayabilir. Çünkü sembolik dil, sembolik olmayanına nispetle bir gerçek dışılığı imâ eder.

⁶¹ Demir, Ömer, *Bilin Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.34.

⁶² Meynell, “*Faith, Objectivity and Historical Falsibility*”, *Language, Meaning and God* (Essays in Honour of Herbert McCabe OP), ed. Brian Davies, London, 1987, s.145.

⁶³ Yanlışlanabilirlik ilkesi konusunda bkz. Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1967, s.335vd; Flew Antony, “*Theology and Falsification*” *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington & London, 1968, s.317; Hick, John, “*Theology and Verification*”, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington & London, 1968, s.364; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1994, s.115.

Bununla birlikte önemli bir belirleme, mutlak olgusal anlamda doğrulanabilirlik gibi, mutlak bir yanlışlanabilirlik iddiasının da savunulur bir tarafının olmamasıdır. Yanlışlanabilirlik ilkesinin de, önermelerin nesnelliğini kanıtlamak için ampirik yanlışlanabilirlik tezini benimsemesi onu büyük ölçüde doğrulamacı ilkeyle özdeşleştirir ve onun önemli bir çıkmazı olarak da düşünülebilir. Çünkü beşeri tecrübenin pek çok alanını, olgusal anlamda doğrulayabilmek mümkün olmadığı gibi, aynı kritere uyarak yanlışlayabilmek de mümkün olamamaktadır. Örneğin temel iman kabullerimizi yanlışlamak veya anlamdan yoksun oluşlarını tecrübeyle gösterebilmek kolay görünmüyor. Onları çürütmemize veya hiçbir kesin bir şey söylemediklerini kabul etmemize neden olan olgular hangileridir? sorusu yanıtsız kalmaktadır.⁶⁴ Bu yönüyle bir mümin için, kendi imanının veya daha açık bir anlatımla “Allah vardır” şeklindeki bir temel kabulü hiçbir şey yanlışlayamaz. Mümin ne ilke olarak ne de hakikatte onun çürütülmesine izin vermez.⁶⁵ Sözgelimi bir mümin, ister nimet ve bolluk içinde bir yaşam sürsün, isterse bela ve sıkıntılara maruz kalsın, her iki durumda karşılaştığı olayda bir hikmet bulup onu kendi lehine yorumlayabilir. Bu yalnızca temel iman kabullerine ilişkin bir durum da değildir. *Bütün kuğular beyazdır* veya *“bütün yılanlar tek başlıdır”* gibi önermeler de ancak ilke olarak yanlışlanabilir önermelerdir. Ne kadar sonsuza gidilirse gidilsin, günün birinde çift başlı bir yılanın ve siyah bir kuğunun bulanabilme olasılığı mevcuttur. Tıpkı bu anlatımlar gibi, temel iman kabullerimiz de, yanlışlanabilirliğe uygun ancak sonuç alıcı biçimde yanlışlanmaları mümkün olmayan anlatımlardır.

Objektif olarak inanılan bir Tanrı hipotezinin dinî öneminin ne olacağı kuşkuludur. Çünkü inanan kişi ne olursa olsun karşılaştığı bir durumun inancının aleyhine olmasına izin vermemektedir. İmanın ispatlanması ve dayandığı temellerden biri veya bir kaç çürütülse bile (delil-mudlül ilişkisi), bu imanı terk için gerekçe sağlamaz. Zira imanla ilgili durumda, bir açıdan çürütülen bir hipotezi bir başka açıdan destekleyebilme imkanı her zaman vardır. Çünkü teolojik olarak, dinî inancın terk edilmesinin nedeni, rasyonel bir kanı değildir; aksine imanın zayıflamasıdır.⁶⁶ Bu durumda bir mümin için imanının irrasyonel ve saçma oluşunu gösterecek hiçbir rasyonel ve ampirik kriter yoktur. Geline bu konumu Hare, *bliks* kavramıyla açıklamaya çalışır. Aslında onun tezi bir anlamda bir çılgının saçmalarına ilişkindir. *Bliks* hiçbir gerekçenin doğrulayıp yanlışlayamayacağı fikr-i sâbitelerdir.⁶⁷ Bir insan Bütün Oltu Taşı tesbihlerinin taklit olduğuna inanmış olabilir. Bu durumda siz ne kadar sahte olmayan hakikî Oltu Taşı tesbihler getirirseniz getirin ve bu alanda ne kadar uzman görüşü alırsanız alın, onu aksine ikna edemeyeceksiniz. Çünkü artık bu kişi bir *blik* sahibidir. Ve herhangi bir düşüncenin kendi *blik*'i aleyhine olmasına izin vermeyecektir. Bu *blikler*, kişinin öylesine sabit ve sarsılmaz inancıdır ki, olaylar geçmişte nasıl olmuşlarsa gelecekte de öyle olacaklardır. Bununla birlikte oldukça karmaşık gibi görünen *blik*, bizi

⁶⁴ Ferre, Frédéric, *Din Dilinin Anlamı* (Modern Mantık ve İman), Çev:Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s.67.

⁶⁵ Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, s.117.

⁶⁶ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s.68.

⁶⁷ Hick, *The Philosophy of Religion*, s.98.

inanç önermelerinin de düşüncede rol oynayışı sonucuna götürür. Onlar bizim en içten davranışlarımızı görme yoludurlar.

Hare'nin bu kavramı meşruluk açısından birbirinden oldukça farklı parçaları bir araya toplama durumunu ayırmada başarısız oluşu nedeniyle meşruluk açısından eleştirilmiştir. Çünkü bir teistin, Hare'nin "blik"lerindeki "deli" ile bir benzerliği yoktur ve Tanrı ile ilgili yukarıdakine benzer bir fobi de taşımamaktadır. Bir başka açıdan da *blikler* birer iddia içermediği için, doğruluk ve yanlışlıklarına inanmak gerekmez., iman böyle değildir. Hiçbir mümin, "Allah size Cennetler vadeder", "Allah sizin velinizdir" gibi imana dayalı hipotezlerin hiçbir gerçeklik ve iddia içermeyişini kabul etmez. Çünkü eğer böyle bir tez kabul edilirse, bu durumda teistin dindarâne sürdürdüğü yaşamın ve çektiği sıkıntıların hiçbir anlamı kalmaz.

John Hick'e göre, Hare'nin örneğinde, sahip olunan *blikler*, herhangi bir olgusal savlamada bulunmak yerine, bizatihi olgunun ya da reel dünyanın kendisini yok saymaya ilişkin bir tutumu önermektedir.⁶⁸ Buna karşılık o, imana herhangi bir olgu ifadesi olmak yerine, açıklayıcı ve yorumlayıcı bir işlev yükler. Hare, burada *blik* terimini, doğrulamayı yanlışlanamasa da, sarsılmaz bir kanaate indirgemektedir. J.H. Randal, Hare'nin terimini kullanmamakla birlikte, bu anlayışı daha da geliştirir. O dinî/ya da imanı bilim ve sanat gibi temel bir insan aktivitesi olarak görür ve onun insan kültürüne yaptığı katkı açısından değerlendirir.⁶⁹ Sanatkar, insanların normal yollarla anlayamadığı evrendeki güzelliği yapıtlarıyla onlara ifşa eder; sanat bize insan ruhunun keşfedemeyip de gizlediği evrendeki harika özellikleri gösterir. Aynı şekilde Peygamberler de aynı işlevi görürler. Onlar bize evrenin, bizim keşfedemediğimiz daha güzel boyutlarını ifşa ederler.⁷⁰

Burada John Wisdom'un iki gezginini hatırlamak önemlidir. Onlar sık ağaçlık bir ormanda açık bir alana gelirler. Bu alanda pek çok güzel çiçek ve bitkiler yetiştirilmiştir. Biri: "Bu planı bir bahçıvan yapmış olmalı" diğeri ise "bahçıvan falan yok" der. Çadırlarını kurup gözlemeye koyulurlar. Belki bakıcı gözle görülemeyen birisi olabilir diye etrafına dikenli tel çekip elektrik verirler ve etrafını iyi koku alan tazılarla donatırlar. Fakat davetsiz bir misafirin yakalandığını gösterir hiçbir çığlık işitilmez, tırmanıcıyı yaralayan hiçbir dikenli tel hareketine rastlanmaz. Fakat teist hala ikna olmamıştır: "fakat gözle görülemez, fiziksel varlığı bulunmayan, elektrik şokundan etkilenmeyen, hiçbir kokuya sahip bulunmayan, gizlice gelip bu güzel bahçeye bakan ve onları seven bir bahçıvan vardır diye iddiasını sürdürür."⁷¹ Wisdom burada teist ile ateistin empirik veya gözlemlenebilir olgular konusunda bile uzlaşamayacaklarını önerir. Bunun yerine onlar aynı olgular setine farklı tepkiler vermektedirler. Onlar karşılıklı birbiriyle çelişen iddialarda bulunmak yerine, farklı duyguları dile getirirler. Bu yolla onları anlamak yada bunun veya şunun haklı oluşunu söylemek mümkün görünmüyor. Bu bağlamda ancak tartışmanın yönünün doğrulamacılıktan, tamamlayıcı bir yanlışlayıcılık düşüncesine doğru değiştiği söylenebilir.⁷²

⁶⁸ Hick, Faith and Knowledge, s.151.

⁶⁹ Hick, Faith and Knowledge, s.163.

⁷⁰ Hick, a.g.e, s.163.

⁷¹ Wisdom, John, "Gods", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington & London, 1968, s.300-302.

⁷² Hick, Philosophy of Religion, s.96-97.

Yanlışlanabilirlik ilkesi ile ilişkili olarak başvurulana diğer parabol ise, Mitchell'in yerli direnişçisidir. Savaş zamanında işgal altındaki bir şehirde şehir ahalisinden biri, bir gece kendisini derinden etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. Geceyi birlikte konuşarak geçirirler. Yabancı yerli halktan yana olduğunu söyler. Bunun üzerine yerli, yabancıyla bütünüyle inanır. Bazen yabancı yerli halka yardım ederken görülür ve yerli bundan memnun olur ve arkadaşlarına "o bizden yanadır" dedi. Bazen düşman uniforması altında yerlileri işgal güçlerine teslim ederken görüldü, bu durumda yerliler mırıldanırlar. Ancak bizim yerli, hala "o bizde yanadır" iddiasını sürdürür. O bütün görünenlere rağmen, hala yabancıнын kendisini aldatmayacağına inanmaktadır. Bazen yabancından yardım ister ve alır. O zaman memnun oluyor ve "yabancı en iyisini bilir" diyordu. Bazen diğer yerliler kızgınlıkla "o bizim tarafımızda olmadığını ve senin yanıldığını sana kabul ettirmek için daha ne yapacak" diyorlardı. Ancak yerli cevap vermeyi reddediyordu. Yabancıyı test etmeye yanaşmıyordu. Bazen arkadaşları yakınıyorlardı: eğer senin onu bizden yana olmasından anladığın buysa, ne kadar erken karşı tarafa geçerse, o kadar iyi olur diyorlardı.⁷³

Bu parabolün yerlisi, "yabancı bizden yanadır" önermesinin kesin olarak aleyhine olabilecek hiçbir açıklamaya izin vermez. Bunun nedeni, onun kendini yabancıya teslim etmesi ve ona güvenmesidir. "Tanrı bizi seviyor" diyen bir mümini, hiçbir şey bu inancından vazgeçiremez. Bunun böyle olmadığına ilişkin ne kadar delil getirilirse, ne kadar çaba sarf edilirse edilsin, bir mümin, bütün bunları kendi savı lehinde yorumlayıp, kendi inancını doğrulayıcı bir hipoteze dönüştürebilir.⁷⁴ Burada direnişçinin düşman hakkındaki kanaatinin bir izah olabilmesi de mümkündür. Çünkü bu kanaat yabancıнын davranışını açıklıyor ve anlamlandırıyor. Mitchell'in düşman meseli, son derece uyarıcı ve ilgi çekici olmasına rağmen, yanlışlama ilkesinin iddialarını bütünüyle geçersiz kılmaktan uzaktır. Bir analogi olarak müminin tavrındaki kesinliği iyi temsil etmekle birlikte, Tanrı'ya ilişkin temsil gücü zayıf kalmaktadır.⁷⁵ Çünkü meseldeki yabancıнын direnişçilere niçin açık bir destek vermediğini anlamak kolaydır. Divan-ı harbe verilmekten korkuyor veya yardıma gücü yetmiyor vs. olabilir. ama söz konusu Tanrı olunca, yardım etmek istiyor ama gücü yetmiyor diyemeyiz.

Bir başka yönüyle de doğrulamacılık kadar yanlışlamacılığı da mutlaklaştırmak ve her alanın genel geçer bir kriteri olarak dayatmak, bizatihi onun mantıksal statüsü konusunda yanılmak anlamına da gelebilir. Çünkü hem doğrulamacılık hem de yanlışlamacılık bir sistem içinde gerçekleşir ve sistemin çerçeve önermeleri test edilemezler.⁷⁶ Aksi durumda bizatihi yanlışlamanın yanlışlanıp yanlışlanamayacağını sormak gerekir ki bu bir çelişkidir. Bu durumda yanlışlama kriterinin geçerliliği için, onun yanlışlanabilirliğini ön-koşul olarak bırakma, onu anlamdan yoksun bırakacaktır. Bir önermenin ilkesel olarak doğrulanabilir olması ve ilkesel olarak

⁷³ Mitchell, Basil, "Theology and Falsification", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington & London, 1968, s.321-322.

⁷⁴ Flew, "Theology and Falsification", s.47.

⁷⁵ Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay, İstanbul, 1998, s.178.

⁷⁶ Malcolm, Norman, "The Groundlessness of Religious Belief", The Reason and Religion, ed. Stuart C. Brown, London, 1977, 146.

yanlışlanamaması da mümkündür.⁷⁷ Örneğin ölümden sonra bilinçli varlığın devam edeceği hipotezi, bir gün uygun koşullara sahip olduğunda doğrulanabilir, ancak hiçbir şekilde yanlışlanamaz.

Hem doğrulamacı analizlerin hem de yanlışlamacı tezin, pek çok alanda önemli hizmetleri olduğunu kabul etmek durumundayız. Her şeyden önce imanda bir yönüyle bir doğrulama girişimidir. Çünkü tasdik temel anlamı itibarıyla doğrulama, ve haberi vereni doğruluğa nispet etmeyi ifade eder. Küfür veya tekzip ise, nispet edilen bu tezin yanlışlanması anlamına gelir. Ancak burada yanlışlanan, teistin inandığı varlık olduğundan, son anlamda o bir doğrulama olarak da görülebilir. Bir başka deyişle inanmayan, inananın sözünü ettiği bir Tanrı'ya inanmadığı veya onu inkar ettiği veya da yanlışladığı için, burada yanlışlamada bir yönüyle doğrulamaya dönmüştür.⁷⁸ Ve teistin var olduğunu düşündüğü ve iman aktını yönlendirdiği Tanrı'yı doğrular. Bu yönüyle yanlışlamacılığa bir yönüyle doğrulamacı bir işlev yüklemek mümkün görünüyor. Ancak burada yukarıda savunulan yanlışlamacılıktan biraz farklı bir yanlışlama ilkesine başvurulmaktadır. Çünkü orada yanlışlama büyük ölçüde rasyonel yetiler ve ampirik olgulara dayandırılırken, burada biraz daha metafizik bir düzlemde işlemektedir.

Yanlışlamanın biraz değiştirilmiş formu içinde kalırsak, olgularla ilgili yanlışlamacılıktan farklı olarak, teistin Allah'a olan inancının da dışarıda bıraktığı ve yanlışladığı boyutlardan söz etmek mümkün görünüyor. Bir masanın yuvarlak oluşunu iddia etmek, onun kare, dikdörtken ve altıgen oluşunu yanlışlıyorsa ve bu gerçekleşmediği takdirde onun gerçek bir iddia oluşu düşünülemiyorsa, bir teistin "Allah vardır" veya "Allah birdir" şeklindeki temel kabullerinin dışladığı muhtevayı belirlemek de mümkündür. Teistin bu iddiası, O'nun yokluğunu ve çokluğunu dışarıda bırakmakta ve "Birden fazla Tanrı vardır" (Mecusi tezi gibi) şeklindeki bir önermeyi yanlışlamaktadır. Ancak burada teistin doğruladığı muhteva kadar, yanlışladığı muhtevada empirik bir düzlemde değildir. Bu nedenle olgusal iddiaların temel kriterleriyle karıştırılmamalı, çözüm, imanın kendi mantığı içerisinde aranmalıdır.

Hem doğrulamacı tahlillerin hem de yanlışlamacılığın amaçladığı esas hedef, tanıtlamaya çalıştıkları gerçekliğe ilişkin herhangi bir kuşku durumu ve belirsizliği ortadan kaldırmaya yöneliktir.⁷⁹ Ancak bunu elde edebilmenin tek yolu, olgusal bir doğrulama veya yanlışlama tezini savunmak değildir. Bu durumda anlamlılığın, kesinliğin ve objektifliğin, yukarıdaki belirlenimlere (yani doğrulanma ve yanlışlanmaya açık olmayan) pek çok kullanımı söz konusudur. İman ise bu alanın spesifik bir örneğidir. İmanın akla uygunluğuna değer biçme söz konusu olduğunda ise, bunu belirleme konusunda yanlışlamacı tez de yetersiz kalacaktır. İman tam anlamıyla teorize edilemez, kavramlaştırılmaz ve sözcüklerle anlatılamaz. Ancak burada anlatılamaz ve kavramlaştırılmaz olmayı, saçma ile

⁷⁷ Hick, "Theology and Verification", s.100.

⁷⁸ Inananların Tanrı'ya göndermede bulundukları gerçeği, Tanrı'nın mâhiyeti hakkında görüşleri birbirinden çok farklı olmasına rağmen, böyle bir varlığın var oluşunu düşünmeyen veya böyle bir varlığın varlığı konusunda şüpheye düşenlerce de Tanrı tartışmanın temeli olmaktadır. Zira inanmayanlar da, inananların varolduğunu düşündükleri bir varlık hakkında konuşmaktadırlar. Bkz. Ross, James F., *Philosophical Theology*, The Bobb-Merril Company Inc., Indianapolis, New York, 1969, s.38.

⁷⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, s.169.

özdeşleştirmek yanlıştır. Çünkü anlaşılamayan ve anlatılamayan bir önermenin anlamsız olması gerekmez. Bu durumda mantıkçı pozitivistin önde gelenlerinden Ayer'in dediği gibi, yöneltilmesi gereken soru, "birtakım gözlemler onun doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıksal olarak kesin kılabilir mi?" yerine "birtakım gözlemler onun doğruluk ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili olabilir mi?" şeklinde olmalıdır.⁸⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, en yüksek akıl ile basit imanı ittifak ettiren insanlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de bulunmaktadır, ve gelecekte de var olacaktır. Kalbîn bin niteliği olarak imân, tefrik edici ve infilak edici bir mahiyete sahip olan aklın sabitleştirici bir bütünleyenidir. İman, sabır, şükür güven, cömertlik gibi tüm statik ve nazik nitelikleri taşır; kaygan akla sabitleştirici bir unsur katarak bir denge meydana getirir. İman temelde bir takım teorik unsurları içerse de o, hayattan kopararak dondurulamaz, bir amentünün formüllerinde özetlenemez veya bir teologun doğrulayıp yanlışlayabileceği olaylar bütününe indirgenemez. O yaşamın kendisidir, geçmişte yaşanmış, şu anda yaşanmakta ve gelecekte Tanrı'nın belirleyeceği bir güne kadar yaşanacaktır. Sonuçta, imanın mantığını bilim ve mantığın önermelerine uygulanan eleştirme, çözümleme, doğrulama ya da yanlışlama ilkelerinin bir ölçüde ötesine taşımak ve bir *imân mantığı* geliştirerek değerlendirmek daha tutarlı olabilir.

KAYNAKLAR

- Akşehîrî, Ahmed b. Oğuzdânîşmend, *el-İntiâd fî Şerhi Umdeti'l-I'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3083/1.
- Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrût, 1984.
- Alston, William P., "Religious Experience and Religious Belief", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R. Douglas and Brenden Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1994.
- Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, England, 1990; *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, England, 1990.
- Banner, Micheal B *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, New York, 1990.
- Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara, 1954; *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.
- Braithwaite, R.B., "An Empiricist's Views of The Religious Belief", Philosophy of Religion, ed.Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1991.
- Chrag, Calvin O, "Ontology and The possibility of Religious Knowledge", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, Ed.by Ronald Santoni, Bloomington, 1968

⁸⁰ Ayer, Language, Truth and Logic, s.20.

Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Dixon, Keith, *The Sociology of Belief*, London, 1990.

Ebû Hanife, Numân b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul, 1992.

Ferre, Frédérick, *Din Dilinin Anlamı* (Modern Mantık ve İman), Çev.Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 1999; *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.

Flew Antony, "Theology and Falsification" Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington & London, 1968.

Frolov, Ivan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev.Aziz Çalışlar, İstanbul, 1997.

Griffin, David Reyy, *God and Religion in The Postmodern World*, New York, 1989.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev.Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

Hick, John, "Theology and Verification", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed.Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington & London, 1968; *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1966; Hick, John, *God and the Universe of Faith*, Oneworld Oxford, England, 1993; Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1983.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev.Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984.

Kellenberger, James, "Three Models of Faith", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992.

Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Musâmere*, İstanbul, 1979.

Kierkegaard, Soren, "Truth and Subjectivity", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.

King, Robert H., *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1973.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998.

Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları* (Modernliğin Sahte Kutsalları), Çev.Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

Macgregor, Geddes, *Introduction to Religious Philosophy*, The Riberside Press, Boston, 1959.

Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yay, Samsun 2000.

Malcolm, Norman, "The Groundlessness of Religious Belief", The Reason and Religion, ed. Stuart C. Brown, London, 1977

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah.Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s.377.

Meynell, "Faith, Objectivity and Historical Falsibility", Language, Meaning and God (Essays in Honour of Herbert McCabe OP), ed. Brian Davies, London, 1987.

Mitchell, Basil, "Theology and Falsification", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, , ed. Ronald E. Santoni, Bloomington & London, 1968.

Neccârî, Halîl b. Ali b. Abdillâh, *Şerhu Umdeti'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa: 1667.

Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3083; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde fi'l-İ'tikâd*, tah.Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000.

Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille*, tah.Claude Salame, Dımaşk, 1993.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991.

Packer, James I., "Faith" Baker's Dictionary of Theology, ed.Everett F. Harrison, Baker Book House, USA, 1998

Penelhum, Terence, "Introduction", Faith, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.

Price, H. H., "Belief in and Belief That", The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1971.

Prior, A.N., "Can Religion be Discussed?", New Essays In Philosophical Theology, ed. Antony Flew-Alasdair Macintyre, The Macmillan Company, New York, 1970.

Ross, James F., *Philosophical Theology*, The Bobb-Merril Company Inc., Indianapolis, New York, 1969.

Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

Swinburne, "The Nature of Faith", Faith, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.

Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır, 1317.

Taftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, tah. Ahmet Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1988; *Şerhu'l-Mekâsid*, tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989.

Tennant, F.R., "Faith", Faith, ed.Terence Penelhum, New York, 1989.

Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, Çev.Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000; *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957.

Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, California, 1988.

Winch, Peter, "Meaning and Religious Language", The Reason and Religion, ed.Stuart C. Brown, London, 1977.

Wisdom, John, "Gods", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington & London, 1968.

Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 10 (1998).

Yeşilyurt, Temel, "Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman", Fırat Ün. İlahiyat Fak. Dergisi 5 (2000); "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", Fırat Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 5 (2000).

Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991.