

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



SAYI : 9

Samsun - 1997

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Sayı : 9 Samsun 1997

Sahibi:

İlâhiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Sadık CİHAN

Mesul Müdür:

Yayın Komisyonu Adına:
Prof. Dr. Hüseyin PEKER

Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Yavuz ÜNAL

Dizgi ve Mizanpaj:

Arş. Gör. Vejdi BİLGİN

Baskı:

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Matbaası

Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

DİNÎ EPİSTEMOLOJİDE ELEŞTİREL AKILCILIK VE TAHKİKÎ İMANCILIK

Yrd.Doç.Dr. Cafer Sadık YARAN*

Dinî inançların tasdik edilmesinde (veya edilmemesinde) aklın herhangi bir rolünün olup olmadığı, ve eğer varsa bunun ne türden bir rol olduğu şeklindeki bir dinî epistemoloji sorusuna verilen cevap açısından günümüz din felsefesinde birbirinden farklı üç anlayış vardır. Michael Peterson ve arkadaşları¹ ve başka bazı Batılı din felsefecilerine² göre bunlar; 1) katı akılcılık, 2) imancılık (fideizm), ve 3) eleştirel akılcılıktır. Hilmi Ziya Ülken de benzer bir üçlü ayırmada bulunmaktadır: "1) Kömürçünün inancı, 2) Dogmatik aklın inancı, 3) Tenkitçi aklın inancı."³ Biz daha önceki iki çalışmamızda din-bilim ilişkisini⁴ ve din-felsefe ilişkisini⁵ dört farklı ana yaklaşım içinde ele aldığımız gibi, bu makalede de, akıl-iman ilişkisini üç değil dört farklı yaklaşım içinde incelemenin daha doğru olduğunu savunacağız.

Bu ilişki modellerini dörde çıkarmayı uygun buluşumuzun temelde iki nedeni var. Birinci ve asıl olarak, akıl-iman ilişkisinde aklın vurgulanmasını temsil eden akılcılık, 'katı' ve 'eleştirel' diye ikiye

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991). 3. bölüm, s. 32-47.

² C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* (Illinois: InterVarsity Press, 1982), 8. bölüm, özellikle s. 162-168 ve devamında benzer kavramlarla aynı üçlü tasnifi yapmaktadır.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, ikinci kısım, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), s. 230.

⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinden Seçme Felsefî Yazılar* (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), buradaki II. Bölümde, din-bilim ilişkisini, Çatışma, Ayrışma, İslâmileşme, ve Uyuşma başlıkları altında dörde ayırarak inceledik, s. 35-79.

⁵ Cafer Sadık Yaran, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüd yayınları, 1997), "Tarihsel ve Eleştirel bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu" başlıklı Giriş yazısı, s. 11-50.

ayrılmaktadır. Bizce bu doğrudur. İmancılık ise, tek bir kategoride yansıtılmaktadır. Oysa benzer bir ikili ayrım imancılık konusunda da yapılabilir; hatta yapılmalıdır. Akılcılığın, daha sade bir deyimle "aşırı" ve "ılımlı" versiyonları varsa, imancılığın neden olmasın? Bizce imancılık ta iki kategoride ele alınmalıdır. İkinci olarak, böyle bir anlayış kendi başına düşünüldüğünde de gerekli görülmektedir; ve zaten İslâm düşüncesinde bunun 'imancılık' şeklinde felsefi, epistemolojik anlamda değilse de, imanın derecelenmesine dair kelami anlamda bir fikri ve terminolojik temeli vardır. Bilindiği gibi, özellikle Gazali sonrası İslâm düşüncesinde iman, 'taklidi iman' ve 'tahkiki iman' diye derecelere ayrılmaktadır. Bu durumda dinî epistemolojide akıl-iman ilişkisi ile ilgili görüşleri dört kategoride incelemek daha doğru ve doyurucu görülmektedir: 1) Katı akılcılık, 2) katı imancılık, 3) eleştirel akılcılık, 4) tahkiki (eleştirel, ılımlı) imancılık. Burada hemen şunu belirtelim ki, bizce Batı dillerinde fideizm denilen ve Türkçede imancılık terimiyle karşılanan anlayış, normal bir epistemolojik (imancı) tavır değil, katı, sert, aşırı bir (imancı) tavidir. Dolayısıyla fideizmin karşısına veya yanına bir de tahkiki imancılık konulabilir ve konulmalıdır. Bu dört anlayıştan birinci ve ikinci üzerinde çok kısaca ve eleştirel bir bir bakışla duracak; görece daha ayrıntılı irdedeceğimiz din felsefesinde yeni bir anlayış sayılabilecek olan özellikle üçüncü anlayışı ve İslâm düşüncesinden hareketle ve ona ait bir terminoloji ile önermeye çalışacağımız dördüncü anlayışı da birbirine alternatif değil, birbirini tamamlama ilişkisi konumuna getirmeye ve böylece 'eleştirel akılcılık temelli tahkiki imancılık'ı bir dinî epistemoloji modeli olarak sunmaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Katı Akılcılık

Katı akılcılık, bir dinî inanç sisteminin uygun bir biçimde ve rasyonel bir şekilde kabul edilmesi için, o inanç sisteminin doğru olduğunu, her makul kişiye inandırıcı gelecek şekilde kanıtlamanın mümkün olması gerektiğini savunan görüştür.⁶ Buna göre inanç bilgiye dayanmalı; bilgi de, her akli başında, makul kişiye kabul edilebilir gelecek derecede kesin olan bir temele dayanmalıdır.⁷ Katı akılcılık denince ilk akla gelenlerden biri, İngiliz matematikçi ve felsefeci W. K. Clifford'dır. Onun görüşüne göre, "Özetle, herhangi bir şeye, yetersiz

⁶ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 34.

⁷ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 164.

delile dayalı olarak inanmak, herkes için, her yerde daima yanlıştır."⁸ Clifford, bu yaklaşımı ile dinî inanca karşı biri ise de, her katı akılcılık yanlısı mutlaka böyle olmak zorunda değildir. Örneğin başta John Locke olmak üzere, bir ölçüde Thomas Aquinas, ve çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne, katı akılcı olarak değerlendirilebilen⁹ teist filozoflar arasında sayılmaktadırlar. Swinburne'e göre, bütün inançlar "delile dayanmalıdır."¹⁰

Bize öyle geliyor ki, katı akılcılık ister din karşıtlığı isterse de din adına savunulsun, dinî inanç sistemlerinin değerlendirilmesinde, ne mümkün ne de gerekli ve arzu edilir bir anlayış olarak görülmektedir. Bir dinî inancı herkese aklî olarak kanıtlamak bu güne kadar hiçbir din ve dinî öğreti için mümkün olmamıştır. Neredeyse bütün dinlerin ittifakla benimsedikleri Tanrı ve ölümsüzlük inançları bile, her dönemde kimi inanmayanların da bulunduğu inançlar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir; ve bunun insan yapısı değişmediği sürece her zaman böyle kalacağını söylemek te pek yanlış olmasa gerektir. Ancak, katı akılcılığın, gerçekleşmesi tarihsel olarak mümkün olmayan, gelecekte de konunun doğası gereği mümkün görülmeyen bu şartları, aslında gerekli olan şartlar da değildir. Bir inanca sahip olmak için, herkesin ona sahip olmasını beklemek, insanoğlunun belki de hiçbir inanca sahip olmaması neticesini verirdi. Oysa insanoğlunun zihinsel yetileri ve etkinlikleri arasından inancı kaldırmak, insanın özgür doğası için mümkün de arzu edilir de değildir. Ayrıca bu yaklaşım dinin, iman, vahiy, ahlaki sorumluluk, mucazat, mükafat gibi kavramlarının anlamlılığına da gölge düşürmekte gibidir. Sözgelimi, herşey kesin olarak biliniyorsa, imana ve vahye, dolayısıyla dine ne ihtiyaç olduğunu temellendirmek oldukça güçleşmektedir. Dolayısıyla, din karşıtlığı açısından bakıldığında, katı akılcılığın şartları, aslında gerçekten gerekli olan şartlar değildir; din adına bakıldığında ise bu şartlar karşılanması mümkün de arzu edilir de görülmemektedir. Katı akılcılığın alternatifi, katı imancılıktır.

⁸ William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970) içinde, s. 159.

⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 35.

¹⁰ Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 33.

Katı İmancılık

İmancılık (fideizm) farklı şekillerde tanımlanabilmekteyse de, merkezî görüşüyle imancılığa göre, "*dinî inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tabi değildir*. Örneğin, Tanrı'nın var olduğuna ve bizi sevdiğine *imanımızın olduğunu söylemek, bunu herhangi bir kanıt veya akıl yürütmeye dayanmayan bir biçimde kabul ettiğimizi, ve Tanrı'nın bize sevgisini kanıtlamakla veya karşınının kanıtlanmasıyla uğraşmayı da reddettiğimizi söylemektir.*"¹¹ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, aslında bildiğimiz kadarıyla dinî epistemolojide *katı* imancılık diye bir terim yok, sadece imancılık (fideizm) vardır. Ancak biz literatürde fideizm diye tanımlanan görüşün, karşıtı olan rasyonalizmin ikiye ayrılan versiyonlarından yalnızca birinin tam karşıtı olması gerektiğini düşünüyoruz. Öncelikle, rasyonalizme paralel olarak fideizmin de ikiye ayrılması uygun görülmektedir. Fideizm için, "Akıl rolünü sınırladığı için bu meslek rasyonalizmin zıddı olmaktadır"¹² denilmektedir. Bu doğrudur; fakat bu durumda 'o hangi rasyonalizmin zıddıdır' diye sormak gerekmektedir; katı rasyonalizmin mi, eleştirel rasyonalizmin mi?. Haklı olarak sorulması gereken böyle bir sorunun cevabı, bize kalırsa, 'fideizm, katı rasyonalizmin karşıtıdır' şeklinde görülmektedir. Dolayısıyla Batı felsefe literatüründe normalde fideizm (imancılık) diye tanımlanan görüş, aslında katı fideizm diye belirtilmesi daha doğru görülen bir anlayıştır. Katı imancılık, bir dine veya dinî inanç esaslarına, hiçbir aklı delillendirmeye ve hatta değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı bu şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüş olarak anlaşılabilmektedir. Bu imancılık anlayışına göre, "birinin imanının bazı dışsal, rasyoenl standartlarla deneme veya değerlendirme fikri, büyük olasılıkla gerçek bir imandan yoksunluğu yansıtan korkunç bir hatayı temsil eder."¹³

Fideizm denince akla gelen ilk düşünürlerden biri olan Kierkegaard'a göre "iman, tamamen bireyin içselliğinin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem, inanmış olmam; fakat bunu yapamadığım için, inanmalıyım. Eğer kendimi ... iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel

¹¹ Peterson, *Reason and Religious Belief*. 37.

¹² S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996). s. 191.

¹³ Peterson, *Reason and Religious Belief*. s. 37.

kesinsizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım."¹⁴ Kierkegard'ın iman anlayışı, neo-ortodoks Protestan teologlar ve teist ekzistansiyalist filozoflarca da büyük ölçüde paylaşılmaktadır. Nitekim, Gabriel Marcel'e göre, "Gerçek inanan inanmak için dokunmaya, yani bilmeye ihtiyacı olmayandır."¹⁵ İmanı, Tanrı ile birey arasında rasyonel olmayan bir sahadaki bir bağlanma ve katılma aktı olarak kabul eden Marcel'e göre, "Katılma, düşüncenin tüm 'nesnel' öğelerinden arınabildiği, kendini feda ettiği, öz soyutlamasını (abstraction) hesaba katmadığı ölçüde, ancak kavramakla (intelligible) olur. Bağlanmakla insanın kendi kendinden el çektiği bu aktı, bundan böyle İMAN diye isimlendireceğiz."¹⁶ Marcel, rasyonel düşüncenin imanı eleştirmesini de mümkün ve uygun bulmaz. Rasyonel olmayan bir sahada, rasyonel eleştirilerin tutarlı olmayacağını belirtir.¹⁷

İman, dinin ayırdedici ve vazgeçilmez özelliklerinden biridir. Dinî inancı, bir felsefi sisteme, bir bilimsel paradigmaya, bir siyasal dünya görüşüne bağlılıktan ayıran temel faktörlerin başında iman olgusunun taşıdığı spesifik özellikler gelir. Buna rağmen, katı imancılık, bir dinin, özellikle İslâm dininin öngördüğü, hatta uygun gördüğü bir anlayış gibi görülmemektedir.¹⁸ Aklî değerlendirmeye hiç önem verilmediği zaman, var olan birçok din arasında bizim inandığımızın en doğru olduğu nereden bilinecektir? İyi ve doğru dinlerin yanında her zaman batıl, sahte dinlerin de olduğu kesin gibidir. İnsan dinini ve elinden geldiğince öteki dinleri gücü ve bilgisi oranında değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine bağlı olmadığından nasıl

¹⁴ Sören Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes (New Jersey: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970) içinde, s. 190.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, 1927, s. 40. Murtaza Korlaeiçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri 1987, s. 80'den naklen.

¹⁶ Korlaeiçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", s. 83'ten naklen.

¹⁷ Aynı eser, s. 88.

¹⁸ İslâm düşüncesinde taklit karşıtı görüşler ve ilgili tartışmalar konusunda geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzitsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), s. 148-162. Ayrıca Matürîdî'nin düşüncesinde delilsiz ve taklidî imana bakış ve yöneltile eleştiriler konusunda geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 131-140.

emin olacaktır? Kendisi dinini bir değerlendirmeye tabi tutmayan insan, gerektiğinde başkalarını kendi dinine hangi gerekçelerle davet edebilecektir? Ayrıca insan dininin doğruluğuna hiç güvenmemekte midir ki, onu rasyonel değerlendirmeye tabi tutmaktan bu kadar uzak durmaktadır? Bu ve benzeri soruların cevapları, katı akılcılık gibi, katı imancılığın da gerçek anlamda pek mümkün de uygun da olmadığını göstermektedir.

Eleştirel Akılcılık

Günümüz din felsefesi ve epistemolojisinde kullanılan eleştirel akılcılık terimi, daha ziyade Karl Popper'in yazılarına dayanır ve onun kullanışına benzer bir anlam taşır. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki anlaşmazlıkta akılcılığın tarafında olduğunu belirten Popper, yine de akılcılığın aşırı yönlerine karşı olduğunu belirtmek için onu ikiye ayırmaktadır: "eleştirici akılcılık", ve "eleştirici olmayan akılcılık" ya da "kapsayıcı akılcılık". İkinci tür akılcılığı "Usavurma ya da deneyim yoluyla belgelenemeyen herhangi bir iddiayı kabul etmeye hazır değilim" diyen kişinin tutumu olarak tasvir eden Popper, bunu tutarsızlıkla ve mantık açısından çürüklükle suçlayarak eleştirir.¹⁹ Böylece eleştirici olmayan akılcılığa da akıldışıcılığa da karşı çıkan Popper'e göre, bu ikisi arasında başka savunulabilir ve seçilebilir tutumlar vardır. Sözgelimi, "kaynağının akılcı olmayan bir kararda olduğunu itiraf eden, (bundan dolayı da akıldışıcılığın bir anlamda önce geldiğini bir dereceye kadar itiraf eden) bir eleştirici akılcılık türünü de seçebiliriz."²⁰ Eleştici olmayan akılcılık ile radikal akıldışıcılık arasında orta bir tutum olan eleştirici akılcılık, "akıldışıcılığa asgari taviz veren"²¹ bir akılcı tutumu dile getirir.

Popper'in bu anlayışından esinlenerek oluşturulan din felsefesindeki eleştirel akılcılığı tanımlamanın en iyi yolu, onun, her iki yanında bulunan katı akılcılık ve fideizmden farklı olan yönlerini ortaya koymaktır. Eleştirel akılcılıkta, fideizme benzemeksizin, dinî inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştirilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olduğu kabul edilir. Fakat o, katı akılcılığa benzemeksizin, bu değerlendirmenin kesin ve herkes tarafından kabul edilmesi gereken

¹⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, cilt 2, çev. Harun Rızatepe. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), s. 202.

²⁰ Aynı eser, s. 203.

²¹ Aynı eser, s. 204.

kanıtlarla temellendirilmiş olmasını zorunlu görmez.²² Eleştirel akılçılık, daha ziyade, katı akılçılığın iddialarının aksine, dinî inanç konularında aslında mümkün olandan daha büyük bir rasyonel kesinlik iddiasında bulunmamamız gerektiğini, fakat fideistlerin önerdiklerinin aksine, belki bu dünya ve öteki dünya ile ilgili hayatımızın en önemli kararını verirken rasyonel düşünce ve aklî değerlendirme güçlerimizi olabildiğince kullanmaktan da geri durmamamızın iyi olacağını savunur.²³ Bu durumda, eleştirel akılçılık, dinî inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu, bununla birlikte bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının ne mümkün ne de gerekli olduğunu savunan bir dinî epistemoloji anlayışıdır, şeklinde tanımlanabilir.

Eleştirel akılçılık, iki bakımdan "eleştirel" sayılmaktadır. Biri, dinî inanç sistemlerine yönelik; öbürü de, aklın gücüne yönelik eleştirelliktir. O, dinî inanç sistemlerini eleştirmede, veya eleştirel olarak değerlendirmede, aklın rolünü vurgular. Dinî inançlar, rasyonel bir eleştirel değerlendirmeye açık görülmektedir. Bu görüş, ikinci olarak, akıl ve akılçılık anlayışıyla ilgili olarak ta eleştireldir. Katı akılçılıktaki aşırı optimistik akıl değerlendirmesini eleştirerek, o, aklın gücü ve kapasitesi ile ilgili daha mütevazı ve sınırlı bir görüşü benimser.²⁴

Eleştirel akılçılığa uygun olarak bir dinî inanç sistemini değerlendirmek söz konusu olabilecekse, bunun daha özel ve pratik yöntemleri ve aşamaları üzerinde durmak gerekir. Eleştirel akılçılık, değerlendirilmek istenen inanç sistemi için, elden gelen en iyi kanıtların ve durumun geliştirilmesini ve sonra da bunun, kendi kanıtlarıyla birlikte alternatif sistemler ile karşılaştırılmasını gerektirir. Aynı zamanda söz konusu asıl inanca yöneltilecek başlıca itirazlar da dikkate alınmalıdır. Son olarak söz konusu inancı kabul etmenin lehinde ve aleyhindeki nedenler incelenmelidir. Fakat bütün bunlara rağmen, böyle bir araştırmanın kesin ve hiçkimsenin şüphe etmeyeceği bir sonuca ulaştırıcılığı konusunda aşırı kendine güvenli ve aşırı beklentili olmamalıdır. En iyi durumlarında bile, dinî inançların değerlendiril-

²² Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 41.

²³ Aynı eser, s. 43.

²⁴ Aynı eser, s.41.

mesiyle ilgili kanıtlar, hiçbir rasyonel kuşkuyla yer vermeyecek derecede kesin olma, başka bir deyişle evrensel olarak her zaman ve her yerdeki insanı ikna edici bir ispatlama olma derecesine erişmeyecektir. Ancak bu durum, bu delillerin hiç değeri olmadığı anlamına gelmez elbette.²⁵ Şimdi katı rasyonalizmin öngördüğü gibi herkesi ikna edecek derecede kesin olmayan, fakat tamamen öznel veya keyfi de olmayan rasyonel kanıtlar mümkün görülüyor ve önemseniyorsa, bu nasıl bir kanıt olmak durumundadır? Başka bir deyişle, eleştirel akılcılık, bir inancın kanıtlı olmasından, aklî olmasından veya en azından makul olmasından ne anlamaktadır?

Çağdaş din felsefesinde bu soruya verilebilecek cevabın ve bu konu üzerindeki tartışmaların temelde iki ünlü din felsefecisinin görüşlerine referansla ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, George I. Mavrodes'in "kişi-göreceli kanıt" anlayışı; ikincisi de Basill Mitchell'in "kümülatif kanıt" görüşüdür. Daha sonraki eleştirel akılcılık tartışmaları temelde bu iki düşünüre dayanıyor gibi görülmektedir.

Mavrodes, konuşmada veya yazıda belirli bir biçimsel form içinde ve çoğu kez bir dedüksiyon olarak sunulan diskursif (mantikî yoldan sonuca varan) ispatların (veya tanıtıların "proofs")²⁶ şartlarını ve özelliklerini inceler. Önce bir ispatın ne olduğu sorusuna cevap arar. Tatmin edici bir ispatın zorunlu şartlarından biri, içerdiği kanıtın (argument) sağlam (sound) olmasıdır. Sağlam denilen kanıt, hem geçerli (valid) olan, yani eğer öncüller doğruysa sonucun yanlış olması mantiken imkansız olan, hem de öncüllerinin tamamı doğru olan bir kanıttır. Tüm sağlam kanıtların sonuçları doğru olur.²⁷ O, kanıtların tartışılmasında, sağlamlığa benzer başka bir terim daha öne sürer: ikna edicilik (cogency). Bir kanıt, eğer (1) sağlam ve (2) kişi onun sağlam olduğunu biliyorsa, ancak o zaman belli bir kişi için ikna edicidir (cogent). Buradaki 'belli bir kişi için' ifadesi, bazı kanıtların kişi-ilişkili (person-related) olduğunu belirtmek içindir. Mavrodes için ikna edici bir kanıt da sonucu ispatlamak için her zaman yeterli olmayabilir.²⁸

²⁵ Aynı eser, 41, 42.

²⁶ Çeviri gerektiğinde, şimdilik, yakın anlamları olan *evidence* kelimesini "delil", *argument* kelimesini "kanıt", *proof* kelimesini "ispat" (veya tanıt) olarak kullanacağız.

²⁷ George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (New York: Random House, 1970), s. 23.

²⁸ Aynı eser, s. 31-34.

Kanıtın bir de inandırıcılık (convincingness) özelliği taşıması gerekir. Dolayısıyla, bir kanıt eğer (1) bir kimse için ikna edici ise ve (2) o kişi bu kanıtın öncüllerinin her birinin doğru olduğunu, (3) o kanıtın sonuçlarından çıkarmak zorunda kalmaksızın biliyorsa, ancak o zaman bu kanıt o kişi için inandırıcıdır (convincing). Böylece Mavrodes, "ispat" teriminin ağırlığını taşıyabilecek yeterince güçlü bir kanıt türünü tanımlamış olur. Buna göre, bir ifadeyi, bir kişiye, eğer ona inandırıcı gelecek bir kanıt sunmayı başarabilirsek ispatlamış oluruz.²⁹

Mavrodes'e göre, üç tür kavramı ayırdetmek mümkündür. Birinci olarak, psikolojik ve subjektif içerikli kavramlar vardır. İnanç kavramı buna örnektir. İkinci olarak, psikolojik içeriği olmayan önermesel kavramlar vardır; doğruluk ve yanlışlık kavramları gibi. Bir de üçüncü olarak, karma (mixed) kavramlar vardır. Bilgi kavramı buna örnektir; ve o, hem doğruluk hem de inanç gerektirir. İnanıcılık (cogency), ikna edicilik (convincingness) ve ispat (proof) kavramları da karma kavramlardır. Karma kavramlar subjektiflerse de, hem psikolojik hem de psikolojik olmayan bilgi ifade ederler. Subjektif kavramlar psikolojik bilgi içerdiklerinden, Mavrodes'e göre onlara "kişi-göreceli" (person-relative) kavramlar diyebiliriz. Başka bir deyişle bu kavramların daima "kim" sorusunu çağrıştırdıklarını söyleyebiliriz.³⁰

Bu kavram tanımları ve çözümlemelerinden sonra bunlara dayalı olarak teistik konularda ispat konusuna gelen Mavrodes'e göre, Tanrı'nın varlığını herkese ispatlayacak bir kanıt icadı, tüm hastalıkları iyileştiren bir ilaç icadı gibi bir şeydir; ve bunların olabilirliğine inanmak için fazla bir neden yoktur. Ne var ki, Tanrı'nın varlığı için herkese açıkça doğru gelecek bir zorunlu kanıt beklemek te zaten doğru değildir. Çünkü bilgisine sahip olduğumuz şeylerin çoğu, ne zorunlu doğru şeylerdir ne de herkesin kesin kabul ettiği şeyler. "O halde neden her birimiz kendi kendisinin bilgisinden yararlanmasın, ve eğer elinden geliyorsa onu kanıtla genişletmesin - bu kanıt evrensel olarak paylaşılmayan bir kanıt olsa bile? Bir kişinin, bir başkasının bilgisizliğini kendi entellektüel hayatına sınır olarak anlaması saçma görüyor. Aksine, bir başka kişinin bilgisizliğini, kendi yapacağımız ilerlemeye engel kılmamalıyız."³¹

²⁹ Aynı eser, 34-35.

³⁰ Aynı eser, s. 36-40.

³¹ Aynı eser, 47.

Mavrodes'in bu analizi, teistik, teolojik konularda "ispat" (proof) kavramını kullanmayı gerekli görenler ile deyim yerindeyse bundan hoşlananlar için, bu kavramın bu bağlamda taşınması gerekli görülebilecek olan (ve de taşıyabileceği) yükün sınırını göstermesi bakımından önemlidir. Aslında bu kavramın bu bağlamlarda kullanılması Ortaçağ felsefesine veya Kant-öncesi dönem felsefesine ve teolojisine özgü bir geleneği ve anlayışı hatırlatmaktadır. Sonraki dönemlerde, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin sonuca ulaştırıcı veya sonucu destekleyici gücünü savunanlar da aslında, ispat kavramı yerine belki daha iddiasız ve mütevazı belki de daha gerçekçi diyebileceğimiz, "temellendirmek", "göstermek", "zemin hazırlamak" gibi kelime ve kavramları yeğlemektedirler. Fakat katı akılcıların ispatlama isteklerini bir anlamda kabul ederek, bir ispatlılıktan söz edilecekse, Mavrodes'in göstermeye çalıştığı gibi, bu herkese her koşulda ispatlanabilir olmak zorunda ve durumunda değildir. Doğruluğuna inanmak için gerekli görülen böyle bir ispatlanmışlık isteğini sadece dinî inançlar değil, felsefi doktrinler de, ve hatta bilimsel kuramlar da karşılayamaz. Dolayısıyla bir şeyin doğruluğuna inanmak için herkese ispatlanabilirliğini ya da herkesin ona inanmasını şart koşmak, yanlış bir epistemolojik metodu ve zayıf bir psikolojik karakteri yansıtır olsa gerektir.

Bununla birlikte, Mavrodes'in kişi-göreceli ispat görüşünün de (person-relative view of proof), biraz fazla kişisel ve öznel olduğunu; böylece, katı akılcılık ile fideizm uç noktalarından uzak bir pozisyon olan eleştirel akılcılığa uygun bir kanıtlama anlayışı savunurken, bunun fideizm tarafına çok daha yakın bir konum oluşturduğunu düşünüyoruz. Bize kalırsa, bir ispat, hatta sağlam bir temellendirme, *kişi-göreceli* (person-relative) olmaktan daha fazla bir görecelilik taşıyabilmelidir. *Kişi-görecelilik* adeta evrensel-zorunluluğun karşıtı gibi görülmektedir. Sonrakinin yanlışlığı, onun tam karşısının doğruluğu anlayışına itmemelidir. *Herkese* ispat sorunlu bir anlayış olduğu gibi, buradaki kişiden bir kişi anlaşıldığında, bir *kişinin* kendi kendine ispatı da kendine özgü eleştirilere açıklıktan pek uzak görülmemektedir. Bu durumda, buradaki kişi (person) ifadesinin, bir kişiden daha fazlasını kapsayabilecek özellikte olması veya anlaşılması daha doğru görülmektedir.

M. Peterson ve arkadaşlarının yorumu, bu düşüncemize nispeten uygun düşen bir anlayışı yansıtmaktadır. Onlara göre,

kendilerinden beklentilerimiz sınırlı olmak şartıyla teistik kanıtları ispatlar olarak düşünebiliriz. Bu sınırlı ispat anlayışının bazı özellikleri şunlardır. Birinci olarak, teistlerin herkese inandırıcı gelecek bir kanıt keşfedebileceklerini düşünmek makul değildir. İlk önceliğe sahip olan, onların kendilerinin, sağlam, inandırıcı ve ikna edici olduğuna inandıkları bir kanıt bulmalarıdır; başkalarının da buna inanması ancak ikinci derecede önemlidir. Öte yandan, bir toplum içinde düşündüğümüz ve iş yaptığımıza göre, toplumdaki kişiler tarafından kabul edilmenin en azından bazı ölçütlerini karşılamayan ve sadece tek bir bireyin sağlam olduğunu düşündüğü bir kanıt, bu kişinin zihninde ciddi sorulara yol açmalıdır. İkinci olarak da, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğundan daha kesin olmalıdır. Fakat gerek öncülleri gerekse sonucu, sepiçler inandırıcı bulmayabilirlerse de, onlar başkaları için inandırıcılık sağlamada başarılı olabilirler. Burada yine toplumun yargısı önemli bir rol oynar. Kısacası, "teistik kanıtların veya ispatların herkes için inandırıcı olmasını beklemek gerçekçi de değildir gerekli de değildir. Onlar, en azından kendilerini ileri sürenler tarafından sağlam oldukları bilinen sağlam kanıtlarsa, ispat olarak fonksiyon icra edeceklerdir. Bununla birlikte, Tanrının var olduğu inancı için delili daha büyük bir topluluk içinde sağlama biraz rol oynarlarsa, önemleri de artacaktır."³²

Eleştirel akılcılığın, dinî epistemoloji anlayışında ve teistik inançta delillerin yeri ve rolüne bakışında, düşüncelerini esas aldığı ikinci felsefeci, Basil Mitchell'dir. *The Justification of Religious Belief* (Dinî İnancın Doğrulanması) adlı meşhur eserinde Mitchell, aklın nesnel kesinliğe ulaşmadan, ama öznel bir keyfiliğe de düşmeden kullanıldığı ve yararlandığı birçok alandan bahseder. Felsefe ve teoloji alanına giren Tanrı ile ilgili konularda aklî delillerin durumu da bu alanlardaki kullanılışına benzer. Bu alanlardan biri tarihtir. Tarihçiler sık sık özel bir olayın nedenleri ve anlamı konusunda görüş ayrılığına düşerler. Rakip tarihçiler birçok olgu üzerine aynı görüşü paylaşırsalardı, bu olguların nasıl yorumlanacağı ve bunların öneminin nasıl değerlendirileceği konusunda ekseriya görüş ayrılığı içinde olurlar. Başka bir örnek, edebiyat eleştirisi alanıdır. Edebiyat uzmanları çoğu kez bir şiirin anlamı konusunda görüş ayrılığı içine düşerler. Bu alanların her ikisinde de "objektif" faktörler önemli bir rol oynar. Rakip tarihçiler, kendi

³² Peterson, *Reason and Religious Belief*, 70.

kuramlarını destekleyecek olgular ararlar; ve olguları kendi genel teorilerine göre yorumlarlar. Rakip eleştirmenler, şiirin kendi yorumlarını destekleyen özelliklerini ararlar. Böylesi fikir uyumsuzlukları, sonunda her grubu tatmin edecek derecede nesnel olarak çözülmeyebilir. Buna rağmen, bu, böyle konularda aklın oynayabileceği hiçbir rol yoktur anlamına gelmez. Biz yine de akla uygun yorumlarla akıl almaz olanları ayırdedebiliriz.³³

Mitchell'in teizmin değerlendirilmesinde akli nedenlere verdiği yorumsal yargı rolü, Movrodes'in kişi-göreceli kanıt anlayışına göre - aslında her ikisi de iki aşırı uç noktayı temsil eden katı akılcılık ve imancılık arasında orta bir pozisyonu oluşturan eleştirel akılcılığa özgü tutumlar olmakla birlikte - nispeten biraz daha fazla rasyonellik ve nesnellik eğilimli bir karakter arz etmektedir. Bu karakteri belli ölçütlerle daha belirgin hale getirme çabasında olan eleştirel akılcılar vardır. Metafiziksel dinî konularda, tarihsel olayların yorumunda ve edebiyat eleştirisinde olduğu gibi, herkesi bağlayıcı olmasa da, akli nedenlere başvurarak yorumsal bir yargıya (interpretive judgment) ulaşırız. Fakat böyle bir yorumsal yargı da kendi başına verilen hükmü haklı çıkarmaya yetmeyebilir. Çünkü herkes birşeyleri kendi ön kanaatleri doğrultusunda yorumlayabilir. O halde yorumsal yargının makul bir sonuca ulaştırırlığının kabul edilebilmesi için, onun bir takım ölçütlerinin olması beklenir.

Yorumsal bir yargı, C. S. Evans'a göre, "*eleştirel test etme sürecinden başarıyla çıkabildiği zaman makuldür*. Makul bir yorum, olguları açıklayan, yeni içgörüler öneren, anlamlı modelleri aydınlatan ve bunları rakiplerinden daha iyi yapan bir yorumdur."³⁴ Yorumları testetmede kullanılan kriterler, keyfi ölçütler olmayıp, tartışmaya katılan kesimlerce geçerli oldukları zımnen kabul edilen ölçütlerdir. Bunlar aşağıdaki gibi faktörlerdir:

- (1) *Mantıksal çelişmezlik (consistency)*. İnanç sistemleri kendi kendisiyle çelişiyor mu?
- (2) *Tutarlılık (coherence)*. Bu, sadece çelişkinin yokluğu olan, salt mantıksal çelişmezlikten daha fazla bir

³³ Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1981), s., 45-57; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 167'den naklen.

³⁴ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 169.

şeydir. Tutarlılık, inançların organik bir bütünlüğe varan pozitif bir ahengi, birbiriyle uygunluğudur. (3) *Olgusal yeterlilik*. İnanç sistemi bütün olguları açıklıyor mu? bunu ne kadar iyi yapıyor? (4) *Entellektüel verimlilik*. İnanç sistemi yeni keşiflere ve içgörülere yol açıyor mu, yeni aydınlatıcı modeller öneriyor mu, kişinin dikkatini farkına varılmamış tecrübe boyutlarına çekiyor mu?³⁵

Bir dinî inançlar grubunun lehinde veya aleyhinde olmak için bu tür kriterlere başvurmak gerekecektir. Böyle kriterler bir inanç sistemine bir bütün olarak uygulanmak durumunda olacağından, bir dinî inançlar grubunun haklı veya doğru gösterilmesi, tek bir kanıtla değil, birikimsel durum (cumulative case) denilen, bütün delillerin birlikte ele alınıp değerlendirilmesiyle olur. Kuşkusuz ateistler de birikimsel durum yöntemine başvurabilirler. Fakat onların durumu da eşit ölçüde yorumsal olacaktır. Her iki durumda da, bir bireyin dinî inanç konusunu irrasyonalizm alanına koyması için hiçbir neden yoktur. Zira böyle durumlar eleştirel olarak testedilebilir ve onlarla ilgili makul hükümlere ulaşılabilir. Yargıda bulunanın kişisel imanını yansıtan bir yargı, o kişi kanaatlerini teste tabi tutmaya istekli olduğu sürece, yine de makul bir yargı olabilmektedir.³⁶

İnancın makullüğünü testetmekle ilgili kriterlerin olabileceği kabul edilmekte; ve yukarıda gördüğümüz gibi bazı ölçütler önerilmekte ise de, bunların her biri eleştirel akılcı bir tutumu benimseyenler arasında da yaygın olarak kabul edilmiş belirli standart ölçütler değildir. Nitekim yukarıda Evans'ın öne sürdüğü dört ölçüt, bize öyle geliyor ki, 'olgusal yeterlilik', 'entellektüel verimlilik' gibi şartlarıyla, dinî inanç sistemlerinin makullüğünün testedilmesinde başvurulabilecek ölçütlerden çok, rakip bilimsel kuramların doğruluk ve geçerliliğinin testinde kullanılan ölçütleri hatırlatmaktadır. Sözelimi, yeni fizik ve kozmolojide büyük patlama kuramı mı yoksa sabit durum kuramı mı 'bütün olguların tamamını ve daha iyi biçimde açıklar' ve 'yeni keşiflere yol açar' diye sorulup araştırılabilir; ve bu soruların cevapları onların geçerliliği için bir test edilme imkanını sağlar. Ancak dinî inanç sistemleri söz konusu olduğunda, bunların

³⁵ Aynı eser, s. 169.

³⁶ Aynı eser, s. 171

olguları açıklamasından, yeni keşiflere yol açmasından ne kastedildiğini anlamak pek o kadar kolay görülmektedir. Evans bunun örnek, ayrıntılı bir uygulamasını da vermemektedir.

Ne var ki, bu ismi kullanmamakla birlikte eleştirel akılcı yöntemle uygun düşündüğü anlaşılan Paul Badham, dinî inanç sistemlerinin veya teolojik öğretilerin test edilmesinde yukardakilere benzer fakat onlardan birçok bakımdan da farklı ve bize göre de dinî inancın doğasına daha uygun üç ölçüt öne sürmekte ve bunları Tanrı inancı örneğine de uygulamaktadır. Paul Badham'a göre iman ve akıllı birbirinden ilişkisiz görmek; imanı, günümüzün tamamen çoğulcu ve bireyci dünyasında herkesin arzusuna göre istediğini seçebileceği bir kişisel tercih konusu olarak düşünmek doğru değildir. İnancın akılla test edilmesi gerekir.

"Üç test uygulayarak görüşlerimizi test etmeliyiz. Birincisi, 'inanç, anlamlı mı?' diye sormaktır. İkinci olarak, 'Onun için yeterli nedenler var mıdır?' Üçüncü olarak, 'İnanç, sahip olduğumuz öteki iyi temellendirilmiş bilgilerle uyuyor mu?' Başka bir deyişle, makul olması için bir inancın; mantık, delil, ve uygunluk testlerini geçmesi gerekir.

Eğer bir inanç bu üç testi geçebilirse, o zaman o, makul bir kişi tarafından inanılmaya değer rasyonel bir inançtır.³⁷

Badham'a göre, Tanrı inancı bu testlerin üçünden de geçer. O, anlamlıdır ve diğer bilgilerimizle de uyur. O aynı zamanda delillere dayalı yeterli zemini olan bir inançtır. Bu deliller, doğa bilimlerinin bazı alanlarında söz konusu olan türden herkes için geçerli ve bağlayıcı kesinlik taşıyan deliller değildir. Ancak bu tür bilimsel bilginin elde edilebilir olmadığı yerlerde, örneğin tarihsel araştırmalarda, edebiyat eleştirisinde, politik veya ekonomik kuramlarda, felsefî araştırma veya hukukî hükümlerde, makul ihtimaliyet (reasonable probability) testini kullanıyoruz. Dikkatimize sunulan farklı bakış açılarını tartıyor ve düşünüp taşınarak karar verilmiş makul bir hükme ulaşıyoruz. Tanrı'ya inanmak için gösterilen ilk sebep, tasarım, dinî tecrübe gibi deliller de

³⁷ Paul Badham, "The Relationship between Faith and Reason", *Faith and Freedom*, Vol. 45, Number 134, Summer 1992, s. 3.

benzer şekilde değerlendirilmelidir.³⁸ Bize göre, şu ana kadar incelediğimiz eleştirel akılcı yöntemler ve yaklaşımlar arasında rasyonelliğin ve dini inancın doğası dikkate alındığında en doğru ve doyurucu görükeni bu sonuncusudur.

Eleştirel akılcılık ve rasyonelliğe İslâm dini ve düşüncesi açısından kısaca bakmak mümkündür. 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"³⁹ diyen Mehmet Aydın'ın bildirdiklerine göre, Kur'an-ı Kerim açısından irrasyonel olan, iman değil küfürdür. 'Aklıma yatmıyor ama inanıyorum' anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen yabancısıdır. İslâm filozof ve kelimacıları, Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin her problemi halletmeye, herkesi inandırmaya yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat delillerin eksikliğini görmek, müslüman alimleri hiçbir zaman 'iman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur' düşüncesine götürmedi. "Bundan dolayıdır ki Kur'an, 'alim, hakîm, kadîr, murîd, ve rahîm olan bir Yaratıcı'nın fiilleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır. Aynı fikrî çaba iman yolunda derinleşmenin de bir vasıtası olmaktadır."⁴⁰ Buna göre genel İslâm düşüncesi katı fideizmi tasvip etmemektedir. Rasyonel delillerin gücünün sınırını bilmek, ama yine de bunları önemsemek ise, geniş anlamıyla eleştirel akılcılık denilen tutumun ana görüşlerinden birine tekabül etmektedir.

Eleştirel akılcılığa özellikle dinî bir perspektiften yöneltilebilecek en ciddi sorulardan biri şudur: Eleştirel akılcılık, dinde kanıtların ötesine geçen, onları aşan bir teslimiyetin var olmasını, teslimiyetçi bir imana ulaşılmasını engellemiyor mu? Kierkegaard, böyle bir görüşü savunmuş, ve eleştirel düşünce ile imanı yargılamaya kalkışanların, sonuna kadar bu yolda devam etmek durumunda kalacakları; dolayısıyla gerçek anlamda iman sahibi olma ve dindar olma noktasına asla ulaşamayacaklarını savunmuştu. Eleştirel akılcılığı

³⁸ Aynı eser, s. 4.

³⁹ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986, s. 15.

⁴⁰ Aynı eser, s. 18. 19. İslâm düşüncesinde iman kavramı, özellikle de akılcı iman anlayışları konusunda geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984).

savunan Peterson ve arkadaşlarına göre, Kierkegaard'ın görüşlerinde haklılık payı yok değilse de, bu her zaman böyle olmak zorunda değildir.⁴¹ Bize göre, birçok yönden dikkate değer bir anlayış olan eleştirel akılçılık, salt kendi akılçılık sınırları içinde kaldığında bu eleştiri daha fazla oranda haklılık payı kazanır; ama o, tahkiki imancılık dediğimiz, katı fideizmden ayrı bir imancılık anlayışı ile tamamlanırsa, yukarıdaki eleştirinin teorik haklılık payı ve pratikte gerçekleşme şansı çok daha az olabilir.

Tahkiki İmancılık

Gazali'ye göre imanın üç mertebesi vardır. 1) İnsanlardan avam olanların, kültürsüzlerin, imanı: Bu sırf taklitten ibaret olan bir imandır. 2) Kelamcılarının, araştırmacıların, imanı: Bu bir nevi delil ile karışmış bir imandır. Bu iman, avamın imanından ilerde ve fakat ona yakın bir derecededir. 3) Ariflerin imanı: Bu da yakın nuru ile müşahade edilen imandır.⁴² Gazali'ye göre bu üç mertebe, bir adamın evde olmasına inanmanın üç derecesi gibidir. Birincisi, o adamın evde olduğunun emin bir kimse tarafından haber verilmesine inanmak gibidir. Bu iman dinî açıdan ahirette kurtuluşun sebebidir. Ancak genel düşünüldüğünde bu imanda hatanın bulunması mümkündür. Çünkü Yahudi ve Hristiyanların da atalarından duydukları ile gönülleri mutmaindir. Bununla beraber onların inandıkları hatadır. İkincisi, duvar arkasından içerde olan adamın sesini duyup sözünü işiterek inanmak gibidir. Böyle bir inanç elbette öncekinden daha kuvvetlidir. "Bu inanç delil ile karışmış bir imandır. Bununla beraber buna da hata karışabilir."⁴³ Gazali'ye göre, içeri girip adamı görmeye benzeyen üçüncü mertebe iman en kuvvetlisi ise de, bizim burada en çok irdelemek istediğimiz ikinci derecedir. Benzer şekilde Muhammed İkbal'e göre de dinî hayat üç döneme ayrılabilir. Bunlar "iman", "düşünce", ve "keşf" dönemleri olarak tasvir edilebilirler. Birinci dönemde, dinî hayat, bir birey veya topluluğun bir emri, o emrin nihai anlamı ve amacına ilişkin herhangi bir rasyonel anlayışa sahip olmaksızın, kayıtsız şartsız olarak kabul etmesi halinde ortaya çıkan bir disiplin formu olarak görürük. İkinci dönemde, bu disipline tam teslimiyet, disiplinin ve onun otoritesinin

⁴¹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 43.

⁴² İmam Gazali, *İhyâu 'Ulumi'd-Din*, cilt 3, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986), s. 34, 35.

⁴³ Aynı eser, s. 35.

nihai kaynağının rasyonel olarak anlaşılmasından sonra gelir. Bu dönemde dinî hayat bir çeşit metafizikte temelini arar. Üçüncü dönemde metafiziğin yerini psikoloji alır.⁴⁴

Her iki sınıflandırmanın da ikinci aşamasında rasyonel delillendirilme ve anlaşılma söz konusu edilmektedir. Gazali'nin Bağdat'ı terketmeden edindiği iman, araştırmacıların imanı derecesindedir. Bu imana nasıl ulaşılır? Ona göre böyle bir imana, şüphe, akıl ve araştırma yardımıyla ulaşılabilir.⁴⁵ Bu eleştirel akılcılığın iman anlayışı ve ilkelerine yakın düşen bir derecedir. Bu şüphe, akıl ve araştırma sonucu ulaşılan iman, aynı zamanda tahkiki iman olmaktadır. Yukarıdaki iki İslâm mütefekkirinin imanın söz ettiği ikinci derecesi veya döneminin, başka bir deyişle tahkiki iman, bir epistemolojik iman anlayışı olarak da anlaşılabilmesi yanlış olmasa gerektir. Ariflik derecesi ile ilişkisi olmayan akli başında, makul bir insan için akıl-iman ilişkisinde en uygun tutumlar eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılıktır denebilir. Bunlar birbirini dışlayan (İngilizce deyimle *mutually exclusive*) anlayışlar ve tutumlar değildir. Daha ziyade aynı tutumun, birincisi ilk aşamasını, ikincisi son aşamasını vurgulamakta gibidir. Bu şöyle ifade edilebilir. Eleştirel akılcılığın sonucu, (istisna durumlar hariç) tahkiki imandır; tahkiki imanın veya imancılığın başlangıcı da, (bu teknik terimi kullanmakta mahzur yoksa) eleştirel akılcılıktır.

Nitekim Gazali, araştırmacıların imanına ulaşma yollarını, şüphe, akıl, ve araştırmada görmesinin yanında, yine bu derecedeki bir "inanca şu üç yoldan ulaştığını kaydediyor,

1- Sebepler.

2- Karineler.

3- Tecrübeler.

Bunlardan sebepler dediği delillere nedensellik (causalité) prensibi dahildir. Gazzali her şeyin yaratıcısı, yanılmaz ve son bir sebebin mevcudiyetine düşünce gücüyle ulaşmıştır. Karineler dediği şey doğuş ve sezgi yoludur. Nihayet tecrübeler gelince zaman zaman

⁴⁴ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers & Booksellers, 1986), s. 181.

⁴⁵ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphelilik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), s. 132.

yaptığı ibadet ve zikir denemeleridir."⁴⁶ Gazali'de insani bilgi ile ilahi bilgi bir çeşit dayanışma içinde görünür. İnsan, şer'i ve akli ilimleri iyice öğrenip kavradığında Allah, nübüvvet ve kıyamet gününe dair, "şüpheyi meydan vermeyecek bir bilgiye değil ama bir imana kavuşabilir."⁴⁷ Sonucun hatalı olabileceğini hesaba katarak herkesi bağlayacak derecede kesin olduğunu iddia etmeden bu delillere önem vermek ve imanını onlarla değerlendirip sağlamlaştırmak eleştirel akılcılık ve tahkiki imanın benzer yönlerini oluşturmakta gibidir. Nitekim Gazali nedensellik prensibinden bahsederken, örneğin Paul Badham ilk sebep delilinden söz etmektedir. Yine Gazali, doğuş, sezgi ve tecrübeye dayalı karineleri öngörürken, Badham dinî tecrübenin kanıtsal değerini anlatmaya çalışmaktadır. Kısacası tahkiki imanın başında eleştirel akılcılığınkine benzer bir iman anlayışı ve süreci görülmektedir. Zaten tahkiki imancılığı katı imancılıktan ayıran belki en belirgin özellik, ikincisi 'risk'li⁴⁸ bir 'iman atlayışı'na⁴⁹ dayanırken, öncekinin, rasyonel düşünce, değerlendirme ve tecihî başa koymasıdır.

Aynı şekilde, eleştirel akılcılığın sonunda da, istisnai durumlar hariç, tahkiki iman diyebileceğimiz, araştırmaların neticesine dayanan ama bir "iman"ın gerektirdiği teslimiyetten de yoksun olmayan bir iman anlayışı ve tavrı bulunmaktadır. Nitekim eleştirel akılcılığı savunanlara göre, eleştirel akılcılık ilke olarak teslimiyete karşı çıkmaz. Zira dinî inanç çoğu zaman, hatta belki de her zaman, bir teslimiyeti, ve kesin kanıtına sahip olduğumuz şeyin ötesine geçen bir şeye kendimizi emanet etmeyi içerir. Nitekim, Tanrı inancımızın doğru olduğuna dair tam bir kanıtla sahip olmadığımız zaman bile, dinî açıdan Ona olan inancımızın ve teslimiyetimizin tam olduğu varsayılır ve tam olması gerekli görülür. Bunun farkında olan eleştirel akılcılık, hiçbir şekilde böyle bir tam teslimiyete karşı konuşmaz. Ne var ki o, tam bağlılığa varan dinî teslimiyetin rasyonel düşünceye dayalı ve alternatiflere açık zihinsel bir tutum ile birleştirilmesinin, bazen oldukça hayal kırıklığına

⁴⁶ Aynı eser, s. 132.

⁴⁷ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), s. 176, 177.

⁴⁸ İmanda risk faktörünün savunulduğu için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Colophon Books, 1957), s. 17-22; Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", s. 190.

⁴⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 38.

uğraticı sonuca götürebileceği veya nihai kesin bir sonuca ve karara ulaşmayı güçleştirerek sürekli bir iç gerginliğe yol açabileceğini de inkar etmez. Fakat bu gerginlik, onlara göre, ille de yıkıcı ve eninde sonunda zarar verici türden bir gerginlik değil; daha ziyade, bir çok mütefekkir dindarın hayatında sonuna kadar var olabilen ödüllendirici ve verimli bir gerginliktir.⁵⁰

Bu olası gerginlikten de rahatsız olanların yapabileceklerinden biri, Gazali gibi bunu yetersiz bulup ariflerin imanı aşamasını denemektir; ancak bu konumuzun dışındadır. Kaldı ki, eleştirel akılcılığa dayalı bir tahkiki imancılıkla ulaşılan karar ve teslimiyet içeren sonucun her zaman bir gerilim taşıması da ne zorunlu ne de beklenir bir durumdur. Özellikle İslâm dini ve düşüncesi söz konusu olduğunda, sınırları bilinen eleştirel bir aklı değerlendirmeye dayalı tahkiki imanın önemi daha belirgin bir biçimde gözükmemektedir. Sözgelimi "Mâtürîdî'ye göre, sağlam din, delillere dayanan din demek"⁵¹ anlamına gelir. Ona "göre düşünme olmadan Allah'ın birliğinin, O'nun idaresinin, ilminin ve hikmetinin, öldükten sonra dirilmenin, O'nun kudret ve gücünün manası anlaşılamaz."⁵² Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadeleriyle, "Her mümin için lazımdır ki tasdiki kalbîsini bürhana mukarin kulsın, mesaili itikadiyesini delilleriyle beraber öğrönsin... Nazar ve istidlâlin farziyeti, dîni İslâmın ... müntesiplerini körükörüne kabule sevketmediğini ispat eder."⁵³ Bu anlayış, "imanın kendisi bilgi olmadığı halde, bilgiye dayanması, bilgidenden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir şey, yani bir tasdik olması demektir."⁵⁴

Sonuç olarak, imanda aklın yeri ve rolüne ilişkin epistemolojik anlayışlar olarak katı akılcılık ve bizim katı imancılık demeyi tercih ettiğimiz fideizm, ister bağımsız rasyonel düşünce isterse dinî inanç ve tefekkür adına olsun, ne tam olarak mümkün ne de gerçekten zorunlu,

⁵⁰ Peterson, *Aynı eser*, s. 43, 44.

⁵¹ Maturidi, *Tevhid*, Vr. 507a, 296b, Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 134'ten naklen.

⁵² Murtaza Koralaelçi, "Mâtürîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, Kayseri 1987, s. 132.)

⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), s. 105, 106.

⁵⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), s. 93.

geçerli ve arzu edilir anlayışlardır. Bunların ikisi de birçok yönden eleştiriye açık görülmektedir. Bunlara karşın, dini inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu, bununla birlikte bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının mümkün de gerekli de olmadığını savunan yeni bir dinî epistemoloji anlayışı olan eleştirel akılcılık, hem felsefi ve rasyonel, hem de dinî ve İslâmî açıdan daha doğru ve tatmin edici görülmektedir.

Bununla birlikte, akılcılık haklı olarak katı ve eleştirel akılcılık diye iki farklı versiyona ayrıldığı gibi, imancılık ta benzer bir ayrıma tabi tutulmalı, daha baştan tamamıyla negatif yüklü bir kavram olarak belirmemelidir. Biz bu bağlamda katı imancılık ve tahkiki imancılık ayrımlarını kullandık; ve Batı felsefe literatüründeki klasik fideizm anlayışını katı imancılık olarak değerlendirip, yanına, katı ve eleştirel akılcılık ayrımlarına kısmen paralel olarak ve İslâm düşüncesinden alınma bir terimle, tahkiki imancılık kavramı ve anlayışını koymaya çalıştık. Katı imancılık, riskli bir iman atlayışını öngörürken; tahkiki imancılık, rasyonel düşünce, değerlendirme ve hatta imkan nispetinde delillendirmeyi teslimiyete varan bir imanın başında görmek istemektedir.

Eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık, birbirini dışta tutan anlayışlar değil, birbirini tamamlayan görüşlerdir. Her zaman meydana gelebilecek olan istisnai durumlar dışta tutulursa, eleştirel akılcı yöntem uygun bir değerlendirmenin sonu muhtemelen tahkiki imandır; tahkiki imana ulaşma çabasının başı da muhtemelen eleştirel akılcı yöntem benzer bir araştırmadır. Genel din felsefesi yanında, İslâm düşüncesi açısından bakıldığında da bu anlayışlar önemli görülmektedir. Özellikle tahkiki imancılık ayrımı ve eleştirel akılcılığın tahkiki imancılık ile tamamlanması düşüncesi, eğer doğruysa, "imanın doğası konusunda Müslümanlar... iman kavramsal yapısını çıplaklığı içinde ortaya koymayı başardılar, ama derin ve şahsi birşey, gerçekten hayati olan birşey onların ince tahlillerinin dışında kaldı"⁵⁵ gibi bir genel sonuçsal değerlendirmede sözü edilen, iman derin, şahsi, ihtiyari, varoluşsal boyutunu da, rasyonel ve kavramsal boyutu kadar, onunla birlikte, Müslümanların başardığı ince tahlillerin içine almayı sağlayabilecek ya da daha doğrusu zaten içinde olduğunu gösterebilecektir.

⁵⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 281.

BİBLİYOGRAFYA

- Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akllılığı", *İslâmi Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986.
- Badham, Paul, "The Relationship between Faith and Reason", *Faith and Freedom*, vol. 45, nu. 134, summer 1992.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Clifford, William K., "The Ethics of Belief", George I. Mavrodes, *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzali ve Şüphencilik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, Illinois: InterVarsity Press, 1982.
- Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, cilt 3, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir yayınevi, 1986.
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers & Booksellers, 1986.
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kierkegaard, Sören, "Faith as Passionate Commitment", George I. Mavrodes, *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri 1987.
- Korlaelçi, Murtaza, "Mâturîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, Kayseri 1987.
- Mavrodes, George I., *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*, New York: Random House, 1970.

- Mavrodes, George I., ed., *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, cilt 2, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989
- Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Taylan, Necip, *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1994.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York: Harper Colophon Books, 1957.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, ikinci kısım, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüd Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997.