



İNANCIN RASYONELLİĞİ SORUNU

Yrd. Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ

Gümüşhane 2012

ISBN: 978-605-61345-2-4

Copyright© Gümüşhane Üniversitesi

Tasarım : Veysel Cebe

Baskı : Afşar Matbaası, İvedik OSB 21. Cad. 599. Sok. No: 29
Yenimahalle/ANKARA

Baskı Tarihi : 05.10.2012

Baskı Adedi : 300

Bu eseri
annem Fatma ve babam Mehmet TANRIVERDİ'ye
ithaf ediyorum.

Yrd. Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ

1978 yılında Giresun'un Çaldağ Beldesinde doğdu. İlköğrenimine Osmaniye Köyü İlkokulunda başlayıp Keşap Mehmet Akif Ersoy İlköğretim Okulu'nda bitirdi. Liseyi Giresun Lisesi'nde okudu. 1996 yılında Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kazandı. 2001 yılında bu üniversiteden mezun oldu. 2004 yılında Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Anabilim dalında "İmmanuel Kant'ta Bilgi-İman Ayrımı" adlı tezi ile yüksek lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Anabilim dalında doktora eğitimine başladı. 2010 yılında "İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)" adlı teziyle doktora eğitimini bitirdi. Halen Gümüşhane Üniversitesi Din Felsefesi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

ÖNSÖZ

İnsanoğlu varlık sahnesine çıktığı andan itibaren din onun ayrılmaz bir parçası olmuş ve hayatına yön vermiştir. Tarihsel süreç içerisinde bir takım dünyevi sistemlerin dinin yerine geçebileceğine inanılmış ve alternatif sistemler olarak dinin yerine sunulmuştur. Fakat bu tür sistemlerin ve bu yöndeki gayretlerin başarıları belli bir yer ve zamanla sınırlı kalmıştır. Bu durum din duygusunun dünyevi ve felsefi sistemlerle tatmin edilemeyeceğini göstermektedir. Çünkü dine alternatif olarak sunulan sistemler zaman içerisinde unutulup, terk edilirken dini sistemler varlığını korumakta ve hala aynı canlılıkla devam etmektedirler. Din ya da bir inanç duygusunun dinden başka sistemlerle tatmin edilememesinin nedeninin; insanın cevapsız kalan, kendisini huzursuzluğa sevk eden sorularına dini sistemlerde cevaplar bulması ve yüce bir varlıkla arasında kurulan bağ sayesinde kendisini güvence altında hissetmesi olduğunu söyleyebiliriz.

19. yüzyılda pozitivistimin ve onu takip eden 20. yüzyılda mantıkçı pozitivistimin etkisiyle deney ve gözleme konu olan şeylerin bilimsel ve rasyonel, deney ve gözleme konu olmayan şeylerin ise irrasyonel olduğu görüşü kabul görmeye başlamıştır. Bunun neticesinde Tanrı, ruh, ahiret, vahiy gibi dini ve metafiziksel kavramlar gerçekliği olmayan irrasyonel kavramlar olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum “bilimsel önerme ve kavramlar rasyonel dini önerme ve kavramlar irrasyonel midir? Tanrı, ruh, ahiret, vahiy vb kavramlar gerçekliği olmayan, boş birer kavramdan mı ibarettir yoksa bir gerçekliğe mi sahiptir? Tanrı’nın varlığına olan inanç rasyonel delillere veya temellere sahip değil midir?” gibi soruları beraberinde getirmiştir. Bu çalışma bu konudaki tartışmalar bağlamında şekillenmiştir.

Çalışmamızın giriş bölümünde konunun daha iyi anlaşılabilmesi için inanç ve bilgi meselesinin tarihi seyir içinde nasıl ele alındığı konusunda genel bir bilgi verdik.

Birinci bölümünde konuyla ilgili temel kavramların genel bir değerlendirmesini yaptık ve bu kavramların birbiriyle olan ilişkilerini tespit ettik.

İkinci bölümünde ise inancın rasyonelliği meselesini ele alarak, bu konudaki temel yaklaşımları ve inancın rasyonelliğinin nasıl anlaşıldığını inceledik.

Bu çalışmam esnasında görüş ve eleştirileriyle katkılarını esirgemeyen değerli Hocam Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM'e ve Prof. Dr. Recep KILIÇ'a, her hususta ilgi ve alakalarını gördüğüm Hocam Yrd. Doç. Dr. Mustafa KÖK'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca göstermiş oldukları fedakarlıklardan dolayı babam Mehmet, annem Fatma TANRIVERDİ'ye, çalışmam esnasında gösterdiği engin anlayış ve sabrından dolayı eşim Ebru TANRIVERDİ'ye şükranlarımı sunarım.

Hasan TANRIVERDİ
2010

KISALTMALAR

| | |
|-------------|--|
| a. g. e. | : Adı geçen eser |
| a. g. m. | : Adı geçen makale |
| A.Ü. | : Ankara Üniversitesi |
| A.Ü.İ.F. | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| A.Ü.İ.F.D. | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| bkz. | : Bakınız |
| c. | : cilt |
| çev. | : Çeviren, Çevirenler |
| ed. | : Editör |
| F.Ü.İ.F.D. | : Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| İ.İ.F.V. | : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| İ.Ü.E.F. | : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi |
| I.J.P.R. | : International Journal of Philosophy of Religion. |
| Krş. | : Karşılaştırınız |
| M.Ü.İ.F.V. | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| O.M.Ü.İ.F.D | : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| S.D.Ü.İ.F.D | : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfalar arası |
| T.D.V. | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| U.Ü.İ.F.D | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| vb. | : Ve benzeri |
| vd. | : Ve devamı |
| yay. | : Yayınları |

İçindekiler

| | |
|--|------------|
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 5 |
| TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ | 5 |
| 1. 1. İncanın (Belief) Tanımı | 5 |
| 1. 2. İncanın Mahiyeti | 9 |
| 1. 3. İmanın (Faith) Tanımı ve İnançla İlişkisi | 12 |
| 1. 4. Bilgi-İnanç İlişkisi | 18 |
| 1. 5. Doğrulanmış Doğru İnanç ve Haklı-Çıkarım | 29 |
| 1. 6. Dini Bilginin İmkânı | 32 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 36 |
| İNANCIN RASYONELLİĞİ VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR | 36 |
| 2. 1. İncanın Rasyonelliği Meselesi | 36 |
| 2. 2. İncanın İçsel ve Dışsal Faktörleri: | 41 |
| 2. 3. Temelcilik | 46 |
| 2. 3. 1. Katı Temelcilik | 49 |
| 2. 3. 2. Eleştirel Akılcılık | 62 |
| 2. 3. 3. Reformcu Epistemoloji (Reformed Epistemology) | 70 |
| 2. 4. Fideizm (İmancılık): | 80 |
| 2. 4. 1 Katı Fideizm | 84 |
| 2. 4. 2. İlimli Fideizm | 92 |
| 2. 4. 3. Wittgensteinci Fideizm | 99 |
| SONUÇ | 108 |
| BİBLİYOGRAFYA | 113 |

GİRİŞ

Filozofların Tanrı hakkındaki görüşleri, felsefi sistemlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle bir çok felsefi sistemde Tanrı, âlem, insan ilişkisi, Tanrı'nın varlığının bilinip bilinemeyeceği ve rasyonel delillerle temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesi kayda değer yer tutmaktadır. Bu bağlamda bazı filozoflar Tanrı'nın varlığını mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kanıtlamaya, böylece Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğunu göstermeye çalışırken bazı filozoflar ise Tanrı'nın var olmadığını, Tanrı inancının irrasyonel bir inanç olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bundan dolayı teistik önerme ve objelere özellikle de Tanrı'nın varlığına olan inancın rasyonel olup olmadığı meselesi günümüze kadar tartışıla gelmiştir. Bazı dönemlerde bu inancın rasyonel olduğu yönündeki görüşler öne çıkarken, bazı dönemlerde ise irrasyonel olduğu yönündeki görüşler öne çıkmıştır.

Sokrates öncesi ilk çağ filozofları, evrenin arkhesinin ne olduğu üzerinde durmuşlar ve bir takım maddeleri evrenin arkhesi olarak sunarak varlıkla ilgili sorulara cevap üretmeye çalışmışlardır. Onların felsefi sistemlerinde genel itibariyle varlık maddi unsurlara dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır.¹ Bu nedenle İlkçağ felsefesi mitoloji ve çoktanrılı dinlerden kopuşun, doğal olayların doğal nedenlerle açıklanması anlayışının ilk örneğidir. Sokrates ile birlikte akla verilen önem artmış, evrenin akli bir düzene göre kurulduğu savunulmaya başlanmıştır. Kaosu düzene sokanın ve belirli olmayan bir maddeden âlemi yaratanın en yüksek akıl olduğu kabul edilmiştir. Sokrates, bu aklın duyularla kavranamayacağını, ancak akıl ile kavranabileceğini iddia etmiştir. Eflatun'a göre, duyuların sağladığı bilgi (duyulur dünyanın bilgisini sağlar) aldatıcı ve mükemmellikten yoksundur. İdeaların bilgisini sağlayan aklın sağladığı bilgiler ise mutlak ve zorunludur. İdealar dünyası ile duyulur dünyanın yaratıcısı olan İyi İdeasını (Tanrı) ancak akıl ile kavrayabiliriz.

Skolâstik felsefe diye adlandırılan Ortaçağ felsefesinde Tanrı'nın rasyonel bir inanç olduğunun temellendirilmeye çalışıldığını görmekteyiz.

1 Bu düşünürlerden biri olan Thales'e (M.Ö. 625-545) göre; kozmosun arkhesi, alemin başlangıcında bulunan, her şeyin özü ve ruhu olan şey sudur. Anaximenes'e göre ise, kozmosun arkhesi oluşturan şey havadır. Herakleitos (M.Ö. 535-475) ise, alemin kendisinden meydana geldiği ve yine kendisine döneceği ilk maddeyi, çokluğun temelinde bulunan birliği ateş olarak kabul etmiştir. Empedokles'e (M.Ö. 490-432) göre ise, her şeyin temelinde bulunan unsur su, ateş, hava ve topraktır. Bu unsurlar ezeli ve ebedi olan unsurlardır. İsal akıl'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Walther Kranz, Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar, Çev.; Suat Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1976.

Akıl, yani felsefe vahyin emrine tabi kılınmıştır. Skolâstik dönem teoloji açısından rasyonalizm zirvesi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde gerek aklın gerekse vahyin Tanrı kaynaklı olduğu, aklın zayıf bir şekilde de olsa Tanrı'yı kavrayabileceği kabul edilmiştir.² Bu dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Augustinus, akıl ve inancı bilginin iki önemli unsuru olarak kabul etmiştir.³ Tanrı hakikatin kendisi, onu bize sunan Hz. İsa ve onun Kutsal Kitap'taki sözleri olduğundan, hakikate sahip olabilmek için bunlara inanmak, inanırken de kavramak gerekir.⁴

17. yüzyıla gelindiğinde artık akıl teolojinin emrinde değildir. Bilimsel alandaki gelişmelerle birlikte entelektüel etkinliklerini, evren hakkındaki bilgilerini geliştiren ve bu yönde çaba harcayan filozoflar akli evrene hâkim olmanın bir aracı olarak kabul etmişlerdir. Böylece felsefe aklın otoritesine teslim olmaya başlamış ve insan bilgisinin sınırları içinde hür bir araştırma olarak tanımlanmıştır. Her şey akılla bilinebilir anlayışı bu dönemin en belirgin özelliğidir. Her şey kavramının içine sadece Tanrı değil, evren ve tabiat da dâhildir. Bu dönemde genel itibariyle felsefe ve din ittifak halinde olmuştur. 18. yüzyıla gelindiğinde ise akıl ile inanç birbirinden ayırmaya başlanmış,⁵ 19. ve 20. yüzyılda pozitivist düşünürlerin de etkisiyle bu ayırım daha da belirginleşmiştir.

Moritz Schlick (1882-1936), Hans Hahn (1879-1934), Kurt Gödel (1906-1978), Rudolph Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945), Felix Kaufmann (1895-1949) ve A. J. Ayer (1910-1989) gibi düşünürlerin bilim felsefesiyle ilgili çeşitli söylemleri, zamanla disiplinli bir ekol haline gelmiştir. Bu hareket temsilcileri pozitivistizmin etkisi altında oldukları için "Yeni Pozitivizm" diye isimlendirilse de "Mantıkçı Pozitivizm" adıyla ün yapmıştır. Bu hareketin temsilcilerinin hemen hepsi sembolik mantık taraftarı olup, metafiziğe karşı çıkan tecrübeci düşünürlerdir.⁶ Bu düşünürler 1929 yılında "Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi" adlı bir bildiriye amaçlarını şu şekilde açıklamışlardır: "Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ya da psikoloji, doğa

2 Mevlüt Albayrak, "Skolastik Felsefe'de Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant'ın Eleştirileri", S.D.Ü.İ.F.D., sayı 2, yıl 1995, s. 278.

3 Ronald H. Nash, *The Light of the Mind*, Ann Arbor: UMI, 1998. s.1.

4 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (Çev.; Samil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 29; Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", *SDÜFEF Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 15, yıl 2007, s. 112.

5 Mevlüt Albayrak, a.g.e., s. 278.

6 Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara 1997, s.15; *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, Volume 9, s.6.

bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin, yaratılmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolu Peano, Frege, Whitehead ve Russell'in geliştirmiş oldukları mantıksal çözümlene yöntemini kullanılmasıdır. Bu yöntem, bilimi metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve aynı zamanda, doğrudan gözlemlenebilir içeriklerini, yani 'verilmiş olanı' göstermek yoluyla empirik bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturmakdır".⁷

Pozitivistlere göre bilgi; bilimsel ve gündelik hayatla ilgili iddiaların tahlilinden, bu iddiaların anlamlarının ve aralarındaki ilişkilerin açıklanmasından ibarettir.⁸ Bu bağlamda doğrulanıp yanlışlanamayan duygu ve emir ifade eden önermeler bilgi konusu olamazlar. Bilgisel, olgusal ve açıklayıcı (tasviri) önermelerin en azından ilke olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması ya da gözlem aracılığıyla mümkün olduğunun ortaya konulması gerekir.⁹ Yani bir önermeye anlamlı denilebilmesi için o önermenin ya deneysel olarak kesin bir şekilde doğrulanmış olması ya da totolojik önermelerde olduğu gibi zihinsel bir işlemin sonucunda doğru kabul edilmiş olması gerekir.¹⁰ Ayrıca olgu ve olaylara karşılık gelen, deneysel olarak doğrulanabilen bir dil kurmaya çalışarak, muğlak ve belirsiz semboller içeren bir dilin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹ Onların buradaki amaçları metafiziksel önermelerin anlamsız olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaçları doğrultusunda dilin kritiğini yaparak, felsefeyi metafizikten arındırmaya çalışmışlardır.¹² Zaten onlara göre felsefenin görevi, bilginin mantıki analizidir. Bu anlamda felsefe; bilimin temellerini, çıkış noktalarını, metotlarını ve önermelerini mantığın imkânlarıyla inceleme, arındırma ve bilim dışı unsurları atarak tutarsızlıktan kurtarma faaliyetidir. Bilim ise deney veya gözleme dayanır, onunla temellenir. Akıl yaratıcı değil yalnızca düzenleyicidir. Burada felsefe bir taraftan deneyin

7 Ingar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi" (Çev.; Ş. Alpay), Felsefe Yazıları, sayı 4, yıl 1982, s. 13; Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 492-493.

8 Tuncay İmamoğlu, "Eskatolojik Doğrulama Üzerine: I.M.Crombie ve J.Hick", Marife, yıl 6, sayı 2, Konya 2006, s.151; William T. Blackstone, Dinsel Bilgi Sorunu, çev., Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s.16.

9 Turan Koç, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 148; İhsan Turgut, B. Russell L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir 1989, s.73-76.

10 Bryan Magee, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı: A.Ayer ile Söyleşi", Yeni Düşün Adamları, (Çev.; A. Oksal, İstanbul 1979, s.169.

11 Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", AÜİF Dergisi, sayı 35, yıl 2011, s. 40.

12 Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1995, s.47.

uygun kullanılıp kullanılmadığını araştırırken, diğer taraftan düzenleyici görevini yerine getirip getirmedeğini inceler.¹³

Mantıkçı pozitivistler, olgu alanını yegâne gerçeklik alanı olarak kabul edip, olgusal ya da deneysel olmayan şeylerin tamamını anlamsız kabul etmişlerdir. Bu anlamda deneysel olarak doğrulanabilen bilimsel iddialar anlamlı, deneysel olarak doğrulanamayan metafiziksel, ahlakî, estetiksel ve teolojik önermeler anlamsızdır. “Tanrı vardır, Tanrı bizi sever” şeklindeki teistik önermeler deneysel olarak test edilemezler. Bu yüzden mantıkçı pozitivistlere göre, teistik önermeler doğru veya yanlış olarak değil de, anlamsız olarak kabul edilmelidir. Ancak teistik önermelerin deneysel kriterlere göre değerlendirilmeye tabi tutulması ait olmadıkları bir alanın kriterlerine göre değerlendirilmeye tabi tutulması demektir. Dolayısıyla bu alanın kriterlerine göre anlamsız olmaları, kendi bağlamları içinde anlamsız oldukları anlamına gelmemektedir.

Netice itibarıyla aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan akla aşırı güven ve devamında mantıkçı pozitivistizmin deneysel olmayanın anlamsız ve irrasyonel olduğu iddiası inanç alanının irrasyonel bir alan olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu anlayış beraberinde bir inancın rasyonel kabul edilebilmesi için mantıksal delillerle kesin bir şekilde temellendirilmesi gerektiği düşüncesini bir kriter olarak getirmiştir. Bu durum karşısında bazı düşünürler inanç alanının duyulur üstü bir alan olduğunu iddia ederek inancın akli olarak temellendirilmesi gerektiği tezine karşı çıkmışlardır. Bazı düşünürler ise inancın delillere temellendirilmesinin mümkün olduğunu iddia ederek bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Günümüz felsefesinde bazı teist düşünürler mantıkçı pozitivistizmin yöntem ve tekniklerinden etkilenecek bu yöntemlerle inancı değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Alston ve John Hick gibi düşünürler analitik felsefenin yöntem ve tekniklerini kullanarak teizmin rasyonelliğini temellendirmeye çalışan düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

13 Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 493.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ

1. 1. İnancın (Belief) Tanımı

İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli özelliklerinden biri de içinde yaşadığı evreni ve kendisini anlamaya çalışması ve onlara anlamlar yüklemesidir. İnsan bu anlama ve tanıma sürecinde kişisel yetilerini kullanarak kendisi, eşya, olgu ve olaylar hakkında bir takım yargılara ulaşmaktadır. Yargının ilgili olduğu obje ile arasındaki uyum ya da uyumsuzluk onun objeyi doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığını göstermektedir. Yargılara, objeyi doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığına ve taşıdığı kesinliğe göre farklı isimler verilmiştir. İşte şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman gibi kavramlar felsefi epistemolojide süje ile obje ilişkisi sonucunda ortaya çıkan yargılara verilen isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Süje (ben, özne); düşünen, bilinçli ve şuur sahibi bir varlığı, obje (nesne) ise; süjeye konu olan, süjenin kendisine yöneldiği ve hakkında bir yargıya, hükme vardığı şeyi ifade etmektedir. Süjenin kendisine yöneldiği varlık deneye konu olabilen duyulur (fenomenal) bir obje olabildiği gibi, deneye konu olmayan duyular üstü, ideal (üçgen, kare gibi) ve moral (Tanrı, Ruh gibi) bir obje de olabilir. Süjenin bu objelerden biriyle ilişki kurması neticesinde obje hakkında oluşan yargıya; deneye konu olma, süjeler tarafından paylaşılma, kesinlik vb. özelliklere sahip olmasına göre değişik isimler (şüphe, zan, inanç, bilgi, iman) verilmiştir. Objeye ulaşılabilen yargının epistemolojik değerini, kesinlik derecesine göre şüphe ile başlatıp iman ile sonuçlandırılanlar olduğu gibi bilgi ile sonuçlandırılanlar da olmuştur. Yani imanın bilgiden daha kesin olduğunu iddia edenler olduğu gibi, bilginin imandan daha kesin olduğunu iddia edenler de olmuştur.

Süje-obje ilişkisi “ilgi” ile başlamaktadır. Bu anlamda zihinsel durumlarımızın en alt basamağında ilgi bulunmaktadır. İlgi ile dikkatin belli bir şey üzerinde toplanması, belli bir şeye yakınlık duyulması, ondan hoşlanılması ve ona öncelik tanınması ya da önem verilmesi kastedilmektedir. İlgiyi, şüphe takip etmektedir. Şüphe ise; zihnin, önermenin içerdiği hükmü ret ya da kabul etme konusunda bir karara varamadığı, kabul veya inkârdan biri yönünde zayıf da olsa bir hükme ulaşamadığı aşamadır.¹⁴ Muhtemel iki

14 Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, M.Ü.İ.F.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul 2002, s. 33 vd.

şık arasında karar verememe durumudur. Şüpheden sonra gelen zihinsel duruma ise, zan (opinion) denilmektedir. Zan; bir hükmün hem objektif, hem de sübjektif açıdan yetersiz olması demektir. Zihinsel durumumuz bu aşamada kalır, zandan öteye geçemezse, her şey hayal gücünün oyunu olarak kalır ve gerçeklikle ilişki kurulamaz. Zan, sübjektif geçerlilik (hakikat telakkisi) ile objektif geçerlilik arasındaki bağlantının ilk basamağında yer almaktadır. Objektif geçerlilik; bir yargının akıl sahibi olan herkes için geçerli, kabul edilebilir kesinlikte (certainty) olmasına denilmektedir.¹⁵ Zihin, ilgi ve şüphe aşamalarında obje hakkında herhangi bir kanaate sahip değildir. Zanda ise obje hakkında bir kanaate sahip olmakla birlikte, bu kanaat objektif ve sübjektif yeterliliğe sahip değildir.

Zandan sonra gelen zihinsel duruma ise inanç (belief) denilmektedir. İnanç, hem inanan süjenin özellikleri ve şartlarına göre hem de inanılan objenin mahiyetine ve niteliklerine göre farklılık arz edebilen geniş kapsamlı ve çok yönlü bir olgudur. Bu nedenle herkes tarafından kabul edilebilir ve tüm zamanlar için geçerli olacak bir tanımını yapmak mümkün gözükmemektedir.¹⁶ Buna rağmen düşünürler kendi kültür ve gelenekleri çerçevesinde inanç ile ilgili bir takım tanımlar yapmışlardır. Genel olarak bu tanımlarda, zihnin obje hakkında sübjektif kesinliğe sahip bir yargıya ulaşmış olduğu vurgulanmaktadır. İnançta zihnin, obje ile ilgili alternatif seçeneklerden birini tercih etmesi söz konusudur; ancak bu tercihte objektif kriterlerden ziyade sübjektif kriterler belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda inanç; hakkında yeterli delil bulunmayan bir şeyin irade, güven gibi bir takım içsel faktörlere ya da vahiy, peygamber gibi dışsal faktörlere dayanılarak doğru kabul edilmesidir.

İnanç kelime olarak; bir düşünceye gönülden bağlanma, birine duyulan güven, inanma duygusu, Tanrı'ya veya bir dine inanma, akide, itikat, inanılan şey, görüş ve öğreti anlamlarına gelmektedir. Felsefi literatürde ise; 1-hakkında yeterli delil bulunmayan, ispat edilemeyen, kesin olmayan bir şeyin hakikat kabul edilmesi; akıl ile genel geçer doğrulama yapmadan, başkasının şahitliği üzerine, yabancı bir otoritenin etkisiyle bir şeyi doğru sayma. 2-Bütün eylemlerimizin temelinde bulunan yaşamadan gelen zorunlulukla dış dünyanın (nesnelere, başka benlerin, Tanrı'nın)

15 Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, (Trans. J. M. D. Meiklejohn), The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, Faculty Edito Jim Manis, Hazleton, 2010, s. 459; Türkçe çevirisi için bkz. Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993.

16 Cafer Sadık Yaran, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akıllılığı, Etüt Yay., Samsun 2000, s.70-71.

gerçekliğini kabul etme. 3-Doğruluğuyla ilgili kesin veriler bulunmamasına rağmen, doğruluğu lehinde belirli dayanaklar olan bir önermenin doğru olduğunu düşünme ya da savunma; kesin bilgiden daha zayıf, temelsiz sanıdan daha güçlü bilgi parçası. 4-Bir şeye veya kişiye duyulan güven. 5-Özü itibariyle temsili karakterde olup bir önermeyi kendisine içerik olarak alan, son tahlilde iradi davranışın kontrolü altında bulunan zihin hali. 6-Bir nesne, düşünce veya öğretiyeye duygusal bağlılık, sorgulamaksızın bir şeyin doğru olduğuna inanma¹⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. Bu bağlamda inançta; obje hakkında belli bir düşünme derecesine ve hükme ulaşıldığı, muhtemel iki şıktan birinin kesin olarak tercih edildiği, süje ile obje arasında kesin ilişki kurulduğu, bilme ve kavrama ile ilgili zihinsel durum dile getirilmektedir.

Kant (1724-1804); öznenin bir tek kendisinin sahip olduğu, yani sübjektifaçıdan yeterli, objektifaçıdan yeterli olmayan hakikat telakkilerine inanma (believing) demektedir. Ona göre, böyle bir yargı sadece kişisel (sübjektif) geçerliliğe sahiptir, paylaşılma özelliğine sahip değildir. Sübjektif geçerliliğe sahip olan hakikat telakkilerine inanılmaktayken (conviction, kanaat), objektif geçerliliğe sahip olan hakikat telakkileri bilinmektedir. İlk durumundaki yargılar öznenin kendisi için geçerliken, ikinci durumundaki yargılar herkes için geçerlidir.¹⁸ Süjenin, obje hakkındaki yargısı sübjektif geçerliliğe sahip olduğu halde, objektif geçerliliğe sahip değilse, yani yargının doğruluğu hakkında güçlü bir kanaate sahip olunmakla birlikte, başkalarının kabul edebileceği şekilde temellendirilemiyorsa, bu zihinsel duruma inanç denilmektedir.

John Locke (1602-1704), inançta kesin değil de ihtimalli bir durum olduğunu savunmaktadır. Ona göre; hakikate, reel olana yakın olan anlamına gelen inanç (belief), onaylama (assent) ya da kanaat (opinion) anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁹ Paul Tillich (1886-1965) ise; doğru ve yanlış olma ihtimali olmakla birlikte doğru kabul edilmiş olan, kesin olmayan bir

17 Bedia Akarsu, Felsefe Terimler Sözlüğü, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s.104; Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2003, s.207; Aliye Çınar, Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji, Düşünce Kitabevi Yay., Bursa 2008, s.65; Cemal Yıldırım, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Terimler-Öğreteler-Filozoflar, Bilge Yayınevi, Ankara 2000, s.111; Anthony Kenny, Faith And Reason, Columbia University Press, New York 1983, s.42.

18 Immanuel Kant, a.g.e., s. 458-459; İsmail Çetin, "İman Ve İnkârın Rasyonel Değeri", U.Ü.İ.F.D., c.11, sayı 1, 2002, s.91; W.A. Wood, Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London 1970, s.15; Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, T.D.V. Yay., Ankara 1991, s.50; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1999, s.107-108.

19 Jonh Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Book IV, Chapter, XIX, s.405.

şeyin geçici olarak doğru kabul edilmesine²⁰ inanç demektir. Richard Swinburne (1934-?) ise; inancı, alternatif seçeneklerden birinin diğerlerine göre daha muhtemel kabul edilmesi olarak tanımlamıştır.²¹ Zihin obje hakkında kesin yargıya ulaşmamakla birlikte, muhtemel seçenekleri göz önüne alarak, bunlardan birinin daha makul olduğu yönünde bir kanaate ulaşmıştır.²² Bu anlamda inanç, süjenin alternatif seçenekler arasında yaptığı bir tercihtir. İnanç alternatif seçeneklerden birinin tercih edilmesi ise, alternatifleri içinde tercih edilen seçeneğin tercih edilme sebebi nedir? Neden alternatifleri değil de, o seçilmiştir?

Alternatifleri arasından belli bir önermenin seçilme sebebi, diğer seçeneklere göre daha muhtemel gözükmemesinden dolayıdır. Bu nedenle önermelerin inanç konusu olabilmelerinin, diğer önermelerin durumuna bağlı olduğu söylenebilir. Richard Swinburne'e göre, bir önermenin kendisiyle karşılaştırılacağı alternatif, normal olarak onun değilmesi, inkârı olacaktır. Bu anlamda p'ye inanmak; p'nin, p-değilden daha muhtemel olduğuna inanmak demektir. Bir önermenin alternatiflerinden daha muhtemel olması, o önermeyle ilgili sahip olunan delillerin onu muhtemel göstermesinin derecesine bağlıdır. Dolayısıyla s'nin (bir kişi), p'le ilgili sahip olduğu toplam delil, p'yi diğer alternatiflerden daha muhtemel yapıyorsa, p sahip olunan delillere bağlı olarak alternatiflerinden daha muhtemeldir.²³ Swinburne, bir önermenin muhtemel olmasını sahip olunan delillerin o önermeyi alternatiflerinden daha muhtemel göstermesine bağlamıştır. Fakat lehteki ve aleyhteki delilleri, alternatif seçenekleri dikkate almadan inananların olduğu da bir gerçektir, böyle bir inanç genellikle rasyonel kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bir şeyi, akli değerlendirmeye tabi tutmadan kabul etmektense, imkânlar dâhilinde akli dayanaklarını ve mantıksal tutarlılığını araştırarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Ancak aşırı akılcı bir tutum takınılarak her şey akli olarak temellendirilmeye çalışıldığında, inancın kendine özgü tabiatından uzaklaşmış olacağından inanç gerçeği tam olarak anlaşılamayacaktır.

Objeye hakkında inancın oluşmasında bir takım faktörler etkili olmaktadır, gözlem ve deney bunlardan biridir. İnanç, inananın kendi

20 Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland 1996, s.15

21 Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1989, s.3.

22 Harold Arthur Prichard, "Knowing and Believing", In *Knowledge and Belief*, ed. A.Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968, s.63.

23 Richard Swinburne, a.g.e., s.18-19; Cafer SadıkYaran, a.g.e., s.63-64.

gözlem ve tecrübesine dayanabileceği gibi başkasının gözlem ve deneyimine de dayanabilir. Örneğin soğuktan donan suyun üzerinde yürüyen birini gören kişi, bu konuda bilgi sahibidir. Bir başkası donan suyun üzerinde yürüyen birisini gördüğünü söylediğinde, tecrübesine uygun olduğu için buna inanacaktır. Ancak böyle bir tecrübe yaşamayan, çölde yetişen biri için durum farklıdır. O burada başkalarının tecrübelerine göre hüküm verecektir. İlk durumdaki inanç ikinciye göre gerçeğe daha yakındır. Duyular üstü alanla ilgili inançlarımız ise analojiye dayanır. Örneğin iki maddenin birbirine çarpması sonucu sıcaklık ve ateş meydana geldiğini gördüğümüzde, ateşin yanmakta olan maddeyi oluşturan, duylara konu olmayan küçük parçaların birbirine çarpması sonucu oluştuğu hükmüne varırız. Aynı şekilde tecrübe alanı içinde yer alan varlıkların, farklı mükemmellik dereceleri içinde bizden aşağıya doğru sıralandıklarını gördüğümüzde, bizden yukarıya doğru gittikçe mükemmellikleri artan, zeki ve maddi olmayan varlıkların bulunduğu hükmüne varırız. Duyular varlıklar gibi zeki varlıkların da nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek bizim için mümkün değildir.²⁴ Duyular üstü alan deney ve gözleme açık olmadığı için bu alanla ilgili inançlara analoji yoluyla ulaşılmaktadır. Bu inancın mahiyeti, kesinliği, delille temellendirilip temellendirilemeyeceği ihtilafı bir konudur.

1. 2. İnancın Mahiyeti

İnancın mahiyeti nedir? İnanığımızı söylediğimizde neye inanmaktayız? Şöyle ki; Tanrı inancı söz konusu olduğunda biz ya doğrudan Tanrı'nın varlığını ya da Tanrı hakkındaki bir takım önermelerin doğruluğunu kabul etmekteyiz.²⁵ Birincide inancın nesnesi önerme olduğundan önermeye ilişkin bir inanç, ikincide varlık olduğundan varlığa ilişkin inanç söz konusudur. Her iki halde de bir şeye inanılmaktadır; yani inancın bir nesnesi vardır. Teistin inancına konu olan şey Tanrı'nın var olduğu iken, ateistin inancına konu olan şey Tanrı'nın var olmadığıdır. Bu durumda inanca konu olan şey önermedir, yani önermeler kendilerine inanılıp inanılmama noktasında inancın nesnesidirler.²⁶ O halde inanç, doğrudan bir şeyin varlığına olabildiği gibi inanca konu olan varlıkla ilgili önermelere de olabilmektedir. Buradan hareketle inanç önermesel ve

24 John Locke, a.g.e., s.405 vd; İsmail Çetin, John Locke'da Tanrı Anlayışı, Vadi Yay., Ankara 1995, s.79.

25 Richard Swinburne, a.g.e., s. 3.

26 Mehmet Sait Reçber, Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s.18; Temel Yeşilyurt, "Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman", F.Ü.İ.F.D., sayı: 5, 2000, s.553.

önermesel olmayan inanç olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

“Bu gece havanın rüzgârlı olacağına inanıyorum” denildiğinde inanç önermesel anlamda kullanılmış olmaktadır. Aslında burada söylenen “bu gece hava rüzgârlı olacak” önermesinin doğruluğuna inanıldığıdır. Önermesel inanç, sübjektif açıdan kesin olan kabul ya da tasdikler için kullanıldığı gibi sübjektif kesinliği olmayan tasdikler içinde kullanılmaktadır. Burada ortak olan husus, inancın “tasdik” anlamında önermelerin doğruluğuyla ilgili bir tutum olarak kullanılması ve tanımlandığı yerlerde önermesel inanç olarak tanımlanmasıdır. Önermesel inanç; sıradan olgusal inançlar, kaçınmanın mümkün olmadığı düşünce dünyamız için kurucu rol oynayan temel inançlar, bilimsel inançlar, tümevarımsal inançlar, duyular üstü inançlar, otoriteye dayalı inançlar, doğrulanmayan ve yanlışlanamayan inançlar vb. şeklinde alt başlıklara ayrılmıştır. Bu inançların tümü “p’nin doğru olduğuna inanıyorum” şeklindeki bir kalıpta ifade edilebilmektedir.²⁷ Eğer inanç, bir önermenin içeriğinin kabulü ya da tasdiki anlamına geliyor ise önermesel, bir kişi ya da varlığa güven anlamına geliyor ise önermesel olmayan anlamda kullanılmış olmaktadır.

Şöyle ki “perilere inanırım” ifadesinde inanç önermesel anlamda kullanılmıştır. Bu ifade anlamından hiçbir şey kaybetmeden “periler vardır” önermesine inanırım şeklinde de söylenebilir. Ancak “diş doktoruma inanırım” diyen biri, “perilere inanırım” diyen biriden farklı bir şeyi kastetmektedir. Burada kastedilen diş doktorunun varlığına inanıldığı değildir; diş doktorunun diş hastalıklarını teşhis ve tedavi yöntemine, mesleki ve ticari dürüstlüğüne güvenildiğini anlatılmak istenmektedir. “Kral Arthur’a inanıyorum” diyen bir tarih öğrencisi, tarihte anlatıldığı şekliyle Kral Arthur’un var olduğuna inandığını söylemektedir. Ancak Arthur’un çağdaşı olan ve o dönemin siyasi çekişmeleri içinde yaşayan biri, “Kral Arthur’a inanıyorum” dediğinde farklı bir tutumunu dile getirmektedir. Tarih öğrencisinin inancında saygı, güven, bağlılık, sadakat yoktur; söz konusu kişiye ve onun tarihi nitelikleriyle ilgili önermelere inanç söz konusudur. İkincisinde ise varoluşsal bir boyut, yani “iki kişi arasında karşılıklı ilişkiye” dayanan ve bu ilişkiden kaynaklanan duygusal, ahlaki bir tavır vardır.²⁸

Önermesel olmayan inancın sadece kişilere yönelik olduğunu

27 Ferit Uslu, İmanı Temellendirme Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, s.33.

28 Ferit Uslu, a.g.e., s.33-34.

söylemek yanlış olacağı gibi iki inanç türü arasındaki farkın birinin önermelere yönelikken diğerinin kişilere yönelik olduğunu söylemek de yanlış olur. İnsan olmayan bir şeye, mesela bir hayvana önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Örneğin görme engelli biri rehber köpeğine, bir ortaçağ savaçısı veya jokey atına önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Oylara da önermesel olmayan anlamda inanılması mümkündür. Bir kişinin ülkesinin girdiği savaştan galip geleceğine inanmasını buna örnek verebiliriz. Soyut teorilere de önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Bir teoriye önermesel olmayan anlamda inanmak, içerdiği varsayım ve önermeye (önermesel anlamda) inanmaktan farklıdır. Ancak bir teoriye önermesel olmayan anlamda inanabilmek için, teorinin içerdiği hipotez ve önermelere önermesel anlamda inanılması zorunludur. Çünkü teorinin doğruluğuna inanılmadan, ona güvenilemez. Bu nedenle önermesel inancın, önermesel olmayan inançtan önce gelmesi mantıki ve ontolojik bir zorunluluk arz etmektedir. Tanrı inancında da Tanrı'nın var olduğunu ifade eden önermeye inanç, Tanrı'ya imandan, yani O'nun zatına olan imandan önce gelir.²⁹ Bir şeyin varlığına güven duyulabilmesi, yani önermesel olmayan anlamda inanılabilmesi için önce onun var olduğunu ifade eden önermeye inanılması gerekmektedir. Bir şeyin var olduğu kabul edilmeden, varlığına güven duyulup, benimsenemez.

İnançlar önerme formunda ifade edilmektedirler, bu anlamda inanç önermeleri süjenin objeyle ilgili ulaştığı sübjektif kesinlik durumu dile getirir. Bu yüzden inanç önermelerinin; kesin yargı bildirmesi, belirsizlik ve kuşku içermemesi gerekir. Çünkü inanç tasdiktir, tasdik olduğu yerde kesinlik olması gerekir. Dini açıdan yeterli olan ve insanı güvende tutacak olan inanç, Tanrı'nın varlığının muhtemel olduğuna değil de, kesin olarak var olduğuna olan inançtır. Olasılık üzerine dayalı bir inançta süje, obje hakkında yeterli açıklık ve kesinliğe ulaşamamıştır, objenin varlığı konusunda kuşkuları bulunmaktadır. İnançta zihnin verdiği hükümden ve karardan şüphe duymaması, hükmün süje tarafından kesin olarak kabul edilmesi gerekir. Zaten kişi inanırken bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna, olumlu veya olumsuz bir hükme ikna olarak inanmaktadır. Bu doğrultuda doğru olana inanmak mümkün olduğu gibi farkında olmadan yanlış olana da inanılabilir. Ancak kişi inanma anında inandığı gibi olduğu kanaatindedir (yani sübjektif kesinlik söz konusudur), aksi halde inancın gerçekleşmesi mümkün olmazdı.³⁰

29 Ferit Uslu, a.g.e, s.34-35; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 92-95.

30 Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.539-540; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 74-78.

Beşeri tecrübe kompleks bir yapıya sahip olduğundan farklı alanlarla ilgili değişik inançlarımız vardır. Yani dinsel inançlarımız olduğu gibi fiziksel, ahlaksal ve felsefi inançlarımız da bulunmaktadır. Dini inanç; açıklama yapmakla yetinmeyip hayata anlam katması³¹ ve bir yaşam tarzı sunması gibi özellikleriyle diğer inançlardan ayrılmaktadır. Felsefi sistemlere, bilimsel paradigmalara, siyasal dünya görüşlerine bağlılıktan taşıdığı spesifik özellikleri sayesinde ayrılmaktadır. Dinlerde inanılacak şeyler süjeye sunulmuş olmakla birlikte onların inanç objesi haline dönüşmesi tamamen süjeye bağlıdır. Bir başka ifadeyle inanç esasları dinler tarafından ortaya konulmuş olsalar da, eğer süje inanmak istemezse, yani onda inanma irade ve arzusu yoksa inanç objesi olamazlar.³² Burada dini inancın zorunlu değil de iradi bir kabul olduğu vurgulanmaktadır. İnanç esasları her ne kadar hazır olarak bulunsa da, kabul edilip edilmemesi kişinin sübjektif kararına bağlıdır. İnanç kavramı söz konusu olduğunda, inanç terimiyle aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı tartışma konusu olan, yer yer inanç terimiyle aynı anlamda kullanılan bazen de inancın bir üst aşaması, inançtan daha kesin olan zihinsel durum anlamında kullanılan iman kavramıyla karşılaşmaktayız. Bu bağlamda iman kavramının hangi anlamda kullanıldığı, inanç ile aynı anlama gelip gelmediği ve inanç terimine göre konumunun ne olduğunun belirlenmesi konumuz açısından önem arz etmektedir.

1. 3. İmanın (Faith) Tanımı ve İnançla İlişkisi

“İman” (faith); Arapça “e-m-n” filinden türetilmiş olup kelime olarak güven, samimiyet, mutlak tasdik, başkasından geleni doğrulamak, emin olmak, habercinin haberine ya da hüküm verenin hükmüne her türlü şüpheden uzak, içten ve kesin olarak inanmak, doğru olduğunu kabullenmek, bireysel olarak doğruluğuna inanılan şey³³ anlamlarına gelmektedir. Teolojik ve felsefi literatürde ise; Tanrı’nın vahiyle bildirdiklerini güvenle benimsemek, evreni yaratan, yasa koyan bir Tanrı’nın varlığını ve vahyi tartışmaksızın kabul etmek, dinlerde temel bir önerme olan “Tanrı vardır” önermesini doğru kabul etmek, manevi alana, deneyüstü ve deney ötesi alana, gayba, görünmez âleme inanıp

31 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.291.

32 Cafer Sadık Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, O.M.Ü.İ.F.D., sayı 9, Samsun 1992, s.221; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 24-25.

33 Hanifi Özcan, “İman” maddesi., T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.22, İstanbul 2000, s.216; Ömer Nesefti, Akaid, Bayrak Yay, İstanbul 2001, s.65; Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 217.

bağlanmak³⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. İman; tutum, eğilim, değer ve eylem gibi öğelerin meydana getirdiği kompleks bir kavramdır.³⁵ Bireyin en kararlı eylemlerinden biri olarak gösterilen iman, evreni anlamlandırma konusunda insana kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır.³⁶ Algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip olan, gayb ile ilgili bir tutum olan imanın (dini inanç) temel objesi Tanrı'dır. Bu anlamda iman; sonlu olan insanın sonsuz karşısındaki tavrı, aşkın olan Tanrı'ya teslimiyeti, sübjektif kabul ve tasdiki, hatta bilgi ve onayından ibarettir. Tanrı'nın iradesinin beşeri alana yansımaları demek olan vahye verilen insani cevaptır. Tanrı'nın mutlak hâkimiyet ve otoritesini kabul ederek ilahi iradeye teslim olmak demektir.³⁷ Buradaki teslimiyet, bilinçli ve gönüllü olan bir teslimiyettir.

Aşkın alanla ilgili olan imanın konusunu, duyarlar üstü objeler oluşturmaktadır. Bu yüzden obje kesin olarak tasdik edilmiş ve benimsenmiş olsa da apaçık bir şekilde kavranması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. İman, bilgiden daha kuvvetli bir kesinlik duygusu taşısa da "niçin" sorusundan kurtulunamamıştır. Ancak bu imanın ilkel, çocuksu, muğlâk, daha iyisi bulunamadığı için mecburi olarak sarılılan bir gerçeklik olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü iman hakikatle en yakın bağ olup gerçeklik bilincinin ürünüdür. İmanda süje, objeyle ilgili bütün kuşkuları bir kenara bırakarak objeye güvenmekte, obje de süjeyi bütün korkularından ve "ne olacağım" endişesinden güvende kılmaktadır.³⁸ İmanda psikolojik ve duygusal unsurların etkisi olduğu gibi zihinsel unsurların da etkisi bulunmaktadır. Tüm hayatımıza yön verecek olan bir karar alınırken, objenin gerçekliği konusunda zihinsel tatmin gerçekleşmeden tam bir teslimiyet ve bağlılığın gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir.

İman, diğer zihinsel durumlarımız gibi süje-obje ilişkisinin bir ürünüdür. Bu anlamda insan ile Tanrı arasındaki ilişki sonucu ortaya

34 Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, s.46; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.205; Hanifi Özcan, "İman" maddesi, s.216.

35 David A.Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London 1986, s.33.

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

37 Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.538; Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1998, s.156.

38 Robert H. King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia 1973, s. 118; Türkçe çevirisi için bkz. , Tanrı'nın Anlamı, çev., Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2001, s.15-27; Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev., Mehmet Aydın, Ankara 1982, s.31; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.541-543; Hayati Hökekleli, a.g.e., s.195-196.

çıkan tutumdur.³⁹ Süje; bilinçli, iradeli, akıllı ve aktif olan insandır; objeye inanma, bilme ve davranışta bulunma amacıyla yönelmektedir. Objeye ise, süjenin zihinsel ve bilgisel yetilerinin üstünde, yani aşkın olan Tanrı'dır. Ancak imandan bahsedilebilmesi için inanan ile inanılanın olması yeterli değildir; bu ikisi arasında pozitif/olumlu bir ilişkinin kurulmuş olması ve bu ilişkinin rasyonel kuşkulardan uzak olması gerekmektedir. O halde iman inanan, inanılan ve bunlar arasındaki ilişki olmak üzere üç unsuru vardır. Bu anlamda iman "duygu, bilinç, irade ve potansiyel haldeki fiil" in ürünüdür.⁴⁰ İman; süjenin kendi istek ve arzusu doğrultusunda, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, bilinçli bir şekilde objenin gerçekliğini kabul etmesi ve ona teslim olması demektir.

İlgi ile başlayan süje-obje ilişkisinde, birey; kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçerek sonuçta bunların hepsini aşan sübjektif kesinliğe ulaşılmaktadır.⁴¹ İman "sübjektif kesinliğe sahip olsa da objektif kesinliğe sahip olmayan bir zihinsel durum"⁴²dur. Bu durum iman objesinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü imanda süje ile obje farklı düzlemlerde bulunmaktadır, bu yüzden aralarındaki ilişki ne kadar güçlü olursa olsun asla objektif kesinlik seviyesine ulaşmamakta, daima belirsiz olan bir şeyler kalmaktadır. Buna rağmen obje, süje tarafından tereddütsüz bir şekilde kabullenilmiştir; bu kabulde tasdik, bilgi ve kesinlik vardır. Burada kesinlik, deneysel doğrulamaya dayanan bilimsel kesinlikten farklı bir anlam taşımaktadır. İman deneysel doğrulamaya açık olmadığı için bilginin sahip olduğu kesinlik ve objektifliğe sahip değildir. Burada iman, inanç ile aynı anlamda kullanılmıştır, bilgiden önce gelen "ihtimali zihinsel durumu" ifade etmektedir.⁴³ Bu noktada inanç ile iman aynı anlama gelmediği meselesi ortaya çıkmaktadır. Zihinsel durumlarımızın şüphe, zan, inanç (veya iman) ve bilgi şeklinde sıralandığını iddia edenler, iman ile inancın hemen hemen aynı anlama geldiğini savunmaktadırlar. Zihinsel durumlarımızın şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman şeklinde sıralandığını iddia edenler ise, iman ile inancın aynı anlama gelmediğini, imanın inanç ve bilgiden daha kesin olan zihinsel duruma denildiğini savunmaktadırlar. Onlar iman dini, inancın ise felsefi bir kavram olduğunu, inançta

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

40 Hanifi Özcan, a.g.e., s.22; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.538.

41 Hanifi Özcan, a.g.e., s.90-91.

42 William L.Rowe, *Religious Symbols and God*, Chicago University Press, Chicago 1968, s.235.

43 Temel Yeşilyurt, a.g.e., s.537-544; Hanifi Özcan, a.g.e., s.87.

teslimiyet ve bağıllık bulunmazken, imanda bunların vazgeçilmez olduğunu iddia etmektedirler.

Felsefi literatürde, bilgi ile zan arasında yer alan, bilgiden daha aşağı olan ve bilginin bir alt derecesinde bulunan⁴⁴ zihinsel durum anlamında kullanılan imanın, “inanç kavramın karşılığı olarak kullanıldığını”⁴⁵ söyleyebiliriz. Örneğin J. Locke, “ihtimal”in “kesinliğe” doğru gidişi gibi imanın da bilgiye doğru bir gidiş olduğunu söylerken iman ile inancı aynı anlamda kullanmaktadır. Gerek “saçma olduğu için inandığını” söyleyenler, gerekse Tanrısallığa dair hiçbir bilgiyi kabul etmeyip imanı kesin bir şekilde bilgiden ayıran Kant, dini anlamdaki imandan farklı bir iman anlayışını dile getirmektedir. Her ne kadar onlar buna iman demiş olsalar da, bu iman inanç ile aynı anlamı çağrıştırmaktadır. İnanç ve iman kavramlarına din dışı alandaki kullanımlarında yüklenen epistemolojik özellikler, Hıristiyan düşünürlerin dini alandaki inanç ve iman anlayışlarına da yansımıştır. Onlar inanç ve imanın bilginin bir alt derecesi olmasını, kendi iman objelerinin irrasyonelliğiyle daha uyumlu gördüklerinden “dini inanç” ve imanı her yönden bilgiden daha aşağı ve bilginin bir alt derecesi olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶

İman eyleminde imana konu olan obje, inançta olduğu gibi duyulara konu olmayan, duyular üstü, metafiziksel ve aşkın bir objedir. Böyle bir obje hakkında bilimsel algıdaki anlamıyla objektif kesinliğe sahip bir yargıya, bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi süje ile objenin aynı varlık düzleminde yer almaması ve süjenin epistemolojik yetilerinin sadece kendisi ile aynı varlık düzleminde bulunan objeleri tam olarak kavrayabilme özellikleriyle donatılmış olmasıdır. Bu objeler hakkındaki yargılarımız deneye ve gözleme konu olabilmekte ve akli kriterlere göre teste tabi tutulabilmektedir. Bu yüzden evrensel ve kesin kabul edilmektedirler. Deneye ve gözleme konu olmayan iman objesi hakkındaki yargılarımızın kesinlik ve doğruluğu ise sübjektif kesinlik seviyesini aşıp objektif kesinlik seviyesine ulaşamayacaktır. Dolayısıyla sadece sübjektif kesinliğe sahip olan imanın, hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olan bilgiden daha kesin olduğunu söylemek epistemolojik olarak problemli gibi gözükmemektedir. Şöyle ki, her ne kadar iman, dini ve sübjektif açıdan tam bir kesinliği dile getirirse, bu anlamda bilgiden daha

44 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev., Abdülhatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s.49-50.

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

46 Hanifi Özcan, a.g.e., s.88-90; Aliye Çınar, a.g.e., s.72-73.

kesin ve güvenilir bir tutum olsa da objektif açıdan iman objesi hakkında kesinlik mümkün değildir. Bu yüzden imanın objektif kesinliğe sahip matematiksel ve bilimsel bilgiden kesinlik açısından daha üstün olduğunun söylenemeyeceği kanaatindeyiz.

İman ile inancın aynı anlama gelmediğini, inancın imandan önce geldiğini ve imanın esasını oluşturduğunu savunanlar;⁴⁷ inancın aktif bir terim olmadığını, inanılan objeye karşı duygusal bağlılık içermediğini; imanın ise aktif bir terim olup inanılan objeye karşı duygusal öğeler de içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre; dinsel ilginin en düşük formu olarak gözüken inançta bilişsel unsurlar ağır basarken, imanda bilişsel unsurlardan ziyade duygusal unsurlar ağır basmaktadır.⁴⁸ Bu yüzden salt rasyonel düşünce ile ulaşılan “filozofların Tanrısına” inanç (bu filozofların kendi düşünce sistemlerinin gerektirdiği Tanrıya inançtır) fikri tasdik olarak kaldığı sürece iman seviyesine ulaşamamakta; insanın var oluşsal boyutuna seslenmeyen, dini anlamda bağlılığın ve duygusal emniyetin gerçekleşmediği bir inanç olarak kalmaktadır. Descartes (1596-1650), Kant, Spinoza (1632-1677) ve Hegel (1770-1831) düşüncesindeki Tanrı anlayışı bu kategoride değerlendirilebilir. Aristoteles’de (M.Ö. 384-322) hareket etmeyen hareket ettiricinin var olduğu inancı, Tanrı’ya iman olarak değerlendirilemez. Çünkü o duygunun, içselliğin, deruni bağlılığın, yani dini tecrübenin Tanrı’sı değildir. İshak, İbrahim ve Yakup’un yani dinin Tanrı’sı

47 Dilimizde yapılan çalışma ve felsefe sözlüklerine baktığımızda inanç ile imanın farklı anlamlara gelen iki kavram olduğu görüşünün benimsendiğini görüyoruz. Örneğin H. Özcan’a göre, iman; doğrudan doğruya, yani bir sıçrayışla ulaşılan bir nokta olmayıp birtakım zihni aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen “son nokta”dır. Zihni sürecin son aşamasında yer alan iman, herhangi bir derece kabul etmediği gibi inanç ve bilginin kendisinden önce gelmesini gerektirdiği için hiçbir mantıki şüphe taşımamakta, makullük ve sübjektif kesinliğin son noktasında bulunmaktadır. Hanifi Özcan, a.g.e., s.87,113. T. Yeşilyurt ise imanı; ilgi ile başlayıp kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçtikten sonra ulaşılan, onların hepsinin ötesinde olan ve onları aşan zihinsel durum olarak tanımlamıştır. Ona göre, imana ulaşılan kadar kat edilen bu zihni kategorilerden her birisi iman sürecinde sadece bir aşamadır. İnanç ve bilgi iman değildir, ancak imanda birer unsur olarak bulunurlar, dolayısıyla iman, inanç ve bilgiye dayanmaktadır. O halde iman, kesinliğe ulaşma yolunda girişilen araştırmada erişilen son nokta ve son yargıdır. İmanda epistemolojik araştırmalar sonucunda ulaşılmış olan sübjektif kesinlik vardır, bu kesinlik her türlü “askıya alma” durumunu, tereddüdü ve kuşkuyu dışlamaktadır. (Temel Yeşilyurt, a.g.m., s. 547,553). A. Cevizci, Felsefe Sözlüğünün 1997 baskısında iman ile inancı, inanç maddesi içinde ele almış ve imanı, inancın dini alandaki kullanımı olarak tanımlamıştır. İnanç “dini bir çerçeve içinde, evreni yaratan ve yasalarnı koyan bir Tanrı’nın var oluşunu ve vahyi tartışılmaz kabul etme veya tasdik etme tavrı”. (s.371). 2003 baskısında ise imana ayrı bir başlık açmış ve inancın dini alandaki kullanımı şeklinde olan inanç tanımını iman olarak değiştirmiştir. İman; “dini bir çerçeve içinde, evreni yaratan ve yasalarnı koyan bir Tanrı’nın var oluşunu ve vahyi tartışılmaz kabul etme veya tasdik etme tavrı”. (s.205).

48 Ken Wilber, Transandantal Sosyoloji, çev., Cemil Polat, İnsan Yay., Paşahan Matbaası, İstanbul 1995, s.81; Walter Houston Clark, “İman Problemi”, Birey ve Din Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar, Der., Ali Rıza Aydın, İnsan Yay., İstanbul 2004, s.67.

söz konusu olduğunda ise iman geçerlidir. Burada inananın tüm varlığına nüfuz eden, hayatının her alanında onun düşünce ve fiiline yön veren bir teslimiyet söz konusudur.⁴⁹ Bu anlamda iman, insanın topyekûn varlığını ilgilendiren, onun bizzat varlığına ait olan bir akt'tır. İnançtan imana geçilince doğrulama ihtimali kalmamasına rağmen güven, samimiyet ve teslimiyet artmaktadır.⁵⁰

İnanç ile imanın farklı iki kavram olduğunu savunanlara göre, zihnin inanç, duygu, irade vb. fonksiyonlarının katılmasıyla, onda bir unsur olarak yer almasıyla meydana gelen imanda ağırlığını en çok hissettiren ve ona rengini veren inançtır. İnanç; imanın zihni yönüyle, fikri boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla bilginin bir alt derecesinde bulunan ve ihtimalli olan zihinsel durum iman değil, inançtır. İnanç; zihni bir konuya yöneltme, muhtemel konulardan birisi için spesifik anlam ve önem sağlama, ilgili olduğu konunun doğruluğuna dair bir kanaati temsil etme gibi özellikleri sayesinde iman ile bilgiye başlangıç ve muhteva oluşturmaktadır. O halde bilgi ve imanın temelinde inanç vardır. Aynı konu hakkında kişide bilgi ile inanç bir arada bulunamazken, bilgi ile iman bulunabilir. Bu bilgi ile imanın birbirini dışlamadığını, aksine tamamladığını göstermektedir. Bu durumda iman, bilgi ve inancın üstünde yer alan, onlara dayanan bir fenomendir. İnanç, imandan daha geniş ve kapsamlı bir terimdir; her imanda bir inanç unsuru bulunur, ancak her inanç iman değildir. İnanç bilgiye, iman ise fiil ve teslimiyete dayanmaktadır; imandaki teslimiyet, fiile yönelişteki bağlılık ve kararlılık onu inançtan ayırmaktadır. İnançta teslimiyet bulunmadığı halde, imanda teslimiyet sürekli ve bu teslimiyet "inanılan şeyin doğruluk iddiasının gücüne bağlı değildir".⁵¹ İmanın temelinde yer alan inanç, imanın akli ve rasyonel boyutunu oluşturmaktadır. İnanca teslimiyet, bağlılık ve güven unsurlarının dâhil olmasıyla iman ortaya çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla inanç; bilgiden önce gelen, bilgi ve imana zemin teşkil eden zihinsel durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir objeye inanılabilmesi objenin akla ve mantığa uygun olması, delille temellendirebilir olması gibi özellikleri taşımasına bağlıdır. İmanda ise her türlü şüpheden uzak bir şekilde objeye bağlılık ve teslimiyet esastır. Bu bağlılık ve teslimiyet mantıksal gerekliliklerin karşılanmasından kaynaklanabileceği gibi bu gerekliliklerin

49 Terence Penelhum, "Fideism" A Companion To Philosophy of Religion, ed., Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997, s. 378; Abdullatif Tüzer, Bir Varoluşçunun İman Savunusu, Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme, İz Yay., İstanbul 2006, s.14.

50 Hanifi Özcan, a.g.e., s.12.

51 Hanifi Özcan, a.g.e., s.12, 91; Aliye Çınar, a.g.e., s.65-66.

karşılanmadığı durumlarda da gerçekleşebilmektedir. Yani teslimiyette akla ve mantığa uygun olma şartı bazen ikinci plana itilebilmektedir. Bu duruma Guyana'daki Jonestwon tarikatına mensup 914 üyenin 18 Kasım 1978 tarihinde siyanürle karıştırılmış kool-aid içerek intihar etmeleri örnek olarak verilmektedir. Akla ve mantığa uygun olmadığı halde, yine de imanın gerçekleştiği durumlarla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örnekler, delillerle rasyonel olarak temellendirilemeyen durumlarda bile iman sığraması yapılarak objeye tam bir teslimiyetin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla inançta delile dayanma, imanda ise delile dayansın ya da dayanmasın tereddütsüz güven esastır. Yani inanç aklî olma ve delile dayanma gibi bilişsel unsurlara, iman ise bu unsura ilaveten psikolojik unsurlara dayanmakta, hatta bu ikincisi birincisine göre daha çok önem arz etmektedir. Ancak bir objeye olan imanın rasyonelliği; ona duyulan güven ve teslimiyetin gücüne değil de, yeterli delile sahip olup olmadığına bağlıdır.

Süjenin bir obje hakkında bilgi sahibi olabilmesi için o objenin, süje ile aynı varlık düzleminde bulunması, deneye konu olabilmesi ve süjenin obje hakkında yargısının diğer süjeler tarafından paylaşılabilme ve test edilebilme özelliğine sahip olması gerekmektedir. Bu şartları taşıyan objeler hakkında objektif kesinliğe sahip yargılara ulaşılabilmekte, yani bilgi elde edilebilmektedir. Ancak iman ve inancın konusu olan obje aşkın bir varlık olduğundan, deneye konu olma ve test edilebilme özelliklerinden yoksundur. Böyle bir obje hakkındaki yargı, objektif kesinliğe değil de sübjektif kesinliğe sahip olacaktır. İman ve inancı farklı iki kavram kabul edip, imanın bilgiden daha üstün ve kesin olduğunu, bilgiden önce gelen ihtimalli durumun inanç olduğunu savunanlar da, imanın kesinliğinin sübjektif olduğunu, objektif kesinlikten yoksun olduğunu kabul etmektedirler. Her ne kadar süje açısından imanın kesinliği bilgiden daha az olmasa da iman objesinin mahiyeti göz önüne alındığında sübjektif kesinliği aşip objektif kesinliğe ulaşma imkânı bulunmamaktadır.

1. 4. Bilgi-İnanç İlişkisi

İnanç ve iman kavramlarıyla ilgili olan ve anlam bakımından birbiriyle ilişkili olan bir diğer kavram bilgi kavramıdır. Bu yüzden bilgi kavramı ile neyin kastedildiğinin ortaya konulması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. O halde bilgi nedir? Bilginin iman ve inanç kavramlarına göre konumu nedir? Bilgi; 1) süjenin amaçlı yönelimi sonucu süje ile

obje arasında gerçekleşen ilişkinin ürünü, öğrenilen şey. 2) Farkına ya da bilincine varılan şey. Bir şeyle deney yoluyla kurulan yakınlık ya da tanışıklık. 3) Olgı, doğru ya da ödev olarak görülen bir şeye ilişkin açık algı. 4) Doğruluğu mevcut sübjektif ve objektif koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delillerle temellendirilmiş önermelerle ifade edilen bilinç içeriği. 5) En yaygın ve kabul gören tanıma göre, “temellendirilmiş (haklı-çıkarıma sahip) doğru inanç” (knowledge is justified true belief)⁵² demektir. Bilin ile bilinen arasındaki bilişsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, hem bilişsel eylemleri hem de bilişsel sonuçları kapsamaktadır. Bilişsel eylemler ile algı, anımsama, yargılama, akıl yürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetler, bilişsel sonuçlarla ise bilimsel önermeler kastedilmektedir.⁵³ Zihnin ihtimalli durumdan kurtulup, obje hakkında ulaştığı ve doğruluğu konusunda emin olduğu yargıya bilgi denilmektedir.

Bilişsel süreç sonucunda biçimsel ve olgusal olmak üzere iki tür bilgi elde edilmektedir. Biçimsel bilgiye mantık, matematik ve geometride rastlamaktayız; burada olgular hakkında bilgi verilmez. Bir takım postulatların, doğrulama veya kanıt kurallarının kabul edilmesi ve bu kurallara göre yapılan tümdengelimsel çıkarımlar sonucu elde edilen bilgilerdir. Biçimsel bilgi kesindir, belirli postulatları ve doğrulama kuralları vardır. Bu tür bilgiler doğru ya da yanlış olarak değil de, geçerli ya da geçersiz olarak nitelendirilir. Olgusal bilgiler ise, olgular hakkında bilgi vermektedir. Bu tür bilgiler doğa fenomeni ile ilgili tanım ve açıklamaları içermekte olup sonuç olarak çıkarılabilir ve deneye konu olma özelliğine sahiptir. Bu bilgilerin doğru olduğunun gerekçeleriyle gösterilmesi gerekmektedir, yoksa doğruluklarından söz edilemez. Bilginin doğruluğu önce bilgiyi veren cümlelerin anlamlı olmasına, sonra anlamlı önermenin dış dünyadaki gerçeklikle ilişkisinin gösterilerek gerekçelendirilmesine bağlıdır.⁵⁴ Her ikisi de süje ile obje arasında kurulan ilişkinin ürünü olan bilgi ile inancın, birisine inanç diğerine bilgi denilmesinin nedeni nedir? Bilgiyi diğer zihinsel durumlardan ayıran özellik nedir? Bilgi ile inanç arasında nasıl bir ilişki vardır? Birbirini dışlarlar mı yoksa tamamlarlar mı?

Bilgi ile inanç, yargının kesinliğini ve mantıksal değerini dile getiren iki

52 Anthony Quinton, “Knowledge and Belief”, Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, Copyright USA 1996, c. IV, s.345; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.62.

53 Kazimierz Ajdukiewicz, Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar, çev., Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1994, s.15; Abdülkadir Çüçen, Bilgi Felsefesi, Asa Yay., Bursa 2001, s.73.

54 William T. Blackstone, Dinsel Bilgi Sorunu, çev., Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s.162-164; Abdülkadir Çüçen, a.g.e., s.73.

farklı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi; inançtan sonra gelmekte olup “hem objektif yeterliliğe, hem de sübjektif yeterliliğe sahip olan hakikat telakkisine”⁵⁵ denilmektedir. Bilgi, obje hakkında sahip olunan özel bir inanç değildir. Bilgide, yargı diğer süjeler tarafından kabul edilebilecek, onlarla paylaşılabilir kesinliğe sahiptir. İnançta ise bir yargıya, hükme ulaşılmış olunmasına rağmen, bilgideki anlamda bir kesinlik değil de ihtimal ve belirsizlik (uncertainty) söz konusudur.⁵⁶ Zan, inanç ve bilgi kavramlarının anlamları belirlenirken kriter olarak alınan sübjektif ve objektif kesinlikle kastedilen şey nedir? Hangi yargılarımız sübjektif kesinliğe, hangileri hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahiptir?

“Deney yargıları” hem objektif hem de sübjektif yeterliliğe, “algı yargıları” ise sadece sübjektif yeterliliğe sahiptir. Şöyle ki; odanın sıcak, şekerin tatlı olması vb. hükümler tamamen sübjektif geçerliliği olan yargılardır. Burada her zaman böyle olmalı veya başkaları da benim bulduğum gibi bulmalı diye bir şart yoktur. Bu yargılarda iki duyumun özneye (hatta sadece algılama anındaki durumu) olan ilişkisini ifade edilmektedir. Bu yüzden obje için geçerli değildir, bu tür yargılara algı yargıları denir. Deney yargılarında ise durum farklıdır, deneyin belli şartlar altında öğrettiği şey, her zaman ve herkes için geçerlidir. Onun geçerliliği süjeyle ya da o anki durumla sınırlanamaz, bu yargılara objektif yargılar denir. Bir yargı objeyle uyuyorsa, o objeyle ilgili diğer yargılarla da uyuması, yani yargıların birbiriyle uyumlu olması gerekir. O halde deney yargısının evrenselliği, zorunlu genel geçer olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁷

Kesinliği pratik ve spekülâtif olmak üzere ikiye ayıranlar da olmuştur. Pratik kesinlik, süjeyi belli bir biçimde davranmaya sevk edecek; spekülâtif kesinlik ise inancın doğruluğuna dair her türlü kuşku ortadan kaldıracak yeterlilikte delilin bulunması demektir.⁵⁸ Pratik kesinlik inanç için tam uygun olmayabilir. Şöyle ki evimize deprem erken uyarı cihazı taktırmamız, evimizde rahatça uyumamızı temin edebilir. Bu rahatlığımız “erken uyarı

55 D.W.Hamlyn, The Theory of Knowledge, The Macmillan Press Ltd., London 1972, s.51; Immanuel Kant, a.g.e., s. 156; İsmail Çetin, a.g.e., s.91.

56 Harold Arthur Prichard, a.g.m., s.62-63.

57 Kant’a göre; objeyi kendinde şey olarak bilemesek de, bir yargı evrensel ya da zorunlu kabul edildiğinde objektif kesinlik söz konusudur. Objektiflik ve evrensellik birbirinin yerine kullanılabilen kavramlardır. Deney yargılarının, objektif kesinliği objenin dolaysız bilgisine dayanmamaktadır, deneysel yargıların evrenselliğine dayanmaktadır. Bu şart ise deneysel, hatta duyuşal koşullara değil de, salt anlama yetisine dayanır. Böylece kendi başına bilinemez olan obje anlama yetisi aracılığıyla belirlenir, hakkındaki yargı objektif hale gelir. Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, çev., İ. Kuçuradi, Y. Örnek, T.F.K. Yay., Ankara 2002, s.48-51.

58 Micheal Banner, a.g.e., s.100.

cihazı, bizi depremden korur” şeklindeki inanca dayanmaktadır, dolayısıyla önermemiz doğruymuş gibi davranışta bulunmayı telkin eder. Ancak inancın doğruluğuna ilişkin kesin delil bulunmadığı, yani spekülâtif kesinlik bulunmadığı sürece inancın doğrulanmış olduğu söylenemez, çünkü pratik kesinlik inancımız için yeterli neden oluşturmaz. Çünkü bir şeye inanma, onun gerçekliğine olan inançtır, bu da hem pratik hem spekülâtif kesinliği gerektirir.⁵⁹

Süje ve obje açısından ele alındığında da kesinlik farklı anlamlar taşır. Süje açısından kesinlik, kişinin “zihinsel durumunu” anlatmak için kullanılmakta olup bir hükmün doğruluğuna her türlü şüpheden uzak bir şekilde inanmaya denir. Bu kesinlik, süjenin sahip olduğu yargıyla ilgili zihinsel kararlılığını ve durumunu anlatır. Objeye açısından ise; sahip olunan inancın delilsel gücünü anlatmak için kullanılır ve yargının kesin delillere dayanıp dayanmadığını gösterir. Bu anlamda kesinlik, doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış, dayandığı deliller sayesinde kendisinden herhangi bir şüphe duyulmayan yargı demektir.⁶⁰ Bu bağlamda inanç delille temellendirilemediği için olasılıklı bir durumu ifade eder, gerçekliği konusunda her zaman soru işareti vardır. Bilgi ise delillerle temellendirildiğinden gerçekliği konusunda herhangi bir şüphe barındırmamaktadır.

Mantıksal ve tecrübî delillere dayanan bilimsel bilginin kesinliği, diğer kesinlik türlerinden daha güçlü olmasına rağmen,⁶¹ süje açısından inançtaki kesinlik bilimsel bilginin kesinliğinden daha güçlüdür.⁶² Bu iki kesinlik arasında her ne kadar farklılık olsa da birbirinin zıttı görülmemesi gerekir, bunlar birbirini tamamlamaktadırlar. İnanca dayalı kesinliğe sahip olmakla, bilimsel kesinlik ortadan kalkmayacağı gibi bilimsel araştırma ve deneysel test sonucu kazanılan bilgi ile de inanca dayalı kesinlik ortadan kalkmaz. Bilgiyi diğer zihinsel durumlardan ayıran şey sadece kesinliği değildir, delille temellendirilmiş olması onun diğer bir özelliğidir. İnanç, teorik olarak ispatlanamadığı için hakkında yeterli delil bulunmamaktadır. Bu yüzden delilden ziyade sanı ya da kaniya dayanan bir benimseme söz konusudur. Dolayısıyla inanç “gerçekle tam olarak örtüşen bir biliş” değildir. Kesin

59 Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, 7-9 Eylül, Erzurum 2001, s.81-82.

60 Ferit Uslu, a.g.e., s.188-189.

61 Geddes Macgregor, Introduction to Religious Philosophy, The Riberside Press, Boston 1959, s.163.

62 Walter Kaufmann, a.g.e., s.109.

olarak bilinen şey inancın konusu olmaktan ziyade, bilginin konusudur.⁶³ Bilginin doğruluğu ve kesinliği delillerle teminat altına alınmıştır, bilginin bu özelliği inanç ile arasındaki en önemli fark olarak gösterilmektedir.

İnancın, bilginin kesinliğine sahip olmamasının, imanın mahiyetiyle uygunluk arz ettiğini iddia edenler vardır. Onlara göre, eğer inanç önermeleri bilgi gibi kesin, insanlar için zorlayıcı ve bağlayıcı şekilde apaçık olsaydı, iman ya da inkâr etmede iradenin rolü sona ererdi, böylece inanma ya da inkâr etme hürriyeti ortadan kalkardı. Yani iman ya da inkâr etme tutumlarından yalnızca birinin kabul edilmesinin zorunlu olduğu tek seçenekli bir hale dönüşürdü. Çünkü hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı herhangi bir şeyin varlığını kabul ya da reddetme (inanma) konusunda hür olan insan, ateşin var ve yakıcı olduğunu kabul ya da reddetme konusunda böyle bir hürriyette sahip değildir. Böyle bir şeyin iman ve inkârın özüne ters düştüğü açıktır. Çünkü iman ve inkâr düşünerek, araştırarak hür irade ile seçimde bulunma ve karar verme işidir. İmanı anlamlı ve değerli kılan, diğer alternatifi de seçme imkân ve hürriyetine sahip olunmasıdır. Dolayısıyla çeşitli alternatifleri olan inanç önermelerinin kabul ya da reddi konusunda iradenin inkâr edilemez bir rolü bulunurken, bilgi önermelerinin kabulünde herhangi bir rolü yoktur.⁶⁴ İnanç objesinin akli ve tecrübî olarak apaçık bir şekilde temellendirilmesi mümkün olmadığı için inançta kişi kabul veya ret etme konusunda tamamen hürdür. Objenin apaçık olması durumunda inanmaktan başka çare kalmayacağından, kişinin hürriyeti ortadan kalkmış olacaktır.

İnançla bilgi arasındaki bir diğer ayrım dilde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; bir yolun nereye gittiğini tarif eden bir kişi yolun nereye gittiğine inandığını değil, bildiğini söyleyecektir. Ancak Tanrı'ya iyi kulluk edenin cennete gireceğini söyleyen kişi, bildiğini değil de, buna inandığını söyleyecektir. Bu iki bildirim incelendiğinde, bilginin doğruluğunun denetlenebilir, inancın ise denetlenemez olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁵ Bilgi ile inanç arasındaki temel farklılıklar şu şekilde sıralanabilir:⁶⁶ 1- Bilgi önermeleri tüm insanlar için geçerli ve reddedilemez delillere dayandığı

63 Murat Sülün, Kur'anı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi, Ekin Yayınları, İstanbul 2000, s.113-114; Kaufmann, a.g.e., s.109; Wood, a.g.e., s.16; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.81.

64 Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", A.Ü.İ.F.D., c. 24, yıl 1981, Ankara, s.202; İsmail Çetin, a.g.m., s.94-97.

65 Vehbi Hacıkadiroğlu, İnsan Felsefesi, Cem Yay., İstanbul 1997, s.73-74.

66 Richard Swinburne, a.g.e., s.1 vd.; Norman Malcolm, "Knowledge and Belief", In Knowledge and Belief, ed. A. Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968, s.69-77; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.14-15; Sabri Erdem, "Bilgi-İman İlişkisi" İslami Araştırmalar Dergisi, c. 4, sayı 1, 1990, s.38-41; Çetin, a.g.m., s.93-94.

için kesindir. İnanç önermeleri de delillere dayanabilir; ancak bu deliller bilgi önermelerinin dayandığı deliller kadar sağlam değildir. Bu yüzden inanç önermelerinin doğru çıkma ihtimali olduğu kadar yanlış çıkma ihtimali de bulunurken, bilgi sadece doğru olabilir. Bu anlamda bilgi önermelerinde kesinlik, inanç önermelerinde kani olma durumu dile getirilir. 2-İnanç önermelerinin yanlış çıkma ihtimali bulunduğundan diğer seçenekleri tam anlamıyla imkânsız kılamaz. Her ne kadar alternatifleri arasında en muhtemel ve rasyonel olan seçenek doğru kabul edilmişse de, diğer seçeneklerin de doğru olma ihtimali vardır. Bilgi önermeleri doğru olmak zorunda olduğundan karşıtlarının veya alternatiflerinin doğru olması söz konusu değildir. 3-İnanç önermeleri apaçık doğrular olmadığından kabul ya da ret konusunda kişi hürdür. Bilgi önermeleri kesin delillere dayandığından, doğruluğunu kabul etme veya etmeme hürriyeti yoktur.

Bilginin, doğruyla ilişkisi kaçınılmaz ve zorunlu olduğu halde bu durum inanç için geçerli değildir; çünkü inancın doğru olup olmaması varlığının zorunlu şartını oluşturmaz. P önermesinin, doğruluğunun temellendirilip temellendirilememiş olması, p'ye inanılıp inanılmamasının temel etkeni değildir. O halde doğru, inançtan farklı ve nesnel bir şeydir. Doğruluğun kişinin ona inanmasından bağımsız olduğu dikkate alındığında, doğrunun kişinin onu tanımaya bağlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla doğru, epistemolojik süreçlerden bağımsız olan ontolojik bir gerçekliğe sahiptir. $2+2=4$ olması veya dünyanın yuvarlak olması ayrı, bizim onları bilmemiz /keşfetmemiz ayrı şeydir. Kişinin " $2+2=4$ " ve "dünya yuvarlaktır" önermesine ilişkin inancını doğru kılan gerçekte $2+2=4$ ve dünyanın yuvarlak olmasıdır. Bu durumda doğrunun kaynağı varlığın mevcut (ilgili) hali, yani gerçektir. Bilgi doğruluk kriterini kendi içinde taşıdığından ispatı için dışarıdan bir kriter gereksinim yoktur. Bu yüzden bir şeyi bilmenin, zorunlu olarak onun doğru olduğu anlamına geldiği iddia edilmiştir. Bilgi için dışarıdan bir kriter ihtiyaç duyulmaması, bilginin kesin değilse zaten bilgi adını alamayacağından dolaydır. İnançta ise durum farklıdır, o kendi kriterini içinde taşımamaktadır.⁶⁷

Doğru inanca tesadüfen, taklitle ve hatalı gerekçelere dayanarak ulaşılması da mümkün olduğundan,⁶⁸ bilginin herhangi bir neden veya gerekçeye dayanmayan doğru inançtan ayrılması gerekir. Bir tahmine dayanan doğru inanca bilgi denilemeyeceği gibi, bilindiği halde ifade

67 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.15-16; Hanifi Özcan, a.g.e., s.73.

68 Ferit Uslu, a.g.e., s.191-192.

edilmemiş doğru inanca bilgi denilmemesi yanlıştır. Şans eseri doğru tahminde bulunan kimse ile ifadeye dökme de gerçekten doğru bilen arasında fark vardır. Bu iki kimsenin doğru inançlarını epistemolojik açıdan ayırlamanın yolu ikincisinin inancının bir delil veya gerekçeye dayandığı halde, birincisinin inancının doğru olmasına karşın böyle bir dayanaktan yoksun olmasıdır. Dolayısıyla bilginin sıradan bir doğru inançtan ayrılması ancak doğru inancın bir delil veya gerekçeye dayandırılmasıyla mümkündür.⁶⁹

İnanç ile bilgi arasında bu tür farklılıklar olsa da onların ortak olan yönleri de vardır. Bilgiye giden her türlü faaliyetin geri planında birtakım inanç ve kabullerimiz bulunmaktadır. Bizi bilgi edinme faaliyetine sevk eden temel faktörlerden biri de, söz konusu faaliyetin sonucunda bilgiye ulaşma ümididir. Bilmeye ilgili bir unsura sahip olan inanç, önermesel olarak ifade edilip çeşitli test ve doğrulamalardan geçtikten sonra bilgi haline dönüşmektedir.⁷⁰ Bu bilinmesi hiçbir zaman mümkün olmayan şeylerin inancın dışında tutulması açısından önem arz etmektedir. Bu sadece “bilebileceğimiz şeylere inandığımız” anlamına gelmektedir. Bir önermeyi bildiğimizi söylediğimizde ona inandığımızı da söylemiş olmaktadır. Yani “biliyorum” denildiğinde, “kabul ediyorum” veya “inanıyorum” da denilmektedir. Biliyorum ifadesi, asgari düzeyde “tasdik ediyorum, kabul ediyorum veya inanıyorum” anlamlarına da gelmektedir. “P’nin doğru olduğunu biliyorum, fakat p’nin doğru olduğuna inanmıyorum” ifadesi çelişkili bir ifadedir.⁷¹ Dolayısıyla bilgi ile inancı aralarında geçiş olmayan iki ayrı zihin hali olarak görmek yerine; inancın bir bilgi aktı, bilginin bir alt basamağı ya da bilgiye giden yolda kat edilmesi gereken aşama olarak görülmesi daha doğru olacaktır. İnançla bilgi kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığında, inanç sahasından bilgi tamamen dışlanmış olacağından inanç hevâ, heves ve hayaller alanına terk edilmiş olacaktır. Bu nedenle inançla bilginin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması ve birbirini dışlaması kabul edilir bir şey değildir.

İnanç ile bilgi arasında böyle bir benzerlik kurulmasına rağmen, “biliyorum” ifadesinin “inanıyorum” ifadesinden çok daha fazlasını içerdiği bilinen bir gerçektir. Biliyorum denildiğinde şu üç şey kastedilmektedir: 1-Bilindiği söylenen şeyin doğruluğuna kesin olarak inanıldığı, 2-Bu şeyin gerçekte de doğru olduğu, 3-Kesinliğini sağlayacak sonuca

69 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.21-22.

70 İsmail Çetin, a.g.e., s.92-93; Hanifi Özcan, a.g.e., s.75.

71 Richard Swinburne, a.g.e., s.106; Ferit Uslu, a.g.e., s.192.

götürücü delillerin bulunduğu. Bu bağlamda “S, P önermesini biliyor” denildiğinde “1-S, P’ye inanmaktadır. 2-P doğrudur. 3-S’, P’ye inanmakta haklı gerekçelere sahiptir”⁷² denilmektedir. Bu anlayış Platon’a kadar geri götürülebilir. Benzer şekilde A.J.Ayer’e (1910-1989) göre de; bir durumu bildiğini söyleyen kişinin söylediği şeyin doğru olması, doğru olduğundan emin olması ve emin olmaya hakkı olması bilmenin zorunlu ve yeterli koşullarını oluşturmaktadır. Birinci kriter bilgi için zorunlu ve yeterli bir koşul değildir. Çünkü önermenin doğru olduğuna dair ne kadar güçlü bir kanaat olursa olsun, bundan mantıksal olarak önermenin doğru olduğu sonucu çıkmaz. İlk iki koşul sağlandığında, yani inancın doğruluğundan emin olduğunda ve inanç doğru olduğunda da inanç bilgiyi oluşturmayabilir. Çünkü inancın doğruluğu hakkında mantıksal delillere sahip olunmayabilir. Birinci ve üçüncü kriterlerin sağlanması da yeterli değildir. Çünkü bu koşullar sağlanmış olsa bile önerme yanlış olabilir.⁷³ Dolayısıyla bir obje hakkında bilgiden söz edilebilmesi için o objenin bu üç kriteri bünyesinde bulundurması gerekir.

Bilgi, şart koşulan bu kriterleri karşılamakla inançtan ayrılmaktadır. Bu anlamda her üç kriteri karşılayan inanca bilgi denirken, bunlardan yalnız birini ya da ikisini karşılayana “inanç” denilmektedir. O halde bir inanca rasyonel yöntemlerle ulaşılmışsa ve elde edilen deliller inancı destekliyorsa o inançtan emin olunabilir. Bu inanılan her şeyin bilgi olmadığını, ancak her bilginin veya bilme hadisesinin bir inanç boyutu olduğunu göstermektedir. Böylece inancın bilginin gerekli bir unsuru olduğu ve bilgiye kavramsal öncelik teşkil ettiği yerleşik bir kanaat halini almıştır.⁷⁴ Süje açısından, inancın kesinliği konusunda herhangi bir şüphe olmasa da, bilgiden daha az bir kesinliğe sahip olmasa da obje açısından durum hiç de öyle değildir. Şöyle ki bilgi konusu olan obje, fiziksel dünyada bir gerçekliğe tekabül etmektedir, ancak aynı şeyi inanç objesi için söyleyemeyiz. Çünkü inanca konu olan obje aşkın bir objedir, fiziksel dünyada karşılığını bulmak mümkün değildir. Bu yüzden inanç objesinin bilimsel anlamdaki kesinlikte bilinmesi mümkün değildir.

Epistemolojik olarak süje ile aynı varlık düzleminde bulunan ve bulunmayan olmak üzere iki türlü obje vardır. Süje ile aynı varlık düzleminde

72 Ferit Uslu, a.g.e., s.192; Şehabettin Yalçın, “Doğal Epistemoloji Mümkün Müdür?”, Felsefe Tartışmaları Dergisi, sayı 29, İstanbul 2002, s.39.

73 Alfred Jules Ayer, The Problem of Knowledge, Penguin Books, England 1990, s. 35; John Hick, Faith and Knowledge, Cornell University Press, New York 1966, s.208; William Blackstone, a.g.e., s.156-157.

74 Ferit Uslu, a.g.e., s.192.

bulunan obje hakkında bilgi ve bilimsel kesinliğe, farklı varlık düzleminde bulunan objeler hakkında ise inanca ve ihtimalli yargılara ulaşılmaktadır. İnanca konu olan objenin tecrübe ve zihinsel yetilerle kavranabilen bir varlık olmaması, süje ile arasındaki mahiyet ayrımı, süje tarafından doğrudan kavranmasına engel teşkil etmektedir. Bu nedenle süje-obje arasında ne kadar güçlü bir ilişki olursa olsun, bilimsel anlamdaki kesinliğe ulaşamayacaktır. O halde süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan obje hakkında ulaşılan yargılarının hakikat olduğu söylenebilir mi?

Hakikat süjeye değil objeye bağlıdır ve doğru olmadan hakikat olamaz; yani doğruluk hakikatin ilk şartıdır. Fakat doğru süjeye bağlıdır, bu yüzden hakikat olmayan bir şey doğru kabul edilebilir. Doğru süjeye bağlı olduğundan subjektiftir, süjeye bağlı olan inancın doğruluğu da her zaman subjektif olarak kalacaktır, hakikat olmayacaktır. Dolayısıyla doğru hem inanç hem de bilgi için geçerli iken hakikat sadece bilgi için geçerlidir. Burada söylenilmek istenen inanca konu olan objenin hakikat olmadığı değildir, bilakis hakikat olduğunun bu dünyada empirik olarak bilinmesinin mümkün olmadığıdır.⁷⁵ O halde inancın hakikat olduğunu söyleyemeyiz, sadece doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin ise hem hakikat hem de doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan objeler hakkında yapılan ve yapılacak olan açıklamalar, onların hakikatini tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun sebebi olarak aşkın objelerin tecrübeye konu olmaması gösterilmiştir. Aşkın objeler hakkında bilgi tecrübenin sınırları dışına çıkmakla mümkün olacaktır, ancak teorik akıl böyle bir imkândan yoksundur. O halde duyarlar aracılığıyla elde edilen bilgiler, “varlığı kendinden olanın” (kendinde şey, ding an sich, thing in itself, chose en soi) bilgisini vermemektedir, onlar sadece zihinsel tasarımlarımıza konu olan fenomenlerin bilgisini vermektedir. Tecrübenin sınırları dışına çıkmak isteyen akıl, çözümünü mümkün olmayan çelişkilere düşecektir. Bu çelişkilere Kant, “antinomi” demiştir. Antinomiler kozmolojik ideler hakkında ortaya konulan her yargının, her tezin aynı kuvvette delile sahip çelişik bir yargısının olduğunu göstermektedir. Antinomiler bize insan bilgisinin ne tür bir sınırlama içerisinde olduğunu gösterir. Akıl bu tür “akıl yürütmeleri” keyfi değildir, kendi yapısındaki birleştirme işlevinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ortadan kaldırılması mümkün değildir.⁷⁶ Antinomiler,

75 Hanifi Özcan, a.g.e., s.36-37.

76 Immanuel Kant, a.g.e., s. 262-281; Mehmet Erişirgil, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.109-111; Roger Scruton, Kant Düşüncenin Ustaları, çev., C. Atilla, Altın

fenomenler âlemi için geçerli olan bilgi formlarının alanları dışında, yani varlığı kendisinden olanı bilmek için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Kozmolojik idelerle ilgili dört antinomi ile karşılaşmaktayız. Kant bu antinomileri şu şekilde sıralamıştır:

1.Evrenin niceliği ile ilgili. (Evrenin başlangıcı ve sınırı) Tez: Evrenin zamanda bir başlangıcı, mekânda bir sınırı vardır, sonsuz değildir. Antitez: Evrenin başlangıcı ve sınırı yoktur, ezeli ve ebedidir.

2.Evrenin niteliği (maddenin yapısı) ile ilgili. Tez: Evrende her bileşik cevher bölünemeyen parçalardan oluşur. Antitez: Evrende bölünemeyen son parçalar yoktur.

3.Nedensel bağlantı ile ilgili. (Hürriyet sorunu) Tez: Evrende nedensellik kanunlarıyla açıklayamayacağımız şeyler de vardır. Antitez: Evrende hürriyet diye bir şey yoktur. Evrende her şey tabiat kanunlarına göre meydana gelir.

4.Modalite ile ilgili. (Tanrı sorunu) Tez: Evrenin ilk nedeni olan zorunlu bir varlık (Tanrı) vardır. Antitez: Evrenin ne içinde ne de dışında evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık (Tanrı) yoktur.⁷⁷ Tanrı kavramına tekabül eden bir varlığın var olup olmadığı duyusal sezgi yoluyla bilinebilecek bir şey olmadığından, ne duyusal bilgi ne de geleneksel metafizikçilerin ileri sürdüğü gibi (spekülatif) akli sezgi yoluyla bilinebilir. İnanılan objenin aşkın oluşu beşeri çabanın bu alanda nihai ve olgusal kesinlikteki bir bilgiye ulaşmasını engelliyor gibi gözükmemektedir. Zorunlu varlık ile olurlu varlıklar arasındaki mahiyet (nelik) ayrımı, zorunlu varlığın mahiyetinin kavranamaz ve kavramlaştırılmaz oluşundan bir de aşkın boyutundan kaynaklanmaktadır. Ancak Tanrı'nın her türlü kognitif anlamaların ötesinde olmasından, bu alandaki bilginin mutlak olmamasından, yetersiz ve izafi olmasından Tanrı hakkında yapılan tüm açıklamaların ret edilmesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir.⁷⁸

Teorik akıl ne salt duyu tecrübesine dayanan geçerli a posteriori bir yolla ne de kavramsal çözülemeye dayanan a priori yolla Tanrı'nın

Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003, s.66; Fehmi Baykan, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, T.D.V. Yay., Ankara 1996, s. 179.

77 Immanuel Kant, a.g.e., s. 452 vd.; Mehmet Erişirgil, a.g.e., s.111-115; Immanuel Kant, Prolegomena, s.92-93; Bedia Akarsu, Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlâk Öğretileri-2, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1968, s. 33; Walter Kaufmann, İnsanı Anlamak Goethe, Kant ve Hegel, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s.96-97.

78 Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", F.Ü.İ.F.D., sayı 5, Elazığ 2000, s.337; Wood, a.g.e., s.16.

varlığına dair bilgiye ulaşamaz. İlk yol takip edildiğinde, yani tecrübe alanında nedensellik yasasına dayanılarak ilk nedene ulaşılmaya çalışıldığında, tecrübeye konu olan zincirdeki diğer fenomenal varlıklar gibi kayıtlı bir varlık haline getirilmiş olacaktır. Aynı şekilde a priori temeller üzerine inşası da mümkün değildir, çünkü söz konusu yargı doğası gereği bilgimize, tecrübenin sınırları ötesinde yeni bir şey katmayı amaçladığı için sentetiktir. Ancak bu imkânsızdır, çünkü sentetik a priori bilgi sadece mümkün tecrübenin sınırları içerisinde bilgi sağlar, bunun dışına çıkamaz. Zihin bir kavrama nasıl ulaşırsa ulaşsın, salt a priori çözümlemeyle gerçek varlığı hakkında yargıya varamaz. Çünkü bir kavramın gerçek varlığa delalet edip etmediği salt düşüncenin sınırları dışına çıkılarak bilinebilir. Dolayısıyla aşkın varlık hakkında ne salt kavramsal bir yolla ne de tecrübeyle bilgiye ulaşılabilir. Tanrı; teorik akıl için salt ideal de olsa, o insan bilgisini tamamlayan ve ona yön veren bir idea ya da kavramdır. Spekülatif aklın böyle bir kavrama-ideale tekabül eden bir varlığın varlığını ve yokluğunu ispatlayamaması onun aşkın bir teoloji kurmasına engeldir.⁷⁹ Sonuç itibariyle tecrübeye konu olan objeler hakkında bilgi mümkünken, bu özelliğe sahip olmayan duyular üstü alana ait objeler hakkında bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Parmenides (M.Ö.540-?) ve Platon'dan (M.Ö.427-347) itibaren filozoflar objeleri yönüyle bilgi ve inancı birbirinden ayrı görmüşlerdir. Onlar bilgiyi değişmez ve ebedi olanın, inancı ise duyuların değişen objeleri kavramasıyla özdeşleştirmişlerdir. Yani inancı bilgiden daha aşağı bir konumda kabul etmişlerdir, çünkü bilgi kesin olduğu halde, inanç kesin değildir. Zamanla Hıristiyanlık bu anlayışı tersine çevirmiş, inancın objesi kesin, bilginin objesi ise değişken kabul edilmiştir. Bu epistemolojik anlayış doğrultusunda özellikle St. Paul, Yunan filozoflarınca bilgiye verilen değeri zayıflatmaya çalışmıştır. Böylece (Paul'den başlayıp Kierkegaard'a (1813-1855) ve daha sonrasına uzanan çizgide) "saçma" ön plana çıkmaya başlamış, imanı elde etmek için kuvvetli bir iradeye dayanan bağlılık ve risk öne çıkmıştır. İnanç sahası bilgi dışı bir alan olarak kabul edilmiş ve inancın bilginin bittiği yerde başladığı ileri sürülmüştür.⁸⁰ Bunun sonucunda bilme ve inanmanın alanları tamamen ayrılmış, inanç ya bilgiye tamamen zıt ya da bilginin doğrulanmadan önceki hali olduğu iddia edilmiştir. Bu anlayış inancın hiçbir kesinliği olmayan, sürekli bir bocalama, askıya alma durumunda olan ya da tasavvur boyutunda olup henüz kesinleşmeyen

79 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.80-81.

80 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.32.

bir kanaate verilen isim olarak anlaşılmasına yol açmıştır.⁸¹ Böyle bir bakış açısı inanç gerçeğinin tam olarak anlaşılmadığını gösterir. Bu yaklaşım, savunulması zor ve insanın düşünme etkinliğine pek uygun düşmeyen bir tutumdur. Çünkü içeriği açık-seçik olmayan, ne olduğu bilinmeyen bir şeye inanmak beşeri tecrübe açısından mümkün gözükmemektedir.

1. 5. Doğrulanmış Doğru İnanç ve Haklı-Çıkarım

İnanç ile bilgi arasındaki temel fark, bilgi bir delille desteklendiği halde inancın böyle bir delilden yoksun olması gösterilmektedir. O halde delille desteklenen bir inanca bilgi diyebilir miyiz? Bir inanca bilgi denilebilmesi için delille desteklenmesi tek başına yeterli midir? Bilginin tanımlarından biri de “gerekçelendirilmiş/temellendirilmiş doğru inanç” şeklindedir. Gerekçelendirilmiş doğru inanca bilgi diyebilir miyiz? Bir inancın doğrulanmasından kastedilen nedir? Hangi tür inançlar gerekçelendirilmiş doğru inançlardandır? İnanç objesinin aşkın bir obje olduğunu görmüştük, böyle bir objenin doğrulanması mümkün müdür?

İnancın bilgi statüsüne kavuşabilmesi, bir nedene/gerekçeye dayandığının gösterilmesi şartına bağlanmıştır. Bu nedenle doğruluğu mevcut öznel ve nesnel şartlar içerisinde gerekli ve yeterli delillerle temellendirildiği takdirde inanç bilgiye dönüşmüş olacaktır. Bu yüzden olsa gerek ki; felsefi anlamda bilgi çoğu kez gerekçelendirilmiş /temellendirilmiş doğru inanç şeklinde tanımlanmıştır. “Bir şeye gerçekte nasıl ise o şekilde inanılması” inancın doğruluğunun temel şartıdır. Böyle bir inancın delillerle desteklendiğinin gösterilmesi gerekir, bu bilmenin daha güçsüz şeklidir. Bir iddianın temellendirilmesi iddianın türüne, onu destekleyen delilin nitelik ve niceliğine bağlıdır. Bu zorunluluk, tümevarımsal ve tündengimsel mantığın kriterlerinden kaynaklanmaktadır. İnanç güvenilir olan bu yöntemlere dayanan delillerle desteklendiği takdirde bilgi ya da bilgisel iddia olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda doğru inanca bilgi denilebilmesi için doğrulanmış olması, doğrulama esnasında yapılan ispat vb. işlemlerin, ortaya konulan tüm delillerin anlaşılır olması gerekmektedir. Matematiksel ispatla, deneysel ve empirik metotla ortaya konulan sonuçlar söz konusu olduğunda bile yapılan doğrulamalar tam ve açık olarak anlaşılıyorsa bilgiden, anlaşılmıyorsa inançtan söz edilmelidir.⁸²

81 İsmail Çetin, a.g.m., s.92; Temel Yeşilyurt, Kuşkuuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman, s. 533.

82 William Blackstone, a.g.e., s.160.

Platon'un başlattığı bu tartışmalar farklı şekillerde günümüze kadar gelmiştir. Tartışmalar genellikle doğru inancın doğrulanıp doğrulanamayacağı veya ne şekilde doğrulanabileceği meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. "Doğru inancın" bilgi adını alabilmesi için duyuların, aklın ve başkalarının inançlarıyla desteklenmesini yeterli görenler olduğu gibi, objenin hakikate uyması ve karşılığının bulunması halinde bilgiden, bulunmaması halinde ise inançtan söz edilebileceğini savunanlar da vardır. "Doğru inancın" bilgi için yeterli olmadığı Platon'dan günümüze kadar yapılan bilgi ile ilgili tartışmalarda neredeyse temel kabul haline gelmiştir. Fakat doğru inancın bilgiye dönüşmesi için gerekli olan "artı öge"nin ne olduğu veya ne olması gerektiği epistemolojide hep tartışıla gelmiştir. Çağdaş epistemolojide bu ek unsur genellikle "haklı çıkarım (justification), gerekçelendirme veya temellendirme"⁸³ diye isimlendirilmiştir. Eğer doğru inanç, haklı-çıkarıma da sahipse bilgi adını almaya hak kazanmaktadır. İncanın, bilgiye dönüşmesini sağlayan bu unsurla kastedilen nedir?

Doğru inançtan bilgiye geçişi sağlayan haklı çıkarım; bir eylemin veya yargının temellendirilmesinin neye bağlı olduğunu gösteren ahlak ve epistemolojinin ortak terimidir.⁸⁴ Bu konuda görüş birliği olmamakla birlikte haklı-çıkarım bir önermenin doğru olduğunu ya da doğru olma ihtimalinin yüksek olduğunu gösteren delil ve gerekçeye denir.⁸⁵ İnanç için sunulan haklı-çıkarımsal gerekçeler ne kadar güçlü ise inancın doğruluk olasılığı da o kadar güçlü olacaktır. Haklı çıkarım bir şeyin doğru olduğunu düşünmek için gerekçe sağlamasına ve bizi doğruya götürmesine rağmen doğruluk ile haklı çıkarımın farklı şeyler olduğu unutulmamalıdır. Bir inancın haklı çıkarımı için sunulan delil ve gerekçeler o inancın doğru olduğu yargısına varmak için her zaman yeterli olmayabilir. O halde p önermesinin doğruluğu ile p önermesinin doğruluğu için sunulan haklı çıkarımsal gerekçeler farklı şeylerdir. Haklı çıkarım, bireyin neye inanıp inanmaması gerektiğini öngören epistemolojik bir normatifiği, yani hangi şartlar altında meşru bir şekilde inanca sahip olup olamayacağını belirleyen normları belirler. Bu doğrultuda x'in, p'ye inanmakta haklı olduğunu söylemek x'in p'ye inanmak için yeterli delile sahip olduğu anlamına gelir. Ancak x'in p'ye inanmak için yeterli delile sahip olması, bir başka kimsenin, y'nin p'ye inabileceği anlamına gelmez. Y'nin de, x gibi

83 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.9-16; Hanifi Özcan, a.g.e., s.71.

84 Ernest Sosa, "Justification", The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1995, s. 395.

85 Alvin Plantinga, Warrant: The Current Debate, Oxford University Press, New York 1993, s.3.

inancını haklı çıkaracak delile sahip olması gerekir.⁸⁶ Bu anlamda bir inancın haklı-çıkarıma sahip olması o inancın akli, mantıksal ve kabul edilebilir olduğunu, haklı-çıkarımdan yoksun olması ise irrasyonel olduğunu gösterir.

Birçok inancın haklı-çıkarımı duyuşsal ve ie-bakişsal (sezgisel) tecrübe dayandığından a posterioridir (tecrübî). Bazı inançların haklı-çıkarımsal temeli ise tecrübeye değil de, akla ve düşünceye dayanmamaktadır, yani a prioridir. Örneğin mantıksal ve matematiksel bir önermenin haklı-çıkarımsal temeli a priori, doğa bilimlerine ait önermelerin a posteriori, kendi benliğimizle ilgili önermelerin ise sezgiseldir. Doğruluğu a priori ve zorunlu olan öncüllerin sağladığı sonuç tümdengelimsel haklı-çıkarım sağlarken, tecrübeye bağlı olan öncüllerden elde edilen sonuçlar tümevarımsal olup, olasılık ifade eder. Şöyle ki; "su 100 c derecede kaynar, bugün Ankara'da hava bulutludur" Şeklindeki önermelerin doğruluğunu duyuşsal verilerden bağımsız olarak bilmek mümkün olmadığı için haklı-çıkarımsal temeli a posterioridir. Buna karşılık; "2x2=4, bir Şey aynı anda hem var hem de yok olamaz" nermelerin doğruluğu tecrübeden bağımsız bilindiğinden haklı-çıkarımsal temelleri aklidir, yani a prioridir. "Geçen yıl bugün tatildeydim, Şu anda arkadaşlarımı düşünüyorum, yalan söylemek kötüdür" gibi önermelerin doğruluklarının bilinmesi doğrudan tecrübeye bağlı gözükmemektedir. Kişinin hafızasına, bilinçsel-düşünsel durumuna dayanan ve ahlaki doğruluk ifade eden bu tür önermelerin haklı-çıkarımsal temeli hafıza ve sezgi kaynaklıdır. Tanrı söz konusu olduğunda, onun epistemolojik (zihinsel) haklı-çıkarımı bilginin bu farklı kaynaklarının/biliş yollarının birçoğuyla (a priori, a posteriori, sezgisel vb.) ilgilidir. Bu nedenle Tanrı'ya dair epistemolojik bir iddia tecrübî, akli, sezgisel vb. değişik haklı-çıkarımsal temellere dayandırabilmekte ve bilginin mahiyeti buna bağlı olarak değişebilmektedir.⁸⁷ Burada bilginin kaynağı olarak tecrübe, akıl, hafıza, bilinç ve sezgi gösterilmektedir. Tanrı inancını, bu kaynaklarından birine dayandırarak açıklamak yerine, onların hepsinin ortak faaliyetinin ürünü olduğunu, hepsinden bir takım unsurlar içerdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Bilgi için sunulan bu kriterlerin mantıksal sonuçları Şunlardır: Özel, sübjektif, doğrudan tecrübeye dayanan, gerçeklik iddiasında bulunan bilişsel ve dinsel ifadeler bilgi olarak kabul edilemezler. Özel ve doğrudan tecrübeye dayanan bilgi herhangi bir yoruma gerek duyulmaksızın

86 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.22-30.

87 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.10,28.

doğrudan elde edilmiştir. Böyle bir bilgi duysal verileri, ruh hallerini ve coşkuları içermekte olup ne doğru ne de yanlıştır. Deneyimlerin doğruluk ve yanlışlığını kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir takım doğrulama kriterleri vardır. Deneyimle ilgili herhangi bir iddia ortaya konulmadığında veya ortaya konulan iddiaları kendisine göre değerlendireceğimiz bir kriter bulunmadığında deneyimle ilgili bu iddialara bilgi denilemez. Birçok dini ifade böyle bir yaklaşım üzerine temellendirilmiştir, yani dini önermeler teste tabi tutulamayan doğrudan ve vasitasız tecrübeye dayanan iddialardır.⁸⁸ Bu iddiaların bilgisel bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebilmek için doğru olduklarına dair haklı-çıkarımsal bir temele sahip olunması gerekir. Tanrı hakkındaki yargılara bilgi denilmemesinin sebebi bundan kaynaklanmaktadır, yani bu tür yargıların a priori veya a posteriori olarak doğrulanması mümkün değildir. Bu aşamada dini bilgi meselesi ortaya çıkmaktadır. Dini bilgi ile kastedilen bilgi nasıl bir bilgidir?

1. 6. Dini Bilginin İmkânı

“Dini bilgi nedir?” sorusunun, “tuz erir mi?” sorusu gibi açık-seçik olgusal bir soru olmadığı açıktır. Dini bilgiyle ilgili zihinsel karışıklığımız bilgi kavramının tek bir anlam ya da kullanıma indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. Kendimizi bu önyargılardan kurtarıp ve bilgi kavramının farklı söylem alanlarının olduğunu kabul ettiğimizde bu zihinsel karışıklıktan kurtulabiliriz. Bütün bilgimizin duysal kaynaklı olduğu veya olması gerektiği şeklindeki bir yargı, duysal tecrübeyle açıklanamadığı için mantıksal, matematiksel, ahlaki doğrular gibi bilgisinden kuşku duymadığımız birçok doğruyu keyfi sayılabilecek bir şekilde bilgi alanının dışına taşıyacaktır. Gözleme konu olan birtakım şeylerin gözlemlenemeyen şeylere referansla açıklanması rasyonel kabul edildiğine göre, fiziksel evrenin varlığını ve düzenliliğini Tanrı’ya referansla açıklayarak bilgimizi genişletmek mümkün olamaz mı?⁸⁹

Dini önermelerin bazıları, empirik doğrulamaya açık olmayan önermelerdir. Ancak onlar kavramsal açıklık ve kesinlik, mantıksal doğruluk gibi şeylerle fikren test edilebilirler. Bu yüzden makul ve sağlam temelleri olan, herhangi bir şüphe içermeyen, sübjektif kesinliğe sahip dini önermelere dini bilgi de denilebilir. Ancak inancın kesinliğiyle, delilin gücü arasında doğrudan ilişki yoktur, inancın kesinliğinin delile bağlı olmaması onun irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Çünkü mevcut delillerin ötesine

88 William Blackstone, a.g.e., s.165.

89 William Blackstone, a.g.e., s.150.

geçmek duygusal istek ve akli güç ile mümkün olabilmektedir. Her ne kadar inanç doğrulanamadığı ve objektif kesinlikten yoksun olduğu için bilginin sahip olduğu kesinliğe sahip olamayacağı söylene de inancı, bilinen bir sonucun delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güvenle benimsenmesi, hayata aktarılması olarak alırsak inancın sınırının bilgiyi aşmış olduğunu, bilginin gidemediği yere gidebildiğini ve bilgiden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁰ Bilgi yeterlerimiz ile kavranması mümkün olmayan, bilginin kapsama alanını aşan sahalarda inanç bize rehberlik etmekte ve yol göstermektedir. O halde inancın sahasının bilginin sahasından daha geniş olduğu, bilginin ulaşamadığı alanlarla ilgili bize sübjektif bilgi sağladığı söylenebilir.

Sübjektif bilgi, kişisel tecrübeye dayandığından başkasına açıklanabilir, fakat ispat edilemez. Objektif bilgi; değişmeyen, her yerde ve herkes için geçerli olan bir bilgidir. Böyle bir bilgi çelişkiye düşülmeden inkâr edilemez, fakat sübjektif bilginin doğruluğu kabul edilmediğinde çelişkiye düşülmüş olmaz. Bu bilginin doğruluğunu, ona sahip olan kişinin kendisi temellendirmek durumundadır, bu anlamda sübjektif bilginin ispatı öznedir. İnanç alanında bu temellendirme geçerlidir, yani sübjektif temellendirme iman konularını kapsamaktadır. Ancak fiziksel alanda inanç geçerli olduğu gibi, metafiziksel alanda da sübjektif de olsa bilgi bulunmaktadır. O halde sübjektiflik ve objektiflik her iki alanda da geçerli olan kavramlardır. Ancak fiziksel alandaki bilgilerimiz objektif temellere dayanırken, metafiziksel alanda objektif temele dayanan bilgi oldukça azdır.⁹¹

Her ne kadar bilimsel bilginin sistemli, tutarlı, geçerli, kanıtlanabilir, kesin, objektif, evrensel ve rasyonel olduğu yönünde genel bir konsensüs bulunsa da şu hususun göz ardı edilmemesi gerekir. Mevcut deneysel ve tecrübî veriler bir önermeyi yüksek olasılıklı olarak doğru gösterebilir de, gelecekteki bazı bilimsel gelişmeler ve tecrübî veriler aynı önermeyi doğrulama eğiliminde olmayabilir. Yani şuan ki verilere dayanılarak bir yargı her ne kadar objektif ve kesin kabul edilmiş olsa da bunun her zaman böyle devam edeceğinin bir garantisi bulunmamaktadır. Daha sonraki dönemlerde elde edilen veriler söz konusu yargıyı destekleyebileceği gibi hatalı yönlerinin olduğunu da ortaya koyabilir. Bilim tarihi bunun örnekleriyle doludur. Örneğin Ortaçağda Batlamyus'un; (90-168) antroposentrik yani insan merkezli olan ve dünyayı evrenin merkezinde

90 Hanifi Özcan, a.g.e., s.100-103; Nihat Keklik, "Bilgi Nazariyesi ve İman", İslam Düşüncesi, Yıl: 1, s. 3, Eylül 1967, s.139-143; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.553.

91 Sabri Erdem, a.g.m., s.41.

ön gören kozmoloji anlayışı objektif kesinliğe sahip bir bilgi olarak kabul edilmekteydi. Ancak Kopernikus (1473-1543) ve Galilei (1564-1642) ile birlikte, bu anlayış değişmeye başlamış ve güneş merkezli evren anlayışı kabul edilmiştir, bunun neticesinde de dünyanın ve diğer gezegenlerin kendi eksenleri ve güneşin etrafında döndüğü şeklindeki tabiat görüşü, bilimsel kesinliğe sahip bilgi olarak benimsenmiştir.

Isaac Newton (1643-1727) tarafından bilime ve felsefeye kazandırılan “aynı nedenlerin aynı şartlar altında aynı sonucu doğuracağı” ve buna bağlı olarak hareket halindeki cisimlerin durumlarını yer ve hız yönünden aynı anda tespit etmenin mümkün olduğu şeklindeki determinizm ilkesi objektif kesinliği olan bir bilgi olarak kabul edilmişti. Ancak Max Planck (1858-1947) ve Albert Einstein’ın (1879-1955) kuantum mekaniği ile birlikte enerji ve ışık dalgalarının “kuanta” adı verilen küçük paketçikler halinde yayıldığı deneylerle tespit edilmiş, buna bağlı olarak elektronların durumlarının yer ve hız yönünden aynı anda tespit etmenin imkânsız olduğu görüşü objektif kesinliğe sahip bilgi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Yine günümüzdeki bilimsel veriler, atomu meydana getiren proton ve nötronların hareketlerini belli bir nedene bağlamanın mümkün olmadığını, dolayısıyla determinizmin evrensel kabul edilemeyeceğini, çünkü atom âleminde indeterminizmin geçerli olduğunu göstermektedir. O halde geçmişte objektif kesinliğe sahip olduğu kabul edilen bir takım bilgilerin zamanla değiştiği ve günümüzde doğru olmadıkları ortaya çıktığına göre, bu gün kesin kabul edilen bir takım bilgilerin gelecekte bilimsel ve tecrübi veriler sayesinde kesinliklerini yitirmeleri ve doğru olmadıklarının ortaya konulması pekâlâ mümkün gözükmektedir. Çünkü bilimsel bilgi sürekli bir gelişim içindedir. Dolayısıyla bilginin; evrensel olana, hakikat olana ulaşmak için harcanan bir çaba olduğunu, hakikatin kendisi olmadığını söylemek kendi içinde daha tutarlı görünmektedir. Her ne kadar bilgi kesin ve evrensel sonuç olarak kabul edilse de, aslında o da eldeki verilerin en muhtemel gösterdiği şeyin doğru olarak kabul edilmesinden ibarettir. Bilgiye konu olan obje hakkında deney ile gözlem mümkün olduğundan ve bu objeler hakkındaki bilgi onlardan elde edilen verilere dayandığından, bu özelliklerden yoksun olan inanç objesi hakkındaki yargıya göre daha muhtemel ve gerçeğe daha yakın gözükmektedir.

Bir yargının bilgi adını alabilmesi mantıksal çıkarımlara dayalı kesin delillerle temellendirilmiş olmasına bağlanmıştır. Epistemolojik olarak böyle bir yargının kesinliği konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığı

ve rasyonel olduğu ileri sürülmüştür. İnancın kesin delillere sahip olup olmadığı ya da sahip olup olamayacağı, dolayısıyla rasyonelliği konusu tartışmalı bir konudur. Genel olarak inancın kesin delillerden yoksun olduğu ve inançta sübjektifliğin ön planda olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte burada şu sorulara verilecek olan cevaplar ana öneme sahiptir. Gerçekten de inancın dayandığı herhangi bir temel ya da delil yok mudur? İnancın doğruluğu konusunda müspet ya da menfi herhangi bir delil bulmak mümkün değil midir? Olumlu ya da olumsuz delile sahip olmadığımız bir konu hakkında yargıya varırken neye göre hareket edeceğiz? Hakkında delile sahip olmadığımız bir şeye inanmak, onu benimsemek, ona güvenmek, daha da önemlisi yaşayışımıza ona göre yön vermek ne derece mümkündür? Zihinsel bir tutumun geri planında zihinsel olmayan faktörlerin bulunduğunu söylemek doğru mudur? Sadece kesin delillere, yani mantıksal çıkarımlara dayanan inançların rasyonel olabileceği; ancak inancın mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle desteklenmediği, obje itibarıyla böyle bir temellendirmeden yoksun olduğu ve inancın mahiyeti açısından bunun gerekli olduğu iddia edilmektedir. Bu durumda inanca irrasyonel mi dememiz gerekmektedir?

İKİNCİ BÖLÜM

İNANCIN RASYONELLİĞİ VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Dine olan inancın, özellikle de bir Tanrı'nın varlığına olan inancın makul ve mantıklı olup olmadığı meselesi düşünce tarihi boyunca hep zihinleri meşgul etmiştir. Bir inancın rasyonel olup olmaması o inanç hakkında yeterli nedene ve delile sahip olunmasıyla orantılı kabul edilmektedir. Bu anlamda rasyonel inanç ile delillerle temellendirilmiş inanç kastedilmektedir. Bir Tanrı'nın var olduğuna inananlar bu inançlarının rasyonel bir inanç olduğunu, Tanrı'nın varlığına inanmayanlar ise inanmamanın rasyonel bir tutum olduğunu göstermek için inançlarını destekleyen bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Böylece inançlarının doğruluğunu göstermek, bu doğruluğun dayanaklarını ve gerekçelerini ortaya koymak istemişlerdir. Tanrı'nın varlığının mantıksal delillerle rasyonel olarak kesin bir şekilde temellendirilip temellendirilemeyeceği konusundaki görüşlerine göre düşünürler farklı epistemolojik akımlar içinde yer almışlardır.

2. 1. İnancın Rasyonelliği Meselesi

İnsan sadece inanan bir varlık değildir; aynı zamanda bilen, sahip olduğu bilme yetileriyle kendisi ve diğer var olanlar hakkında şu veya bu ölçüde bilgiye ulaşabilen rasyonel bir varlıktır. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihlerinin de insanın bu rasyonel yanından bağımsız kalamayacağı açıktır. Nitekim iman ya da inkâr yolunu seçenler, kendi tercihlerinin alternatiflerinden daha rasyonel olduğunu gösterme gayreti içindedir. "Akla bağlı bir ölçüt olan rasyonellik doğru inancın önemli kriterlerinden biri"⁹² olarak kabul edilmektedir. Rasyonellik; aklın ilkelerine uygun ve anlaşılabilir olma, tutarlı, basit, tam olma, mantıksal yapı sergileme, akli araştırmaya dayanma, anlaşılmaya uygun bir yapıda olma anlamlarına gelmektedir.⁹³ Bir önermenin rasyonel olmasıyla kastedilen, belli bir bağlam içerisinde o önermenin anlamlı olduğudur. Bir şeyin makul, yani rasyonel kabul edilebilmesi için mantıksal delillere dayanması şart koşulmuştur.

Rasyonellik inanç alanında; "bir inancın temellendirilebilir veya doğrulanabilir olması" anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda makul ve mantıklı gerekçelere dayanan inanç rasyonel bir inançtır.⁹⁴ İnancın

92 İsmail Çetin, a.g.m., s.88-89.

93 Ahmet Cevizci, a.g.e., s.341; Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s.1490-1491.

94 Louis P. Pojman, Philosophy of Religion, Mountain View: Mayfield Publishing Company, California 2001, s.7.

rasyonelliği meselesinde asıl sorun aklın dinde herhangi bir rolü olup olmadığı değildir, (çünkü dini sistemlerin hepsinde akıl, inanç sisteminin inananlara öğretilmesinde ve inancın ne olduğunun anlaşılmasında kullanılmaktadır) nasıl bir yeri olduğudur. Aklın Tanrı inancı başta olmak üzere, dini inanç sistemlerini tasdik ya da ret etme konusunda herhangi bir fonksiyonu var mıdır? Aklın; duygulanımların, ön bilgilerin ve önyargıların etkisi altında kalabilen, duyularla muhakeme gücünün elverdiği ölçüde sınırlı kapasiteye sahip bir yeti olduğu düşünülürken, temel teistik önermelerin duyusal alanın ötesinde aşkın varlık ve âlemlerle ilgili olduğu göz önüne alındığında aklın imandaki yerinin ne olduğu sorusuna herkes tarafından kabul edilebilecek bir cevap vermenin zorluğu anlaşılmaktadır.⁹⁵ Bu yüzden olacak ki inanç-akıl ve din-bilim ilişkisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁹⁶ Bunlardan biri inanç ile aklın ortak noktada buluşmasının imkânsız olduğu, hiçbir şekilde bağdaşmayacakları, birbirlerini dışladıkları şeklindedir. İnanç ile aklın birbirini desteklemekte ve tamamlamakta olduğunu iddia edenler olduğu gibi, inanç ile aklın kısmi olarak birbirini desteklediklerini iddia edenler de vardır.

İnancın rasyonel olup-olmadığı probleminin geri planında; bilim ve imanın birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığı, inancın bilimsel kriterler açısından incelenmesinin mümkün olmadığı, inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe ve herhangi bir bilişsel düzeye sahip olmadığı düşüncesi bulunmaktadır.⁹⁷ Bu bağlamda inancın rasyonelliği meselesi, inancın haklı çıkarımsal temele ya da gerekçelere sahip olup olmadığı veya inancı temellendiren akli delillerin olup olmadığı meselesiyle ilgilidir.⁹⁸ Epistemolojik açıdan bir inancın rasyonel olduğunun söylenebilmesi için o inanç hakkında haklı gerekçelere sahip olunması gerekmektedir. Burada “epistemolojik açıdan” ifadesi önem arz etmektedir. Bir inancın benimsenmesinin değişik nedenleri olabilir; örneğin inanç kişiye zihinsel huzur verdiği veya kötülüğe engel olduğu için benimsenmiş olabilir. Ancak bir inanca rasyonel denilebilmesi için gerekli olan nedenler, bu tür nedenler değildir; epistemolojik nedenler denilen, inancın doğru olma ihtimali ile ilgili olan nedenlerdir.⁹⁹

95 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Akıl ve İnanç, çev., Rahim Acar, İstanbul 2006, s.51; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.33-34.

96 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüsametdin Erdem, Problematik olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya 1997.

97 Sabri Erdem, a.g.m., s.41.

98 William P. Alston, A Realistic Conception of Truth, Cornell University Press, Ithaca 1996, s. 189-190.

99 Richard Swinburne, a.g.e., s.45.

Teist ve ateist birçok filozof bir inanca rasyonel denilebilmesi için göz önüne alınması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içersindedir. D. Hume (1711-1776) “akıllı bir adam, inancını delili ile orantılı tutar”,¹⁰⁰ J. Locke “herhangi bir önermeye, delillerin sağladığı güvenden daha fazla güvenilmemelidir”,¹⁰¹ W. K. Clifford (1845-1879) “yetersiz delile dayanarak bir inancı kabul etmek rasyonellik değil, tam tersine anormallik, gayri ahlâkîlik ve kabalıktır”¹⁰² derken rasyonelliği delille orantılı inanma anlamında kullanmaktadır. Descartes ve Bertrand Russell (1872-1970) inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılması için bilginin zeminini oluşturan temel önermelere göre durumunun test edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁰³ Bu doğrultuda bir fiil, akt, ya da inanç kendi başına makul veya rasyonel olamaz, onun rasyonel olması birtakım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olmasına bağlıdır. Delille desteklenmek, onunla orantılı olmak rasyonelliğin vazgeçilmez şartı olduğuna göre, bir konuda verilecek olan rasyonel hüküm delille orantılı olmalıdır. Konunun lehindeki ve aleyhindeki delillerin eşit olduğu durumlarda hüküm vermekten kaçınılması, yani hükmün askıya alınması gerekecektir. O halde rasyonel inanç, hakkında epistemolojik (zihinsel) ihtimaliyet düzeyine sahip kuvvetli delil olan ve makul olduğuna dair alternatifleri içinde en fazla delile sahip olan inanç demektir.

Rasyonel delillerden yoksun olan inançlar, bilgisel boyuttan da yoksun kabul edilmişlerdir. Böyle bir kabul inancın rasyonelliği meselesinin bilgiye ait bir zeminde ele alındığını göstermektedir. İnanç; delil olmaksızın bir şeyi kabul etmek, aşkın bir varlığa körü körüne bağlanmak¹⁰⁴ anlamında alındığında rasyonel bir temelden yoksun olacaktır. Bu anlamda hakkında herhangi bir delil bulunmayan inanç, irrasyonel bir inançtır. İrrasyonel bir inancın büyük kitleler tarafından kabul görmesi pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bir inanç sisteminin geniş kitleler tarafından

100 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed., Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1979, s.118; Türkçe çevirisi için bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 166.

101 Alvin Platinga, “Theism, Athcism, and Rationality”, *Truth: A Journal of Modern Thought*, (vol.3, 1991), s.2.

102 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, s.159.

103 Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XL, Ankara 1999, s. 157-158; Hanifi Özcan, “İman”, maddesi, s..217; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.61.

104 İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev., Aziz Çalışlar, İstanbul 1997, s.237; Ferit Uslu, a.g.e., s.237.

rağbet görmesi onların soru ve sorunlarına zihinlerini tatmin edici cevaplar getirmesinden kaynaklanmaktadır. İnanç bilimsel bilgide olduğu anlamda objektif bir temele sahip olmayabilir, ancak buradan hareketle inancın tamamen temelsiz olduğu söylenemez. Çünkü inanç kendi mantığı içinde ele alındığında rasyonel bir boyuta dayandığı ortaya çıkmaktadır.

Süjenin, objeye ilgi duyması ve tam olarak bağlanabilmesi için bir takım gerekçelerinin olması gerekmektedir. Çünkü hiçbir gerekçe olmadan bir objeye tereddütsüz ve tam olarak bağlanılamaz. Dolayısıyla inanç objesine tam, bilinçli ve tereddütsüz bir bağlılığın gerçekleşebilmesi, objeye inanmadan önce onun hakkında akli nedenlere sahip olunmasına bağlıdır. Bu yüzden inancın akla ve delile (evrensel bir delil olmamakla birlikte) dayanmadığını söylemek doğru değildir. “İnsanı, dini bir önermeyi gerçek olarak kabul etmeye sevk eden bazı şeyler vardır: Belki bir kitabın veya yüzlerce kitabın şahitliği; güvendiği bazı insanların şahitliği veya milyonlarca insanın mutabakatı”.¹⁰⁵ Bu inancın irrasyonel olmadığı, bir temeli olduğu ve teste tabi tutulabileceği anlamına gelmektedir. Makul olduğu iddia edilen bir inancın teste açık olması ve teslimiyetten önce teste tabi tutulmuş olması gerekir. Bu test sonucunda inanç ya terk edilecek ya da daha kuvvetli hale gelecektir. Doğruluğu konusunda şüphe olmayan, kesin olan bir inanç bu testi başarıyla geçecek ve daha güçlü konuma gelecektir. İnançın teste tabi tutulması, inanç hakkında olumsuz deliller aranması demek değildir.¹⁰⁶ İnanıcı hangi kriterlere göre teste tabi tutacağız? İnanıcı kendisine göre teste tabi tutacağımız evrensel kriterler var mıdır?

İnançın teste tabi tutulacağı kriterlerle, bilimsel teorilerin test edilmesinde kullanılan kriterler farklı olacaktır. Çünkü inanç objeleri empirik olarak gözlemlenebilir varlığa sahip değildir ve olgular dünyasına indirgenemezler. Bu yüzden doğrulama işlemlerindeki kavramlar, empirik doğrulamanın ilişkili olduğu kavramlardan farklı bir anlam düzeyine aittir.¹⁰⁷ Bir dine inanmak ile bilimsel kuramın doğruluğuna inanmak farklı şeylerdir. İnanç; metafiziksel bir teorinin doğruluğuna inanmanın yanında, ebedi hayatla ilgili bir kurtuluş reçetesine, makul gerekçeler ve beklentilerle hem de hür bir iradeyle inanmayı içermektedir. Dolayısıyla kişiyi inanca götüren gerekçeler, sadece rasyonel gerekçelerle sınırlandırılmamalıdır.

105 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.34.

106 C.Stephan Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, InterVarsity Press, Illinois 1982, s.176-177.

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

Teorik nedenler kadar pratik gerekçelerin, beklenti ve amaçların da inançta rolü vardır. Ancak inanç öncelikle ve mümkün olduğu kadarıyla sağlam temellere dayanmalı, rasyonel olmayan gerekçeler rasyonel deliller karşısında ikinci planda tutulmalıdır. Bir şeyin doğrulanması belli bir standarda uygun olduğunun, yanlışlanması ise standarda uygun olmadığına gösterilmesine bağlıdır. Bu anlamda dini ya da dini olmayan bir önermenin bilgi ya da sağlam bir inanç olup olmadığını saptamak, o önermenin belli bir standarda ya da bilgi kriterine uygun olup olmadığını belirlemekten ibarettir.¹⁰⁸ İnançın doğruluğu test edilirken nasıl bir yol takip edilmelidir?

İnanç test edilirken ilk önce anlamlı olup olmadığına, ikinci olarak onu destekleyen yeterli delilin olup olmadığına, üçüncü olarak da mantıksal delillerle temellendirilmiş olan bilgilerimizle tutarlı olup olmadığına bakılmalıdır. Bu kriterleri karşılayan inançlar makul ve rasyonel kabul edilmektedir, o halde rasyonel bir inancın bu kriterleri karşılaması gerekir. Ancak inançla ilgili deliller bilimsel araştırmalarda olduğu gibi herkes tarafından kabul edilebilecek türden kesin deliller değildir. Aksine tarihsel araştırmalardaki, edebi eleştirilerdeki, politik ve ekonomik teorilerdeki, felsefi ve hukuksal hükümlerdeki gibi rasyonel olasılık taşıyan delillerdir.¹⁰⁹ Bu doğrultuda Tanrı inancı bu kriterleri karşıladığı takdirde rasyonel kabul edilebilir. Tanrı inancının bu kriterleri karşılayıp karşılamadığı konusunda bir görüş birliği yoktur. Tanrı inancının anlamlı olduğunu, yeterli delillerle desteklendiğini ve diğer bilgilerimizle çelişkili olmadığını savunanlar olduğu gibi bunun aksini iddia edenler de vardır.

“Tanrı vardır” önermesinin gerçekliği kişisel tecrübeye veya mistik dini tecrübeye ya da vahye dayanıyor olabilir. Bu tür önermelerin kendisine göre teste tabi tutulacağı evrensel kriterler bulunmamaktadır. Onlar doğrulanabilirlik ve anlamlılık kriterlerini kendi sistematiği içinde barındırmaktadırlar. Belli bir dereceye kadar da rasyonel ve empirik temellere sahiptirler. Bu bağlamda inanç sübjektif bir kabul olmakla birlikte, bundan ibaret değildir; bireysel ve toplumsal tezahürleri vardır. Bilinçli bir teslimiyetle başlayan inanç, eylem ve ahlâkî davranışlar sayesinde gözlemlenebilir ve test edilebilir empirik bir olguya dönüşmektedir.¹¹⁰

108 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.51; William Blackstone, a.g.e., s.195.

109 Paul Badham, “The Relationship between Faith and Reason”, Faith and Freedom, volume 45, no: 134, 1992, s.3.

110 Temel Yeşilyurt, İman Objektivite ve Yanlışlanabilirlik, s.85; William Blackstone, a.g.e., s.166.

Dolayısıyla inanç bilimsel önermelerin doğrulanabilirlik kriterlerine göre doğrulanamasa da kendi sistematığı içinde doğrulanabilir ve açıklanabilir bir yapıya sahiptir. İnançın doğrulanabilirlik kriterleri içsel ve dışsal faktörlere dayandırılmıştır. Bu kriterlerin açıklamasına geçmeden önce mantıkçı pozitivistlerin bu konudaki görüşleriyle ilgili kısa bir bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Mantıkçı pozitivistlere göre; metafizik alanla ilgili her türlü düşünce, inanç ve teolojik dil, genel bir ifadeyle aklın ve duyunun sınırları dışında kalan her şey anlamsızdır.¹¹¹ Metafiziksel alan aklın ve duyuların sınırları dışında kaldığından bu alanla ilgili yargıların doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik kriterleriyle test edilebilmeleri mümkün değildir. Hakikatin gözlemlenebilir olanla sınırlanması, bilginin objektiflik ve kesinliğini olgular dünyasıyla ve nesnelere arası ilişkiyle sınırlayan tezler hem gerçeklik hem de gerçeklikle ilgili edimlerimiz açısından tam bir indirgemeciliktir. Pozitivizmin sınırlı doğrulamacılık tezi, dinî ve ahlâkî yargılar da dâhil, beşeri tecrübenin önemli bir kısmını dışta bırakmaktadır. Bu nedenle “her anlatımın pozitivist kriterlere uyması gerekir şeklinde bir zorunluluk yoktur”.¹¹² Pozitivist doğrulama ve yanlışlama kriterlerine göre anlamsız olan, bu standartları karşılamayan yalnızca dinî inançlar değildir, ahlâkî ve sanatsal yargılar da bu açıdan anlamsız olan ifadelerdir.

2. 2. İnançın İçsel ve Dışsal Faktörleri:

İçselci teoriler; inancı bilgiye dönüştüren, temellendirilip-temellendirilememesini sağlayan şeyin bizzat süjenin kendisiyle ilgili olduğunu,¹¹³ yani haklı çıkarımının temelinde sübjektif faktörlerin bulunduğunu savunan teorilerdir.¹¹⁴ Bu faktörler doğrudan zihinle, süjeyle ilgili olup zihnin güven duymasını, buna bağlı olarak olumlu ya da olumsuz bir hükme varmasını böylece inancın ortaya çıkmasını sağlarlar. İçselci faktörler; zihinci (fikirci), iradeci ve duygucu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu teorinin temsilcileri Descartes ve Locke gibi modern batı felsefesinin önde gelen düşünürleridir.¹¹⁵

111 Richard B. Braithwaite, “An Empiricist’s Views of The Religious Belief”, *Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1991, s.73.

112 Braithwaite, a.g.m., s.77; Temel Yeşilyurt, İman Objektivite ve Yanlışlanabilirlik, s.78-82.

113 Alvin Plantinga, a.g.e., s. 5.

114 Earl Conee, “Externalism, Internalism, and Skepticism”, *Philosophical Issues 14: A Supplement to Noûs: Epistemology*, ed. Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Blackwell Publishing, Oxford 2004, s.78.

115 Bedia Akarsu, a.g.e., s.104; Hanifi Özcan, a.g.e., s.61; Mehmet Sait Reçber, “Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevsellik”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 2003, sayı 38, s. 42.

a) Zihinci teoriler: Zihinci ve fikirci teoriler inancı; zihinsel faaliyetlerin ürünü, zihni bir akt veya fiil, zihnin en tabii ve genel durumu vs. olarak açıklamaktadır. Bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir otelin lobisinde oturup gazete okuyan Bob ve Ray, havanın çok sıcak olduğunu gazetede okudukları için havanın sıcak olduğuna inanmaktadırlar. Bir ara otelden dışarı çıkıp sıcaklığı bizzat hisseden Bob inancında daha haklıdır. Çünkü Bob, gazetede okuduğu haberi tecrübe ederek içselleştirmiş ve inancını gerekçelendirmiştir. Ray inancını içselleştirmedeği için inancı hakkında, haklı çıkarıma sahip değildir, dolayısıyla onun inancı temellendirilmemiş inanç olarak durmaktadır.¹¹⁶ İnancın zihinsel faktörlerle temellendirilebileceğini savunan düşünürler, dış etkenlerin inancı temellendirme hususunda yetersiz kaldığını iddia etmektedirler.

b) İradeci ve Duygucu teoriler: İradeci teorilerde inancın haklı çıkarımının dışsal faktörlere ya da belli bir sisteme değil de, iradeye bağlı olduğu savunulur. Elimizi kaldırıp kaldırmamamıza nasıl irademizle karar veriyorsak bir inancı kabul edip etmemeye de irademizle karar veririz.¹¹⁷ Bu teoride akıldan ziyade iradeye öncelik verilmiştir. İnancın meydana gelmesinde iradenin önemli rolü olduğu, insanı güven noktasına iradenin getirdiği, inancın iradenin eseri olduğu ileri sürülerek inançtaki delil eksikliği irade gücüyle giderilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın temsilcileri; Pascal (1623-1662), W. James (1842-1910), Schopenhauer (1788-1860), Kierkegaard, P. Bayle (1647-1706), Tennant (1866-1957), Thomas Aquinas'ır (1225-1274). Duygucu teorilerde ise, inancın duygunun veya kalbin ürünü olduğunu savunulmaktadır. Annenin oğlunun iyiliğine inanması, hissi sebeplere dayanan bir inanç olduğundan duygucu teoriye örnek verilmiştir. Schleiermacher (1768-1834) ve D.Hume duygucu teorilerin temsilcisi olarak gösterilmektedir.¹¹⁸ İradecilikte, inanç esasları aşkın olmasından dolayı akli aşar nitelikte olduğu, akılla temellendirilemeyeceği, dolayısıyla dinin akıl değil inanç işi olduğu vurgulanarak inançta iradenin rolünün daha çok hissedilmesine zemin hazırlanmıştır.

İçselci teorilerde, inancın iradeye bağlı olarak temellendirileceği savunulmaktadır. İnançlar iradî denetimimiz altında olduğu için onların kabulü, “doğruluğunun teyidi, yanlışlığının reddi” iradeye bağlıdır. Bu

116 Richard Feldman and Earl Conee, “Internalism Defended”, *Epistemology: Internalism and Externalism*, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishing, Oxford 2001, s.236.

117 Matthias Steup, “Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology”, *Acta Analytica*, volume 15, issue 24, 2000, s. 25-26.

118 Hanifi Özcan, a.g.e., s.62-63.

yaklaşım sübjektif kabul ve yükümlülüklerin bizi her zaman doğru sonuca götürmeyeceği, bütün inançlarımızın iradî denetimimiz altında oluşmadığı, içselciliğin yeterli ve zorunlu olmadığı iddia edilerek eleştirilmiştir.¹¹⁹ Ancak bu eleştiriler sübjektif kabul ve yükümlülüklerin bizi her zaman doğru sonuca götürmeyeceğini göstermektedir. O halde bazı durumlarda bu kabullerimizin bizi doğru sonuca götürebileceğini söyleyebiliriz.

c) Dışsalcılık (externalism): İnancın temellendirilmesi konusunda dış faktörlerin etkili olduğunu savunan epistemolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre inancın haklı çıkarımını içsel faktörlerin sağladığı iddiası doğru değildir,¹²⁰ bilakis dış faktörler sağlamaktadır.¹²¹ İnançta objeyle doğrudan değil de, dolaylı olarak ilişki kurulmaktadır, yani süje ile obje arasında süjenin dışında bulunan başka bir vasıta vardır. Burada önemli olan vasıtaya veya onun sözüne güvendir. İnanç objesinin süjeye ulaşmasını sağlayan vasıta ve kaynaklar, inancın ilgili olduğu alana göre nitelikleri itibarıyla değişiklik gösterebilmektedir. Mesela haber kaynağı tarihi bir vesika, metin, kitap vs. olabildiği gibi; herhangi bir şahıs, peygamber, otorite vs.de olabilir. İnancın konusu vahiy veya ona dayalı haber olduğunda, Peygambere güven ve iman, habere güven ve imandan önce gelmesi gerekir.¹²² Dışsalcılık; ılımlı ve katı dışsalcılık olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

İlimli dışsalcılığa göre, içselcilerin iddia ettiği gibi salt zihinsel temellendirme inancın bilgi derecesine yükselmesi için yeterli değildir, dışsal faktörlere de ihtiyaç vardır.¹²³ Yani inancın temellendirilmesinde her iki faktörün (içsel ve dışsal, external) de rolü bulunmaktadır.¹²⁴ Alston, Goldman, Swain gibi düşünürlerin savunduğu ılımlı dışsalcılıkta, içselcilik temele alınıp birtakım dışsal faktörlerin de inancın temellendirilmesinde gerekli olduğu iddia edilmektedir. Plantinga'nın savunduğu katı dışsalcılıkta ise bütün içsel faktörler reddedilerek inancın temellendirilmesinde gerekli

119 Nebi Mehdiyev, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, s.138.

120 William P. Alston, "The Challenge of Externalism", The Externalist Challenge, ed. Richard Schantz, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin 2004, s. 37

121 Crispin Sartwell, "Why Knowledge Is Merely True Belief", The Journal of Philosophy, volume 89/4, 1992, s. 174

122 Hanifi Özcan, a.g.e., s.64.

123 Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", Knowledge-Readings in Contemporary Epistemology, ed. Seven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, s.18.

124 Hilary Kornblith, "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction", Epistemology: Internalism and Externalism, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, Oxford 2001, s.3.

olan şeyin “güvence” olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁵ İlimli dışsalcılıkta, inancın içsel ve dışsal faktörlerin ortak faaliyeti sonucu oluştuğu savunulmaktadır.

Alston ve Goldman, inanç önermelerinin salt içsel faktörlerle temellendirilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar. İnancın temellendirilebilmesi içsel ve dışsal faktörlerin bir araya gelmesiyle olacaktır. İnanç süjenin ruhsal durumunun dışa yansımaları olması itibarıyla içsel bir temele sahiptir. Ancak bu inancın doğrulanması için yeterli bir sebep değildir, inancın gerçeğe uygunluğunun da gösterilmesi gerekir. Şöyle ki; bir ağaç gördüğümüze dair inanç duyuşsal temele sahiptir. Fakat bu onun doğru olduğunun söylenmesi için yeterli değildir, bu algının gerçeğe uygunluğunun gösterilmesi de gerekmektedir.¹²⁶ Alston, Goldman Plantinga'ya göre; Descartes ve Locke kaynaklı inancı temellendirme metotlarının inancı gerekçelendirme ve bilgi elde etmede sağlam ve yeterli olduğu söylenilemez. İnancın duyuşsal temele sahip olması temellendirilmesi için yeterli değildir, aynı zamanda bu inancın hakikate uygunluğunun gösterilmesi gerekir.

İnancı bir bütün olarak ele aldığımızda, epistemolojik unsurlar kadar psikolojik, iradi ve duyuşsal unsurların da etkili olduğu kompleks bir kavram olduğunu görürüz. Bu faktörlerden sadece biri ele alınıp, inancın meydana gelmesindeki rolü vurgulanarak inanç açıklanmaya çalışıldığında, inanç gerçeğinin belli bir boyutu öne çıkarılıp, diğer boyutlar geri plana itileceği ya da dışlanacağı için indirgemeci bir yaklaşım sergilenmiş olacaktır. Hâlbuki inancın oluşmasında kişinin aldığı eğitimin, hayatı boyunca karşılaştığı olayların, bu olayları yorumlama ve anlamlandırmasının, buna bağlı olarak oluşan kişisel tecrübesinin, psikolojik, zihinsel ve duyuşsal unsurların hepsinin etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla bilişsel, mantıksal, duyuşsal, dışsal, iradi gibi unsurların her biri inancı oluşturan faktörlerden biridir. İnanç esaslarını içinde yaşadığı toplumda hazır bulan bireyin, onu kabul etmesi ve içselleştirilmesi içsel ve dışsal faktörlerin etkisiyle olmaktadır. İnancı bu faktörlerden birine dayandırarak açıklamaya çalışan teoriler, inanç gerçeğinin tam olarak yansıtmaktan uzak kalacaklardır. Bu yüzden inancı zihinsel, empirik ya da duyuşsal faktörlere bağlamak yerine, inancın meydana gelmesinde bunların hepsinin rolü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. İnancın rasyonelliği konusunda karar verirken, inancın bu

125 James Pryor, “Highlights of Recent Epistemology”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, March (1) 2001, s.108.

126 William P. Alston, “An Internalist Externalism”, *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, ed. Sven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, s.214-220; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.84-85.

yapısının göz önünde bulundurulması gerekir. İncanın belli bir boyutunu ele alıp oradaki irrasyonel unsurlara takılarak, incanın irrasyonel bir tutum olduğunu iddia etmek inanç gerçeğiyle bağdaşmadığı gibi bilimsel anlayışla da bağdaşmayacaktır.

Kendini evrende bir belirsizlik içinde bulan insan, varlığıyla ilgili bir takım sorularına cevaplar aramaktadır. O; kim olduğu, kendisini ve evreni kimin meydana getirdiği şeklindeki temel sorularına dini, felsefi ve bilimsel sistemlerde bir takım cevaplar bulmaktadır. Bu cevapları zihinsel kapasitesine göre teste tabi tutmakta ve alternatiflerine göre kendisine en makul gelen seçeneği seçmektedir. Seçtiği bu seçeneğinin doğruluğunu yaşantısı boyunca sınamaya devam etmektedir. Örneğin bir felaketle karşılaştığında kendisini kurtarması için Tanrı'ya sığınması, hayal ve isteklerinin gerçekleşmesi için Tanrı'ya dua etmesi, karşılaştığı olayları, isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmemesini kendisiyle ya da Tanrı'yla ilgili bir sebebe dayandırarak açıklaması ve bunların inancıyla ilgili kararında etkili olması onun incancı kişisel olarak teste tabi tuttuğunu göstermektedir. Tecrübelerini ve hissettiklerini başkalarına tam olarak aktarmasa da kişinin, bu süreç sonucunda verdiği kararının doğruluğu konusunda herhangi bir şüphesi yoktur. Ancak bu test sonucu verilen karar sadece tecrübeyi yaşayan kişi için geçerlidir; yani sübjektif geçerliliği vardır, objektif ve evrensel bağlayıcılığı yoktur. O halde evrenin ve insanın varlığını doğal sebeplere bağlayan açıklamaların rasyonel kabul edilip Tanrı'nın varlığına bağlayan açıklamaların irrasyonel kabul edilmesi bilimsel anlayışla bağdaşmayacaktır. Çünkü her iki açıklama da bilimsel olarak teste tabi tutulamayan, metafiziksel unsurlar içeren açıklamalardır. İnanç-akıl veya inanç-delil ilişkisi genel olarak akıllı ve delili merkeze alan "temelcilik", incancı merkeze alan "imancılık" (fideism) olmak üzere iki kategori altında ele alınmıştır. "Temelcilik" daha bilimsel ve objektif bir tutumu, "imancılık" ise daha teslimiyetçi ve bir bakıma faydacı tutumu temsil etmektedir.¹²⁷ Fideistler; incanın rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamayacağını, mantıksal delillerle temellendirilmesinin ve ispatlanmasının mümkün olmadığını, akıl ile incanın bir birine zıt iki alan olduğunu (Pascal, Kierkegaard gibi düşünürler) savunmaktadırlar. Temelciler ise, Tanrı incancı ya da dini inanç sistemlerine rasyonel denilebilmesi için mantıksal delillerle desteklenmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Temelci düşünürler içinde incanın rasyonel olduğunu, delillerle temellendirilebileceğini iddia edenler (Descartes, John Locke gibi) olduğu gibi; irrasyonel olduğunu,

127 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.137; Hanifi Özcan, a.g.m., s.157.

herkes tarafından kabul edilebilecek bir delilinin bulunmadığını iddia eden (W.K.Clifford, Bertrand Russell gibi) düşünürler de vardır. Netice itibarıyla bir inancın rasyonel olup olmaması, akli prensiplere uygun olup olmamasıyla doğru orantılı kabul edilmektedir. Bu konudaki farklı tutumlarına göre bu akımlar kendi içlerinde de alt başlıklara ayrılmışlardır. Şöyle ki temelcilik; katı temelcilik, eleştirel akılcılık ve reformcu epistemoloji; imancılık ise katı imancılık, eleştirel imancılık ve Wittgenstein imancılık olmak üzere alt başlıklara ayrılmıştır.

2. 3. Temelcilik

Aydınlanmadan günümüze kadar batı felsefe geleneğinde önemli savunucuları sayesinde oldukça taraftar bulan temelcilik, bilginin doğruluğu ve inancın rasyonelliğini değerlendirmek için bir kriterin olup-olmadığı, eğer varsa bu kriterin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği problemlerine cevap arayan ve bir çözüm öneren epistemolojik yaklaşımlardan biridir.¹²⁸ Bu anlamda temelcilik “bir çözüm metodu ve epistemolojik bakış açısı”¹²⁹dir. Temelciliğin çözüm metodu, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı meselesine delillerin ışığında bakma ve başka doğruluk kriterlerine müracaat etmeme şeklindedir.¹³⁰ Onların temel ilkesi “bir şeye yeterli delil olmadan inanmanın, her zaman ve her yerde, herkes için yanlış olduğudur”.¹³¹ Temelcilik bağlamında bir inanca rasyonel diyebilmemiz için delillerle temellendirilmiş olması şarttır. Böyle bir inancın kabul edilmesi rasyonel bir tutumdur. Delillerle desteklenmeyen bir inancın kabul edilmesi ise irrasyonel bir tutumdur.

Bilgiyi; her makul kişinin kabul edeceği kesinlikte delile sahip olan yargı olarak kabul eden temelciliğe göre, bir yargının rasyonel olabilmesi için, doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun sebebe veya temele sahip olması zorunludur. Söz konusu yargının başkaları tarafından da temel veya dayanak alınabileceği ihtimali göz önüne alınarak, kesinliğin ve uygunluğun en üst düzeyde tutulması gerekir. Bunun gerçekleşmesi,

128 Hanifi Özcan, a.g.m., s.157.

129 Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, Contemporary Philosophy of Religion, ed., S.M.Cahn, D. Shatz, Oxford University Press, Oxford 1982, s.258.

130 Ferhat Akdemir, Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2006, s.29-30.

131 William K. Clifford, a.g.m., s.159. Ayrıntılı bilgi için bkz., Patrick Lee, “Reason and Religious Belief”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 6/1, 1989, s. 24; Kelly J.Clark, Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God, William B. Eardmans Company, Michigan 1998, s.3; David Basinger, “Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 8/1, 1991, s. 67.

“esas” veya “temel” kabul edilen önermelerin doğrudan veya aracısız kavranılabilmesine bağlıdır.¹³² Temelcilikte inancın akli değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği iddiası, fideizm ile arasındaki en önemli ayırım noktasını oluşturmaktadır.

İçselci gerekçelendirmenin bir sonucu veya zirvesi olarak karşımıza çıkan temelcilik, dinî epistemolojide teistik delilcilik olarak da ifade edilmektedir. Dolayısıyla temelcilik ile delilcilik birbirinden ayrı ele alınıp değerlendirilemezler. Teistik delilciliğe göre, Tanrı inancının rasyonelliği, Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilmiş veya geliştirilecek olan delillerle doğru orantılıdır. O halde dini inanç sistemlerinin ve Tanrı inancının rasyonelliği meselesinin deliller ve kanıtlar çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden epistemolojik yaklaşıma teistik delilcilik denilmektedir.¹³³ Teistik delilciliğin temel tezi; Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için delillerle temellendirilmiş olması gerektiğidir. Yeterli delil bulunmadığı sürece teistik inanç rasyonel kabul edilemez. Rasyonel olmayan bir inanç sistemi doğru olamayacağı gibi, delil ile desteklenmeyen din ya da inanç sistemi de rasyonel olamaz.¹³⁴ Dini inanç sistemlerinin mantıklı ve rasyonel olması, doğruluğunun ispatlanmış olmasına bağlıdır. Burada ispat “inancın makul bir kişi tarafından doğru olduğu kabul edilebilecek şekilde kesin olarak ortaya konulması” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde ispatın dayandığı öncül ve teorik doğruların, akıllı bir kişinin doğru olup olmadığını anlayabileceği bir şekilde ortaya konulması gerekir. Böylece mantıksal çıkarım metotları ile elde edilen verilerin doğruluklarının kesin ya da muhtemel olduğu anlaşılacaktır.¹³⁵

Temelciler; inançları basit bir ilkeye dayandırmakta ve bu ilkenin kesinliğinden şüphe edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Mesela Descartes; Tanrı ya da mükemmel varlık fikrinin apaçık ve kesin olduğunu, bunu doğrudan, sezgi yoluyla elde ettiğini, duyu ve gelenek yoluyla kazanılan her türlü bilgidен şüphe ederek kendisinden şüphe edilmeyecek apaçık bilgiye ulaştığını ifade etmektedir. Bu bilgi “düşünüyorum o halde varım”¹³⁶

132 C.Stephan Evans, a.g.e., s. 162-168.

133 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.55, Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.16; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.146.

134 Nicholas Wolterstorff, “Introduction” Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana 1991, s. 6.

135 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.52.

136 René Descartes, Metafizik Düşünceler, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası, Ankara 1942, s. 106.

şeklindeki kesin ve apaçık olan kendi varlığının bilgisidir. Bu bilgiden hareketle de kesin ve apaçık bir bilgi olan Tanrı gerçekliği fikrine ulaşmıştır. Leibniz (1646-1716) ise; özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve Tanrı fikri gibi kavramların her türlü duyumdan önce zihinde apaçık olarak bulunduğunu, bu kavramların zihninin doğrudan elde ettiği zorunlu hakikatler olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁷

Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Descartes, Leibniz ve John Locke gibi temelci düşünürler bazı inançların diğer inançlar aracılığıyla temellendirilirken bazı inançların ise kendilerine delil olan başka bir inanç olmaksızın rasyonel kabul edilmek zorunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Herhangi bir delile dayanmaksızın rasyonel kabul edilen bu tür inançları temel inanç diye isimlendirilmişlerdir.¹³⁸ Yani bazı inanç ve önermelerimiz diğer inanç ve önermeler için referans ve temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda inançlarımız temel ve türetilmiş (temel olmayan veya çıkarımsal) inançlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a) Türetilmiş inançlar (derived/non-basic beliefs): Kendiliğinden apaçık olmayan, başka inançların delil desteğiyle (evidential support) benimsenen ve onlardan türetilen inançlardır.

b) Temel inançlar (basic beliefs, basic propositions): Kendiliğinden apaçık olan, başka inançların desteğine gerek duyulmaksızın anlaşılabilen, doğrudan haklı çıkarımsal temele sahip olan inançlardır. Temel inançlara, bütün inanç ve bilgi yapımızın nihai olarak üzerine dayandığı temeli, yani bilişsel yapımızın temelini oluşturmasından dolayı zihinsel yapımızın (noetic structure) temeli,¹³⁹ denilmektedir. Bu tür inançların doğruluğuna karar verebilmek için kendisinin anlaşılması yeterlidir.¹⁴⁰ Doğrulukları apaçık olan, doğruluğu konusunda herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duyulmayan inançlara temel inanç, doğrulukları temel inançlar aracılığıyla anlaşılabilen inançlara ise türetilmiş inanç denilmektedir.

Çıkarımsal inançların temellendirilmesi için çıkarımsal olmayan,

137 Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, translated P. Remnant, J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 435.

138 Alvin Plantinga, "Rationality and Religious Belief", s. 259.

139 Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?", *Rationality and Religious Belief*, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, s.7; Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic," *Nous* 15, 1981, s.41 vd; Ayrıntılı bilgi için bkz., Michael Peterson ve ark, a.g.e., s.148-149; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 26.

140 Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, sayı 39, Ankara 2004, s. 22.

yani temel inançlara ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁴¹ Buradan hareketle temelci düşünürler, bir inancın rasyonel olabilmesi için dolaysız olarak kavranan temel inançlara veya önermelere dayanması gerektiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla temel olmayan bir inanç; “temel olan bir inanca direkt ve doğrudan dayandığında veya nihâî halkası temel inanç olan inançlar zincirinin bir halkası olduğunda, doğrulanmış ve temellendirilmiş bir inanç olarak kabul edilebilir”.¹⁴² Hangi önermelerin temel inanç, hangi önermelerin türetilmiş inanç olduğu konusunda temelci düşünürler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Hangi önerme ya da inançların temel inanç olduğu konusundaki görüş ayrılığı temelciliğin, katı ve eleştirel temelcilik olmak üzere ikiye ayrılmasına yol açmıştır.

2. 3. 1. Katı Temelcilik

Katı temelciler, yanılmanın imkânsız veya hemen hemen imkânsız olduğu inançları “temel inanç” olarak kabul etmektedir. Temel inançların sağlamlığı ve kesinliği oranında, onlar üzerine kurulan inanç sistemleri de sağlam ve güvenli olacaktır. Bu doğrultuda katı temelcilik taraftarları sadece iki tür inancın temel inanç olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüşlerdir: Kendiliğinden apaçık (self-evidence) olan ve değiştirilemez (incorrigible) olan inançlar. Bu kriterleri bazı mantıksal ve matematiksel doğrular, bir de duyularla ilgili sabit önermeler karşılamaktadır.¹⁴³ Kendiliğinden apaçık ve değiştirilemez olan inançlar nelerdir?

Kendiliğinden apaçık olma kavramının iki bileşeni vardır. Bunlardan birisi epistemolojik bileşendir; S şahsı, p önermesini doğrudan biliyorsa ve bu bilgisi başka önermelere dayanmıyorsa, p önermesi, S şahsı için kendiliğinden apaçıktır. O halde doğruluğunu kavramak için başka önermelerden yararlanılmayan, doğrudan kavranılan önermeler kendiliğinden apaçık olan önermelerdir. Kendiliğinden apaçık olma kavramının ikinci bileşeni ise, Descartes’ın “açıklık ve seçiklik” ilkesi ile kastettiği şeydir. Bu ilkeye göre kendiliğinden apaçık olan bir önerme, inanma ve kabul etme temayülünü beraberinde getirmektedir. Kendiliğinden apaçık olan önermeler, kendilerini anlayan herkes tarafından doğru kabul edilen önermelerdir. Dolayısıyla “ $1+2=3$, $2x2=4$ ” gibi matematiğin basit

141 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, Faith and Rationality, ed., Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s.48.

142 Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s.260; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.42

143 Michael Peterson ve ark., a.g.e., 149; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.18.

doğruları,¹⁴⁴ “hiçbir kimse aynı anda hem evli hem bekâr olamaz”, “sarı ile kırmızı farklı renklerdir”, “bütün parçalarından büyüktür”, “P önermesi zorunlu olarak doğru ise ve Q’yu gerektiriyorsa, Q önermesi de zorunlu olarak doğrudur”, “1, 2’den, 2’de, 3’ten küçük ise, 1,3’ten küçüktür” vb. önermelerin doğru oldukları doğrudan anlaşıldığından kendiliğinden apaçıktırlar. Bu önermelerin doğru olduklarının anlaşılabilmesi, kendilerinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu özellikleri ile diğer önermelerden ayrılırlar. Ancak $72 \times 71 = 5112$ önermesine inanılmasının sebebi ise bu önermenin $1 \times 72 = 72$, $7 \times 1 = 7$ ve $7 \times 2 = 14$ gibi temel inançlara dayanmasıdır.¹⁴⁵ O halde doğrulukları başka bir inanca dayanmayan, yani doğruluğu herhangi bir zihinsel eyleme ve sürece ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan ve direkt olarak kavranılan önerme ve inançlar, kendiliğinden apaçık olan temel inançlardır.

Değiştirilemez inançlar olarak nitelendirilen, kişinin doğrudan tecrübesiyle ilgili inançları yani algısal (perceptual) inançlar da temel inanç olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁶ Kişinin doğrudan tecrübesiyle ilgili olan bu inançlar; duyular aracılığıyla elde edilen şuradaki cisim serttir, acı çekiyorum, kırmızı bir şey görüyor şeklindeki inançlardır.¹⁴⁷ Bunlar duyulara açık olan inançlardır; inancın duyulara açık olması, doğruluğunun duysal algılar tarafından tespit ve tescil edilmesi demektir. Bu inançlarda yanılma ya da yanılmama riski (bu tartışmalı bir konudur) bulunmakla birlikte şüpheden uzak olduğunu düşündüğümüz inançlar kadar şüpheden uzaktır. İnanç, bu temeller üzerine kurulduğu takdirde gerçek, sağlam ve itiraz edilemez bilgiye ulaşma ideali mümkün hale gelecektir.¹⁴⁸

Descartes, duyulara açık inançların bana öyle görünüyör ki şeklinde ifade edilmesinin daha doğru olacağını belirtmekle bu önermelerin sübjektifliğine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, karşımda bir masa var önermesinin “bana göre karşımda bir masa var” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur. Birinci durumda değişen şartlara göre kişinin yanılabilmesi mümkün iken, ikincide mevcut bir durum dile getirildiğinden yanılabilme ihtimali minimum seviyeye indirilmiş ve böylece değiştirilemez inanç haline gelmiştir.¹⁴⁹ Bu önermelerin özelliği, kişinin “zihinsel ve psikolojik

144 Ferhat Akdemir, a.g.e., s.44, Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God” , s.57.

145 Alvin Plantinga, a.g.m., s.4, 56.

146 Alvin Plantinga, a.g.m., s.58; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.149.

147 Ronald H. Nash, Faith and Reason: Searching for a Rational Faith, Zondervan, Grand Rapids 1988, s.83.

148 Ferhat Akdemir, a.g.e., s.44; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.149.

149 Ronald, H. Nash, a.g.e., s.83; Alvin Plantinga, “Is Belief in God Rational?”, Rationality and Religious Belief, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame,

durumuna ilişkin, doğruluğundan şüphe etmesi mantıksal olarak imkânsız olduğu ve başkasının da epistemolojik erişimine kapalı olması dolayısıyla yanlışlanamaz oluşlarıdır. Bu tür önermeler -elde aksini kanıtlayacak veriler olmadığı için/sürece- görüldüğü gibi kabul edilmek durumundadır".¹⁵⁰ O halde temel inançlar sınıfına; kendiliğinden apaçık olan önermelerle ilgili inançlar, duyular aracılığıyla elde edilen bir ağaç görüyorum, önermesinde olduğu gibi, yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan bir durumu ifade eden inançlar ile kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodunu kullanılarak elde edilen inançlar girer.

Hareketlerinizi belirleyen kural, ödev ve zorunluluklar olduğu gibi, inançlarımızı da belirleyen kural, ödev ve zorunluluklar vardır. Bu görev ve sorumluluklar o inancın rasyonel ve doğru kabul edilmesinin ön-koşuludur".¹⁵¹ Bu ilkeye temelci ilke (foundationalist principle) denilmektedir. Bu doğrultuda temalciler rasyonel inanç olarak; yalnızca kendiliğinden apaçık (self-evident), duyulara apaçık (evident to the senses) ve değiştirilemez inançları kabul etmektedirler.¹⁵² Bu üç kriterden birine uyan herhangi bir önerme temel kabul edilir. Sonuç olarak temalciler, başka bir inanca gereksinim duyulmaksızın kabul edilebilecek ve türemiş inançlara temel olabilecek nitelikteki inançları, bir de bunlardan çıkarılan inançları rasyonel kabul etmişlerdir. Bu şartları karşılamayan inançlar ise onların nazarında irrasyoneldir.

Katı temalcilere göre, Tanrı vardır önermesi temel bir inanç olarak kabul edilebilir mi? Katı temalciler "Tanrı inancının" temel inanç olarak kabul edilemeyeceği görüşündedirler. Tanrı inancının, temel inanç olarak kabul edilebilmesi için "parça bütünden küçüktür" önermesinde olduğu gibi herkes tarafından dolaysız olarak kabul edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, Tanrı inancı aracılı bir inanç, yani doğruluğunun temellendirilmesi başka inançlara bağlı olan bir inançtır.¹⁵³ Katı temalciler Tanrı inancını; kendiliğinden apaçık, değiştirilemez ve duyulara apaçık bir inanç olarak kabul etmemektedirler. Dolayısıyla Tanrı inancının rasyonelliğinden söz edebilmek için hangi temel inanca dayandığının delilleriyle gösterilmesi gerekir.

Indiana 1979, s. 15.

150 Ferhat Akdemir, a.g.e., s.45.

151 Alvin Plantinga, a.g.m., s.48; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.46.

152 Kelly J.Clark, a.g.e., s.136; Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.59.

153 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.140; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.18.

Katı temelcilere göre, Tanrı'nın varlığı meselesine lehteki ve aleyhteki delil gruplarını karşılaştırarak ortaya çıkan sonuca göre karar verilmelidir. Eğer teizmin aleyhindeki deliller daha kuvvetli görünüyorsa ise Tanrı inancını reddetmek; şayet teizm lehindeki deliller daha kuvvetli görünüyorsa ve ateizm lehindeki delilleri çürütüyorsa makul ve rasyonel kabul etmek gerekir. Şayet lehteki ve aleyhteki deliller eşit ise, yargıda bulunmayı askıya alarak ne inanmak ne de inanmamak en uygun tutum olacaktır. Tanrı inancının rasyonelliğine bu şekilde karar verilmesi konusunda ateistik meydan okuma (ateistik delilcilik), doğal teoloji (teistik delilcilik) ve agnostik delilcilik gibi çağdaş din felsefesindeki tüm delilci yaklaşımlar fikir birliği içindedir.¹⁵⁴

Katı temelciliğin en önemli temsilcisi olarak W.K.Clifford, kabul edilmektedir. Clifford'a göre; yeterli delile sahip olmadan inanmak yanlış bir tutumdur, inanmadan zevk alma hastalığıdır. İnanç bize haksız bir güven duygusu sağlamaktadır, insanlığa karşı işlenen hilekârlıktır, gayri ahlaki bir tutumdur. Kendimizi bu tür inançlardan korumalı ve başkalarına kötü örnek olmamalıyız. Çocukluğunda veya daha sonraki dönemde ikna edildiği bir inanca dayanarak, onunla ilgili zihninde beliren şüpheleri bastıran veya zihninden atan ve sormaktan rahatsızlık duyduğu soruları kâfirce sorular olarak gören bir kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş en büyük günahtır.¹⁵⁵ Bir inancı yeterli delil olmadan benimsemenin ne gibi sakıncaları vardır? Clifford, yeterli delil olmadan kabul edilen bir inancın, hem inanç sahibine hem de başka insanlara ciddi zararlar verebileceği kanaatinde dir.

Clifford, bunu şöyle bir örnekle açıklamıştır: Eski ve sağlam yapılmayan, tamire ihtiyacı olan bir gemiyi sahibi sefere yollamak üzereydi. Geminin bu sefere dayanamayacağına dair şüpheleri vardı. Ancak bu şüpheleri yenerek, kaderciliğe güveni tercih etti. Daha iyi bir hayat için memleketlerini terk eden mültecileri rahat bir hayata kavuşturacağını düşündü. Gemi yapım şirketinin güvenli olmadığına dair fikirleri aklından çıkararak, geminin yolculuğu güvenli bir şekilde yapacağına dair samimi bir inanca ulaştı. Ancak gemi batınca, sigortadan parasını aldı ve hiçbir şeyden bahsetmedi. Şimdi bu adam hakkında ne diyeceğiz? Clifford'a göre, insanların ölümünden kesinlikle o sorumludur. Geminin yolculuk için elverişli olduğuna samimi bir şekilde inanması, onu hiçbir şekilde suçsuz yapmayacaktır. Çünkü sahip olduğu delillere göre buna inanmaya hakkı yoktur.¹⁵⁶

154 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.146; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.20; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.99.

155 W.K. Clifford, a.g.m., s.159.

156 W.K. Clifford, a.g.e., s.152-153.

Clifford'a göre; Tanrı inancı rasyonel bir inanç olarak kabul edilemez, çünkü Tanrı inancını apaçık bir şekilde rasyonel olduğunu gösteren deliller henüz bulunmuş değildir. Hiçbir dinî inanç sistemi, bütün inançlarımıza hâkim olması gereken yüksek ispatlama standartlarını karşılayabilecek konuma sahip değildir. Bu nedenle mantıklı ve ahlaklı bir kişi herhangi bir inanca göre hareket etmemelidir. Aksi halde safdillikinden dolayı suçlu olduğu gibi, inanç ahlakı açısından da günah işlemiş olur.¹⁵⁷ Clifford; teizmin Tanrı ve inanç anlayışını hedef alarak, teizmin rasyonel olarak ispatlanmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla irrasyonel olduğunu ve kabul edilebilir olmadığını ileri sürmektedir.

Clifford'un gemi örneğindeki; gemi sahibinin epistemolojik açıdan inanmaya hakkı olmadığı ve ahlaki bir davranış sergilemediği konusundaki fikirlerine rahatlıkla katılabiliriz. Ancak bu örneğin teistik inançların özellikle de Tanrı inancının irrasyonel ve ahlak dışı olduğunu temellendirecek bir güçte olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü teistin Tanrı'nın varlığına olan inancı ile gemi sahibinin gemisinin yolculuğa dayanacağıyla ilgili inancı arasında bir benzerlik kurulamaz. Gemi sahibinin, gemisinin sağlam olduğuna ve bu yolculuğa dayanacağına dair sağlam delilleri bulunmamaktadır, bilakis geminin sağlam olmadığına dair şüpheleri ve bu şüphelerini haklı çıkaracak gerekçeleri bulunmaktadır. Hatta o bu delillere rağmen bir takım kişisel menfaatlerini ön planda tutarak kendisini öyle inanmaya motive etmiş ve sonunda bunu başarmıştır. Tanrı'ya inanan kişinin durumuna gelince; onun Tanrı'nın var olmadığına dair bir delile sahip olması bir yana bu konuda zihninde en ufak bir şüphe kırıntısı dahi bulunmamaktadır. O, kişisel menfaatlerinden dolayı değil de zihinsel, psikolojik ve iradi neden ve gerekçelerden dolayı Tanrı'nın varlığına inanmaktadır.

Katı temelciliğin bir inancın rasyonel kabul edilmesi için inananın, inancı konusunda yeterli delile sahip olması gerektiği tezinde yeterli delille ne kastedildiği, sınırının ne olduğu açıklığa kavuşturulmamış gözükmektedir. Süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan inanç objeleri hakkında yeterli delile sahip olunup olunmadığı kişiden kişiye değişebilen bir durum arz etmektedir. Şöyle ki; inanan açısından inancı hakkında yeterli olan delilleri, bir başkası tarafından yeterli kabul edilmeyebilir. Aynı zamanda inancın matematiksel ve bilimsel anlamda bir kesinlikle delillerle kanıtlanması istemek ya da beklemek yerinde bir tutum değildir. Çünkü inanç objeleri mahiyetleri itibarıyla matematiksel ve bilimsel olgulardan

157 Hanifi Özcan, a.g.m., s.161, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.54; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.33.

farklı bir yapıya sahiptirler, bu yüzden mevcut şartlar altında inancın fiziksel olay ve olgular gibi temellendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan bir şeye inanmak için herkesin o şey hakkında yeterli delile sahip olması gerektiği ilkesinin epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanların başkaları tarafından kesin olduğu iddia edilen delillere dayanarak da bazı şeylere inandıkları bir gerçektir. Hatta inanç ve bilgilerimizin büyük bir kısmının geri planında bu tür delillerin bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Örneğin ışığın boşlukta saniyede yaklaşık olarak 300.000 km hızla, dalgalar halinde ilerlediği konusunda birçoğumuz mantıksal çıkarımlara dayanan delillere, gözlem ve deneye sahip olmasak da öyle olduğunu bildiğimizi iddia etmekteyiz. Bu bilginiz bilim adamlarının bu konuda yaptıkları araştırmalar sonucunda ulaştıkları verilere dayanmaktadır. Dolayısıyla hakkında doğrudan delile sahip olmadığımız bir takım şeyleri bildiğimizi iddia ettiğimiz gibi inandığımızı da iddia edebiliriz.

Temelcilik daha ziyade, kendine özgü septik ve ateistik rasyonellik anlayışının ve özellikle ona dayalı ateistik itirazın teistlere karşı öne sürülmesi olarak anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda inancın rasyonel olabilmesi için delillerle temellendirilmiş olması gerektiği, aksi takdirde teizmin rasyonel kabul edilemeyeceği, bu durumunun başka bir delile ihtiyaç duyulmaksızın ateizmi haklı çıkardığı iddia edilmektedir. Teizme yöneltilen bu itiraz türüne “delilci meydan okuma (evidentialist challenge) veya da delilci itirazcılık (evidentialist objection)”¹⁵⁸ denilmektedir. Bu anlayışın karşısında, Tanrı inancın delillerle ispatlanabileceğini iddia eden teist düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürlere göre, akıl ile Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşılması mümkündür, dolayısıyla Tanrı inancı rasyonel bir inançtır.

Ateist düşünürleri temel iddiası Tanrı'nın varlığının sağlam delillere dayandığının gösterilmesi ya da teizmin doğru ve rasyonel olduğu iddiasından vazgeçilmesi gerektiği şeklindedir. Onlara göre, şimdiki kadar dedüktif, indüktif veya abduktif (deductive, inductive or abductive) hiçbir teistik delil Tanrı'nın varlığını ispat etmede başarılı olamamıştır. Bu yüzden Tanrı'nın varlığının yeterli delile sahip olmadığını söylemek en doğru olanıdır. Dolayısıyla Tanrı inancı zihinsel olarak uygun olmayan (intellectually improper) yollarla elde edilmiş olan saçma ya da irrasyonel

158 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.24.

(foolish or irrational) bir inançtır.¹⁵⁹ Farklı şekillerde de olsa birçok düşünür tarafından dile getirilen bu itiraz geçtiğimiz yüzyıl içerisinde N. Russell Hanson (1924-1967), W.K. Clifford, A.Jules Ayer, Antony Flew (1923-2010), Brand Blanshard (1892-1987), Michael Scriven (1928-?) ve B. Russell gibi bir filozof tarafından da dile getirilmiştir.¹⁶⁰

Bu düşünürlerden Bertrand Russell'a göre, doğruluğu hakkında yeterli delil bulunmayan bir önermeye inanmak irrasyonel bir tutumdur.¹⁶¹ Sağlam delillere dayanmayan bir inancın, bazen doğru çıkması doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Bu yüzden böyle bir inanç bilgi olarak kabul edilemez. O halde yanlış inançtan veya doğru öncüllerden yanlış bir akıl yürütmeye çıkarılan, bilinen öncüllerden sağlam sonuç çıkarmayla elde edilmeyen doğru bir inanç bilgi adını alamaz. Sadece sağlam mantki temellere dayanan bir inanç bilgi adını alabilir. Russell, Tanrı'nın varlığı meselesinin iman meselesi olduğunu, bu konuda delillerin yeri olmadığını iddia edenlerin tutumunu "kanıtlara karşı düşmanlık yaratan, önyargılara uymayan her davranışa zihinleri kapamaya yarayan davranış" olarak nitelendirmiş ve eleştirmiştir. Tanrı'nın varlığının bilimsel olarak doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün değildir.¹⁶²

Russel, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri eleştirmiştir. Ona göre; filozoflar kendilerinden önceki düşünürler tarafından ileri sürülen delillerin yanlışlıklarını ortaya koyarak, geçerli olduğunu iddia ettikleri yeni bir delil ileri sürmüşlerdir. Ancak delillerinin geçerliğini ispat etmek için mantık kurallarını çarpıtmışlar, matematiği gizemleştirmişler, önyargılarını Tanrı vergisi sezgi olarak sunmuşlardır.¹⁶³ Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen bu delillerin hiçbiri geçerli değildir. İnsanları Tanrı'ya inanmaya sevk eden şey deliller değil, küçükken Tanrı'ya inanma konusunda aldıkları eğitimidir. Tanrı'nın varlığına inanma eğilimine sahip olunmadan, bu delillerden hareketle Tanrı'nın var olduğu hükmüne varılamaz. Her konuda delil ile inanç ilişkisi arasında zihinsel

159 Alvin Plantinga, "Theism, Atheism and Rationality" <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008).

160 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 52; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.19, 218; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.31-32.

161 Bertrand Russell, *Sorgulayan Demeler*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995, s.1; Bayram Dalkılıç, *Bertrand Russel, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür*, Kendözü Yay., Konya 2000, s.97.

162 Hanifi Özcan, a.g.e, s.72; Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.96; Bertrand Russel, *Religion and Science*, London 1953, s.144.

163 Herbert Gottschalk, *Bertrand Russel Yaşamı*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984, s.37.

bütünlük olması gerekir. Burada zihinsel bütünlük ile kastedilen, kaygı verici konularda delile dayanarak karar verme, yeterli delil yoksa herhangi bir karar vermemedir.¹⁶⁴ Russell, delillerin yetersizliğini inançsızlığına gerekçe olarak göstermiştir. Bir BBC programında, “öldükten sonra bu dünyada varlığına inanmadığınız Tanrı'nın huzuruna getirildiğinizde, Tanrı niçin bana inanmadın diye sorarsa ne cevap vereceksiniz” şeklindeki soruya “Tanrım, bana varlığına dair neden yeterli delil göstermedin” (I'd say, 'Not enough evidence, God! Not enough evidence) şeklinde cevaplayacağını söylemiştir.¹⁶⁵

Delilci itirazcılık 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılda zirveye ulaşmış olmasına rağmen, felsefe tarihindeki köklerinin daha gerilere gittiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Locke, “bir önermeyi delillerin sağladığı güvenceden daha kuvvetli onaylamamız gerektiğini”¹⁶⁶ söylerken aynı şeyi dile getirmektedir. Locke'a göre; zihnimizde şu ya da bu ideanın olması, bilgi için yeterli değildir. Onlar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğun kavranması ve ayırt edilmesi de gerekir. Bu kavrayış tam olarak gerçekleşmediği takdirde inanç ağır basacaktır. O halde bilginin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde belirleyici olan idealar arasındaki ilişkinin kavranması veya kavranamamasıdır.¹⁶⁷ David Hume da, inanca duyulan güvenin o inancın dayandığı delilin gücü ile orantılı olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak ona göre inanç; zihnin bütün prensiplerini altüst eden, tecrübeye zıt ne varsa onu tasdik etmeye iten mucizevî bir şuurdur. Gerçekliği tam olarak kavrayamayan saf akıl, inancın hakikatini de kavrayamaz.¹⁶⁸

Delilci itirazcılar; kendi görüşlerini destekleyen deliller bulmak yerine, teizmin delillerinin yetersizliğini kendi görüşlerine dayanak yapmaktadırlar. Teistik delillerdeki mantıksal hatalara dikkat çekerek Tanrı'nın varlığını temellendiren apaçık bir delil olmadığı için inancın irrasyonel bir tutum olduğunu söylemektedirler. Tanrı'nın var olmadığını ispatlayacak yeterli delil ortaya koymak bir yana bu konuda ihtimalli bir delil dahi ileri

164 Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.97; Bertrand Russel, Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler, çev., Sebahattin Eyüboğlu-Vedat Günöl, İstanbul 1972, s.41.

165 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.18; Alvin Plantinga, “Theism, Atheism and Rationality” <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008); Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, s.202; Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.93-94.

166 John Locke, a.g.e., 401; John Locke, [http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/\(03/07/2009\)](http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/(03/07/2009))

167 Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.68

168 Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.168-169; David Hume, a.g.e., s.198

sürememişlerdir. M. Aydın'ın da belirttiği gibi geleneksel ateizm, gıdasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan felsefi delillerden almaktadır.¹⁶⁹ Ancak onlar bu çabaları neticesinde sadece teistik delillerle Tanrı'nın varlığına olan inancın akli olarak temellendirilemeyeceğini gösterebilirler, Tanrı'nın varlığına olan inancın irrasyonel olduğunu değil. O halde inancın mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilememesi inancının irrasyonel bir tutum olduğu anlamına gelmemektedir. İnancın akli bir temelinin bulunup bulunmadığı meselesi teist düşünürler arasında da tartışmalı olan bir konudur. Kant gibi teist olduğu halde geleneksel teistik delillerle Tanrı'nın varlığının temellendirilemeyeceğini kabul eden birçok düşünür bulunmaktadır.

Delilci itirazcılığın ispat etme yükümlüğünün iddiacıya ait olduğu tezini kabul eden bazı teist düşünürler Tanrı'nın varlığını delillendirme çabası içine girmişlerdir. Descartes ve John Locke başta olmak üzere, bir ölçüde Thomas Aquinas ve çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne bu düşünürlerdendir.¹⁷⁰ Onlar, kendiliğinden apaçık olmayan bir inancın gerekçelendirilmesini temel inanca dayandığının gösterilmesine bağlamışlardır. Dolayısıyla Tanrı inancı kendiliğinden apaçık temel bir inanç olmadığından, rasyonel olduğunun söylenebilmesi için temel bir inanca dayandığının gösterilmesi gerekmektedir.¹⁷¹ Delilci itirazcılığın iddialarına aynı yöntemle cevap vermeye çalışan bu düşünürler, fideist düşünürlerden farklı olarak ateistik akıl yürütmeyi reddetmek yerine ikinci öncülün yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Onlar Tanrı inancının çıkarımsal bir inanç olduğunu ve Tanrı'nın varlığının deliller aracılığıyla rasyonel olarak temellendirilebileceğini savunmaktadırlar.

Thomas Aquinas'a göre, Tanrı inancı temel önermelerden çıkarılan bir inanç olduğundan delillerle temellendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan temelci kabul edilen Aquinas, Tanrı'nın inancının delillerle temellendirilmesinin mümkün olduğunu söylemekle de ateist delilcilerden ayrılmaktadır.¹⁷² Sadece doğruluğu apaçık kanıtlanmış olan önermelere inanılabileceğini söyleyen Descartes ile bir önermeye delillerin sağladığı güven oranında inanılması gerektiğini söyleyen Locke temelcilerle aynı

169 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.207.

170 Ronald H. Nash, a.g.e., s. 93-94; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.118; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.219.

171 Martin W.F.Stone, "Philosophy of Religion", *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed., A. C. Grayling, Oxford University Press, Oxford 1998, s.332.

172 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.219; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.118; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.150.

noktada buluşmaktadırlar.¹⁷³ Descartes'a göre, temellendirilemeyen bir inanç doğru olsa bile rasyonel kabul edilemez. Doğru olduğundan emin olmadığımız bir delile dayanarak yargıya vardığımızda ya yanılmış oluruz ya da hakikate ulaşmış olsak bile tesadüfen ulaştığımızdan hakikate ulaştığımızdan emin olamayız.¹⁷⁴ Locke'a göre, herhangi bir şeye yeterli delil olmadan inanan biri, vehimlerine göre hareket etmektedir. Yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak ahlaki açıdan da doğru değildir.¹⁷⁵ Locke'un, inancın yeterli delile sahip olup olmadığına göre doğru ya da yanlış olduğuna karar vermesi temelci yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.¹⁷⁶ Locke, Descartes ve Aquinas genel epistemoloji anlayışları bakımından delilci itirazcılarla aynı görüşleri benimsemiş olsalar da din ve Tanrı anlayışları açısından onlardan ayrılmaktadırlar.

Rasyonel inanç konusunda Clifford'la aynı kriterleri kabul eden Descartes'a göre, Tanrı'nın varlığının akli olarak ispatlanması mümkündür. Matematiksel bilginin elde edildiği metotla, Tanrı'nın varlığının bilgisine de ulaşılabilir. Nasıl ki, üçgen fikrinin, üç açının iki dik açığa eşit olduğunu zorunlu olarak göstermesinden üç açının iki dik açığa eşit olduğuna inanıyorsak; mükemmel varlık fikrinin, zorunlu ve sonsuz varlığın bulunduğunu göstermesinden mükemmel varlığın var olduğuna inanmanız gerekir.¹⁷⁷ Locke'a göre, din uygun bir şekilde anlaşıldığında, belli bir rasyonellik standardına sahip olduğu görülecektir. Aquinas, duyulara açık olan önermeleri temel önerme kabul etmesine rağmen, dinin rasyonelliği konusunda Locke gibi dine özgü belli bir rasyonellik kriterine ulaşılabilirliğini iddia etmiştir. Onun Clifford ve Locke'tan ayrıldığı nokta, bireyin inançlarının rasyonel olduğunu doğrulama gibi kişisel bir sorumluluğunun bulunmadığını iddia etmesidir.¹⁷⁸

Katı temelciliğin, inancın rasyonelliğinin delillerin gücüyle orantılı olduğu tezini kabul eden teist delilciler, dini inançları delillerle temellendirme gayreti içine girmişlerdir. Bu doğrultuda bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak teistler tarafından Tanrı'nın varlığını ispat ettiği iddia

173 Alvin Plantinga, Warrant: The Current Debate, s.11-15.

174 Rene Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946, s. 70.

175 John Locke, a.g.e., s. 687; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.77; Nicholas Wolterstorff, John Locke and Ethics of Belief, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s.108.

176 Richard Feldman, "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation", Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue, ed., Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 90.

177 Rene Descartes, a.g.e., s.64.

178 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.54.

edilen bu deliller ateistler tarafından kabul görmemiştir. Bu delillerin bir takım mantıksal hatalar ve eksiklikler içerdiği doğru olabilir. Ancak bu teistik delillerin tamamen anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü bu deliller Tanrı'nın varlığının bir takım mantıksal dayanaklarının olduğuna işaret etmektedir. Bu yüzden teistik delillerin Tanrı'nın varlığını apaçık temellendiren deliller olarak değil de mantıksal dayanaklarına işaret eden deliller olarak anlaşılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Burada tartışılması gereken önemli meselelerden biri de; bazıları tarafından Tanrı'nın varlığını temellendirdiği iddia edilen delillerin, bazıları tarafından yetersiz görülmesinin sebebinin ne olduğudur. Acaba delillerin kabul veya reddedilmesinde belirleyici olan unsur nedir? Bizce burada belirleyici olan unsur kişinin zihinsel ve psikolojik durumudur. Kişinin zihinsel ve psikolojik durumunun şekillenmesinde ise çocukluğundan itibaren aldığı eğitimden yaşadığı olaylara kadar birçok unsur rolü bulunmaktadır. Olay ve olguları bu unsurların kendisine kazandırdığı bakış açısına göre yorumlamaktadır. Kişi delilleri değerlendirirken de kendi bakış açısına göre değerlendirmekte ve bir karar vermektedir. Bu karar ya Tanrı'nın var olduğuna ya da var olmadığına inanma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan teist ile ateistin durumu benzerlik göstermektedir; yani birisi inanca konu olan objenin var olduğuna inanırken diğeri aynı objenin var olmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla verilen her iki karar da bilimsel olmaktan ziyade metafizikseldir. Bu nedenle kişinin kendisiyle aynı düşüncede olanları makul ve mantıklı, hatta ahlaklı addedip kendisiyle aynı düşüncede olmayanları irrasyonellik ve ahlaksızlıkla suçlaması kabul edilebilir bir durum değildir.

Alvin Plantinga'ya göre; katı temelciliğin çelişkili, saçma ve paradoksal olduğunun gösterilmesiyle, delilci itirazın da geçersiz olduğunun ortaya çıkacaktır.¹⁷⁹ Bu yüzden o katı temelciliğin “sadece kendiliğinden apaçık, duyulara apaçık ve değiştirilemez inançlar temel inançlardır” şeklindeki temel tezinin bu kriterleri karşılayıp karşılamadığı üzerinde durmuştur. Ona göre bu tezin kendisi kendiliğinden apaçık, duyulara apaçık ve değiştirilemez bir inanç değildir. Dolayısıyla temelcilik kendi koymuş olduğu rasyonellik kriteriyle çelişmektedir. Gündelik hayatta katı temelciliğin temel inanç kriterlerine uymadığı halde, en az onların temel kabul ettiği inançlar kadar temel olan inançlara sahibiz.¹⁸⁰ Zihinsel inançlar “memory beliefs”, geçmişle ilgili inançlar “beliefs about the past”, bilimsel hipotezlerle ilgili

179 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.48; Keith M. Parsons, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism*, Prometheus Books, Buffalo, New York 1989, s.42.

180 Alvin Plantinga, a.g.e., s.60; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.150.

inançlar “beliefs in scientific hypothesis”, mantıksal ve matematiksel doğrular “truths of logic and mathematic”, temel ahlaki inançlar “basic moral beliefs”, fiziksel dünya ve kendi varlığımızla ilgili inançlar “belief in external world- belief in self) ve temel dini inançlar (basic religious beliefs) katı temelciliğin temel inanç kriterlerine göre temel kabul edilmeseler de temel olan inançlardandır.¹⁸¹

Katı temelci tez, kabul edildiği takdirde ağaçlar, dağlar, dış dünyada var olan diğer fiziksel objeler hakkındaki algılarımızdan ve insanların önceden programlanmış robotlar olmayıp kendi tecrübeleri ve hisleri olduğuna dair inançlardan vazgeçmeniz gerekecektir. Örneğin “45 dakikadan daha uzun süre yaşadığımızı” dair inancımız kendiliğinden açık değildir, bir bilim adamı tarafından da klonlanmış olabiliriz. Bu tecrübemize dayalı değiştiremez inançla bilebileceğimiz bir şey de değildir. Yıllardır yaşadığımızı hatırladığımızı iddia etsek de, bunların fiilen olana dair gerçek hatıralar olup, beynimize bir bilim adamı tarafından doğrudan yerleştirilmiş hatıralar olmadığını kanıtlayabilme imkânımız yoktur. Aynı zamanda kendiliğinden açık veya değiştiremez bir inançtan türetilmiş de değildir.¹⁸² Katı temelciliğin rasyonellik kriterinin kabulü durumunda, rasyonel olan bir takım inançları irrasyonel kabul etmek zorunda kalmaktayız. İnanç esaslarının apaçık ve herkes tarafından kabul edilecek şekilde yeterli delile sahip olmadığını, dolayısıyla rasyonel kabul edilemeyeceğini iddia eden katı temelcilerin, temel ilkelerini doğru kabul etmemiz için geçerli bir neden bulunmamaktadır.

Katı temelcilerin iddia ettiği şekliyle, bazı inançların istidlali olarak doğrulanabilmesi, istidlali olmayan yollarla temellendirilmiş olan bazı inançların olmasına bağlanması, inancın temellendirilmesinin kendi kendisine dayandırılması anlamına gelmektedir. Eğer bir inanç sistemindeki, bütün inançların istidlali olarak temellendirildiği, yani p inancının q inancına, q inancının da r inancına dayandırılarak temellendirildiği kabul edilirse, bu durumun sonsuza kadar sürmesi gerekecektir. Bu durumda hiçbir konuda hiçbir zaman bilgi sahibi olunamayacaktır. Birbirinden farklı ve birbiriyle çelişkili olduğu halde kendi içinde tutarlı birçok inanç siteminin bulunduğu dikkate alındığında, haklı çıkarımın izafiliği ve gerçeklikle olan ilişkisi de tartışmalı hale gelecektir.¹⁸³ Bütün bunlar katı temelciliğin kendi içinde

181 Kelly James Clark, Return to Reason, s.126-130; Alvin Plantinga, a.g.e., s.59; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.48-49.

182 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.151.

183 Jonathan Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwell 1985,

tutarsız olduğunu, temelci ilkenin kabul edilmemesinin epistemolojik yükümlülüklerin ihlali anlamına gelmeyeceğini gösterir.

Yaran'ın da belirttiği üzere, şimdiye kadar hiçbir dini inanç herkes tarafından kabul edilebilecek bir şekilde akli olarak ispatlanamamıştır. Hatta hemen hemen bütün dinler tarafından benimsenen Tanrı ve ölümsüzlük inançlarına bile, her dönemde inanmayanlar olmuştur. Bu durum insan yapısı değişmediği sürece böyle olmaya devam edecek gözükmektedir. O halde tarihte gerçekleşmemiş, gelecekte de gerçekleşmesi mümkün gözükmeyen bu şartlar, olmazsa olmaz niteliğindeki şartlar değildir. Bir inanca sahip olmak için, diğer insanların o inanca sahip olmasını şart koşmak hiçbir inanca sahip olmamakla sonuçlanacaktır. İnsanoğlunun zihinsel yetileri ve etkinlikleri arasından inancı kaldırmak, insanın özgür doğası için mümkün ve arzu edilir bir şey değildir. Bu yaklaşım dinin iman, vahiy, ahlaki sorumluluk, ceza ve mükâfat gibi kavramlarının anlamlılığına da gölge düşürmektedir. Her şeyin kesin olarak bilindiği bir yerde inanca ve vahye dolayısıyla dine ihtiyaç olduğunu söylemek oldukça güçleşecektir.¹⁸⁴

Katı temelciliğin rasyonellik anlayışının pratikte uygulanabilirliği meselesi tartışmalı bir konudur. Peterson ve arkadaşlarına göre, eğer katı temelciliğin iddiaları doğru olmuş olsaydı deliller hakkındaki anlaşmazlık ve yanlış anlamalar belli bir dönem sonra ortadan kalkar ve belli bir delil üzerinde uzlaşırdı. Ancak durum hiçte öyle olmamıştır; belli bir delilin doğruluğu üzerinde uzlaşan filozoflar bile zamanla o delilin bazı eksiklikler içerdiği ve onu kabul etmenin rasyonel bir tutum olmadığı sonucuna varabilmektedir. Dolayısıyla pratikte olan üzerinde uzlaşılabilir bir delil olduğu yönünde değil de, üzerinde uzlaşılabilir bir delil olmadığı yönündedir. Herkesin kabul edebileceği delillerin olmadığı alanı dinle sınırlandırmak doğru değildir, evrenle ilgili dünya görüşü niteliğindeki tüm açıklamalar için aynı şey geçerlidir. Bilimsel çalışmalar sonucunda herkes tarafından kabul edilebilir verilere ulaşılabilir, ancak bilimin evrenin bütünüyle ilgili açıklamaları evrenle ilgili diğer açıklamalar gibi bir varsayımdan ibarettir. Tüm insanlar için kabul edilebilir olma açısından dini açıklamalardan pek farkı yoktur.¹⁸⁵

Aslında katı temelciliğin inancın akli bir nedene dayanması gerektiği

ss.54-57; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 27; Akdemir, a.g.e., s.41.

184 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.55; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.52.

185 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.36-55.

görüşü oldukça makul ve mantıklı gözükmektedir. Ancak pratikte, inanç objeleri hakkında delillere dayanarak kesin sonuçlara ulaşmak ya hiç mümkün olmayacak ya da mümkün olsa bile çok uzun zaman alacaktır. Aynı zamanda Tanrı'nın varlığını kanıtladığına dair bir delil üzerinde uzlaşılması da mümkün gözükmemektedir. İnanığımız ve bildiğimiz her şeyi kesin delillerle temellendirme imkân ve şansımız her zaman yoktur. İnsanların büyük bir çoğunluğu önemli inançları, özellikle de dinî inançları konusunda karar verirken lehteki ve aleyhteki delilleri dikkate almadan karar vermektedir. Kendilerini katı temelciliğin rasyonellik kriterlerini dikkate alma gibi bir yükümlülük içinde hissetmemektedirler. Dolayısıyla James'ın da belirttiği gibi dinî inançların temellendirilmesinde katı temelciliğin rasyonellik kriterlerine uyma gibi bir zorunluluk yoktur.¹⁸⁶

Katı temelciliğin temel inanç kriterleri, rasyonellik anlayışı ve Tanrı inancının yeterli delile sahip olmadığı için rasyonel bir inanç olarak kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşleri değişik felsefi ekollere mensup düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu akımlardan olan eleştirel temelcilik ve reformcu epistemolojide, katı temelciliğin temel ve rasyonel inanç kriterlerinin oldukça aşırı ve kabul edilemez olduğu iddia edilerek, katı temelciliğin aşırı yönlerinin ayıklandığı daha ılımlı bir rasyonellik anlayışının savunuculuğu yapılmaktadır. Fideistler ise, dinî inançların mantıksal delillerle temellendirilmesinin mümkün olmadığını, Tanrı inancının doğrudan elde edildiğini, sezgi yoluyla ulaşıldığını, akli değerlendirmeye tabi tutulamayacağını iddia etmişlerdir. Katı temelciliğe karşı geliştirilen ekollerde üzerinde hemfikir olunan husus katı temelci kriterleri rasyonel ve geçerli kabul etmemiz için herhangi bir gerekçe bulunmadığıdır. Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bu ekollerin incelemeye geçeceğiz.

2. 3. 2. Eleştirel Akılcılık

Eleştirel akılcılık, inancın yeterli delile dayanması gerektiğini savunan katı temelci anlayış ile inancın akıl değil kalp işi olduğunu savunan fideizm arasında bir yerde yer almaktadır. Katı temelcilik akla önem verip inancı dışlamış, fideizm ise inancı ön plana çıkarıp akli geri plana itmiştir. Eleştirel akılcılıkta ise; akıl ön plana çıkarılarak inanç geri plana itilmediği gibi inanç ön plana çıkartılarak da akıl geri plana itilmemiştir; akla tüm gerçekliği açıklayabilecek sınırsız bir güç de verilmemiştir. İnancın aklî olarak tahlil

186 William James, *The Will to Believe, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Logmans, Green and Co, New York 1903, s. 33-49.

ve eleştirisinin mümkün olduğu, inançların değerlendirilmesinde hiçbir belirsizliğe ve sınırlılığa yer verilmeden akli güç ve yeteneklerin sonuna kadar kullanılmasının epistemolojik bir zorunluluk olduğu savunulmaktadır. Bu işlemler neticesinde mutlak bir sonuca ulaşılamaz, çünkü mutlak bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Deliller inancı, hiçbir rasyonel şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin, evrensel, yani herkesin ikna olabileceği bir ispat seviyesine taşıyamaz. Ancak buradan delillerin hiçbir değeri olmadığı sonucu da çıkarılamaz. Burada anlatılmak istenen akli değerlendirmeler neticesinde ulaşılan sonuçların mevcut durumlarından daha güçlü ve kesin gösterilmemesi gerektiğidir.¹⁸⁷

İnancın akli değerlendirmeye tabi tutulması, inancın akli yetilerin sonuna kadar kullanılarak lehindeki ve aleyhindeki delillerle, alternatif sistemlerle karşılaştırılması demektir.¹⁸⁸ İnanç akli değerlendirmeye tabi tutulurken şu aşamalardan geçilmesi gerektiği belirtilmiştir: İlk olarak bir inanç seçilmelidir; bu sınırları belli bir inanç olabileceği gibi (ölümsüzlük inancı), genel olarak bir inanç sistemi ya da dünya görüşü de olabilir. Değerlendirmeye tabi tutulacak inanç seçildikten sonra, bu inancın mümkün olduğunca aslına uygun anlaşılıp-anlaşılmadığından emin olunması gerekir. Bu aşamada; inanç ifade edilirken kullanılan terimlerden ne kastedildiğinin, sınırlarının ne olduğunun, inancın kabulü durumunda başka hangi inançların kabul edilmesi veya dışta tutulması gerektiğinin tespiti yapılır. Değerlendirmeye tabi tutacağımız inancı anladığımızdan emin olduktan sonra, inancın lehindeki ve aleyhindeki delillerin tespit edilmesi gerekir. Bu konudaki deliller izafi olduğundan bazı kişilerin ikna olmasını sağlarken, aynı düzeyde zeki olan başka kişiler için bir anlam ifade etmeyebilir. Eleştirel akılçılıkta da inancın rasyonel olması, delille desteklenmesi şartına bağlanmıştır, deliller her ne kadar evrensel olmasalar da rasyonellik için vazgeçilmez şartlardır.¹⁸⁹

Eleştirel akılçılara göre, rasyonel bir inançta bulunması gereken özellikler nelerdir? Rasyonel bir inanç; mantıksal olarak tutarlı olmalı, deneysel yanlışlamaya açık olmalı, “varsayım” halinde sunulmalı ve çözüme açık olmalıdır.¹⁹⁰ Bu özellikleri taşıyan inançlar rasyoneldir, bu özellikleri taşımayan inançların dikkate alınıp üzerinde durulmasına bile

187 Hanifi Özcan, a.g.m., s.16; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222-224; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.63.

188 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.63; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222-223.

189 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.64-65.

190 Terence Penelhum, “Fideism”, s.376.

gerek yoktur.¹⁹¹ Eleştirel akılcılar “inanç ve önermelerin bazılarının diğerleri için temel olduğu” tezini de kabul etmektedir, ancak temel inançların kesinlikleri konusunda daha ılımlı bir tutum sergilenmiştir. Onlara göre; “temel inançların, türemiş inançlar olduğu gibi yeni araştırmalar sonucunda değişmesi mümkündür”.¹⁹² Eleştirel akılcılıkta, inanç delillerle temellendirilmeye çalışılmaktan ziyade, inancın temellendirilmesinde aklın oynadığı rol üzerinde durulmuştur. Aklın inanç alanında nereye kadar gidebileceği tespit edilmeye çalışılarak, inanç alanında aklın fonksiyonunun ne olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Onlara göre; akıl, inanç alanında önemli bir etken olmakla birlikte tek etken değildir.

Eleştirel akılcılığı din felsefesi ve epistemoloji alanına uygulayan Karl Popper (1902-1994) olmuştur.¹⁹³ Popper, akılcılığı; eleştirel düşünceleri dikkate alma, deneyden bir şeyler öğrenmeye hazır olma, deneyle birlikte hareket ederek doğruya ulaşma tutumu olarak tanımlamıştır.¹⁹⁴ Bu bağlamda kişi her zaman yanılabilir, hatasını başkalarının yardımıyla düzeltebilir ve hiçbir kimse kendisinin yargıcı olamaz. Bilimsel yaklaşımla paralellik arz eden bu yaklaşıma göre, akla olan inanç, kişinin kendi aklıyla sınırlı değildir, başkalarının aklının dikkate alınması gerekmektedir.¹⁹⁵ O halde kişisel akla göre değil de kolektif akla göre hareket edilmesi daha uygun bir tutumdur. Akılcılık ile akıl dışıcılık arasında tercihini akılcılıktan yana kullanan Popper, akılcılığı eleştirici ve eleştirici olmayan akılcılık olmak üzere ikiye ayırmıştır.

191 Hanifi Özcan, a.g.m., s.176.

192 Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s. 259 vd.

193 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222. Karl Popper’a göre, akıl ve akılcılık öz ve içerik itibariyle soyut birer kavram olduklarından anlamlarında bulanıklık vardır. Akla beden organlarına, örneğin beyin ya da kalbe veya konuşma, dış gırcırdatma gibi yeteneklere sahip olduğumuz anlamda sahip değildir. Bu yüzden etkilerine bakarak anlam verme yoluna gidilmelidir, insanlar fazla zihinsel beceri gerektirmeyen resim yapma, yemek yeme gibi özelliklere de sahip olduklarından akıl, sadece düşünme etkinliklerini kapsayacak şekilde kullanılmalıdır, gözlem ve deneyi de kapsayacak şekilde kullanılmalıdır. Bu anlamda aklın, “akıl dışıcılığın değil de, empirizmin zıttı olarak anlaşılması” büyük bir hatadır. Akıl dışıcılık; “insan doğasının temelde akılcı olmadığını” savunan, akla karşı “ıçgüdü, duygu ve iradenin üstünlüğüne” vurgu yapan epistemolojik yaklaşıma verilen isimdir. Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, çev., Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, c.2, s.197-200.

194 Popper’a göre, akılcılık; rasyonalizm ve empirizmi içine alacak şekilde kullanıldığı gibi, bir sorunun çözümünde akli düşünce ve çıkarıma başvurma anlamında da kullanılmaktadır. İlk kullanımda aklın eleştiriler sayesinde ilerlediği, bilimin düşünce ve deneyi dayandığı, bilginin temelinde hem a priori veriler hem de a posteriori verilerin bulunduğu savunulmaktadır. Akılcılığın bu kullanımı, ikinci kullanıma göre daha açık ve kuşatıcıdır. Popper, a.g.e., s.197-200.

195 Nejat Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s.354; Popper, a.g.e., s.208.

Akıl ya da deney ile temellendirilemeyen herhangi bir iddiayı kabul etmeye hazır değilim, diyen kişinin tutumu eleştirci olmayan akılcılığa örnektir, böyle bir tutum tutarsız olduğu gibi mantıksal açıdan da çelişkilidir. Dolayısıyla burada eleştirci akılcılığın seçilmesi daha doğru olacaktır. Eleştirci olmayan akılcılık ile katı akıl dışıcılık arasında bir tutum olan eleştirci akılcılık, akıl dışıcılığa minimum düzeyde taviz veren bir tutumdur.¹⁹⁶ Bu tutum doğrultusunda konuya baktığımızda düşünce sistemlerinde bulunan yanlışlamayan önermeler, geleneksel metafiziksel önermelerdir. Bu özelliklerinden dolayı bu önermelere anlamsız demek doğru değildir.¹⁹⁷ Popper, inanç sitemlerinin akli değerlendirmeye tabi tutulmasının mümkün olduğunu, ancak aklın inanç alanında tek hâkim güç olarak kabul edilmesinin ve akla sonsuz güven duyulmasının yanlış bir tutum olduğunu iddia etmektedir.

Çağdaş din felsefesinde eleştirel akılcılığın temsilcileri olarak W. Bartley (1934-1990), George I. Mavrodes (1926-?) ve Basil Mitchel (1917-?) gösterilmektedir. W. Bartley'e göre, "akılcılık" denilince akla, "eleştirel akılcılık" gelmelidir, eleştircilik rasyonel geleneğin bir parçası gibidir. Rasyonalist olmak; eleştiriye açık olmak, açık zihinli olmak, kendi açık zihinliliği konusunda bile eleştiriye açık olmak demektir; eleştiriye karşı olmak akılcılığa zarar verir. Böyle bir yaklaşım inançların, hatta eleştiri standartlarının bile eleştirisine izin verdiğinden dolayı rasyondur. Düşünce ve inanç sistemlerinin eleştirisine izin vermeyen, bu konuda hiçbir eleştiriye açık olmayan yaklaşımlar irrasyonel yaklaşımlardır. Bartley'e göre, inanç konusunda takınılması gereken tutum, "eleştirilebilir olan inançları" eleştirmek, ancak onları doğrulamaya teşebbüs etmemektir. Dindar, inançları eleştirilebildiği sürece onlardan vazgeçmemelidir; ancak inançları eleştirilmeye müsait değilse onları savunmanın bir anlamı yoktur.¹⁹⁸ Bartley, inancın rasyonelliği konusunda Karl Popper'la aynı düşünceleri paylaşıyor gözükmektedir.

George I. Mavrodes, izafi delil anlayışıyla eleştirel akılcılık tartışmalarının içinde yer almıştır. Mavrodes kavramları üçe ayırmıştır: Bunların ilki psikolojik ve sübjektif içerikli olan kavramlardır, inanç buna örnektir. İkincisi, psikolojik içeriği olmayan önermesel kavramlardır, buna doğruluk ve yanlışlık kavramları örnek verilebilir. Üçüncü kavramlar ise, karma (mixed) kavramlardır ki, bilgi buna örnek verilebilir. Bu aşamada

196 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222, Popper, a.g.e., s.202-204.

197 Oğuz Özügül, Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe, Us Yayınevi, İstanbul 1991, s. 79

198 Hanifi Özcan, a.g.m., s.175; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.224.

hem doğruluk hem de inanç gereklidir. İkna edici (cogency), inandırıcılık (convincingness) ve delil (proof) kavramları da karma kavramlardır. Karma kavramlar; sübjektif kavramlar olduğundan psikolojik unsurlar içermektedirler, dolayısıyla “izafi” (person-relative) olan kavramlardır. Bilgi; yeterli delille desteklenen önermelere denilir, ancak bu önermeler zorunlu ve evrensel doğrular değildir.¹⁹⁹

Mavrodes’e göre, bir delilde bulunması gereken özellikler şunlardır. Öncelikle delil sağlam önermelere dayanmalıdır, ancak bu tür önermelerden kurulu olan deliller doğru kabul edilebilir. Delilde bulunması gereken bir diğer özellik ise ikna ediciliktir. Bir delil sağlam önermelere dayandığı takdirde, belli bir kişi için ikna edici olabilir. Burada ‘belli kişi’ ifadesiyle, bazı delillerin izafi olduğuna işaret edilmektedir. Yani delillerin ifade ettiği kesinlik “kişiye göre” değişir, bazı deliller bir kişinin ikna olmasına, onun doğruyu bulmasını sağlarken, aynı deliller bir başkası için bir anlam ifade etmeyebilir. Tanrı’nın varlığıyla ilgili delillere gelince, Tanrı’nın varlığını herkese ispatlayacak bir delil bulmak, tüm hastalıkları iyileştirecek ilaç bulmak gibi bir şeydir; böyle bir şeyin imkânına inanmak için fazla bir neden yoktur. Tanrı’nın varlığını herkese zorunlu olarak ispatlayan delil aramanın pek bir anlamı yoktur. Çünkü bildiğimiz şeylerin çoğu ne zorunlu doğrulardır, ne de herkes tarafından kesin kabul edilen şeylerdir.²⁰⁰ Burada başkalarının bilgilerinden de yararlanılmalı ve bilgimizi delille gerekçelendirmeliyiz. Bir başkasının bilgisizliğini zihinsel faaliyetlerimiz için sınır kabul etmemize gerek yoktur.²⁰¹ Mavrodes, Tanrı’nın varlığı konusunda evrensel geçerliliği olan bir delil bulmanın imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre, duyular üstü alanla ilgili ileri sürülen tüm deliller izafi niteliktedir; bu yüzden bazı kişilerin ikna olmasını sağlarken bazı kişiler için ikna edici olmaktan uzaktır.

Basil Mitchell’e göre, aklın objektif kesinliğe sahip olmaksızın, sübjektif keyfiliğe de düşmeksizin faaliyet gösterdiği birçok alan bulunmaktadır. Bu alanlardan biri tarihtir; tarihçiler çoğu zaman özel bir olayın nedeni ve anlamı konusunda fikir ayrılığına düşmektedir. Onlar olgular üzerinde görüş birliğine varsalar da, bu olguların nasıl kullanılacağı ve değerlendirileceği konusunda genellikle fikir ayrılığına düşmektedirler. Aynı zamanda edebiyatçılar da (eleştirmenler) örneğin bir şiirin anlamının

199 George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in The Epistemology of Religion*, Random House, New York 1970, s.36-39.

200 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.225.

201 George I. Mavrodes, a.g.e., s.47.

belirlenmesi konusunda fikir ayrılığına düşebilmektedirler. Her iki alanda da “objektif” faktörler önemli rol oynamasına rağmen, her tarihçi kendi teorisini destekleyen olgular arar ve bu olguları kendi teorisine göre açıklar. Eleştirmen ise, şiirin kendi yorumlarını destekleyen özellikleri üzerinde durur. Bu yüzden de fikir ayrılıkları grupları tatmin edecek bir şekilde objektif olarak çözülemez. Ancak bu, aklın bu konularda oynayabileceği hiçbir rolü olmadığı anlamına gelmez, “her şeyden önce akıl; akla uygun yorumlarla, uygun olmayan yorumları ayırt eder”.²⁰² Mitchell aklın Tanrı'nın varlığı konusundaki durumunu, bu alanlardaki durumunu benzetmiştir.

Mitchell'in Tanrı'nın varlığının değerlendirilmesinde akli nedenlere verdiği yorumsal yargı rolü, Mavrodes'in izafi delil anlayışına (person-relative view of proof) göre daha fazla rasyonel ve objektif karakter sergilemektedir. Şöyle ki, Mavrodes'in izafi delil anlayışında (person-relative view of proof), sübjektiflik ve öznellik biraz fazla ön plandadır. O katı akılcılık ve fideizmin aşırılıklarından uzak, eleştirel akılcılığa uygun bir temellendirme anlayışını savunurken fideizme çok yakın bir anlayış içine girmiştir. Bir delil, sağlam bir temellendirme izafi olmaktan daha öteye gidebilmelidir. Burada izafilik, evrensel zorunluluğun karşıtı gibi kullanılmıştır, ancak bir şeyin yanlış olması onun karşıtının doğru olduğu anlamına gelmez. Herkesin kabul edebileceği evrensel delil problemlili bir anlayış olduğu gibi, kişi göreceli (person-relative) delil kişiye özgü olduğu eleştirisinden kurtulamayacaktır. Bu nedenle kişi ifadesiyle, birden daha fazla kişinin kastedilmesi daha doğru olacaktır.²⁰³ Eleştirel akılcılığa bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden biri, dinde aklın ve delillerin ötesinde olan, onları aşan bir teslimiyetin ve imanın bulunduğu, aklın böyle bir imana ulaşılmasını engel olduğu, aklın inanç konularında teslimiyetten ziyade şüpheyi götürdüğü şeklindedir.

Kierkegaard; inancı objektif eleştirel düşünceyle yargılayanların, sonu olmayan bir yola girdiklerini, bu yüzden gerçek anlamda iman etmeye hiçbir zaman fırsat bulamayacaklarını iddia etmiştir. Kierkegaard, burada kısmen haklı gözükse de, her zaman öyle olması zorunlu değildir. İnanç konusunda herkesi ikna edecek bir delile ulaşılammış, inanç temellendirilememiş olsa bile inanan yine de delilinin rasyonel ve kesin olduğundan emin olabilir. Hatta emin olmasa bile yine de inancından vazgeçmeyebilir. Ancak inançta bağlanma, aşkın olana ve hakkında sahip olunan delillerin sağladığı

202 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.227-228; Ayrıntılı bilgi için bkz.. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Oxford University Press, New York 1981, s. 47, vd.

203 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.226-228.

kesinliğin ötesinde bir şeye kendini emanet etme bulunduğu konusunda Kierkegaard'a katıldığımızı söyleyebiliriz. Dini metinlerde Tanrı'nın varlığına dair yeterli delile sahip olunmasa bile şüpheden uzak, tam bağlılık istenmektedir. Teist inancının geçici, kısmi, "şans dileme" türünden bir inanç olmadığı gibi özel bir araştırma sonucu elde edilen delillerin kesinlik derecesiyle orantılı olmadığını söylemektedir. M. Peterson'un da belirttiği gibi, eleştirel akılcılıkta böyle bir bağlılığa karşı çıkmamakta; mevcut olandan daha fazla akli kesinlik varmış gibi davranılmaması, hayatımız hakkında en önemli kararı verirken tefekkür ve akli düşünce güçlerinin sonuna kadar kullanılması gerektiği savunulmaktadır. Aynı zamanda akli değerlendirmeler sonucunda bir görüşün doğru, diğerinin yanlış olduğunu kesin olarak ispatlanabileceğine dair bir güvence de yoktur. Dolayısıyla araştırmalar neticesinde dini inançların doğruluğuna ve geçerliliğine dair nihai karara ulaşılır diye bir kural bulunmamaktadır.²⁰⁴

İnancın her zaman, her yerde ve herkes tarafından kabul edilebilir delile sahip olması gibi bir zorunluluğun olmadığı tezi eleştirel akılcılığın, katı temelciliğe karşı artışı olarak görülmektedir. Bir şeyin doğruluğuna inanılması için gerekli görülen böyle bir kriteri sadece dini inançlar değil, felsefi doktrinler, hatta bilimsel kuramlar bile karşılayamaz. Dolayısıyla inancın kabul edilebilirliği için herkese ispatlanabilir olması ya da herkesin ona inanmasını şart koşturmak, zayıf bir epistemolojik metodu ve zihinsel durumu dile getirmektedir. Başkalarının bilmediği şeyleri bilmek mümkün olduğu gibi bunun tersi de mümkündür. Bilgi kişiden kişiye kolayca aktarılabilir olma özelliğine sahip olmasına rağmen kimi durumlarda aktarılamayabilmektedir. Bazen bir delil sadece özel eğitim almış kişiler tarafından anlaşılabilirken, bazen de bir şeyin nasıl meydana geldiğini bilen kişi bunu başkalarını ikna edebilecek şekilde anlatamayabilmektedir. İnancın sübjektif bir tecrübeye dayanması da mümkündür, böyle bir tecrübe yaşamayan kişiye bu tecrübeyi tam olarak anlatmak mümkün değildir. Daha da önemlisi insanları "nesneleri şu şekilde değil de bu şekilde görmeye iten yerleşmiş fikirler ve önyargılar vardır".²⁰⁵ Burada söylenmek istenen hakikat denen bir şeyin olmadığı veya hakikati elde etmenin mümkün olmadığı değil, herkesin farklı hakikat anlayışına sahip olabileceğidir.

204 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.67-69.

205 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.226.

Eleştirel akılcılıkta, inanç esaslarının rasyonelliği konusunda katı akılcılığa oranla daha ılımlı, birleştirici ve şümulü bir tavır sergilenmiştir. İnanç alanından akıl, tamamen dışlanmayarak inancın hayal ve heveslerin belirleyici olduğu bir alana dönüşmesi; tek yetkili kabul edilmeyerek de aşırı akılcılığa düşülmesi engellenmek istenmiştir. İnançla ilgili böyle bir yaklaşım katı akılcılığa göre daha makul gözükmektedir. İnananın tüm yaşamına yön veren bir olgunun irrasyonel ve akla zıt kabul edilmesi zihni pek tatmin etmemektedir. Bu nedenle inanç ile akıl arasında olumlu bir ilişki olduğu, birbirini dışlamadığı tezi daha tutarlı gözükmektedir. İnanç esaslarının herkes tarafından kabul edilebilecek delillerle temellendirilmesinin mümkün olmadığı, delillerin ifade ettiği anlamın kişilere göre değişebileceği vurgulanarak da delilleri anlamada sübjektif unsurların, kişinin bilgi seviyesinin, olayları anlama ve yorumlama düzeyinin etkili olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. İnanç esaslarının kabul ve reddinde zihinsel, psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkili olduğunun savunulması inanç gerçeğinin kapsamlı bir şekilde tüm yönleriyle ele alındığını göstermektedir. İnanıcı hakkında, sübjektif olarak yeterli delili olan kişinin inancı rasyonel kabul edilmelidir. Ancak inanç ve delilin genel kabul gören bilimsel, akli, deneysel ve tecrübî gerçekliklerle çelişkili olmaması gerekir.

Katı temelciliğin, temel inanç kriterini ve rasyonellik anlayışını eleştiren Alvin Plantinga (1932-?), Nicholas Wolterstorff (1932-?) ve William P. Alston (1921-2009) Tanrı inancının temel bir inanç olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda hakkında yeterli delil olmasa bile Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğu söylenebilir. Böylece ateist itirazcılığın ve katı temelciliğin iddialarının geçersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Plantinga ve Wolterstorff tarafından bu akım “reformcu epistemoloji” (reformed epistemology) diye isimlendirilmiştir.²⁰⁶

206 Alvin Plantinga, “Reformed Epistemology”, A Companion to Philosophy of Religion, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, s. 384; Nicholas Wolterstorff, “Reformed Epistemology”, Philosophy of Religion in the Twenty-first Century, ed. D. Z. Phillips ve T. Tessin, Palgrave Macmillan 2001, s.43; Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, Oxford, New York 2000, s.94-97. Bu akıma böyle bir ismin verilmesinde Protestanlığın reformcu ya da Kalvinci kolundan etkileneilmiş olunmasının rolü vardır. (Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.147-148; Alvin Plantinga, a.g.m., s. 383; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.50, Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.56). Reformcu epistemoloji akımının dini temelinde kalvinist teolojinin inanç anlayışı yatmaktadır. (Kelly James Clark, a.g.e., s.45). Özellikle John Calvin’ın (1509-1564) inanç-delil ilişkisi görüşü bu akımın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. (Nicholas Wolterstorff, a.g.m., s.44 vd). “Reformed epistemology” terimi dilimize araştırmacılar tarafından “yeniden düzenlenmiş epistemoloji” (Hanifi Özcan, a.g.m., s. 172) ve “kalvinist epistemoloji” (Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24) şeklinde çevrilmiştir.

2. 3. 3. Reformcu Epistemoloji (Reformed Epistemology)

Reformcu epistemoloji, katı temelciliğin sadece teistik olmayan bir temele dayandığı gösterilen inançların rasyonel kabul edilmesi gerektiği, böyle bir temele sahip olduğu gösterilemeyen inançların ise irrasyonel kabul edilmesi gerektiği iddiasına tepki olarak doğmuştur. Aynı zamanda Tanrı'nın varlığını delillerle veya felsefi kanıtlarla temellendirmeye çalışan “doğal/akılcı teoloji” de reddedilmektedir.²⁰⁷ Reformcu epistemoloji taraftarlarına göre bu tür girişimler inanç konusunda hiçbir fayda sağlamayacaktır, bu tür girişimler konunun tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Reformcu epistemoloji de katı temelci yaklaşım tamamen reddedilmemiştir. Onlar temelcilerin temel ve türemiş inanç ayrımını kabul ettikleri gibi, mantıksal olarak bir inancın temellendirilebilmesi için bazı inançların kendisinden türediği temel inançların varlığının kabul edilmesi gerektiğini de kabul etmektedirler. Onların eleştirdiği, hangi inançların temel inanç olduğu konusundaki katı temelcilerin aşırı kriterlerdir. Çünkü bu kriterler, bir takım temel inanç ve önermeleri kapsamadığı gibi kendi içinde de çelişkiler taşımaktadır. Bu yüzden reformcu epistemoloji taraftarları alternatif bir rasyonellik kriteri ileri sürmüşlerdir. Buna göre inançlarımız ve onların ifadesi olan önermelerimizin hepsi kendi dışında, doğruluğu delille ispatlanmış diğer inanç ve önermelere dayanmak zorunda değildir. İnançlarımızın bir kısmı rasyonel olmak veya doğrulanmak için delillere, hariç desteğe ihtiyaç duymazlar, çünkü o inançların oluşumunda bir takım tecrübe ve arka plan bilgilerimiz rol oynamaktadır. Bu bağlamda “uygun bir şekilde ele alındığı takdirde diğer temel inançlar gibi Tanrı inancı da “temel inanç” kabul edilebilir. Dolayısıyla Tanrı inancı diğer temel inançlar gibi herhangi bir delil tarafından temellendirilmemiş olsa bile, yani herhangi bir delile sahip olmasa bile yine de rasyonel ve temel kabul edilebilir.²⁰⁸

Reformcu epistemoloji taraftarlarına göre, Tanrı inancı doğal teolojideki şekliyle mantıksal çıkarımlara dayanmamaktadır, doğrudan sahip olunan bir inançtır.²⁰⁹ Akıl ya da kalp mantığının ve matematiğin

207 Abdullahî Tüzer, a.g.e., s.16. Reformcu epistemoloji taraftarları her ne kadar doğal teolojinin delillerini gereksiz görseler ve önem vermeseler de kötülük problemi veya delilcilğe dayalı irrasyonalizm suçlaması gibi ateistlerin teizme yönelttiği eleştirel delillere cevap vermeyi fazlasıyla önemsemişlerdir. Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24.

208 J. Wesley Robbins, “Does Belief in God Need Proof?”, *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, (2/3), 1985, s.272; Mehmet Sait Rençber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, s.28 vd.; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.83, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.152; Abdullahî Tüzer, a.g.e., s.18-19,94; Hanifi Özcan, a.g.m, s., 173; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.20-21.

209 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s.175.

zorunlu ilkelerini doğrudan sezdiği gibi, Tanrı'yı da sezmektedir. Nasıl ki, apaçık önermeler diğer inançların kendisine dayandığı temel önermeler olarak kabul ediliyorsa, Tanrı inancı da Tanrı'nın dolaysız algılanması ve herhangi bir temele dayanmaması nedeniyle temel inanç olarak kabul edilmelidir.²¹⁰ Onlara göre; dini inançların tasdikinde başka delillerle temellendirilmiş olmaya gereksinim duyulmaksızın bağımsız rol oynayan unsur, duyu tecrübeleri gibi temel tecrübe sayılan ve temel inanç oluşturduğu savunulan, herkesin yaşayabileceği vasıtasız ve doğrudan olan dini tecrübedir.²¹¹ Böyle bir dini tecrübeye dayanan Tanrı inancı temel bir inançtır, bu inanç duyular üstü diğer inançlara kaynaklık etmektedir.²¹²

Reformcu epistemoloji akımı taraftarlarının amacı; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi vahye dayanan geleneksel tarihî dinlerin Tanrı kavramı ve Tanrı inancına temel bulmaktır.²¹³ Onlar dışsal mekanizmanın güvenilirliğine vurgu yaparak, delile ihtiyaç duyulmaksızın dinî inançların rasyonelliğini temellendirmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.²¹⁴ Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere reformcu epistemoloji, katı temelcilığe ve delilci itirazcılığa bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda katı temelciliğin rasyonellik ve temel inanç anlayışına yöneltilen bir eleştiridir. Temel inanç kategorisinin çerçevesi daha geniş tutarak, Tanrı inancını da temel inançlar kategorisine dâhil etmişlerdir. Onlara göre dini tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi temel inanç sağlamaktadır.

Alston'a göre, epistemolojik açıdan inancın güvenilirliği (temellendirilmesi) kişinin zihinsel yetilerine veya uygun ortamın oluşmasına bağlı olmaktan ziyade bu iki unsurun birlikte bulunmasına bağlıdır. Örneğin sabah çevreye baktığımızda etrafın ıslak olması, gece yağmur yağdığını gösterir; böyle bir inanç güvenilir bir inançtır.²¹⁵ Alston, güvenilir olmadığını ispatlayacak delil bulunmadığı sürece, toplumsal olarak ortaya konulan inançsal bir pratiğin rasyonel kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Şöyle ki "Tanrı insanla konuşur" önermesinde bu konuşmanın ne zaman ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmeyişi, Tanrı'nın insanla konuşmadığı anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın insanla konuştuğunu epistemolojik

210 Nicholas Wolterstorff, "Reformed Epistemology", s.43vd.

211 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24-25; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.94.

212 Alvin Plantinga, "Reformed Epistemology", In A Companion to Philosophy of Religion, ed.by Philip L.Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, Oxford 1999, s.383vd.

213 Hanifi Özcan, a.g.e., s.173.

214 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.119.

215 William P. Alston, "How to Think About Reliability", Epistemology: An Anthology, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 362.

olarak ispatlayamasak da inanç-oluşturma sürecinin güvenilirliği bu inancın temellendirilmesi için yeterli bir sebeptir.²¹⁶

Alston, Tanrı inancının temel kaynağı olarak (essential basis) dini tecrübeyi kabul etmektedir.²¹⁷ Duyu tecrübesi, fiziksel nesnelere ilgili algısal inançların temellendirilmesinde zemin teşkil ettiği gibi, dinî tecrübe de Tanrı inancının temellendirilmesinde zemin teşkil etmektedir.²¹⁸ Duyusal olarak tecrübe edilemeyen Tanrı, dini (spiritual, ruhsal) tecrübeye konu olmaktadır.²¹⁹ Duyusal tecrübeye konu olan objelerin fiziksel dünyada bir karşılığı bulunurken, duyusal tecrübeye konu olmayan objelerin fiziksel dünyada karşılıkları yoktur. Örneğin bir evin algılanabilmesi için realitede bir evin olması gerekir, fakat Tanrı için aynı şey söylenemez. Tanrı hakkındaki inancın tutarsız ve irrasyonel olduğunun söylenilmesinin nedeni budur.²²⁰

Alston'a göre; dini tecrübeye dayalı Tanrı inancı rasyonel bir inançtır.²²¹ Bu yolla elde edilen Tanrı, istidlali yolla elde edilen Tanrı'dan farklıdır.²²² Tanrı; iyi, merhametli, kudret sahibi bir varlık olarak zat; konuşan, yardım eden ve bağışlayan bir varlık olarak da fiilleri ile doğrudan tecrübeye konu olmaktadır.²²³ Tanrı'nın algılanması bir şeyin kendisini tecrübemize "Tanrı şöyle yaptı" şeklinde sunmasından ibarettir. Böyle bir tecrübe yaşayan kişinin Tanrı'nın kendisine, kendini sunduğuna veya Tanrı'nın kendisine yönelik eylemlerde bulunduğuna inanması için yeterlidir, çünkü obje kendisini o şekilde ona sunmuştur. O halde Tanrı tecrübesi, Tanrı'nın kendisini herhangi bir kimsenin tecrübesine sunmasından ve o kişinin de bu tecrübe sayesinde Tanrı'nın farkına varmasından ibarettir.²²⁴

Nicolas Wolterstorff'a göre de, "bir önermenin yanlış olduğunu

216 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.68.

217 William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1991, s.20; Türkçe çevirisi için bkz., William P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 8, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1999.

218 William P. Alston, "Is Religious Belief Rational?", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue, Open Court Publishing Company, Illinois 1993 s.140 vd.; William P. Alston, "Perceiving God", *Journal of Philosophy*, volume 83, no 11, November 1986, s.655; William P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", s. 299; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.14,65.

219 William P. Alston, "Perceiving God", s.655

220 William P. Alston, a.g.m., s.17-19.

221 William P. Alston, "The Experiential Basis of Theism", <http://www.faihtquest.com/philosophers/alston/truth.ht/>, (09/11/2009).

222 William P. Alston, a.g.m., s.14-15.

223 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.66.

224 William P. Alston, a.g.m., s.55.

ispatlayacak yeterli delil bulunmadığı sürece o önermenin doğru olduğuna inanmak rasyonel bir tutumdur. Yani yeterli delile dayanmayan bir inanç irrasyonel değildir. Dolayısıyla bir önerme doğru olduğu ispatlanana kadar yanlış değil, yanlış olduğu yeterli delillerle kanıtlanana kadar doğru kabul edilmelidir".²²⁵ Wolterstorff, katı temelciliğin rasyonellik anlayışına zıt bir rasyonellik anlayışının savunuculuğunu yapmaktadır. Ona göre, teistlerin inançlarını temellendirme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Tanrı inancının irrasyonel olduğunu iddia edenlerin, bu iddialarını yeterli delille temellendirmeleri gerekmektedir. Tanrı inancının anlamsız olduğu, yeterli delille ispatlanamadığı sürece rasyonel kabul edilmelidir.

Reformcu epistemolojinin en önemli temsilcisi olarak Alvin Plantinga gösterilmektedir. Plantinga'ya göre, katı temelciliğin "yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmanın irrasyonel bir tutum olduğu" tezi kendi içinde tutarsızdır. Bu nedenle temel inançları kendiliğinden-açık, değiştirilemez ve duyulara açık olan önermelerle sınırlamak doğru değildir; böyle bir yaklaşım a priori bir dogmadan ibarettir.²²⁶ Tüm inançlarımız için kendi dışında bir temele dayanma zorunluluğu getirilemez. Eğer inançların bazısının delil ile temellendirilmesi gerekiyorsa, diğer inançlara delil olan fakat kendisi delile ihtiyaç duymayan bazı temel inanç ve önermeler olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla inançların bir kısmı diğer inançlar aracılığıyla temellendirilirken, bir kısmı da başka inançlara dayanması mümkün olmayan temel inançlardan meydana gelir. Bir inancın temel inanç olması, onun temelsiz (groundless) ve keyfi (arbitrary) olduğu anlamına gelmemektedir.²²⁷ Temel inançların haklı-çıkarmı mantıksal çıkarımlara ve delillere değil de, kişisel tecrübeye dayanmaktadır.²²⁸ Bu yüzden delillerle temellendirilmemiş bir inancın rasyonel kabul edilmesi entelektüel yükümlülüklerin ihlali anlamına gelmemektedir.²²⁹

Rasyonellik kriterinin toplumdaki topluma değişebileceğini belirtilen Plantinga, herhangi bir rasyonellik kriterinin başka bir topluma dayatılmaması gerektiği kanaatindedir. İnsanların zihin ve bilgi düzeyleri farklı olduğundan temel inançları da farklı olabilmektedir. Örneğin teist

225 Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?" Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed., Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1991, s.163.

226 Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.77 vd.

227 Alvin Plantinga, a.g.m., s.80

228 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.21.

229 Alvin Plantinga, Theism, Atheism and Rationality, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008).

için Tanrı inancı temel inanç iken, ateist için temel değildir.²³⁰ Ancak hangi inançların “temel” olup olmadığı veya hangi inançların hangi durumlarda temel kabul edileceği konusunda genel bir değerlendirme yapılarak şöyle bir rasyonellik kriteri geliştirilebilir. Bir inanç kendisini kabul edenin (a) epistemolojik yükümlülüklerini ihmal, (b) bilişsel yapısını (noetic structure) ihlal etmiyorsa, o kişi için doğrudan ve rasyonel bir inançtır. Bu bağlamda psikolojik olarak doğrudan (psychologically direct) ve epistemolojik olarak dolaysız (epistemically noninferential) olmak üzere temel inancın iki kriteri vardır. Psikolojik olarak doğrudan olma, bir inancın başka inanca veya önermeye dayanmaması; epistemolojik olarak dolaysız olma ise, doğrudanlığı için bir delile gereksinim duyulmaması, doğruluğunu ve haklılığını kendi içinde taşıması demektir.²³¹

Plantinga’ya göre, bir inancın temel kabul edilmesi belli şartlara bağlıdır. Örneğin “duvar renklidir” önermesi eğer gözümüzde renkli camlı bir gözlük var ise veya gözümüzdeki bir rahatsızlıktan dolayı öyle görünüyorsa temel inanç olmaktan çıkar. Aynı şekilde “bir ağaç görüyorum” önermesi ormanda yürüyüş yapan biri için temel inanç iken, evde gözleri kapalı müzik dinleyen birisi için temel kabul edilmesi mümkün değildir.²³² Temel kabul edilen bir inanca zıt olan bir önerme de temel kabul edilemez. Ancak bu belli şartlar altında temel inanç olarak benimsenen bir inancın, aleyhteki delil ve gerekçelerden etkilenmeyeceği, ömür boyu temel inanç olarak kalacağı anlamına gelmemektedir.²³³ O halde temel inanç olarak benimsenen bir önerme, yeni veriler doğrultusunda temel inanç olmaktan çıkabilir.

“Temellendirilmiş doğru inanç” şeklindeki bilgi tanımını, “güvence altına alınmış doğru inanç” şeklinde değiştiren Plantinga, yeni bir temel inanç kriteri getirmektedir. Bu kriter bağlamında “bir ağaç görüyorum” şeklindeki algısal inançlar, “bu sabah kahvaltı yaptım” gibi zihinsel inançlar ve “şu kişi acı çekiyor” gibi başka kişilerin psikolojik durumları ile ilgili olan inançlar²³⁴ temel inanç olarak kabul edilmelidir. Bu tür inançlar başka bir

230 Alvin Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic?”, s.41 vd; Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.77.

231 Psikolojik kriterine sahip olan bir inanç temel, hem psikolojik hem de epistemolojik kriterine sahip olan ise uygun temel inançtır. Bu anlamda bir inancın psikolojik içeriği “temel” olmasının ölçütü iken, epistemolojik içeriği “uygun temel inanç” olmasının ölçütüdür. Ferhat Akdemir, a.g.e., s.88-91.

232 Alvin Plantinga, a.g.m., s.79.

233 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 27.

234 Alvin Plantinga, a.g.m., s.77-78; Alvin Plantinga, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Cornell University Press, Ithaca 1990, s.266; Nebi

inanç aracılığıyla oluşmadığından, sahip olunan diğer bir inancın zorunlu kılmasıyla değil de doğrudan kavranıldığından, algı ve zihnimizin bizi yanıltma riski bulunmadığından temel inançtırılar.

Bazı inançlar için geçerli olan delile dayanma zorunluluğu olmama, herhangi bir delille desteklenmese bile rasyonel kabul edilme durumu, kendiliğinden apaçık, duyulara açık ya da değiştirilemez bir inanç olmayan Tanrı inancı²³⁵ için de geçerli olduğu söylenilemez mi? Şöyle ki, Tanrı'ya delilsiz inanan bir teistın ya da gerçek bir azize sayılan Mother Terasa'nın Tanrı inançları delillere dayanmıyorsa onların epistemolojik görevlerini ve entelektüel yükümlülüklerini yerine getirmemiş irrasyonel kişiler olduğunu kim söyleyebilir? Plantinga'ya göre, onlar için bu inançları temel bir inançtır; harici bir delile dayanmasa bile, kişisel deneyim ve tecrübelerine dayanmaktadır. O halde onların entelektüel yükümlülükleri ve epistemolojik görevleri yerine getirmeyen irrasyonel kişiler olduğunu söylenilemez.²³⁶ Bu bağlamda bir inanç temel olarak kabul edildiğinde, rasyonel sayılabilmesi için mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilmesine gerek kalmamaktadır.

Tanrı inancının delille temellendirilmesinin lehteki ve aleyhteki delillerin incelenerek ona göre karar verilmesi anlamına gelmektedir. Plantinga'ya göre, böyle bir inceleme oldukça uzun bir süreci gerektireceğinden insan ömrü buna yetmeyebilir. Aynı zamanda inançla ilgili delillerin yanlış temeller üzerine dayandığının gösterilme riski de olduğundan, şüpheden kurtulup inancın gerektirdiği kesinliğe ulaşılamayacaktır. Yani delile dayalı inanç, tutarsızlık ve karasızlıktan (unstable and wavering) kurtulamayacaktır.²³⁷ Bu nedenle hakiki mümin inancını deneysel (tentatively) ve varsayımlı (hypothetically) veriler üzerine inşa etmemelidir.²³⁸ Tanrı inancının çıkarımsal delillerle temellendirilmesi gerektiğine dair rasyonel hiçbir sebep bulunmamaktadır.²³⁹ Hıristiyanlık,

Mehdiyev, a.g.e., s.63-64.

235 Alvin Plantinga, Theism, Atheism and Rationality, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.ht>.

236 Alvin Plantinga, a.g.e., Alvin Plantinga, Faith and Rationality, s.80; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.22; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.68,93-94; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.158. Düzeltilmiş epistemoloji taraftarları akıldan ve aklı verilerden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan doğal teolojiji "boş ve nafi bir çaba olmanın yanında yanlış bir uğraşı olarak görülmektedirler. (Ernest Brown, Ernest Brown, "Plantinga, Proper Basicity and Fideism," <http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm> (03/04/2008).

237 Ferhat Akdemir, a.g.e., s.67.

238 Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?", s. 27.

239 Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, s.91.

Yahudilik ve İslamiyet gibi dinler Tanrı inancı etrafında şekillenmiştir. Tanrı inancı bu dinlerin özünü, esası oluşturmaktadır. Tanrı inancının irrasyonel olması, bu dinlerin de irrasyonel olduğu anlamına gelecektir.²⁴⁰

Kutsal kitabı okurken Tanrı'yla konuşulduğu, bir suç işlediğimizde Tanrı'nın bu fiilimizden hoşnut olmadığı hissine kapılmamız, yaptığımız bir kötülükten dolayı Tanrı'dan bağışlanma dilememiz, Tanrı'nın bizi bağışlayacağına ve ölüm sonrası hayatımızda Tanrı'nın bize yardım edeceğine inanarak rahatlamamız gibi birçok durum Plantinga'ya göre Tanrı inancı için temel teşkil etmektedir. Nimet karşısında şükran, kendini Tanrı'nın huzurundaymış gibi hissetme, âlemin nizam ve intizamında Tanrı'yı görme gibi durumlarda Tanrı inancı için temel teşkil etmektedir. Buradan "Tanrı vardır" temel önermesi yerine "Tanrı benimle konuşuyor, evreni Tanrı yaratmıştır, kötü fiilleri Tanrı tasvip etmez, Tanrı affedicidir, Tanrı duaları kabul edendir" gibi temel önermelere ulaşılabilir. Ancak nasıl ki; "bir ağaç görüyorum" önermesi "ağaç vardır", "bir insan görüyorum" önermesi "başka insanlar vardır" önermelerini zorunlu kılıyorsa, Tanrı'yla ilgili önermeler de "Tanrı vardır" önermesini zorunlu kılmaktadır. Dua edilen, yardım dilenen varlık bir önermeden ibaret olamayacağına göre "Tanrı vardır" önermesi, zat sahibi bir varlığı da zorunlu kılmaktadır. Çünkü somut bir varlığı ve zati olmayan Tanrı'dan yardım ümit edilemez.²⁴¹

Plantinga'ya göre, "dini tecrübeye dayanan, doğuştan gelen kaynağı olan Tanrı inancını, fitri ve tecrübî bir inançtır. Bu nedenle herhangi bir delile dayanmıyor olsa bile rasyonel, makul ve doğru kabul edilmelidir.²⁴² O, teist inancı ateist inanca göre daha rasyonel ve insan tabiatına daha uygun bulmaktadır. İnsan fitratında Tanrı'nın varlığını kabul etmeye karşı bir meyil olduğu kanaatindedir. Ona göre, Tanrı fikri bizzat Tanrı tarafından insan ruhuna yerleştirilmiştir.²⁴³ Tanrı evrende ve oradaki varlıklarda kendisini ifşa etmekte, kendisini adeta insanlara açmaktadır. Bir çiçeğe veya yıldızlı gökyüzüne baktığımızda, evrenin sonsuzluğunu düşündüğümüzde bunlar bizi yaratıcının varlığı fikrini kabule götürmektedir. İnsan fitratında bunların Tanrı tarafından var edilebileceğine dair bir düşünce bulunmaktadır.

240 Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, s. 116, Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.16.

241 Alvin Plantinga, a.g.m., s.81-82.

242 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s.175vd; Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, s.167; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.21-23; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.64, Ferhat Akdemir, a.g.e., s.91, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.158-159.

243 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s.170, Alvin Plantinga, *Theism, Atheism and Rationality*, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

²⁴⁴ Bu hususta Plantinga, “bir sanatkar eserinin altına imzasını attığı gibi Tanrı’da mükemmel varlık fikrini ruhlarmıza bir imza gibi atmıştır” diyen Descartes’la aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

Plantinga’ya göre, inancın mantıksal delillerle temellendirilememesi herhangi bir temele sahip olmadığı anlamına gemlemektedir. Tanrı inancı gibi bireyin sübjektif dini tecrübesine dayanan inançlar, rasyonel birer inançtır. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir delile dayanmayan Tanrı inancı temel inanç kabul edildiğinde astroloji ve voodoo (Haiti adalarında büyücülük sanatına verilen isim) inançlarının da herhangi bir delile dayanmayan temel inanç kabul edilmesi gerekmez mi? Rasgele bir inancı benimseyen kişi o inancın kendisi için temel inanç olduğunu iddia edebilir mi? “Evreni Tanrı yaratmıştır, Tanrı affedicidir, Tanrı duaları kabul edendir” önermeleri, “Tanrı vardır” önermesini zorunlu kılıyorsa, cadılar bayramında büyük kabağın geri geleceğine inanan birisi için “cadılar bayramında büyük kabak geri gelir” önermesi “büyük kabak vardır” önermesini zorunlu kılar mı? Büyük Kabak İtirazı (Great Pumpkin Objection) olarak bilinen bu eleştiriye göre, temel inançları belirleyen kriter olarak doğal eğilimleri ölçüt aldığımızda bir takım saçma inançları da temel inanç kabul etmek zorunda kalırız.²⁴⁵ Bu yüzden bir hayalete değil de, Tanrı’ya olan inancın temel olduğunun ispat edilebilmesi için daha ciddi ve ikna edici bir rasyonellik kriterinin geliştirilmesi gerekmektedir.²⁴⁶

Plantinga’ya göre, Tanrı inancının herhangi bir delile dayanmayan temel inanç olması büyük kabak inancı gibi inançların da temel inanç kabul edilmesi gibi bir zorunluluğa yol açmamaktadır. Çünkü Tanrı inancına karşı insanda bir eğilim bulunurken, büyük kabak inancına karşı böyle bir eğilim yoktur. Bu durum Tanrı inancını, büyük kabak inancı gibi inançlardan ayırmaktadır.²⁴⁷ Burada Plantinga keyfi davranmakla eleştirilmiştir. O, Tahor ve politeist dinlerin Tanrı inancını, Tanrı inancının ilkel formu olarak kabul edilebileceğini, dolayısıyla temel inanç olabileceğini söylerken, büyük kabak inancını reddetmektedir. Tahor ve politeist dinlerin Tanrı inancı temel inanç kabul edildiğinde büyük kabak inancı neden temel kabul edilmesin?

²⁴⁴ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.80.

²⁴⁵ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s.276; Anthony Kenny, a.g.e., s.5.

²⁴⁶ Robert McKim, *Theism and Proper Basicity*, Philosophy of Religion, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1989, Volume 22, s.42; Ferhat Akdemir, a.g.e., s. 108.

²⁴⁷ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.82; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.156-157. Büyük Kabak, Hıristiyanlık kültüründe her yıl 31 Ekim’de kutlanan Cadılar Bayramı’nda (Halloween gecesinde) geleceğine inanılan hayali varlık. Ferhat Akdemir, a.g.e., s.107.

Eğer doğal eğilim Tanrı inancı için yeterli ise ve bütün insanlarda bu eğilim varsa inançlar niçin bu kadar farklıdır? Niçin Tanrı'ya inanmayan onca insan vardır? Dolayısıyla Tanrı inancının temelselliğini diğer inançlardan ayıran şeyin doğal eğilim olduğunu söylemek pek tutarlı gözükmemektedir.²⁴⁸

Her toplumun rasyonellik kriterlerinin farklı olabileceği, herkesin kendi rasyonellik kriterlerinden sorumlu olduğu ve diğer toplumların rasyonellik kriterlerinin onlar için bağlayıcı olmadığı anlayışı bizi sübjektivizme götürecektir. Böyle bir durumda rasyonellik kriterleri izafi olmaktan öteye gidemez. Philip Quinn tarafından Plantinga'nın bu yaklaşımı, herkes tarafından oynanabilecek bir oyuna benzetilmiştir. Ona göre, bu oyuna (Hz.) Muhammed'in, Buda'nın, Moon'un takipçileri bile katılabilir. Plantinga bu itiraza, "bunun neresi kötü" diye cevap vermiştir. Bu metodu kullanan her filozof farklı sonuca ulaşabilir, bu felsefenin tabiatından kaynaklanan bir şeydir. Ancak objektif rasyonellik kriterlerinin olmayışı bilgiyi, dolayısıyla hakikati sübjektif ölçülere indirgeyecek, dolayısıyla dini inançlar konusunda doğru ya da yanlış diye bir hükümde bulunmak imkânsız hale gelecektir.²⁴⁹

Plantinga'nın Tanrı inancının zihinsel, algısal ve diğer kişilerin psikolojik durumuyla ilgili inançlarla aynı epistemolojik statüde olduğu görüşü de eleştirilmiştir. Şöyle ki; "Tanrı benimle konuşuyor" önermesi ile "Ahmet benimle konuşuyor" önermesinin objesi arasında ontolojik açıdan mutlak farklılık olduğundan bu iki önerme epistemolojik olarak aynı kategoride değerlendirilemez. İkinci önermedeki özne somut ve test edilebilir nitelikte iken, birinci önermedeki özne (ve teistik önermeler) böyle bir özellikten yoksundur. Bu yüzden ontolojik statülerinin ve empirik test edilebilirliklerinin farklı olması gerekir. Duyulara konu olan objelerle ilgili algılarda görüş birliğine varılması mümkünken; semaya, yıldızlara, çiçeklere vb. şeylere bakarak bunları yaratan bir Tanrı vardır fikrinde birleşmek mümkün gözükmemektedir. Teist böyle bir sonuca varırken ateist ve agnostik farklı bir sonuca varmaktadır.²⁵⁰

Reformcu epistemoloji taraftarları, Tanrı inancının rasyonelliği meselesinin mantıksal delillerle temellendirilmiş olmasına bağlı görmeyerek katı temelciliğin rasyonellik kriterini reddettikleri gibi Tanrı'nın varlığını

248 Ernest Brown, "Plantinga, Proper Baicality, and Fideism", s.8; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 32 vd.

249 Philip Quinn, "On Finding the Foundations of Theism", Faith and Philosophy, volume 2, 1985, s.473; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.157; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.114-15; Keith M. Parsons, a.g.e., s. 50-54.

250 Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s..34; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.109.

delillerle temellendirme çabalarını boş bir çaba olarak nitelendirerek doğal teolojiyi de reddetmişlerdir. Katı temelcilikte, Tanrı inancı temel inanç olarak kabul edilmezken, bu epistemolojik yaklaşımda duyuşsal algılarla dinî algılar arasında benzerlik kurularak Tanrı inancı temel ve rasyonel bir inanç olarak kabul edilmiştir. Bunun sebebi olarak da insan fıtratına Tanrı tarafından böyle bir eğilim yerleştirilmiş olması gösterilmiştir. Ancak reformcu epistemoloji taraftarlarınca savunulan bu rasyonellik kriteri, katı temelciliğin rasyonellik kriterinden daha az sorunlu değildir. Böyle bir temellendirme anlayışı, epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmayan bir takım inançların rasyonel kabul edilmesine yol açabilecektir. Çünkü inancın rasyonelliği doğal eğilimlere dayandırıldığında, bir takım batıl inançların da temel inanç olarak kabul edilmesine imkân tanınmış olmaktadır.

Reformcu epistemoloji taraftarları, katı temelcilerin ve ateist itirazcılarının bir inancın rasyonel olduğu yeterli delille temellendirilemediği sürece irrasyonel kabul edilmesi gerektiği anlayışını tersine çevirerek bir inancın irrasyonel olduğu yeterli delille ortaya konulamadığı sürece rasyonel kabul edilmesi gerektiği anlayışını getirmişlerdir. Katı temelciler ve ateist itirazcılar ispat yükümlülüğünü teistlere yükleyerek bir nevi işin kolayına kaçmışlardır. Teistin inancının irrasyonel olduğunu iddia ederken kendilerinin de bu konuda yeterli delili bulunmamaktadır. Yeterli delille sahip olunmadan bir inancın kabul edilmesi nasıl rasyonel bir tutum değilse yeterli delille sahip olunmadan reddedilmesi de rasyonel bir tutum olmaması gerekir. Bu yüzden Tanrı inancının irrasyonel ve anlamsız olduğunu iddia edenlerden, inanların bu konudaki delillerini ortaya koymalarını istemeleri yerinde bir tutum olarak gözükmektedir.

Temelci yaklaşımlarda, temel inançlar tartışılmaksızın rasyonel ve doğru kabul edilmiştir. Ancak Robert McKim'in de belirttiği gibi bir inancın temel olması, onun doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Şöyle ki; özel bir inancı temel inanç olarak benimseyen kişi, bu inancını hangi yolla benimsemiş olursa olsun zorunlu olarak doğru kabul etmektedir. Fakat temel inancın yanlış olması pekâlâ mümkündür. Örneğin bir arkadaşımızın evine gittiğimizde, duyduğumuz seslerden dolayı yan odada birinin saksafon çaldığını düşünür ve böyle bir inanca sahip oluruz. Böyle bir inanç herhangi bir delille dayanmadığından, diğer inançlarımızı temel ve referans alarak oluşmadığından temel inançtır. Ancak yan odada, yeni alınmış dijital stereo sistemi, solo saksafon kaydı ile kontrol edilmekte olup, kopya kaliteli olduğundan gerçek saksafon sesinden ayıramamış olabiliriz. Dolayısıyla

temel olarak benimsenmiş inançların yanlış olması mümkündür.²⁵¹

Temelci yaklaşımın inanç anlayışına yöneltlen eleştirilerin biri de inanç konularının akıl üstü olduğu, bu nedenle mantıksal olarak temellendirilmesinin mümkün olmadığı şeklindeki fideist eleştirilerdir. Bilgimizin nihai ve mutlak ölçütünün akıl olduğunu iddia eden epistemolojik yaklaşımlara bir tepki olarak doğan imancılık da, inanç sistemlerinin rasyonelliğinin ve geçerliliğinin ispatlanması konusunda, aklın pek bir rolünün bulunmadığı savunulmaktadır.

2. 4. Fideizm (İmancılık):

Duyuların yanıltıcı, aklın yetersiz, bilme gücünün sınırlı olması, hakikati kavrama noktasında çelişkilere düşmesi ve kesin bilgiye ulaşılamaması imancılığın temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Akıl eşyanın dış görünüşleri ile ilgili bölme ve sınıflama yapabilir, eşyanın mahiyetini (neliğini) kavrayamaz. Farklı bir kavramsal yapıya ve kendine özgü mantığa sahip olan din başka bir dil veya düşünce sisteminin kriterlerine göre değerlendirilemez. Çünkü sonlu ve sınırlı olan insanın sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'yı akıl ve düşünce yoluyla kavraması, rasyonel olarak temellendirmesi mümkün değildir. Tanrı, ancak özel ve yüksek bir meleke (yeti) ile yani inanç ile kavranabilir. Bilimsel yollarla elde edilen hakikatler genel geçer ve mutlak kesin olmasa da bu yolla elde edilen hakikatlerin kesinliği konusunda herhangi bir şüphe yoktur.²⁵² Fideistler; inancın mantıksal delillerle temellendirilmesi ve inanca delillerin gücü nispetinde bağlanması gerektiği şeklindeki katı temelci yaklaşımın rasyonellik anlayışının inanç gerçeğine uygulanmasının imkânsız olduğunu, bu yolla inanç gerçeğinin tam olarak anlaşılamayacağını iddia etmektedirler.

İnancı rasyonel olarak temellendirmek için bir takım deliller ileri sürülmüş olmasına rağmen, inanç esaslarının herkes tarafından kabulünü sağlayacak, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak ortaya koyacak bir delil şimdiye kadar bulunamamıştır. Bu durum inancın mahiyetinden kaynaklanmaktadır, çünkü inanç akıl üstü olan alanla ilgilidir. Bu yüzden fideistler iman edilmedikçe dini metinlerdeki zahiri zıtlıkların, vahyin ve insan doğasıyla ilgili gerçeklerin anlaşılmayacağını iddia etmektedirler.²⁵³

251 McKim, a.g.m., s.42; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.153-15; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.111.

252 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.9-15; Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 216; Sarp Erk Ulaş, s.752.

253 Walter Arnold Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, Anchor Boks, New York 1961, s.114; Peter C.Appleby, "Reformed Epistemology an Belief in God", International

Onlara göre, inancın saçma ve akılla çelişiyor görünmesi, “akıl üstü olmasından ve aklın kavrama gücünü aşmasından” kaynaklanmaktadır. Akıl ile inanç, buna bağlı olarak akıl objesi ile inanç objesi ayrımı çifte gerçeklik öğretisini ortaya çıkarmıştır. Bu öğretiye göre, aşkın bir varlık olan Tanrı aklın değil, inancın objesidir; inanç ise Tanrı’sal bir lütuftur.²⁵⁴ Fideistler’e göre, inanç bilginin ulaşamadığı, anlamakta aciz kaldığı duyular üstü alanda devreye girmekte ve bu alanla ilgili bilgi sağlamaktadır. Böylece fideistler, temelci akımlardaki aklın yerine inancı yerleştirmişlerdir. Nasıl ki temelciler için akli veriler kesinse, fideistler için de inancın sağladığı veriler kesindir. O halde fideistlere göre inanç ne demektir? İnancın rasyonel olarak temellendirilmesi ya da test edilmesi mümkün müdür?

Fideistlere göre inanç; salt kabul ve teslimiyetten ya da subjektif tecrübe ve tercihten ibarettir.²⁵⁵ Böyle bir inancı rasyonel kriterlere göre değerlendirmek ve test etmek mümkün değildir, burada önemli olan güven ve teslimiyettir. İnanç gerek mahiyeti gerekse gerçekliğini gösteren delillerin eksikliği sebebiyle dine özgü bir “rasyonellik kriteri”ne bile elverişli değildir. Burada yeterli delilin bulunup bulunmadığına ve inancın rasyonel olup olmadığına bakmaksızın inanılması gerekir.²⁵⁶ O halde inanç; mantıksal çıkarımlara dayanan delillerin götürdüğü yere kadar gidilen ve delillerin sağladığı kesinlik oranında, şüphe ile karışık bir inanç sisteminin doğru olduğunun kabulü demek değildir. Aksine dinin vahye dayalı inanç esaslarına, lehteki ve aleyhteki delilleri dikkate almadan, “iman atlayışı” yaparak teslim olmak ve her türlü şüpheden uzak, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş dini bir hayat yaşamak demektir. Böyle bir inanç tutarlılığını kendi içinde taşımaktadır, dolayısıyla akli deliller tarafından doğrulanmasına ya da doğruluğunun muhtemel olduğunun gösterilmesine gerek yoktur.²⁵⁷ Fideistlerin inancın akli kriterlere göre teste tabi tutulmasına karşı çıkmalarının sebebi nedir?

Fideistlere göre inanç, rasyonel ve akli kriterlere göre teste tabi tutulduğunda hayal ya da halüsinasyon ürünü olduğu yönünde bir düşünce hâsıl olmaktadır. Tanrı’nın sözünün mantıksal ve bilimsel değerlendirilmeye tabi tutulması, bilime ve mantığa Tanrı’dan daha çok önem ve değer

Journal for Philosophy of Religion, Noember 24, 1985, s.139; Abdüllatif Tüzer, a.g.e., s.88.

254 Abdüllatif Tüzer, a.g.e., s.38.

255 Cafer Sadık Sadık, a.g.e., s.34.

256 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Hanifi Özcan, a.g.m., s.164.

257 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.55; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.34-35.

verilmesi anlamına gelir.²⁵⁸ Aynı zamanda inanç esasları ile ilgili yapılan akli ve rasyonel araştırmaları sonuçlandırmaya insan ömrü yetmeyebileceği gibi,²⁵⁹ Tanrı'nın varlığına inanmayan kişilerin bu tür araştırmaların neticesine bakarak ve ilgili delilleri inceleyerek iman edeceklerinin garantisini de bulunmamaktadır.²⁶⁰ Dolayısıyla inanç önermelerinin rasyonelliği için akıl ve mantıksal çıkarımlarla temellendirilmiş olmasını şart koşmanın bir anlamı yoktur.²⁶¹ Burada yapılması gereken akli ve bilimsel araştırma sonuçlarını dikkate almadan,²⁶² ilahi hakikatleri sorgusuz ve sualsiz kabul etmektir.²⁶³ Hakkında herhangi bir delil bulunmayan inancın kabulü, bazılarında nahoş ve ürkütücü gelebilir. Ancak inanan için delil ve ispattan mahrum olmanın herhangi bir sakıncası yoktur, "inanç" onun hayatının temeli ve "niha'i ilgisidir."²⁶⁴

Fideizmde delil ve ispattan, akıl ve akli araştırmalardan bir kaçış söz konusudur. İnanç esaslarının akli ve mantıksal verilere göre değerlendirmeye tabi tutmadan, olduğu gibi kabul edilmesi istenmektedir. Ancak insan gerçeğini göz önüne aldığımızda böyle bir kabul pratikte pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü insan farklı alan ve bilgi kaynaklarından elde ettiği verileri birbiriyle ilişkilendirilerek ve irtibatlandırarak zihinsel bütünlük içinde hareket etmeye çalışmaktadır. Bu yüzden akli, tecrübi, dini, sanatsal, ahlaksal vb. verilerinin bir bütünlük ve tutarlılık içinde olması, birbiriyle çelişmemesi gerekmektedir. İnsanın akli, tecrübi, bilimsel, dini vb. bilgilerinin birbiriyle çeliştiği, zihinsel tutarsızlık içinde olduğu söylenilemez.

Fideizmin temel iddialarını şu şekilde özetleyebiliriz: 1-İnanç; akıldan daha üstündür, akıl yürütmeden önce gelir. İnanç objesi hakkında iman edildikten sonra bilgi sahibi olunabilir. 2-Akıl kesin bilgi sağlayan bir yeti değildir. Kesin bilgiye ancak inanç aracılığıyla ulaşılabilir. 3-Tanrı'nın varlığı akıl ile temellendirilebilecek bir mesele değildir. Akıl metafizik alanda pozitif hükme ulaşması imkânsızdır. İnanç esaslarının aksinin ispatı da

258 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 56-58; Hanifi zcan, a.g.m., s.166.

259 Terence Penelhum, "Fideism", s.376-377; C. Stephan Evans, a.g.e., s.18; Hanifi zcan, a.g.m., s.164.

260 C.Stephan Evans, a.g.e., s.18.

261 C.Stephan Evans, a.g.e., s. 27; Terence Penelhum, "Fideism" s.377; Hanifi zcan, a.g.m., s.164.

262 C.Stephan Evans, a.g.e., s.19.

263 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.9-15.

264 Hanifi zcan, a.g.m., s.166; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Richard H. Popkin, "Fideism", The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company-The Free Press, New York-London, 1972, s. 201. Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 58.

mümkün değildir, yani akıl ile Tanrı'nın ne var olduğu ne de var olmadığı kanıtlanabilir. Dolayısıyla Descartes'in, Thomas Aquinas'ın, Richard Swinburne'un ve William Paley'in Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak bilinebileceği ile ilgili söylem ve çabalarının tümü boştur ve bir değer ifade etmemektedir. Tanrı'nın varlığı ancak inanç ile bilinebilir.²⁶⁵ Fideistler inancın irrasyonel olduğunu, rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini, inanç alanında akla ve mantığa yer olmadığını iddia etmekle aşırı bir tutum takınmakla eleştirdikleri katı temelciler ile aynı hataya düşmüş olmaktadırlar.

Fideistlerin söylemek istediği, mantıksal ve bilimsel veriler dikkate alınmadan, bu verilere ters düşse bile inanç esaslarının doğru kabul edilmesi ise böyle bir düşüncüyü kabul etmek oldukça zordur. Çünkü akıl ile inanç insanın hayatını anlamlandırır ve evrenle ilgili bir takım açıklamalar sunan iki önemli beşeri tecrübe alanıdır. Bu iki alanın birbirinden bağımsız olduğunu, verilerinin birbirine ters düştüğünü dolayısıyla bu alanlardan elde edilen bilgilerin birbirlerinin verilerine göre değerlendirilmeden olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemek bilişsel yapımıza ters düşmektedir. Şöyle ki; M. Aydın'ında belirttiği gibi "insan, değerli bulunduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacı duyar. Ve din, son derece önemli bir insani tecrübe sahasıdır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun içinde her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. Onun dini tecrübesi bir yanda, ilmi veya ahlaki tecrübesi başka bir yanda olamaz. Yaşanan beşeri tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı meneder".²⁶⁶ Ancak onlar inanç esaslarının bilimsel ve zihinsel gerçekliklerden farklı olduğunu, inanç objesinin bilimsel bir obje gibi fiziksel alanda karşılığının olmadığını, fiziksel bir olguya tekabül etmediğini dolayısıyla bilimsel bir varsayım gibi ele alınamayacağını ve bilimsel verilerin teste tabi tutulduğu kriterlerle inanç esaslarının teste tabi tutulacağı kriterlerin farklı olması gerektiğini anlatmaya çalışıyorlarsa bu konuda haklı oldukları yönlerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Fideistler; irrasyonel bir tutum takınmakla,²⁶⁷ temelciliğin zıddı olmakla suçlanmış ve eleştirilmişlerdir.²⁶⁸ Böyle bir değerlendirmeyi

265 Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57, Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Abdüllatif Tüzer, a.g.e., s.9-37.

266 Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s.10.

267 Richard H.Popkin, "Fideism", s. 201.

268 S.H.Bolay, a.g.e., s. 216, Cafer Sadık Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve

doğru bulmakla birlikte burada “hangi temelciliğin zıttı” olduğunun açık bir şekilde belirtilmesi gerektiğini söyleyen Cafer Sadık Yaran, bunun “katı temelcilik”²⁶⁹ olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda üç farklı fideist akımdan söz edilmektedir. Bunlardan inancın rasyonel gerekçeleri dikkate almayan bir “iman atlayışı” olduğunu ve rasyonel değerlendirmelerden uzak olduğunu savunan yaklaşım katı imancılık diye isimlendirilmiştir. İmanın mantıkî gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın bu gerekçelerin gücünü ve sınırını aşan sarsılmaz bir kabul ve teslimiyete dayanması gerektiğini savunan imancılık anlayışı ise ılımlı ya da tahkiki imancılık diye isimlendirilmektedir.²⁷⁰ Dinin kendine özgü bir mantığı ve dili olduğunu, dolayısıyla inanç esaslarının bu mantık ve dil çerçevesinde ele alınıp yorumlanması gerektiğini iddia eden imancılık anlayışına ise Wittengeinsteinci imancılık denilmektedir.

İnancı, akıldan üstün tutmaları ve inancın alanını akıl üstü bir alan olarak kabul etmeleri bakımından fideist düşünürler arasında her ne kadar görüş birliği olsa da inanç-akıl ilişkisi konusundaki fikir ve tutumları farklılık arz etmektedir. Bu doğrultuda fideist düşünürlerin bir kısmı akıl-inanç ilişkisi konusunda çok katı bir tutum takınarak bu ikisinin hiçbir şekilde ortak bir paydada buluşmasının mümkün olmadığını, bazıları ise daha ılımlı bir tutum takınarak akıl ile inancın hakikati elde etmede bir birini desteklediğini iddia etmektedir. Başka bir grup düşünürse din ile aklın iki farklı dil oyunu olduğunu, bir dini anlamak için o dinin yaşanması gerektiğini iddia etmektedir. Fideist düşünürler inanç-akıl ilişkisi konusunda nasıl bir tutum takınmışlardır? İnanç ile akıl arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunlar birbirini destekleyen ve tamamlayan mı yoksa reddeden mi iki olgudur? Hakikati akıl ile mi yoksa inanç ile mi bilebiliriz? Hakikat hakkında rasyonel ve mantıksal bilgi mümkün müdür? Tanrı inancı başta olmak üzere inanç esaslarının rasyonel olarak temellendirilmesi mümkün müdür? Şimdi bu sorulara katı imancı düşünürlerin verdiği cevapları inceleyeceğiz.

2. 4. 1 Katı Fideizm

Temel inanç esaslarının felsefi ve rasyonel kriterler açısından bir anlam ifade etmediğini, rasyonel değerlendirmelere tabi tutulmadan inanılması ve imanın bu şekilde sürdürülmesi gerektiğini savunan epistemolojik

Tahkiki İmancılık”, s.219.

269 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219.

270 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.35-36.

yaklaşımlara “katı fideizm”²⁷¹ denilmektedir. Katı fideistlere göre inanç; rasyonel ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle desteklenen ya da doğrulanan bir gerçeklik değildir, çünkü inanç akıl ile çelişmektedir. Bu yüzden akıl inanç alanına girdiğinde, inanç esaslarının saçma olduğu yönünde bir kanaat hâsıl olmaktadır.²⁷² Rasyonellikte; akla, bilimsel verilere uygunluk, objektiflik ve tutarlılık, inançta ise kayıtsız şartsız teslimiyet ve tutkulu bağlılık esastır. İnancın akli teste tabi tutulması, ait olduğu gerçeklik alanından soyutlayarak farklı bir gerçeklik alanının kriterlerine göre değerlendirilmesi demektir; bu tür girişimler inançtaki güven ve teslimiyeti sarsmakta, böylece bağlılığın sarılmasına neden olmaktadır. O halde bu tür girişimlerin bize sağladığı hiçbir fayda yoktur. Zaten inananlar inançlarını dışsal ve rasyonel standartlara göre test etme ve değerlendirmeye gereksinim duymamaktadırlar.²⁷³

Katı imancılıkta akıl ile inanç iki farklı gerçeklik alanı olarak kabul edilmekte, din ile bilimin ya da akıl ile inancın birbirinin alanına girmesine ve müdahalesine müsaade edilmemektedir, çünkü bu tür müdahaleler paradoksa neden olmaktadır. Burada inanç ile aklın arası kesin çizgilerle ayrılmış, inancın ve aklın sahası olmak üzere iki gerçeklik alanının olduğu kabul edilmiştir. Bu iki gerçeklik alanının objeleri farklı mahiyete sahip oldukları için birbirlerinin kriterlerine göre değerlendirmeye tabi tutulmaları mümkün değildir. Fideizm denilince genellikle akla katı fideist tutum gelmektedir, bu nedenle olması muhtemeldir ki araştırmacılar fideizm kavramını tanımlanırken, çoğunlukla katı fideizmin tanımını yapmışlardır. Katı imancılık akımının temsilcilerine özellikle Hıristiyan teoloji geleneği içersinde rastlamaktayız. Tertullian (160-220), P. Bayle ve S. Kierkegaard katı imancılık akımının en önemli temsilcileri olarak gösterilmektedir.

Katı imancı düşünürlerden olan Tertullian’a göre, akıl ile inancın uzlaşması mümkün değildir, onlar iki farklı değer alanıdır. Bu yüzden, “kötülüğün kaynağı nedir, evren ve insan nasıl meydana gelmiştir?” sorularına Kudüs ile Atina’nın, Akademi ile Kilisenin aynı cevabı vermesini beklenemez”.²⁷⁴ Tanrı’nın varlığı meselesi, akıl ve mantık kuralları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulduğunda “Tanrı’nın doğması, ölmesi ve haça gerilmesi” gibi problemlere tatmin edici cevaplar bulmak

271 Ahmet Cevzici, a.g.e., s.283; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220.

272 Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219-220; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.23vd.

273 Terence Penelhum, “Fideism”, s.201; Hanifi Özcan, a.g.m., s.166.

274 Alister E. McGrath, “Tertullian on The Relation of Philosophy and Heresy”, The Christian Theology Reader, ed. Alister E. McGrath, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s.6.

mümkün değildir. Tanrı'nın oğlunun ölmesi, tekrar dirilmesi akıl için imkânsız ve saçma olmasına rağmen, inanç açısından bunların kesinliği konusunda şüphe yoktur.²⁷⁵ Dolayısıyla mantıksal verilerle inancı temellendirmeye teşebbüs edilmemelidir. Çünkü bu teşebbüsler bizi inancın "saçma" olduğu sonucuna götürecektir, bu durum inancın mahiyetinden kaynaklanır.²⁷⁶ Tertullian bu aşamada "saçma olduğu için inanıyorum"²⁷⁷ sözüyle inancı akli alanın tamamen dışına taşımıştır. Ona göre; Tanrı inancını anlamak için İncil'den başka bir kaynağa ihtiyacımız yoktur, vahyi anlamak için mantıksal çıkarımlara bulaşmamış saf (simplicity) bir kalp yeterlidir. Tertullian'a göre, Hıristiyanlığın platonik, hayalî ve diyalektik olduğunu iddia eden düşünürler, inanç gerçeğini tam olarak anlayamayan kişilerdir.²⁷⁸

Katı inancı yaklaşımın bir diğer temsilcisi ise P. Bayle'dir. Kartezyen felsefe içinde yetişmesine rağmen Bayle, inançta aklın hiçbir rolü ve önemi olmadığını savunmaktadır. Ona göre, inanç konularını oluşturan gerçeklikler akıl üstü alana ait oldukları için akıl tarafından (rasyonel olarak) temellendirilemezler. İnanç esaslarının anlaşılması ve itirazların çözümlenemez oluşu onu reddetmek için geçerli bir sebep değildir. Çünkü doğası itibarıyla bozucu ve yıkıcı olan akıl, inanç esaslarını sahte ve paradoksal olarak göstermektedir. Önemli olan rasyonel ve mantıki olan şeylere inanmak değildir, aklın almadığı, hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve teslim olmaktır; inancın fazileti buradan kaynaklanmaktadır. Tanrı inancı akıl ile temellendirilemediğine göre burada yapılması gereken şey nedir? Burada yapılması gereken; inanç esasları hakkında bize bilgi sağlayan dogmalara, rasyonel temellendirme girişimlerine itibar etmeksizin kalp ile teslim olmak ve inanmaktır. İlahi otorite akıldan üstün olduğu için, akıl inanca boyun eğmelidir.²⁷⁹

Katı imancılığın en önemli temsilcisi olarak Kierkegaard kabul edilmektedir. Kierkegaard'a göre, rasyonel ve objektif araştırmaların bizi hakikate ulaştırması mümkün değildir. Rasyonel ve objektif araştırmalar sonucunda ulaşılan yargılar, ihtimalli bir durumu dile getirdiklerinden

275 Bernard Williams, "Tertullian's Paradox", In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, Mcmillan, New York 1955, s.189-190.

276 Cornelius Vantil, *A Christian Theory of Knowledge*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, New Jersey 1969, s. 83 vd; Hanifi Özcan, a.g.m., s.166; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.23

277 Tertullian, "Revelation Before Human Reason", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 61-64.

278 Alister E.McGrath, a.g.m., s. 6-7.

279 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.24; Hanifi Özcan, a.g.m., s.9; G.W.Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev., Hüseyin Batu, M.E.B.,İstanbul 1986, s.108

hatalı olma riskini de beraberinde getirmektedir. Ancak hakikatte kesinlik esastır, yani herhangi bir hata ve ihtimali bulunmamalıdır. Bu yüzden hakikat ihtimalli yargılar üzerine kurulamaz.²⁸⁰ Ayrıca objektif araştırmalar sayesinde bir problem çözüldüğünde, bir başka problem ortaya çıkmakta, o problem çözüldüğünde ise diğer bir problem ortaya çıkmakta, dolayısıyla kişi hayatının sonuna kadar problemlerden kurtulup karar verme aşamasına gelememektedir. Ortaya çıkan her problem hakikat ile ilgili kararın ertelenmesine ve hakikate olan bağlılığın azalmasına yol açmaktadır. Bunun sebebi sübjektif karar verilmesi gereken bir konunun, objektif değerlendirmeye tabi tutulmasıdır.²⁸¹ Rasyonel ve objektif araştırmalarla hakikate ulaşmak mümkün olmadığına göre bizi hakikate ulaştıracak başka bir yol var mıdır?

Kierkegaard'a göre; hakikate sübjektif bir yolla, yani inançla ulaşmak mümkündür. O, hakikatle ilgili yargılarımızın tamamının sübjektif olduğu, sübjektiflik ile objektifliğin bir arada bulunamayacağı düşüncesindedir. "Hakikat olan sübjektif olandır, objektiflik elde edildiğinde sübjektiflik ortadan kalkacaktır".²⁸² Bu bağlamda inanç, "objektif kesinsizlik ile bireyin sübjektif tutkusu arasındaki çelişki"dir. Bir başka ifadeyle "objektif açıdan kesin olmayan bir gerçekliğin sübjektif olarak samimi bir şekilde kabul edilmesi ve benimsemesidir". Rasyonel deliller objektif belirsizliği ortadan kaldırdığı için inancı da ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle objektif belirsizlik, inancın olmazsa olmazlarından.²⁸³ Kierkegaard, burada inanç ile aklın arasını kesin çizgilerle ayırmış ve inanç alanında aklın zararlı sonuçlar doğurduğunu belirtmiştir.

Kierkegaard, inanç esaslarının akıl ile kavranamayacağını belirtmiştir. Tanrı'nın insan suretinde varlığa gelmesini, yani doğmasını, büyümesini ve ölmesini akıl ile kavramak mümkün değildir. Akıl için bunlar paradoksal olan konulardır. Dolayısıyla akıl için paradoksal olana, saçma olana iman etmekten başka bir çaremiz yoktur.²⁸⁴ İnançtaki paradoksalılık neden

280 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, translation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey 1941, s.178.

281 Sören Kierkegaard, a.g.e., s.179; Michael Peterson ve ark., s.58.

282 Sören Kierkegaard, a.g.e., s.189.

283 Sören Kierkegaard, a.g.e., s.181-182; Michael Peterson ve ark., s.58; Sören Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s.190; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220-221; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.26; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.165 vd.

284 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev., M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, s.52; Michael Peterson ve ark., a.g.e., 58.

kaynaklanmaktadır? Burada yapılması gereken şey nedir? Kierkegaard'a göre; inançtaki paradoksalılık, tümel olanın yerine tikel olanın tercih edilmesinden, yani tümel olanın bir parçası olan bireyin tikel olarak kendini tümel olandan daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece inanç öyle bir paradoksal hal almaktadır ki, bir cinayet bile Tanrı'yı memnun kılan kutsal bir eyleme dönüşebilmektedir. Kierkegaard, Hz. İbrahim'in (a.s.) oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi olayını bu duruma örnek olarak göstermektedir. Bu olayın rasyonel bir açıklaması imkânsız gibi görünmektedir. Onun rasyonel ve etik açıklaması "İbrahim, İshak'ı katledecekti" şeklindedir; inanç devreye girdiğinde ise "İbrahim, İshak'ı kurban edecekti" şekline dönüşmektedir. Rasyonel bir açıklamada öz oğlunu kurban etmenin korkunçluğu, dini açıklamada ise aynı eylemi Tanrı adına yapmanın kutsiyeti ön plana çıkmaktadır. Bu paradoksu çözmek mümkün gözükmemektedir, burada yapılması gereken şey akli devre dışı bırakarak inanmaktır.²⁸⁵

Hız. İbrahim'in kendine vaat edilenlerle, kendinden istenenler arasındaki paradoksu tereddüt etmeden, Tanrı'yı vazgeçirmek umuduyla dua bile etmeden, sessiz sedasız kabullenmiştir. O kendisini sınavanın Tanrı olduğunu bildiği için (insanı dehşete düşüren) teslimiyeti seçmiştir. Teslimiyet gerçekleştiğinde her şey mümkün hale gelmektedir, bu bağlamda teslimiyet imkânsız olana inanmak demektir. Akıl kabul edilen şeyin imkânsızlığında ısrar etmesine rağmen, iman sahibi imkânsızlığı kabul eder ve paradoksa teslim olur.²⁸⁶ Kierkegaard'a göre; iman sıçrayışı bu noktada olmaktadır, bu nokta mutlak teslimiyettir. Bu da düşüncenin ötesine geçmekle, yani inançla olur. O halde inanç düşüncenin bittiği yerde (where thinking leaves off) başlamaktadır.²⁸⁷ Kierkegaard'da normal hayattan iman hayatına geçiş, akıl yürütmeyle gerçekleşen bir durum değildir. Bir "kişisel olma" durumundan bir başka "kişisel olma durumu"na geçiştir, bir tür "yeniden doğuş"tur.²⁸⁸

Kierkegaard'a göre; Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirme çabalarından bir sonuç elde edilemez.²⁸⁹ Tanrı'nın varlığının ispatı, herhangi

285 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, çev., N.Ekrem düzen, Ara Yay., İstanbul 1990, s.11-63.

286 Sören Kierkegaard, a.g.e., s.21-41.

287 Sören Kierkegaard, a.g.e., s.32-47.

288 Hanifi Özcan, a.g.m., s.166-167; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.58-59, Hanifi Özcan, "iman". s.218; Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.80-82.

289 Christopher Hamilton, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, volume

bir nesnenin ispatı gibi değildir. Tanrı, aklın kavramada çelişiklere düştüğü ve akıl için bilinemeyen (unknown) bir varlıktır. Şayet Tanrı rasyonel olarak temellendirilebiliyor olsaydı, o zaman inançtan bahsedemeyecektik. Bu mümkün olmadığı için Tanrı'ya inançtan söz ediyoruz.²⁹⁰ O halde dini hakikatler yalnızca inanç ile temellendirilebilir.²⁹¹ Şöyle ki, “anlamak insani bir süreçtir. İnsanın insanla olan ilişkisinin ürünüdür. İnanç ise insanın Tanrısal olanla ilişkisinin ürünüdür.”²⁹² Bu noktada kişinin, kendisini başkalarınca anlaşılır bulamamasının acısını duyması doğru yolda olduğunun bir göstergesidir.²⁹³ Kierkegaard'a göre; inançta önemli olan mantıksal çıkarımlara dayalı bir kesinlik değildir, samimi ve her türlü mantıksal şüpheden uzak bir şekilde objeye teslim olmaktır.

Doğa bilimlerinden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışanlar vardır, bu yolla Tanrı'nın varlığının ispatlanması mümkün müdür? Kierkegaard'a göre, doğa bilimlerinin insanı Tanrı'nın varlığını kabule götürdüğünü iddia etmek iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Bu tür araştırmalar insanı Tanrı'ya götürceğine, şüphesini daha da artırmakta; böylece Tanrı anlaşılacak bir kişiliğe bürünmektedir.²⁹⁴ İnanç esaslarını, özellikle de Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak ispatlamaya çalışanlar, kendi yetenek ve kapasitesinin sınırlı olduğunu unutan inançsız kişilerdir.²⁹⁵ Tanrı'nın var olmadığıyla ilgili delillere gelince, inananlar bu tür delillerden etkilenmezler. Çünkü iman sahibi inancına deliller sayesinde ulaşmamıştır.²⁹⁶

İnanç, Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi “iman atlayışına” dayanan iradi bir eylem olsa bile, bir şeye inanılabilmesi için bir takım geçerli gerekçelere sahip olunması gerekmektedir. W.V.Quine'nin de belirttiği gibi inanç, derin bir nefes alarak ve gözlerini kapayarak bir şeyi kabul etme meselesi değildir.²⁹⁷ Kierkegaard'ın inanç konusunda böyle bir tutum sergilemesinde, Hıristiyanlığın önemli bir etkisi bulunduğu iddia edilmektedir. Çünkü

34, no 1, s. 62-63.

290 Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. and translated Howard V.Hong-Edna H.Hong, Princeton University Press, New Jersey 1987, s.39-40. Sören Kierkegaard, “Faith as Passionate Commitment”, s.190; Michael Peterson ve ark., s.58; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220-221; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.26; David West, a.g.e., s.165.

291 Hz. İbrahim'in durumu bunun örneğidir. Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.98-99.

292 Sören Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.112.

293 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.63.

294 Sören Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 216 vd.

295 Sören Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.104; Michael Peterson ve ark., s.58.

296 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.30.

297 W.V.Quine, *J.S. Ullian, Bilgi Ağı*, çev., Hadi Adanalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s.57

enkarnasyonu, Tanrı'nın doğmasını, büyümesini ve ölmesini akıl ile anlamak mümkün gözükmemektedir. Zaman ve mekândan münezzehten olanı küçük bir coğrafyaya sığdırmak imkânsız bir şeydir.²⁹⁸

İnanç ile aklın hiçbir şekilde uzlaşamayacağını ve bunların bir birinden bağımsız iki gerçeklik alanı olduğunu savunan Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi akla, bilime, mantığa ve rasyonel verilere ters düşen bir şeye iman sıçraması yaparak teslim olmak o kadar kolay gözükmemektedir. Bir inanç sisteminin kabul edilme nedenlerinin en önemlilerinden biri de kişinin temel sorularına, inanç sisteminde zihnini tatmin edici cevaplar bulmasıdır. Bu nedenle bir şeye inanılabilmesi için o şeyin akli ve tecrübî verilerle çelişmemesi oldukça önem arz etmektedir. İnsanın akli ve tecrübî verileriyle açıkça çelişen, sorularına tatmin edici cevaplar bulamadığı bir inanç sistemini kabul etmesi için geçerli bir neden bulunmamaktadır. Akıl için paradoksal olan bir inancın rasyonel ve makul olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlıdır? Rasyonel olmayan, tutarsız olan bir inanca herkesin aynı samimiyette bağlanmasını bekleyebilir miyiz? Doğruluk iddiasında bulunan değişik inanç sistemlerinden birini seçerken neye göre karar vereceğiz?

Buradaki en makul cevap "alternatifleri içinde doğru olma ihtimali daha yüksek olan seçeneğe göre olmalıdır" olacaktır. Fakat katı fideistler böyle bir değerlendirmeyi imkânsız görmektedirler. Ancak inanç sistemlerinin kendisine göre değerlendirmeye tabi tutulacağı bir takım kriterlerin olması gerekmektedir. İnanılan ve diğer şeylerden daha muhtemel olduğu iddia edilen bir şeyin kendisine göre değerlendirildiği bir kriter bulunmadığını söylemek epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Gündelik hayatta görme, dokunma ve işitme duyularıyla algıladığımız bazı şeyler, dini hakikatlerden bağımsız olarak kendilerini bize dayatmaktadır.

²⁹⁸ Brand Blanshard, "Kierkegaard on Faith", reprinted In *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing, Minneapolis 1969, s.119. Kierkegaard'ın inanç anlayışının irrasyonel olmadığını iddia eden düşünürler de vardır; Edwad Money ve A. McKinnon bu düşünürlerdendir. Edwad Money; Kierkegaard'ın epistemolojik anlayışının aslında irrasyonel olmadığını, katı rasyonalizme ve entelektüalizme bir tepki olduğunu belirtmiştir. (Edwad Money, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*, State University of New York Press, Albany 1991, s.7 Alastair McKinnon, "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism", *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s.110-111). Kierkegaard'ın inancı akli temellendirme çabalarından rahatsız olduğu düşünürler olarak Descartes ve Hegel gösterilmektedir. Alastair Hanay ise, Kierkegaard'ın paradoks kavramını mantıksal değil de insani imkânsızlık anlamında kullandığını belirtmiştir. Şöyle ki; çok sevdiği birini kaybeden bir kişi, imkânsız olduğunu bildiği halde onun tekrar hayata geri dönmelerini isteyebilir. Böyle bir istek mantıksal olarak çelişkili değildir; kişinin aynı anda hem ölü hem de yaşıyor olmasının istenmesi mantıksal olarak çelişkilidir. Alastair Hanay, "Introduction", *Fear and Trembling*, Penguin Books, London-New York 1985, s.18.

Matematiğin temel doğruları ise herhangi bir temele dayanmayan, apaçık doğrulardır. Peterson ve arkadaşları bu tür doğruların, dini hakikatlerin değerlendirilmesinde kriter olarak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.²⁹⁹

Katı fideizm paradoksu çözmeksizin saçma olana iman edilmesi gerektiğini, inancın akli temelden yoksun olduğunu söylemekle rasyonalizm karşısında avantaj kaybetmektedir. Rasyonalizm, inancın kabulü noktasında çeşitli deliller sunmak ve bu delilleri rasyonel değerlendirmeye tâbi tutmak suretiyle inancın güvenilirliğini sağlayabilmektedir. Katı fideizm bize böyle bir güvence verememektedir.³⁰⁰ Katı fideizmin pratikte uygulanabilirliği olmadığını iddia eden düşünürler de vardır. Onlara göre, paradoksal varlık sezgisi zihnimizin altüst olmasına sebep olmaktadır. Gündelik hayatın zorunluluklarından basit teknik düşünceye, tabiat ilimleri ve ideal ilimlerin (matematik ve formel mantığın) kanunlarına kadar bütün bilgilerimizin sarsılmasına yol açmaktadır.³⁰¹ Çeşitli bilgi kaynaklarından elde edilen veriler arasında koordinasyonun olması, böylece zihinsel bütünlüğün sağlanması beşeri tecrübe açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla beşeri tecrübe açısından konuya bakıldığında onun bütünlüğünü bozan, bölünmüşlüğe sebebiyet veren katı fideizm pek tutarlı gözükmemektedir.

Aslında katı fideistler de, inançların mantıksal olarak çelişkili olduğunu ve objektif gerçekliklerle bağdaşmadığını söylemekten kaçınmaktadırlar. İnançlardaki çelişkinin görünüşte olduğunu, daha kuşatıcı bir bakış açısıyla bakıldığında çelişkinin ortadan kalkacağını iddia etmeleri bunun bir göstergesidir. Onlar, inançlarıyla bağdaşmayan gerçekliklerle karşılaştıklarında onları “sözde gerçeklikler” olarak nitelemekte ve seküler kaynakların güvenilirliğini sorgulamaktadırlar. Dolayısıyla fideistler de, inançların mantık ve objektif gerçekliklerle bağdaşmadığını söylerlerken, akıl ve mantığı inançların rasyonelliğini ölçmede bir nevi kriter olarak kullanmaktadırlar.³⁰² Katı imancılık inanç alanından akli tamamen dışlayarak inanç ile aklın arasını kesin çizgilerle ayırmış, böylece bir tarafta inanç hakikatleri diğer tarafta akıl hakikatleri olmak üzere birbirine zıt iki hakikat alanının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak böyle bir bakış açısı zihni pek tatmin etmemiştir, bu yüzden katı imancılığın aşırı uçları bir kenara bırakılarak akıl ve inanç ilişkisi daha ılımlı bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

299 Michael Peterson ve ark., s.59-60.

300 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.92.

301 Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2008, s.262.

302 Michael Peterson ve ark., s. 61-62.

2. 4. 2. İlimli Fideizm

Katı fideizmde, nihai kesinliğin akla zıt olduğu ve sadece inanç ile kavranabileceği savunulurken, ilımlı fideizmde bu tutum biraz daha yumuşatılarak belli dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından inancın esas alınması gerektiği, bu noktada inancın akıldan önce geldiği, ancak akıl yürütme ve deneysel araştırmanın tamamen değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir yeri olduğu savunulmaktadır. Onlar inancın rasyonel gerekçelere dayanması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın, bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan bir kabul ve teslimiyeti gerektirdiğini savunmaktadırlar.³⁰³ İlimli fideizmde akıl, inanç alanının tamamen dışında tutulmadığından, inanç alanı irrasyonel bir alan değildir. Akıl, inancın alt basamağı olarak kabul edilerek inancın hizmetine sunulmuştur. Böylece inancın sınırlı da olsa kognitif bir yönü olduğu vurgulanarak, inanç objesinin “saçma” olduğu anlayışından uzaklaşmaya çalışılmıştır.³⁰⁴

İlimli fideizm, düşünürler arasında oldukça kabul görmüştür. Bunda onun daha rasyonel ve makul bir inanç anlayışını savunmasının önemli bir rolü bulunmaktadır. Ancak ilımlı fideizmde her ne kadar akıl ile inancın birbirini dışlamadığı kabul edilmiş olsa da, inancın delillerle temellendirilmesi mümkün görülmemiştir. Bunun nedeni olarak, aklın Tanrı'yla ilgili bilgiye tek başına ulaşamayacak derecede günaha bulaşmış olması gibi bir takım teolojik nedenler ya da çeşitli epistemolojik sebepler ileri sürülmüştür.³⁰⁵ İlimli imancılıkta akıl ile inanç bir birini dışlayan iki farklı gerçeklik alanı olarak kabul edilmemiştir. Akla, inanç alanını anlayabilme ve değerlendirme hakkı tanınmıştır. Ancak bu aklın inancın üstünlüğünü kabul etmesi şartına bağlanmıştır. Böylece akıl ile inanç arasında olumlu bir ilişki kurmaya gayret edilmiştir. İlimli imancılığın en önemli temsilcileri olarak Augustinus (354-430) ve Pascal gösterilmektedir.

Augustinus'a göre, mutlak hakikate sadece inanç aracılığıyla ulaşabilir. Bilgi, hakikate ulaşma faaliyeti olmasına rağmen, bizi mutlak hakikate ulaştırmada yetersiz kalmaktadır. Aklın maddi bir kavrama tekabül etmeyen tinsel gerçeklikleri, $7+3=10$ eder önermesini kavradığı gibi kavraması imkânsızdır.³⁰⁶ “Mutlak hakikat sonlu olan şeylerden üstündür. $7+3=10$

303 Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.57; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.27; Richard H.Popkin, “Fideism”, s.201; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.283-284.

304 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.30.

305 Hanifi Özcan, a.g.m., s.169.

306 Saint Augustinue, “Faith Seeking Understanding”, Readings in the Philosophy of

etmesini kimse sorgulamaz ve olduğu gibi kabul eder”,³⁰⁷ ancak inanç alanıyla ilgili konularda durum farklıdır. Dolayısıyla kurtuluş ve mutluluğun bilgisine salt akıl ile değil, inancın önderliğini kabul etmiş akılla ulaşılabilir. Burada kutsal kitabın, Tanrı'nın ve vahyin yardımına ihtiyaç vardır.³⁰⁸ Tanrı ve Kutsal Kitaba inandıktan sonra, Tanrı bize hakikati kavrama gücünü verecektir. Böylece Kutsal Kitapta saçma görünen şeyler saçma görünmekten çıkacak ve mantıklı bir hal alacaktır. Bu yüzden alçakgönüllü olup inanca teslim olunması gerekmektedir. Augustinus “anlayabilmek için inanıyorum”³⁰⁹ diyerek inancı merkeze almış, böylece akli inancın hizmetine sunmuştur. Burada aklın görevi, “tanrısal vahiy temeli üzerinde, inanç yoluyla bilinen şeyleri açıklamak ve aydınlığa kavuşturmaktr”. Augustinus, akli inanç alanından tamamen dışlamamıştır. Aklın fenomenler âlemdeki hâkimiyetini ve hakikati kavrama kabiliyetini kabul etmiş, mutlak hakikati kavrayabilmesi için ise inanca teslim olması gerektiğini belirtmiştir.

İlimli imancılığın en önemli temsilcisi Pascal'dır (1623-1662). Pascal da, diğer fideist düşünürler gibi akıl ile mutlak hakikate ulaşmanın imkânsız olduğu görüşündedir.³¹⁰ Ona göre, mevcut bilgi yetelerimiz ancak sonlu ve mekânda belli bir yer kaplayan varlıkların bilgisi verebilir. Bunun sebebi bilginin temel kaynağı olan duyu ile aklın birbirini yanıltmasıdır. Şöyle ki; duyu algı yanıltması sebebiyle akli, akıl (ruh) ise yanlış izlenimler edinmek suretiyle duyu algı yanıltılmaktadır. Bu durum “aklın ve duyu algı sınırlı olduğunu” ve kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Neyin mutluluğa ve adalete götüreceği, mutluluk ve adaletin neye dayanması gerektiği, evren ve varlığı ile ilgili temel soruları çözüme kavuşmadığı, bir muamma olarak durduğu için insan bir belirsizlik içindedir. Aynı zamanda kişi nereden geldiği, neden başka bir zamanda ve yerde değil de o anki zaman ve yerde bulunduğu gibi sorulara tatmin edici cevaplar bulamamaktadır. Tanrı tarafından mı yaratıldığı yoksa tesadüf eseri mi meydana geldiği meselesi şüpheli bir konu olarak durmaktadır.³¹¹

Religion, ed., John A. Mourant and Thomas Y. Crowell, Crpwell Company, New York 1956, s.256; Saint Augustine, İtiraf, çev., Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.120-121; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.27.

307 Saint Augustine, “Faith and Reason”, Faith and Reason, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York 1999, s.67; Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.121.

308 Saint Augustine, İtiraf, s.120-121.

309 Saint Augustine, “Faith Seeking Understanding”, s.258;

310 Blaise Pascal, Great Shorter Works Pascal, translated with an Introduction by Emile Cailliet and John C. Blankenagel, Greenwood Publishing Group, U.S.A. 1974, s.191; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.46-77.

311 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s. 45-52; Blaise Pascal; Pensees, translated by W.F. Trotter, Ramdom Hause, New York 1941, s.58

Pascal, Tanrı varlığıyla ilgili olarak önümüzde iki şık bulunduğunu belirtmiştir; o ya vardır ya da yoktur. Tanrı ne vardır ne de yoktur gibi üçüncü bir şık söz bulunmamaktadır. Acaba bu şıklardan hangisi doğrudur? Akıl bu konuda kararsız olduğu için şıklar arasında bir tercih yapamamaktadır. Çünkü akıl doğaüstü varlıkları, mutlak bir varlık tarafından desteklenmediği sürece kavrayamaz. Ancak burada bir karar verilmesi ve tercih yapılması zorunludur. Eğer yaşıyorsak bahse girmek zorundayız.³¹² Pascal, bu konudaki kararı sonucu yazı veya tura olan bir şans oyununa benzetmektedir.³¹³ Ona göre, burada şıkların hangisi menfaatimize daha uygunsa onun seçilmesi gerekir. Eğer Tanrı'nın var olduğu şıkkı seçilir ve bahis kazanılırsa her şey kazanılmış olur. O halde hiçbir şüphe duymadan, Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girilmelidir.³¹⁴ Pascal'ın Tanrı'nın varlığının lehine bahse girilmesi gerektiği düşüncesi rasyonel gerekçelerden değil de pragmatik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Böylece Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğu değil de yararlı bir inanç olduğu vurgulanmış olmaktadır.

Pascal'a göre, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun a priori veya a posteriori delillerle temellendirilmesi mümkün değildir. Tanrı sonlu olan ve mekânda yer kaplayan bir varlık değildir. Onun varlığını rasyonel delillerle temellendirmeye çalışmak boşa zaman harcamak demektir. Bu konuda bir delil bulunsa bile, aklın bu delil üzerinde muhakemede bulunarak delilin ifade ettiği gerçek anlama, imana ulaşması imkânsızdır.³¹⁵ İnançta delillerin yararı ancak anlık olabilir. Şöyle ki; delille ilk karşılaşıldığı anda anlamlı gibi görülebilir, ancak bir müddet sonra hatalı olabileceğine dair şüpheler belirir.³¹⁶ Burada bir diğer önemli husus da, delillerin sadece inananlar için anlam ifade ettiği'dir. Yani delillerin şüpheciler ve inanmayanlar için bir değeri yoktur. Burada aklın yapması gereken kalp ve sezgi aracılığıyla elde ettiği verileri temel alarak dinin otoritesine teslim olma,³¹⁷ bunu anlayamayan bir akıl zavallıdır.³¹⁸ Bu bağlamda insanın varlıkla ilgili soruları, kalp ve sezgi sayesinde açıklığa kavuşacaktır. Pascal, burada aklın kavrama alanının sınırlarını göstermeye çalışmaktadır. Akıl, fiziksel dünya hakkında

312 Blaise Pascal, a.g.e., s.51.

313 Blaise Pascal, Düşünceler, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 1996, s.111.

314 Blaise Pascal, a.g.e., s. 111. Pascal'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda "bahse girme" fikrini Gazali'den aldığı iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1967, 124-131.

315 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.99.

316 Blaise Pascal, Düşünceler, s. 38.

317 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.59.

318 Blaise Pascal, a.g.e., s.85; Aliye Çınar, a.g.e., s.155-156; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.8.

bize açık ve güvenilir bilgi sağlamaktadır. Ancak sonsuz varlığı kavrama, dini hakikatlere rasyonel temel sağlama gibi konular da akıl yetersiz kalmaktadır. İşte bu noktada devreye kalp girmektedir.

Pascal'a göre kalbin, aklın anlamakta ve kavramakta aciz kaldığı öyle sebepleri ve halleri vardır ki, akıl onlarla ilgili hiçbir şey bilemez.³¹⁹ O halde "hakikat bir tek akıl ile bilinmez, kalp ile de bilinebilir, Tanrı'yı kavrayan akıl değil kalptir, bu da inanç denilen şeydir".³²⁰ Aklın burada yapabileceği insanı teslimiyet aşamasına kadar getirmektir. Bu aşamada Tanrıyı "görmeyi arzulayanlar için yeterli derecede nur; tam tersi bir konumda olanlar için ise yeterince karanlık mevcuttur".³²¹ Akıl, mantık kuralları doğrultusunda kavrar ve önerme kurarken; kalp önermelere ulaşmada temel alınan ve rasyonel olarak temellendirilemeyen temel prensipleri doğrudan kavrar. Kalp ile elde edilen zaman, mekân ve hareket gibi temel prensipler, istidlali bilgiler gibi kesindir, ancak bu kesinliğe farklı bir yolla ulaşılmıştır. İnsanı Tanrı'nın varlığını kabule götüren bu bilgi, istidlali bilgiden farklı ve üstün olan bir bilgidir.³²² Pascal'ın akıldan ziyade kalbe önem vermesinin Descartes'in akıl anlayışına ve katı akılcılığına bir tepki olduğunu söyleyebiliriz. Pascal, matematiksel bilginin en kesin bilgi olduğunu ve matematiğin metodunun en güvenilir metod olduğu konusunda Descartes'a katılmaktadır. Ancak ona göre, matematiğin metoduyla kavranamayacak bazı gerçeklikler de vardır. Bu gerçeklikler sadece kalp ile kavranabilir, bu yüzden inanmak, bilmekten daha değerlidir.

Pascal, Tanrı'nın varlığının akıl ile değil de kalp ve sezgi ile kavranabileceği düşüncesini peygamberlerin inancını örnek göstererek temellendirmeye çalışmıştır. Peygamberler Tanrı'nın varlığını rasyonel delillere dayanarak kabul etmemişlerdir. Onlar "boşluk yoktur, o halde Tanrı vardır" şeklinde bir akıl yürütme içine girmemişlerdir. Pascal'a göre; rasyonel delillerle temellendirildiği iddia edilen, mantıksal ve matematiksel hakikatlerin, elementlerin yaratıcısından ibaret olan bir Tanrı ateist ve Epikürcülerin Tanrı'sı olabilir. Böyle bir Tanrı dinin, yani İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrı'sı değildir. Çünkü o doğaüstü değil, bilakis doğaldır. Filozofun düşünce sisteminin yarattığı soyut bir Tanrı'dır. Böyle bir Tanrı hakiki inanç objesi olamaz. Dinlerin Tanrı'sı sadece matematiksel hakikatlerin yaratıcısı olan

319 Blaise Pascal, a.g.e., s. 58.

320 Blaise Pascal, a.g.e., s.116.

321 Aliye Çınar, a.g.e., s.156.

322 Blaise Pascal, Düşünceler, s. 38; Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-170; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.29.

bir Tanrı değildir, aynı zamanda şefkat ve merhamet sahibi olan aşk Tanrı'sıdır. Bu Tanrı Kutsal Kitap'taki yöntemlerle bilinebilir. Bu yüzden İsa Mesih'i dikkate almadan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışanların inancı, hakiki bir inanç değildir.³²³

Pascal'ın düşüncesinde kalp; akıldan tamamen bağımsız olan, rasyonel ve mantıksal olana aykırı, irrasyonel ve duygusal bir yeti değildir. Bilakis akıl ve duyular aracılığıyla kavranamayan hakikatleri elde eden zihinsel bir yetidir. H. Özcan ve A. Tüzer bu durumu şu şekilde dile getirmişlerdir: Pascal'da kalp; aklın, mantık kurallarına uymayan, sezgisel ve mistik kavrayışını dile getiren sembolik bir isimdir. Bu anlamda kalp; bireyin kişisel ve ruhsal merkezi, kendiliğinden işleyen, sezgisel olarak hisseden, seven, nefret eden ve realiteyi bir bütün olarak kavrayan zihni demektir. O halde inanç, katı mantık kurallarına dayanan rasyonel bir faaliyet değil, kişinin iç dünyasının derinliklerinden gelen, sezgi yoluyla birden bire ortaya çıkan zarif fikri faaliyettir. Dolayısıyla "inanç, Tanrı'nın kalple bilinmesidir" ifadesini rasyonellikten bir kopma ve uzaklaşma olarak değil de, kalp ile akıl arasındaki ince nüansın dile getirildiği rasyonel bir tutum olarak anlamak daha doğru olacaktır.³²⁴

H. Özcan, ılımlı imancılardan (Pascal ile Augustinus'un) rasyonel olarak temellendirilebilir bir inanç arayışı içersine girdiklerini, hedeflerin "akılcılık" değil de, "rasyonellik" olduğunu belirtmiştir. İnançta "kör bir teslimiyet"e değil, "rasyonel bir teslimiyet"e önem vermişlerdir. Ancak inancı kişinin iç dünyasına hapsederek, dinî hayat neticesinde kazanılan ruhsal ve manevî olgunluk haline getirmişlerdir. Böylece inanç herhangi inceleme ve araştırma yapılmadan kabul edilen, "zihnî kabul"e dayanan özel bir "tutum" haline dönüşmüştür. Bu da "din vicdan işidir, onun yeri insanların kalbi ve gönlüdür"³²⁵ şeklindeki anlayışlara zemin hazırlamıştır. F. Nietzsche, Pascal'ın böyle bir anlayışı benimsemesinin geri planında Hıristiyanlığın bulunduğunu belirtmiştir.³²⁶ Ancak ılımlı imancılardan inancın kalp işi olduğunu söylemelerinden hareketle din de akla yer vermediklerini, akli tamamen dışladıklarını söylemek doğru değildir. Onlara göre dini alanda aklın, inancı açıklama ve tasvip etme gibi bir rolü bulunmaktadır.

Pascal'a göre, inanç sayesinde akıl için paradoksal olan konular açıklığa

323 Blaise Pascal, a.g.e., s.141-142; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.85-92.

324 Hanifi Özcan, a.g.m., s.170-172; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.83.

325 Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-170; Hanifi Özcan, "iman", s.218.

326 Friedrich W. Nietzsche, Deccal-Sahte İsa, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yay., İstanbul 2008, s. 9-10

kavuşmakta ve kesin bilgiye ulaşmak mümkün hale gelmektedir. Şöyle ki; ilk ilkelerin doğru olduğunu, yaşadığımız hayatın rüyadan ibaret olmadığını, eşyanın hakikatini ve Tanrı'nın var olup olmadığını inanç sayesinde öğrenmekteyiz.³²⁷ Pascal, metafiziksel alanda aklın imana teslim olması gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü akıl, tek başına bu alanı kavramaya çalıştığında paradokslara düşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Akıl metafiziksel alandan tamamen dışlandığında ise bu boşluğu hayal ve heves gibi başka unsurlar dolduracak, bu da metafiziksel alanın çelişki ve zıtlıkların hâkim olduğu bir alana dönüşmesine yol açacaktır. Dolayısıyla akli metafiziksel alanda tek yetkili kabul etmek ne kadar yanlışsa onu tamamen dışlamakta o kadar yanlış olacaktır.

Pascal'ın fiziksel çevrenin bilgisini sağlayan aklın, Tanrı'nın varlığını kesin olarak temellendirilemeyeceği konusundaki görüşlerine katılmaktayız. Ancak Pascal'ın iddia ettiği gibi Tanrı'nın varlığının kalp veya sezgi ile kavranabileceği ya da temellendirileceği söylenilebilir mi? Sezgi, genel olarak gerçeğin doğrudan ve aracısız kavranması anlamında kullanılmaktadır. Fakat sezginin gerçek ve kesin bilgi sağlayıp sağlamadığı, sezgi yoluyla elde edilen bilgiye güvenilip güvenilemeyeceği konusu tartışmalı bir konudur. Her şeyden önce bu yolla elde edilen bilgi sübjektiftir, ona dayanarak objektif ve kesin bir yargıya ulaşılamaz. Bu yolla elde edildiği iddia edilen bilgileri birbiriyle karşılaştırdığımızda kendimizi çelişkiler ağı içinde buluruz, kesin bir sonuca ulaşmamız zor gözükmemektedir. Bu durum bizi sezgi yoluyla bilgi elde ettiğini iddia eden kişilerin farklı şeylerden bahsettikleri sonucuna götürmektedir. Şayet aynı şeyi ya da varlığı idrak etmiş olsalardı aynı şeylerden bahsetmeleri gerekirdi. Aynı zamanda bu bilgileri kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir kriter de bulunmamaktadır. Akli değerlendirmeye açık olmadığı söylenilmektedir. Bu sebeplerden dolayı bu tür verilerden hareketle Tanrı'nın varlığı hakkında net ve kesin bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir.

A. Tüzer'e göre, ılımlı imancılıkta insanın entelektüel ikileme karşı karşıya olduğu ve aklın sınırlarının dışına çıkması gerektiği vurgulanarak Tanrı inancının rasyonelliği konusuna yeni bir boyut kazandırılmıştır. İnanç, epistemolojik bir problem olarak değil de var oluşsal bir problem olarak ele alınarak ateistik meydan okumanın ve doğal teolojinin geçersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. İnançsızlık "trajedi" olarak nitelenerek, bu tutumun meydan okumaya dönüşmesi engellenmek istenmiştir. Eğer tercihimizi

327 Blaise Pascal, a.g.e., s.116-117.

Tanrı'nın varlığından yana kullanırsak, hem inançsızlığın trajedisinden hem de aklın çaresizliğinden kurtulmuş oluruz. Burada Tanrı inancının rasyonel olup olmadığı değil de, Tanrının varlığının lehinde veya aleyhindeki tercihin rasyonel olup olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda aklın "nötr" olduğu söylenilerek bu konudaki rasyonel delillerin herhangi bir faydası olmadığı belirtilmiştir.³²⁸

İlimli imancılar dini gerçekliklerin kavranmasında, inancın akıldan önce geldiği konusunda katı imancılarla aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Ancak inanç ile aklın birbiriyle uzlaşması mümkün görmeleri sebebiyle katı imancılardan ayrılmaktadırlar. Aklın duyulur, kalbin ise duyular üstü âlemde kesin bilgiye ulaşabileceğini vurgulayarak inanç ile aklın sahaları ayırmışlardır. Aklın duyular üstü âlemde inanca, inancın da duyulur âlemde akla tabi olması gerektiği vurgulanarak akıl ile inanç arasında dengeli bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. İnanç ile aklı birbirini dışlayan, uzlaşmanın mümkün olmadığı iki farklı epistemolojik tutum olarak değerlendirmek yerine birbirini tamamlayan ve destekleyen iki tutum olarak değerlendirilmesi beşeri tecrübe açısından daha tatmin edici gözükmemektedir. Akli verilere apaçık ters olan şeylere inanmanın rasyonel bir tavır olmadığı gibi her şeyin akli kriterlere göre değerlendirmeye tabi tutmanın da doğru olmadığı vurgulanması ılımlı imancılığın artıları arasında gösterilebilir. Bununla birlikte onlar için önemli olan ilâhî otoriteye boyun eğmek, onun yönlendirmesine uyarak iman etmektir. Bu bağlamda önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır. Yani inancı, anlama ve bilmenin ön şartı olarak kabul etmektedirler. Ancak burada bir şeyi anlamadan ona inanmak nasıl mümkün olacaktır sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Elbette dinde aklın anlama gücünü aşan bir takım şeylerin olduğu, bunların inancın yardımı olmadan akıl ile kavranmasının mümkün olmadığı, teslimiyetin gerektiği doğrudur. Fakat insanın anlamadığı, hakkında hiçbir ön bilgiye sahip olmadığı bir şeye inanması da mümkün gözükmemektedir.

Pascal, Hıristiyanlığın delili olarak, Hıristiyanlık tarihini görmektedir. Şöyle ki; İsa gelecek hakkında haber vermiş ve bunlar dediği zaman ve şekilde gerçekleşmiştir. Pascal, İsa'nın haber verdiği olayların zamanı geldiğinde, haber verdiği şekilde gerçekleşmesini dinin en önemli delilli

328 Pascal felsefi literatürde her ne kadar varoluşçu düşünürler arasında anılmıyorsa da; insanın evrendeki yeri ve paradoksal durumu, insani var oluşun anlamı, ölümün var oluşsal boyutu, kalbin önemi üzerine fikirleri ve filozofların değil Eyüp'ün, İbrahim'in Tanrı'sını kabul etmesi, kendinden sonraki Kierkegaard ve Buber gibi var oluşçular üzerinde derin etkiler bırakması nedeniyle var oluşçuluğun ilham kaynağı ve babası olmayı hak eden bir düşünürdür. Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.10-11.

olarak görmektedir. Bu delil Hıristiyanlığın geçerliliğe sahip tek delilidir.³²⁹ Ancak bu delil A. Tüzer’inde belirttiği gibi mantıksal değil, tarihseldir. Pascal, dinin kendine özgü bir dili, kavramsal yapısı ve mantığı olduğu, dinin hayat formunu içselleştirmeden ve onu kendi içinde anlamadan din hakkında konuşmanın ve yargılara varmanın hatalı olacağı, Hıristiyanlığı anlamının ön şartının hakiki bir Hıristiyan olmak olduğu şeklindeki fikirleriyle de, çağdaş bir düşünce akımı olan Wittgensteinci fideizmin öncüsü olarak kabul edilmektedir.³³⁰

2. 4. 3. Wittgensteinci Fideizm

Wittgensteinci fideizm de, diğer fideist akımlar gibi katı temelciliğe ve doğal teolojiye bir tepki olarak doğmuştur. Çağdaş din felsefesine hâkim olan katı temelcilik ve deneyci zihniyet Tanrı inancını, daha iyisi bulununcaya kadar geçici olarak benimsenmiş ihtimalli bir inanç konumuna indirgemektedir. Wittgensteinci imancılık bu tür anlayışların sebep olduğu ruh halinin ve tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Akıl-inanç ilişkisi konusunda inancın kendine özgü bir mantığı ve rasyonellik anlayışı olduğu, bu mantığı ve rasyonellik anlayışını anlayabilmek için o dinin içinde yer alınması gerektiği savunulmaktadır. Bir başka ifadeyle “dini hakikatlerin özünün anlaşılması için, onlara dışarıdan bir gözlemci gözüyle bakılması yeterli değildir, bizzat o dinin yaşanılması gerekir”.³³¹

T. Koç ile C.S. Yaran, Wittgensteinci fideistlerin iddialarını şu şekilde sıralamışlardır: 1-Dilin formları hayatın da formlarıdır. 2-Dini önermeler, ifade edildikleri bağlam içinde anlamlıdır. 3-Dini önermeler, kullanıldığı bağlam ve işleve göre değerlendirilmelidir. 4-İnanmayanlar, inananların tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olmadıklarından, inananları anlayamazlar. Çünkü inananların tecrübelerine sahip değillerdir. Bu bakımdan kendi içinde tutarlılık arz eden dini yaşam tarzının anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik konusunda kendi kriterleri vardır.³³² Wittgensteinci fideizm, her ne kadar fideizm geleneğine pek uygun düşmese de ılımlı imancılık anlayışına yakın görülmüş ve literatüre imancılık olarak geçmiştir.

329 Blaise Pascal; a.g.e., s.118-119.

330 Abdullatif Tüzer, a.g.e., s. 111-112,142-143.

331 Hanifi Özcan, “İman” s.218; Hanifi Özcan, a.g.m., s.170,171. Wittgensteinci fideistlere göre, felsefenin görevi dini ifadelerin anlamını çözümlemek ve dini söylemlerin mantıksal yapısını açık seçik hale getirmektir. Cafer Sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yay., Samsun 1997, s.23.

332 Turan KOÇ, a.g.e., s.245; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.42.

Bu akım ilk kez Kai Nielsen tarafından “Wittgensteinci Fideizm” olarak isimlendirmiştir.³³³

Wittgensteinci Fideizm mantıksal pozitivizm çevresinde yetişen ve bir anlamda epistemolojik çoğulculuğun temelini atmak suretiyle felsefi düşüncede farklı bir açılım sağlayan Ludwig Wittgenstein fikirleri doğrultusunda gelişmiştir. Bu akımın temelinde onun dili tahlil ederken ortaya koyduğu dini ifade ve kavramlarla ilgili görüşleri bulunmaktadır. Yani bu akım Wittgenstein’in dinî söylemlerinden ziyade, onun dil oyunu teorisi çerçevesinde gelişmiştir. Wittgenstein’in bu görüşleri Peter Winch (1926-1997), Norman Malcolm (1911-1990) ve D. Zephaniah Phillips (1934-2006) gibi çağdaş düşünürler tarafından geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.³³⁴ Dilin tahlilini yapan ve yapısını inceleyen Wittgenstein’in bu konudaki görüşlerinin sistemleştirilmesi sonucu ortaya çıkan akıma Wittgensteinci Fideizm denilmiştir.

Wittgenstein’e göre, gündelik hayatta kullandığımız kavram ve sözcükler incelendiğinde onların akıl ve düşünce kaynaklı olmadıkları, eylem kaynaklı oldukları görülür.³³⁵ Bu nedenle sözcüklerin anlamlarının salt zihinsel metotlarla belirlenmesi mümkün değildir. Sözcüklerin dildeki kullanımlarının göz önüne alınması ve anlamının kullanımından çıkarılması gerekir.³³⁶ Sözcükler evrendeki nesnelere işaret etmek veya atıfta bulunmak için kullanılırlar. Bu dilin kullanım şekillerinden biridir.³³⁷ Ancak kavramların dildeki olağan kullanımlarının dışında başka bir kullanımı olmadığı söylenilemez. Kural ve mantığına bağlı kalınmak şartıyla dil farklı

333 Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M.Chan and David Shatz, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, s. 238; Bela Szabados, “Introduction: Wittgensteinian Fideism 1967-89- An Appreciation,” In Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, s.1

334 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.48-51; Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-171. Kai Nielsen; Hughes, Geach, Cavell, Cameron, Coburn, Rhees, Holmer ve Holland’ı da bu akımın temsilcileri arasında saymaktadır. Kai Nielsen, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982, s. 65, vd.

335 Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Cornell Universty Press, Ithaca-New York 1993, s.90.

336 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Translated by G.E.M.Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996, s.340. Böylece Wittgenstein, dilin anlamını önceden kabul edilen bir takım fikirlerin dile uygulanmasından kazandığı, dil ile realite arasında uygunluğun olması gerektiği ve dilin “bir resim gibi var olanı tasvir eder” şeklindeki resim analojisi görüşünden vazgeçerek, bunun imkânsızlığının dile getirildiği kullanım analojisi görüşünü savunmaya geçmiştir. Anthony Quinton, “Wittgenstein’in Çifte Felsefesi” ed. Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, çev., Oruç Aruoba, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., İstanbul 1985, s.120.

337 John Searle, “Wittgenstein”, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, ed. Bryan Magee, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s.344.

şekillerde kullanılabilir. Çünkü bir değil birçok dil oyunu vardır.³³⁸

Wittgenstein, dini ayrı bir dil oyunu olarak kabul etmektedir. Ona göre, kültürün bir parçası olan dini kavramlar, kültürün diğer unsurlarından (sanat, ahlak, müzik) daha fazla açıklanabilir değildir. Din bir yaşam tarzı olduğundan gözlemlenebilir ve tasvir edilebilir, fakat nedeni hakkında bir açıklama yapılamaz.³³⁹ Din dili içinde anlamlı olan Tanrı ve ruh gibi kavramlara diğer dil oyunları içinde anlam yüklemeye çalışılmamalıdır. Nasıl ki satrançta şah; merkezi konumda bulunup, oyun dışında bu konumu yitiriyorsa, Tanrı da dini söylemde merkezi konumda bulunmakta, bu söylem dışında konumunu yitirmektedir.³⁴⁰ Wittgenstein dini ayrı bir dil oyunu kabul etmekle rasyonellik tartışmalarının önüne geçmiş, bir tür fideist ve realist olmayan din dili anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu yüzden Wittgenstein'in, epistemolojik temelliliğin inancın makul ve rasyonel olamayacağı düşüncesini kuvvetlendirmekle eleştirilmiştir.³⁴¹ Ancak burada Wittgenstein'in söylemek istediği, dinin irrasyonel bir alan olduğu değildir. Dinin kültürün diğer unsurları gibi kendine özgü kural ve mantığı olduğudur. Dolayısıyla bu kural ve mantık çerçevesinde ele alındığında anlamlı ve rasyonel olduğu sonucuna varılacaktır.

Dini hakikatleri rasyonel olarak temellendirme çabalarını, farklı alana ait olan söylemleri ait olmadıkları bir alana taşımak ve bu alanının kriterlerine göre yorumlamak olarak gören Wittgenstein'a göre; bu tür faaliyetler bizi güvenilir bir neticeye ulaştıramaz. Dini hakikatlerle ilgili şüphe içermeyen deliller sunulsa, hatta bu deliller Napolyun'un varlığı hakkında ileri sürülen deliller kadar açık olsa bile bu gerçek değişmeyecektir.³⁴² Çünkü dini hakikatlerin kabulünde devreye inanç girmektedir. İnanç; akıl yürütme faaliyeti içinde olan zihinle ilgili değil, kalp ve ruhla ilgilidir. Kişinin uğrunda birtakım hazlardan vazgeçtiği inançlar, dinsel inançlardır ve bu inanç, inançların en sağlamıdır. Bu alanda bilime söz düşmez, çünkü burada gerekli olan bilgelik düşler ve spekülasyonlar değil; teslimiyet, kesinlik ve güvendir.³⁴³ Bununla birlikte din, düşünce

338 Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.23.

339 Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View?, s.84-87. Aydın Topaloğlu, Teizm ya da Ateizm, s.95-99.

340 Beverley Clack-Brian R.Clack, The Philosophy of Religion, A Critical Introduction, Polity Press Cambridge 1998. s.119.

341 Abdullatif Tüzer, a.g.e, s.20; Hanifi Özcan, a.g.m. s.171; Hanifi Özcan, "iman", s.218.

342 Ludwig Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev., A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1997, s.97; John Searle, "Wittgenstein", s. 246.

343 Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.92-94.

tarihi boyunca bilimin kriterleriyle teste tabi tutulmuştur. Ancak bilim, bilimsel bağlam dışındaki ifade tarzlarının fikrî değerini ölçecek anlamlılık kriterine sahip değildir.³⁴⁴ Bu yüzden dini önermelerin ikinci dereceden bilimsel önerme ya da teorilermiş gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Fakat dilin bilimsel kullanımının, dinsel kullanımı üzerinde baskı kurması ve doğal eğilimlerinin yatkınlığı sebebiyle insanlar dinsel kullanımı bilimsel kullanımla karıştırmaktadır. Doğal eğilimlerin neden olduğu bu durumdan, kelimelerin ait oldukları bağlamdaki kullanımları dikkate alınarak kurtulunabilir.³⁴⁵

Wittgenstein'a göre, inanç bilimsel kriterlerle teste tabi tutulamayacağı gibi mantıksal delillerle de temellendirilemez. "İnanç herhangi bir delil ya da temele dayanmaz, temelin çökmesiyle de yok olmaz. Çünkü temelsizdir (groundless)".³⁴⁶ Birçok kişi delile dayanmadan inanmaktadır; hatta inancın rasyonel olarak temellendirilmesi ile kastedilenin ne olduğu konusunda bir fikirleri bile yoktur. Aynı zamanda delile dayanarak inandığını söyleyen kişilerin "Tanrı vardır" önermesine karşı sunacakları ve delilinin yeterli olup olmadığı konusunda söyleyeceği fazla bir şeyleri yoktur. Delile sahip olduğunu söyleyen kişi, aslında inancıyla ilgili delile sahip olmaktan ziyade hiçbir şüphe içermeyen inancından kaynaklanan bir kesinliğe sahiptir. Bu kesinlik herhangi bir akıl yürütme veya bilinen inanç temellendirme yollarından birine dayanmadığı, yaşam şekline dayandığı için sübjektiftir.³⁴⁷ Bu anlamda inanç kazanılmayan, Tanrı vergisi olan bir şeydir.³⁴⁸ Wittgenstein'a göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürülen rasyonel delillerin hiç bir değeri yoktur. Dini yaşamdan bağımsız bir inançtan ve delilden bahsedilemez.

Wittgenstein'e göre, olağan dilin kriterleriyle din, etik ve estetik alana ait problemler değerlendirilmeye tabi tutulamayacağı için dinin rasyonelliğinin kendi sistematığı içinde ele alınması gerekir. Bu ana kadarki beşeri tecrübe, Wittgenstein'ın olağan dilin inanç esaslarını değerlendirmede yetersiz kaldığı yönündeki görüşünü doğrular nitelikte

344 Beverley Clack-Brian R.Clack, *The Philosophy of Religion*, s.115; Hanifi Özcan, a.g.m., s.171.

345 Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.98.

346 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, translated Denis Paul, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s.24.

347 Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s.92-101.

348 Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, s.84-85. Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.95-99; Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s.101.

gözükmektedir. Çünkü bu kriterlere göre metafiziksel ve dini problemler değerlendirmeye tabi tutulduğunda bir çözüm üretilememekte, bu konudaki söylemlerin paradoksal olduğu sonucuna varılmaktadır. Tanrı'nın gerçekliği, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin ezeliği gibi meseleler olağan dilin değil de, din dilinin kavram sahası içindedir. Bu yüzden dini gerçekliklerin rasyonel olup olmadıkları sorgulanırken din dilinin kendine özgü kriterlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Aksi takdirde doğru bir değerlendirme yapmak ve sonuca ulaşmak mümkün olmayacaktır. Böylece Wittgensteinci fideizmde, inancın rasyonelliği meselesinin mantıksal ve bilimsel kriterlere göre değerlendirilmesinin önüne geçilmiştir. Ancak bu yaklaşım rasyonellik kavramı üzerindeki ayrışmayı daha da derinleştireceği benzetilmektedir. Aynı zamanda inanan kişilerle inanmayan kişilerin farklı resim ve yaşam tarzına göre hareket ettiğinin söylenilmesi, sübjektivizmi öne çıkaracağından farklı kültür ve yaşam tarzını benimseyen kişilerin aynı doğrular üzerinde buluşmasını imkânsız bir hale getirebilecektir.

Wittgenstein'in görüşleri özellikle N. Malcolm ve D.Z. Phillips tarafından geliştirilerek din felsefesi alanına uygulanmıştır. N. Malcolm, Wittgenstein'in "inancın temelsizliği" görüşünü din felsefesine aktararak bunu çağdaş fideizmin temel iddialarından biri haline getirmiştir.³⁴⁹ Malcolm'a göre; batı felsefesinin temelciliğe olan bağlılığı, bilgi edinme çabasının önündeki en önemli engeldir. Wittgenstein'in "felsefenin hastalığı" olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulmak gerekir. Bu, inancı temellendirmeye çalışmak yerine, nasıl bildiğimiz üzerinde yoğunlaşmak ve dil oyunlarını anlamakla mümkün olacaktır.³⁵⁰ Her birey kendini bir toplumun, bir sistemin içinde bulmakta ve o toplumun geleneği (common tradition) çerçevesinde öğrendiği dil oyununu doğru kabul etmektedir.³⁵¹ Wittgenstein gibi dini bir yaşam tarzı olarak kabul eden Malcolm, dinin bilimin rasyonellik kriterlerine göre değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.

Malcolm'a göre, dinî inançlar içinde yetişilen toplumda, bir yaşam tarzı olarak sunulduğu için herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan olduğu gibi kabul edilmiştir. O halde din diğer dil oyunları gibi bir dil oyundur, onu diğer dil oyunlarının örneğinin bilimin rasyonellik kriterlerine

349 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.51; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.89 dipnot 256.

350 Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, s. 97; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.52.

351 Norman Malcolm, a.g.m., s.95-97.

göre değerlendirmek mümkün değildir. Rasyonellik bilimsel söyleme ait bir kavram olduğundan ve bu bağlam içinde anlam ifade ettiğinden, din dili içinde geçerliliği yoktur. Aynı zamanda inanç, delille temellendirilemez. İnanç delile bağlı olarak güç kazanan ya da kaybeden bir varsayım değildir. Temellendirme, rasyonellik, doğrulama ve yanlışlama kavramları ait oldukları dil oyunu içinde bir anlama sahiptir.³⁵² İnananlar Tanrı'nın varlığının ispat edilip-edilememesinden hiçbir şekilde etkilenmezler, onların delili kendi içlerinde saklıdır. Tanrı'nın varlığına olan inanç, Tanrı-âlem ilişkisi modellerinin kabul edilmesine ve Tanrı'nın varlığının ispatlanmasına bağlı değildir, dini yaşam tarzının benimsenmesine bağlıdır.³⁵³

Wittgenstein'cı düşünürlerden D.Z. Phillips ise, Wittgenstein görüşlerini Hıristiyanlığa uygulayan düşünür olarak bilinmektedir. Phillips'e göre, bir kavramın belli bir dil oyunu içindeki kullanımının, o kavramın gerçek anlamı olarak kabul edilmesi doğru değildir.³⁵⁴ Bu bağlamda belli bir dil oyunu için geçerli olan rasyonel ve irrasyonel ayırımının, diğer dil oyunları için de geçerli olduğu söylenemez. Din ayrı bir dil oyunu olduğundan, dinî hakikatlerin diğer gerçeklik alanlarının kriterlerine göre değerlendirilmesi yapılamaz.³⁵⁵ O halde inanç dilsel ve kavramsal yapısından bağımsız ele alınmamalı ve bir yaşam tarzı olduğu göz ardı edilmemelidir. İncanın, inançlı kişiler için ne anlama geldiği dikkate alınmadan, sadece zihinsel metotlarla anlamı belirlenmeye çalışıldığında inanç gerçeği tam olarak anlaşılacaktır. Bu yüzden Tanrı incanın anlamı belirlenirken, inananlar için Tanrı'nın ne anlama geldiğinin dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde inanç anlamsız ve gereksiz gözükecektir.³⁵⁶ Bu noktada Phillips, bir boksörün maça çıkarken haç işareti yapmasının, denizde boğulmakta olan çocuğunun kurtulması için annesinin dua etmesinin anlamını sorgulamaktadır. Haç işareti yapmakla boksör maçı kazanacağına, anne dua etmekle çocuğunun kurtulacağına mı inanmaktadır?

Phillips'e göre, bu sorulara olumlu yanıt verildiğinde, inanç doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir varsayım seviyesine indirgenmiş olacaktır. Çünkü böylece inanç diğer insani tecrübe alanlarındaki verilerle

352 Norman Malcolm, a.g.m., s.100-102

353 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.52.

354 Dewi Zephaniah Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, s.8-10.

355 Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.53.

356 D.Z.Phillips, "Faith Scepticism and Religious Understanding", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R.Douglas Gievvett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, s.83.

teste tabi tutulmakta ve sebep-sonuç ilişkisine göre hareket edilmektedir. Din bir yaşam tarzı olarak kabul edildiğinde ise bu soruların cevabı değişecektir. Şöyle ki haç işareti yapmakla boksör, inancının kendisi için değerli olduğunu vurgulamakta, çocuğu için dua eden anne de çocuğun kurtuluşu için Tanrı'nın yardımını talep etmektedir. Dolayısıyla inanç doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen bir varsayım değildir, bir hayat tarzıdır, olaylar karşısında tavır alma şeklindedir.³⁵⁷ Phillips'in, bu düşüncelerini anlamak için onun dua kavramından ne anladığına bakmamız gerekmektedir. Ona göre dua, "Tanrı ile konuşmak" demektir. Her ne kadar dua biriyle karşılıklı konuşmak şeklinde olsa da bu konuşulduğu iddia edilen şeyin gerçekliğinin temellendirildiğini göstermemektedir. Çünkü periler ve ruhlarla konuştuğunu iddia edenler de vardır, ancak bu onların varlığına inanılması için bir neden oluşturmamaktadır.³⁵⁸ Duanın, sadece inanca verilen değer için bir göstergesi olarak anlaşılmasını doğru bulmuyoruz. Bize göre insanların karşılaştıkları olaylar karşısında Tanrı'ya sığınması, ondan yardım talep etmesi ve bazı olayların sonuçlarını Tanrı'nın yardımına ya da kendisini cezalandırmasına bağlaması inancını kendince teste tabi tuttuğunun bir göstergesidir. Bu teste tabi tutma işlemini, inancın diğer insani tecrübe alanlarının verileriyle teste tabi tutulması şeklinde anlamak yerine farklı tecrübe alanları arasında ilişkisizliği kabul etmeyen beşeri tecrübenin bu alanlar arasında irtibat kurması şeklinde anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Phillips'e göre, yaşam tarzları bir varsayım gibi delille temellendirilemez. Onlar delile dayanarak kabul edilmedikleri gibi delile dayanarak da reddedilmezler. Bu bağlamda inanç önermelerinin ahlak ve sanat önermeleri gibi dışsal bir doğrulanması yoktur. Nasıl ki baş ağrısının, sayıların ve elektronların varlığı farklı temellendiriliyorsa, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi de farklıdır.³⁵⁹ Fiziki objelerin gerçekliğini ispatlayabiliriz, ancak Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak o kadar kolay değildir.³⁶⁰ Çünkü Tanrı kavramı inanan için bir şeyden (a thing) çok daha fazlasını ifade etmektedir.³⁶¹ Bu nedenle inananlar, Tanrı'nın var olmadığını iddia edenlere "siz zihninizde tasarladığınız şeyi inkâr ediyorsunuz, benim

357 D.Z.Phillips, Macmillan and St Martin's Press, New York 1993, s.72-77.

358 D.Z.Phillips, The Concept of Prayer, s.31.

359 D.Z.Phillips, a.g.e, s.159-160.

360 D.Z.Phillips, Faith After Foundationalism, Rautledge, London-New York 1988, s.55.

361 D.Z.Phillips, Wittgenstein and Religion, s.62; D.Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language-Games", The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1989, s.126.

inandığım Tanrı'yı değil"³⁶² cevabını vermektedir. İnanmayanlar tarafından ileri sürülen delillerin, inanan açısından bir geçerliliği yoktur.

Phillips'e göre, Tanrı ile ilgili konuşmaların anlamlı olduğu yer dini sahadır; bu saha dışına taşındığında anlamını kaybetmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığı meselesi din dili sınırları içinde ele alınmalıdır. Tanrı'nın din dili içinde anlamlı olması, diğer alanlarda anlamlı olduğunu göstermemektedir. Burada bir çelişki söz konusu değildir, çelişkili bir durumdan söz edilebilmesi aynı dil oyunu içinde olunması gerekmektedir.³⁶³ Wittgenstein'ci fidesitlerin iddia ettiği şekliyle din dili dışında anlamını kaybeden bir Tanrı, teistik dinlerde bahsedilen ve teistlerin inancına konu olan Tanrı olamaz. Böyle bir Tanrı ancak insanların zihinlerinde canlandırdığı, sınırlı bir Tanrı olabilir. Tanrı kavramının din diline ait bir kavram olması, onun diğer dil oyunları içinde anlamını yitirmesini gerektirmemektedir. Çünkü Tanrı'nın varlığı herhangi bir şeyin veya oyunun varlığına bağlı değildir; o bizatihi var olan varlıktır.

Phillips'in de bağlı olduğu Wittgensteinci fideizmde inanç; bir yaşam tarzı ve farklı bir dil oyunu olarak kabul edilmiştir. Yaşam tarzları olay ve olguların kendisine göre değerlendirildiği bir kriter olarak kabul edildiğinden bizzat yaşam tarzının kendisinin değerlendirebileceği rasyonellik kriteri yoktur. Bu nedenle inanç sisteminin anlaşılabilmesi o inancın yaşanmasına bağlanmış, dışarıdan bir gözlemci gözüyle değerlendirildiğinde doğru neticelere ulaşamayacağı iddia edilmiştir. Wittgensteinci fideizmin bu düşüncesini eleştiren K. Nielsen'e göre, "belli bir dini yaşam tarzını benimseyen, dini pratikleri yerine getiren kişilerin bile zaman zaman inançlarının gerçekliği konusunda şüpheye düştükleri bir gerçektir. Tanrı'ya inanan ve dini hayat yaşayan kişilerin zamanla bu inançlarının tutarsız olduğunu iddia ederek inançlarından vazgeçmeleri bunun göstermektedir. Aynı şekilde dindar olmayan, farklı bir dil oyunu içinde yetişen ve din diline yabancı olan kişilerin de zamanla bu anlayışlarını değiştirip dini bir yaşam tarzını benimsedikleri bir gerçektir. Dolayısıyla bu

362 D..Z.Phillips, "Faith Scepticism and Religious Understanding", s.81-82.

363 D.Z.Phillips, The Concept of Prayer, s.2; D.Z.Phillips, Wittgenstein and Religion, s.3. "Yer ile gök arasındaki mesafenin doksan milyon mil olduğunu iddia edenle, yirmi mil olduğunu iddia eden arasında çelişki vardır. Çünkü burada aynı bağlam (common understanding) içinde hareket edilmektedir. Her ne kadar yargılar farklı olsa da mantık yürütülen düzlem aynıdır. Ancak topa elle dokunmanın faul olup olmaması oyundan oyuna değişmektedir. Aynı oyundan bahsediliyorsa bunlardan biri, farklı oyunlardan bahsediliyorsa her ikisi de doğru olabilir. D.Z.Phillips, "Religious Beliefs and Language-Games", s.128-129.

tür konuları ve inanç gerçekliği konusunda agnostik olanların tutumunu açıklamada Wittgensteinci fideizm yetersiz kalmaktadır".³⁶⁴

Birçok düşünür ve bilim adamının mensubu olmadıkları dinler hakkında araştırmalar yaptıklarını ve o dinin mensubu olan kişilerle aynı sonuca ulaştıklarını ve aynı değerlendirmelerde bulduklarını görmekteyiz. O halde bir dini anlayabilmek için muhakkak o dinin yaşanması gerekir diye bir zorunluluğun olmaması gerektir. Dinin; bilimsel söylemlerden farklı, kendine özgü bir yapısı ve mantığı olduğu doğru olmakla birlikte, içinde yetişilen kültürde bir yaşam tarzı olarak sunulduğundan herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan, olduğu gibi kabul edildiğini söylemek aynı derecede tutarlı değildir. Her ne kadar din, içinde yetişilen toplumda hazır olarak bulunulsa da birey kendisinin ve çevresinin farkına varıp kendisine ve çevresine anlam yüklemeye başladığında, farklı alanlardan ve yetilerinden elde ettiği tüm verileri sorgulayarak, akıl süzgecinden geçirerek karar vermektedir. Gözlemci gözülle dışarıdan bakıldığında saçma ve irrasyonel olan unsurların yaşam tarzı olarak benimsediğinde rasyonel bir nitelik kazanacağı görüşü epistemolojik açıdan oldukça problemlili bir iddia olarak durmaktadır.

Fideist akımlar, ateistik delilcilerin ve katı akılcıların inancın irrasyonel bir tutum olduğu yönündeki eleştirilerine karşı inancı savunma adına geliştirilen cevaplardır. Gerek katı imancılıkta, gerekse ılımlı ve wittgensteinci imancılıkta katı temelciliğin inancın yeterli mantıksal delile dayanması gerektiği anlayışına karşı çıkılarak, inanmak için mantıksal delile gereksinim duyulmadığı ileri sürülmüştür. Onlara göre, metafiziksel konuları anlamada inanç, akıldan önce gelmektedir. Aklın buradaki görevi, inanç hakikatlerini anlama ve onaylamadan ibarettir. Yani inancın, akli kriterlere göre değerlendirilmeye tabi tutulmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla fideist epistemolojiler de rasyonelliğin temel kriteri olarak kabul edilen akla uygun olma ya ikinci plana itilmiş ya da tamamen göz ardı edilmiştir. Böylece inanç esaslarının ve teistik önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının epistemolojik çözümlenmelere göre belirlenmesinin önüne geçilmiştir. Bütün bunlar fideistik yaklaşımların irrasyonel bir tutum olduğunu göstermektedir.

364 Kai Nielsen, "Does Religious Skepticism Rest on a Mistake?", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed., R.D.Geivett and B. Sweetman Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s.118-119.

SONUÇ

İnanç, iman ve bilgi kavramları süje-obje ilişkisi sonucunda oluşan zihinsel durumlarımızı dile getiren kavramlardır. Bu kavramlar süjenin obje hakkında ulaştığı yargının kesinlik, objektiflik ve makullük durumuna göre bu isimleri almaktadır. Bu bağlamda inanç, sübjektif kesinliğe sahip olmakla birlikte objektif kesinliğe sahip olmayan zihinsel durumlarımızı ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle inananın inancı konusunda kendince haklı gerekçeleri olmakla birlikte, bu gerekçeleri objektif kesinliğe sahip değildir. Bilgi ise hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olan ve yeterli delile dayanan yargılara denilmektedir. Böyle bir yargı muhteva bakımından olguya uygunluk içinde olduğundan, gerçeği olduğu gibi yansıttığından bilgide kesinlik söz konusudur. Dolayısıyla bilgide diğer bir ihtimalin ya da alternatif bir seçeneğin doğruluğu düşünülemez. O halde bilgi ile inanç arasındaki temel fark; bilgi kesin delile dayanıyorken inancın dayanmaması, buna bağlı olarak bilgide kesinliğin, inançta ise (objektif açıdan) ihtimalli bir durumun söz konusu olmasıdır.

İman; süjenin kendi irade ve arzusu doğrultusunda, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, bilinçli bir şekilde objenin gerçekliğini kabul etmesi ve ona teslim olması anlamında kullanılmaktadır. İmanın, inanç ve bilgi aşamalarından geçildikten sonra ulaşılan, onlardan daha kesin bir zihinsel durumu dile getirdiğini iddia edenler olduğu gibi bilgiden daha alt seviyedeki bir zihinsel durumu dile getirdiğini iddia edenler de vardır. İnanç, bilgi ve iman kavramlarının kesinliği hakkındaki bu tartışmalar, bilmeye ya da inanmaya konu olan objenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; bilgiye konu olan, hakkında objektif yargılara ulaşılabilen objeler, süje ile aynı varlık düzleminde bulunan objelerdir. İnanca ve imana konu olan, hakkında ancak sübjektif kesinliğe sahip olan yargılara ulaşabildiğimiz objeler ise süje ile aynı varlık düzleminde bulunmamaktadır. Bu objeler hakkında, objektif kesinliğe sahip yargılara ulaşılması ve apaçık bir şekilde kavranması mevcut şartlar altında mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte süje, hiçbir şüphe taşımayan, bilginin kesinliğinden daha az olmayan bir kesinlikte objenin gerçekliğini kabul etmekte ve ona bağlanmaktadır. Ancak bu kesinlik, empirik ve bilimsel anlamdaki kesinlikten farklı anlamda ve özelliktedir. Bütün bunlara rağmen bizimle aynı varlık düzleminde bulunmayan bir objeyle ilgili yargımız ne kadar kesin olursa olsun, onun doğruluğundan ne kadar emin olursak olalım buradaki kesinlik ve doğruluk sübjektif kesinliği aşip objektif kesinlik seviyesine ulaşamayacaktır. Bu

yüzden sübjektif kesinliğe sahip olan imanın, hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olan bilgiden daha kesin olduğunun söylenilmesi epistemolojik olarak problemlili gözükmektedir.

İnsanoğlunun epistemolojik yeteleri, kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunan, deneye ve gözleme konu olan objeleri kavrayabilme, onlar hakkında evrensel ve kesin bilgilere sahip olabilme özelliğiyle donatılmıştır. Kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunmayan, deneye ve gözleme konu olmayan objeler hakkında ise evrensel ve kesin olmayan yargılara ulaşabilmekte, yani inanç sahibi olabilmektedir. Burada söylemek istediğimiz imanın hiçbir bilgisel unsur içermeyen, irrasyonel bir tutum olduğu değildir. Çünkü imanda psikolojik, iradi ve duygusal unsurların yanında zihinsel unsurlarında önemli bir rolü bulunmaktadır. Akıl sahibi bir insanın tüm hayatına ve eylemlerine yön verecek olan bir konuda karar verirken rasyonel ve bilişsel yapısıyla uygunluk içinde olmayan bir şeye bağlanması ve teslim olması o kadar kolay gözükmemektedir. İnanç oluşmasında kişinin aldığı eğitimin, hayatı boyunca karşılaştığı olayların, bu olayları yorumlama ve anlamlandırmasının, buna bağlı olarak oluşan kişisel tecrübesinin, psikolojik, zihinsel ve duygusal unsurların hepsinin etkisi bulunmaktadır. İnanç esaslarını içinde yaşadığı toplumda hazır bulan bireyin, onu kabul etmesi ve benimsemesi içsel ve dışsal faktörlerin etkisiyle olmaktadır. Bu nedenle inancı açıklarken onun psikolojik, iradi, duygusal ve epistemolojik yönlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. İnanç bu yapısı göz önüne alınmayıp bu faktörlerden birine dayandırılarak açıklandığında, inanç gerçeğinin belli bir boyutu öne çıkarılıp, diğer boyutlar geri plana itildiği için indirgemeci bir yaklaşım sergilenmiş olacaktır. İnanç rasyonelliği konusunda karar verirken de inancın bu yapısının göz önünde bulundurulması gerekir. Onun belli bir boyutunu ele alıp irrasyonel gibi görünen unsurlara takılarak, inancın irrasyonel bir tutum olduğunun söylenilmesi inanç gerçeğiyle bağdaşmayacağı gibi bilimsel anlayışla da bağdaşmaz.

Bir inancın rasyonel olması makul delillere dayanması, delillerle temellendirilebilir olması demektir. Bu bağlamda makul ve mantıklı gerekçelere dayanan inanç rasyonel bir inançtır. Katı temelciler ile ateist delilciler inancın rasyonelliğini, hakkında yeterli delil bulunmasıyla doğru orantılı kabul etmişlerdir. Bu yüzden teist delilciler, dini inançları delillerle temellendirme gayreti içine girmişler ve bu doğrultuda bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak bu deliller, bir takım mantıksal hata ve eksiklik içerdiği

gerekçesiyle ateist delilciler tarafından kabul görmemiş ve Tanrı inancının irrasyonel bir inanç olduğu ileri sürülmüştür. Oysa bu delillerin mantıksal hata ve eksiklikler içermesi onların tamamen anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü bu deliller, en azından, Tanrı'nın varlığının bir takım mantıksal dayanakları olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle teistik delillerin Tanrı'nın varlığını apaçık temellendiren unsurlar olarak değil de mantıksal dayanaklarına işaret eden deliller olarak anlaşılması daha uygun olacaktır.

İnanç esaslarının herkes tarafından kabul edilebilecek bir şekilde delillerle temellendirilmesi zaten mümkün gözükmemektedir. Bir delili anlamada kişinin eğitim ve bilgi seviyesi, olayları anlama ve yorumlama düzeyi gibi sübjektif unsurların etkili olduğu için delillerin ifade ettiği anlam kişilere göre değişebilmektedir. Çünkü bir delil teist bir düşünür tarafından rasyonel ve makul kabul edilirken aynı delil ateist bir düşünür tarafından irrasyonel kabul edilebilmektedir. Aynı delilin farklı kişiler tarafından değişik şekilde yorumlanma sebebi bu kişilerin zihinsel ve psikolojik durumudur. Kişilerin zihinsel ve psikolojik durumunun şekillenmesinde ise çocukluğundan itibaren aldığı eğitimden yaşadığı olaylara ve bu olayları yorumlama şekline kadar birçok unsurun rolü bulunmaktadır. İçinde yaşadığı evren ve olguları bu unsurların kendisine kazandırdığı bakış açısına göre yorumlamaktadır. Dolayısıyla delilleri değerlendirirken de kendi bakış açısına göre değerlendirmekte ve bir karar vermektedir. Tanrı hakkındaki kararı ya Tanrı'nın var olduğuna ya da var olmadığına inanma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan teist ile ateistin durumu benzerlik göstermektedir; yani birisi bir objenin var olduğuna inanırken diğeri var olmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla verilen her iki karar da bilimsel olmaktan ziyade metafizikseldir. Bu nedenle kişinin kendisiyle aynı düşüncede olanları makul ve mantıklı, hatta ahlaklı addedip kendisiyle aynı düşüncede olmayanları irrasyonellik ve ahlaksızlıkla suçlaması kabul edilebilir bir durum değildir.

Eleştirel akılcılıkta, inanç esaslarının rasyonelliği konusunda katı akılcılığa oranla daha ılımlı, birleştirici ve şümulü bir tavır sergilenmiştir. Akıl inanç alanından tamamen dışlanmayarak inancın hayal ve heveslerin belirleyici olduğu bir alana dönüşmesi; tek yetkili kabul edilmeyerek de aşırı akılcılığa düşülmesi engellenmek istenmiştir. İnanç ile akıl arasında olumlu bir ilişki olduğu, birbirini dışlamadığı tezi daha tutarlıdır. Bu nedenle inançla ilgili böyle bir yaklaşım katı akılcılığa göre daha makul gözükmemektedir.

Eleştirel akılcıların iddia ettiği gibi bir inanç genel kabul gören bilimsel, akli, deneysel, tecrübî hakikatlerle çelişkili olmadığı ve sübjektif açıdan yeterli delile sahip olduğu takdirde rasyonel kabul edilmesi uygun olacaktır.

Fideist akımlar, ateistik delilcilerin ve katı akılcıların inancın rasyonel bir tutum olmadığı yönündeki eleştirilerine karşı inancı savunma adına ileri sürülen cevaplardır. Gerek katı, gerekse ılımlı ve Wittgensteinci imancılıkta katı temelciliğin inancın yeterli mantıksal delile dayanması gerektiği anlayışına karşı çıkılarak, inanmak için mantıksal delillere gereksinim duyulmadığı ileri sürülmüştür. Yani inancın, akli kriterlere göre değerlendirilmeye tabi tutulmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla fideist epistemolojiler de rasyonelliğin temel kriteri olarak kabul edilen akla uygun olma ya ikinci plana itilmiş ya da tamamen göz ardı edilmiştir. Fideist akımlarda her ne kadar inanç esaslarının ve teistik önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının epistemolojik çözümlenmelere göre belirlenmesinin önüne geçilmiş olursa da irrasyonel bir tutum sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

I- KİTAP ve TEZLER

ADJUKIEWICZ, Kazimierz, Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar, çev., Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

AKARSU, Bedia, Felsefe Terimler Sözlüğü, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.

-----, Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlâk Öğretileri-2, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1968.

AKDEMİR, Ferhat, Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2006.

ALSTON, William P., Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, Ithaca 1991.

-----, A Realistic Conception of Truth, Cornell University Press, Ithaca 1996.

AUGUSTINE, Saint, İtiraf, çev., Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

AYDIN, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999.

-----, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

AYER, Alfred Jules, The Problem of Knowledge, Penguin Books, England 1990.

BANNER, Michael, The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief, New York 1990.

BAYKAN, Fehmi, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, T.D.V. Yayınları, Ankara 1996.

BLACKSTONE, William T., Dinsel Bilgi Sorunu, çev., Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

BOZKURT, Nejat, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Sarmal Yayınevi,

İstanbul 1995.

BUBER, Martin, Tanrı Tutulması, çev., Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000.

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.

CLACK, Beverley- CLACK, Brian R., The Philosophy of Religion: A Critical Introduction, Polity Press Cambridge 1998.

CLARK, Kelly J., Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God, William B. Eardmans Company, Michigan 1998.

ÇINAR, Aliye, Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2008.

ÇETİN, İsmail, John Locke'da Tanrı Anlayışı, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

ÇÜÇEN, Abdülkadir, Bilgi Felsefesi, Asa Yayınları, Bursa 2001.

DALKILIÇ, Bayram, Bertrand Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü Yayınları, Konya 2000.

DANCY, J., An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwell 1985.

DEMİR, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

DESCARTES, René, Felsefenin İlkeleri, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946.

-----, Metafizik Düşünceler, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası, Ankara 1942.

ERDEM, Hüsametdin, Problematik olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya 1997.

ERİŞİRGİL, Mehmet, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

EVANS, C.Stephan, Philosophy of Religion: Thinking about Faith, Intervarsity Press, Illionis 1982.

FROLOV, İvan, Felsefe Sözlüğü, çev., Aziz Çalışlar, İstanbul 1997.

GILSON, E., Ortaçağ Felsefesinin Ruhu (Çev.; Samil Öçal), Açılım Kitap,

İstanbul 2003.

GOTTSCALK, Herbert, Bertrand Russel Yaşamı, çev., Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul 1984.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, İnsan Felsefesi, Cem Yayınları, İstanbul 1997.

HAMLYN, D.W., The Theory of Knowledge, The Macmillan Press Ltd., London 1972.

HİCK, J., Faith and Knowledge, Cornell University Press, New York 1966.

HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara 1998.

HUME, David, An Inquiry Concerning Human Understanding, ed. Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1979.

-----, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

JAMES, William, The Will to Believe, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Logmans, Green and Co, New York 1903.

KANT, Immanuel, The Critique of Pure Reason, (Trans. J. M. D. Meiklejohn), The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, Faculty Edito Jim Manis, Hazleton, 2010.

-----, Arı Usun Eleştirisi, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993.

-----, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena, çev., İ. Kuçuradi, Y. Örnek, III. Baskı, T.F.K. Yayınları, Ankara 2002.

KAUFMANN, Walter, Critique of Religion and Philosophy, Anchor Books, New York 1961.

-----, İnsanı Anlamak Goethe, Kant ve Hegel, çev., A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.

KENNY, Anthony, Faith and Reason, Columbia University Press, New York 1983.

-----, What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford 1992.

KIERKEGAARD, Sören, Concluding Unscientific Postscript, traslation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey 1941.

-----, Philosophical Fragments, ed. and translated Howard V.Hong-Edna H.Hong, Princeton University Press, New Jersey 1987.

-----, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, çev., M. Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

-----, Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik, çev., N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

-----, Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

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

-----, Tanrı'nın Anlamı, çev., Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

KOÇ, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, New Essays on Human Understanding, çev. P. Remnant, J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

-----, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri, çev., Hüseyin Batu, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

LOCKE, John, An Essay Concerning Human Understanding, Book IV, Chapter XIX.

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

MALCOLM, Norman, Wittgenstein: A Religious Point of View?, Cornell Universty Press, Ithaca-New York 1993.

MARTIN, Michael, Atheism: A Philosophical Justification, Temple University Press, Philadelphia 1990.

MAVRODES, George I., Belief in God: A Study in The Epistemology of Religion, Random Hause, New York 1970.

MEHDİYEV, Nebi, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

MITCHELL, Basil, The Justification of Religious Belief, Oxford University Press, New York 1981.

MONEY, Edwad, Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling, State University of New York Press, Albany 1991.

NASH, Ronald H., Faith and Reason: Searching for a Rational Faith, Zondervan, Grand Rapids 1988.

-----, The Light of the Mind, Ann Arbor: UMI, 1998

NESEFİ, Ömer, Akaid, Bayrak Yayınları, İstanbul 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W., Deccal-Sahte İsa, çev., Y. Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2008.

ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, M.Ü.İ.F.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul 2002

ÖZÜGÜL, Oğuz, Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe, Us Yayınevi, İstanbul 1991.

PAILIN, David A., Groundwork of Philosophy of Religion, Epworth Press, London 1986.

PARSONS, Keith M., God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism, Prometheus Books, Buffola, New York 1989.

PASCAL, Blaise, Great Shorter Works Pascal, translated with an Introduction by Emile Cailliet and John C.Blankenagel, Greenwood Publishing Group, U.S.A. 1974.

-----, Pensees, translated by W.F. Trotter, Ransom House, New York 1941.

-----, Düşünceler, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996.

PETERSON, Michael, HASKER, William, REICHENBACH, Bruce, BASINGER, David, Akıl ve İnanç, çev. Rahim Acar, İstanbul 2006.

PHILLIPS, Dewi Zephaniah, The Concept of Prayer, Routledge and

Kegan Paul, London 1965.

-----, Wittgenstein and Religion, Macmillan and St Martin's Press, New York 1993.

-----, Faith After Foundationalism, Rautledge, London-New York 1988.

PLANTINGA, Alvin, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Cornell University Press, Ithaca 1990.

-----, Warrant: The Current Debate, Oxford University Press, Oxford, New York 1993.

-----, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, Oxford, New York 2000.

POJMAN Louis P., Philosophy of Religion, Mountain View: Mayfield Publishing Company, California 2001.

POPPER, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, çev., H. Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

QUINE, W.V., ULLIAN J.S., Bilgi Ağı, çev., Hadi Adanalı, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

TURGUT, İhsan, B.Russell, L.Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir 1989.

REÇBER Mehmet Sait, Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitabiyat, Ankara 2004.

ROWE, William L., Religious Symbols and God, Chicago University Press, Chicago 1968.

RUSSELL, Bertrand, Religion and Science, London 1953.

-----, Sorgulayan Demeler, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995.

-----, Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler, çev., S.Eyüboğlu-Vedat Günyol, İstanbul 1972.

SCRUTON Roger, Kant Düşüncenin Ustaları, çev., C. Atila, Altın Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

SMITH, Wilfred Cantwell, Faith and Belief, Princeton University Press,

New Jersey 1979.

SOYKAN, Ö. Naci, Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalıcı Yay., İstanbul 1995.

SWINBURNE, Richard, Faith and Reason, Clarendon Press, Oxford 1989.

TILLICH, Paul, The Irrelevance and Relevance of the Christian Message, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland 1996.

TOPALOĞLU, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, DİB Yayınları, Ankara 1999.

-----, Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

TÜZER, Abdullatif, Bir Varoluşçunun İman Savunusu, Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme, İz Yayınları, İstanbul 2006.

ULAŞ, Sarp Erk, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

USLU, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

-----, İslam Felsefesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1967.

VANTIL, Cornelius, A Christian Theory of Knowledge, Presbyterian and Reformed Publishing Company, New Jersey 1969

WATT, Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, çev., Mehmet Aydın, Ankara 1982.

WEST, David, Kita Avrupası Felsefesine Giriş, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998.

WILBER, Ken, Transandantal Sosyoloji, çev., Cemil Polat, İnsan Yayınları, Paşahan Matbaası, İstanbul 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig, Philosophical Investigation, Translated by G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996.

-----, On Certainty, translated Denis Paul, G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishing, Oxford 2003.

-----, Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt, Küreyl Yayınları, İstanbul 1998.

-----, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev., A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.

WOLTERSTORFF, Nicholas, John Locke and Ethics of Belief, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

WOOD, Allen W., Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London 1970.

YARAN, Cafer Sadık, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

-----, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

YILDIRIM, Cemal, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Terimler-Öğretiller-Filozoflar, Bilge Yayınevi, Ankara 2000.

II- MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

ALBAYRAK, Mevlüt, "Skolastik Felsefe'de Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant'ın Eleştirileri", S.D.Ü.İ.F.D., sayı 2, yıl 1995, (ss. 277-298).

ALSTON, William P., "How to Think About Reliability", Epistemology: An Anthology, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Blackwell Publishing, Oxford 2003, (ss.354-371).

-----,"Is Religious Belief Rational?", Contemporary Classics in Philosophy of Religion, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue, Open Court Publishing Company, Illinois 1993, (ss.139-156).

-----,"Perceiving God", Journal of Philosophy, volume 83, no 11, November 1986, (ss.655-665).

-----, "Tanrıyı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 8, Kayseri 1999, (ss.299-308).

-----,"An Internalist Externalism", Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology, ed. Sven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.214-220).

-----,"The Challenge of Externalism", The Externalist Challenge,

ed. Richard Schantz, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin 2004, (s.37-52).

APPLEBY, Peter C., "Reformed Epistemology an Belief in God", International Journal for Philosophy of Religion, Noember 24, 1985, (ss.129-144).

AUGUSTINE, Saint, "Faith Seeking Understanding", Readings in the Philosophy of Religion, ed., John A.Mourant and Thomas Y. Crowell, Crpwell Company, New York 1956, (ss.264-272).

-----,"Faith and Reason", Faith&Reason, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York, 1999

AYDIN, Mehmet S., "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", D.E.Ü.İ.F.D., no: 1, Şafak Yayınevi, Manisa 1983.

-----,"Ateizm ve Çıkmazları", A.Ü.İ.F.D., c.XXIV., c. 24, Ankara 1981, (ss.187-204).

BADHAM, Paul, "The Relationship Between Faith and Reason", Faith and Freedom, volume 45, no: 134, Summer 1992.

BASINGER, David, "Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief", Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 8/1, 1991, (ss.67-80).

BLANSHARD, Brand, "Kierkegaard on Faith", reprinted In Essays on Kierkegaard, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing, Minneapolis Burgess 1969, (ss.113-126).

BRAVO, Hamdi, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", S.D.Ü.F.E.F. Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 15, yıl 2007, (ss. 111-128).

CLARK, Walter Houston, "İman Problemi", Birey ve Din Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar, der., Ali Rıza Aydın, İnsan Yay., İstanbul 2004.

CLIFFORD, William K., "The Ethics of Belief", The Rationality of Belief in God, ed. George I. Mavrados, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey 1970, (ss. 152-160).

CONNIE, Earl, "Externalism, Internalism, and Skepticism", Philosophical Issues 14: A Supplement to Noûs: Epistemology, ed. Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Blackwell Publishing, Oxford 2004, (ss.78-90).

ÇETİN, İsmail, “İman Ve İnkârın Rasyonel Değeri”, U.Ü.İ.F.D., c.11, sayı 1, 2002, (ss. 88-102).

ERDEM, Sabri, “Bilgi-İman İlişkisi” İslami Araştırmalar Dergisi, c. 4, sayı 1, 1990.

FELDMAN, Richard, “Voluntary Belief and Epistemic Evaluation”, Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue, ed., Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.77-92).

-----, and CONEE, Earl, “Internalism Defended”, Epistemology: Internalism and Externalism, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishing, Oxford 2001, (ss.231-260).

GOLDMAN, Alvin, “A Causal Theory of Knowing”, Knowledge-Readings in Contemporary Epistemology, ed. S. Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.18-30).

HAMILTON, Christopher, “Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism”, Religious Studies, Cambridge University Press, Cambridge 1998, volume 34, no 1, (ss. 61-79).

HANAY, Alastair, “Introduction” Fear and Trembling, Penguin Books, London-New York 1985.

İMAMOĞLU, Tuncay, “Eskatolojik Doğrulama Üzerine: I.M.Crombie ve J.Hick”, Marife, y.6, s.2, Konya 2006.

JOHANSSON, Ingvar, “Anglosakson Bilim Felsefesi” (Çev.; Şahin Alpay), Felsefe Yazıları, sayı 4, yıl 1982.

KEKLİK, Nihat, “Bilgi Nazariyesi ve İman”, İslam Düşüncesi, Yıl: 1, s.3, Eylül 1967.

KIERKEGAARD, Sören, “Faith as Passionate Commitment”, The Rationality of Belief in God, ed. by George I. Mavrodes, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1970.

KORNBLİTH, Hilary, “Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction”, Epistemology: Internalism and Externalism, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, Oxford 2001, (ss.1-9).

LEE, Patrick, “Reason and Religious Belief”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 6/1, 1989, (ss.19-34).

MAGEE, Bryan, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı: A.Ayer ile Söyleşi", Yeni Düşün Adamları, çev., A. Oksal, İstanbul 1979, (ss. 169-176).

MALCOLM, Norman, "Knowledge and Belief", In Knowledge and Belief, ed. A. Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968.

-----, "The Groundlessness of Belief", Contemporary Perspectives On Religious Epistemology, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, (ss.92-103).

MCKIM, Robert, "Theism and Proper Basicity", Philosophy of Religion, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1989, Volume 22, (ss.29-56).

MCGRATH, Alister E., "Tertullian on The Relation of Philosophy and Heresy", The Christian Theology Reader, ed. Alister E. McGrath, Blackwell Publishing, Oxford 2007.

MCKINNON, Alastair McKinnon, "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism", Essays on Kierkegaard, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969.

NIELSEN, Kai, "Wittgensteinian Fideism", Contemporary Philosophy of Religion, ed. Steven M.Chan and David Shatz, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, (ss.237-254).

-----,"Does Religious Skepticism Rest on a Mistake?", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed., R.D.Geivett and B. Sweetman Oxford University Press, New York-Oxford 1992.

ÖZCAN, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XL, Ankara 1999, (ss. 157-176).

PENELHUM, Terence, "Fideism" A Companion To Philosophy of Religion, ed., Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997.

PHILLIPS, Dewi Zephaniah, "Faith Scepticism and Religious Understanding", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R.Douglas Geivett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, (ss.81-91).

-----, "Religious Beliefs and Language-Games", The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1989, (ss.121-

142).

PLANTINGA, Alvin, "Justification in the 20th Century", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1990, (ss. 45-71).

-----, "Is Belief in God Rational?", *Rationality and Religious Belief*, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, (ss. 7-27).

-----, "Is Belief in God Properly Basic", *Noûs* 15, 1981, (ss. 41-51).

-----, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, editör S. M. Cahn, D. Shatz, Oxford University Press, Oxford 1982, (ss.255-277).

-----, "Reformed Epistemology", In *A Companion to Philosophy of Religion*, ed.by Philip L.Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, Oxford 1999, (ss.383-389).

-----, "Justification and Theism", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, (4/4), 1987, (ss. 403-426).

PRICHTHARD, Harold Arthur, "Knowing and Believing", In *Knowledge and Belief*, ed. A.Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968.

PRYOR, James, "Highlights of Recent Epistemology", *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, Marc (1), 2001, (ss.95-124).

QUINN, Philip, "On Finding the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy*, volume 2, 1985, (ss.469-486).

QUINTON, Anthony, "Knowledge and Belief", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Copyright USA 1996.

-----, "Wittgenstein'in Çifte Felsefesi" ed. Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, çev., Oruç Aruoba, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul 1985.

REÇBER, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, sayı 39, Ankara 2004, (ss. 20-41).

-----, "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevsellik", *Felsefe Dünyası*, sayı 38, Ankara 2003, (ss.41-57).

ROBBINS, J. Wesley, "Does Belief in God Need Proof?", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, (2/3), 1985,

(ss.272-286).

SARTWELL, Crispin “Why Knowledge Is Merely True Belief”, *The Journal of Philosophy*, volume 89/4, 1992, (ss.167-180).

SEARLE, John, “Wittgenstein”, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, ed. Bryan Magee, çev., Ahmet Cevzici, Paradigma Yay., İstanbul 2001.

STEUP, Matthias, “Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology”, *Acta Analytica*, volume 15, issue 24, 2000, (ss.25-56).

STONE, Martin W.F., “Philosophy of Religion”, *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed., A. C. Grayling, Oxford University Press, Oxford 1998, (ss.267-350).

SZABADOS, Béla, “Introduction: Wittgensteinian Fideism 1967-89- An Appreciation,” *In Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, (ss.1-18).*

TERTULLIAN, “Revelation Before Human Reason”, *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999.

WILLIAMS, Bernard, “Tertullian’s Paradox”, *In New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, Mcmillan, New York 1955.

WOLTERSTORFF, Nicholas, “Introduction”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana, 1991, (ss.1-15).

-----, “Reformed Epistemology”, *Philosophy of Religion in the Twenty-first Century*, ed D. Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave Macmillan 2001, (ss.39-65).

-----, “Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame Universtiy Press, Notre Dame, Indiana 1991, (ss.135-186).

YALÇIN, Şehabettin, “Doğal Epistemoloji Mümkün Müdür?”, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, sayı 29, Boğaziçi Üniversitesi Yayın Evi, İstanbul 2002, (ss. 39-49).

YARAN, Cafer Sadık, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki

İmancılık”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9, Samsun 1997, (ss. 217-238).

YEŞİLYURT, Temel, “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman”, F.Ü.İ.F.D., sayı 5, 2000, (ss. 537-557).

-----, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, 7-9 Eylül, Erzurum 2001, (ss.77-95).

-----, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, F.Ü.İ.F.D., sayı 5, Elazığ 2000, (ss. 337-355).