

OSMAN MURAT DENİZ

AKIL-İMAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN

FİDEİZM



AKIL-İMAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN

FİDEİZM

Dr. Osman Murat Deniz

1974'de İzmir'de doğdu. İlk öğrenimini Burdur'da; orta öğrenimini Muğla ve Niğde'de tamamladı. 1997'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1998'de Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev alarak sekiz ay öğretmenlik yaptı. YÖK'ün açtığı Araştırma Görevlisi Kadrosuna Atanmak Suretiyle Yurt İçinde Lisansüstü Eğitim (YLE) programını kazanarak, 1999 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Aynı yıl ÇOMÜ tarafından lisansüstü öğrenim için gönderildiği Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 2003 yılında yüksek lisansını, "Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm" isimli teziyle de 2010 yılında doktorasını tamamladı. Hâlen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

AKIL-İMAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN

FİDEİZM

Osman Murat DENİZ



Emin Yayınları:

**Akıl-İman İlişkisi Açısından
Fideizm**

Osman Murat DENİZ

Birinci Baskı Bursa 2012

© Bütün yayın hakları Emin Yayınları'na aittir.

Tasarım: Emin ÖZDAMAR

Kapak Tasarım: Emre KUNT

Baskı: Bayrak Matbaası,
Davutpaşa Cd. No:14 K:2 Topkapı / İstanbul

EMİN YAYINLARI

Fethiye Mah., Kırlangıç Sok. No:2 16140 Nilüfer / BURSA

Tel: (0224) 242 28 98, Fax: (0224) 241 25 69

www.eminyayinlari.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm

Osman Murat DENİZ

1.Din Felsefesi 2. İslam Felsefesi 3. Felsefe

ISBN: 978-605-4487-37-0

Sertifika No:0507-16-008607

İÇİNDEKİLER

| | |
|--------------------------|-----------|
| İÇİNDEKİLER | 5 |
| KISALTMALAR..... | 7 |
| ÖNSÖZ..... | 9 |
| GİRİŞ | 11 |

BİRİNCİ BÖLÜM

| | |
|-------------------------------------|-----------|
| FİDEİZM NEDİR? | 23 |
| 1. FİDEİZM TERİMİNİN MENŞEİ..... | 23 |
| 2. FİDEİZMİ TANIMLAMA SORUNU | 27 |
| 3. FİDEİZMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ..... | 63 |
| 4. FİDEİZMİN TARİHİ TEMELLERİ | 79 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|-----------------------------------|------------|
| FİDEİZM VE İMAN..... | 153 |
| 1. İMANIN DOĞASI VE FİDEİZM | 153 |
| 2. İMAN VE İRADE..... | 184 |
| 3. İMANIN ÖZNELİĞİ..... | 204 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

| | |
|--|------------|
| FİDEİZM VE AKIL | 213 |
| 1. AKLIN DOĞASI VE FİDEİZM | 213 |
| 2. AKIL-KALP DÜALİZMİ..... | 227 |
| 3. DOĞAL TEOLOJİ VE KANITIN REDDİ..... | 243 |
| SONUÇ..... | 277 |
| KAYNAKLAR..... | 287 |

KISALTMALAR

| | |
|--------|---|
| Age | : Adı geçen eser. |
| Agm | : Adı geçen makale. |
| Bkz. | : Bakınız. |
| C. | : Cilt. |
| Der. | : Derleyen |
| Ed. | : Editor/Edited |
| Krş. | : Karşılaştırınız |
| Ltd. | : Limited |
| No. | : Numara. |
| S. | : Sayfa |
| Trans. | : Translated |
| Vol. | : Volume |
| Yay. | : Yayınları/Yayınevi |
| CUP | : <i>Concluding Unscientific Postscript</i> |
| PF | : <i>Philosophical Fragments</i> |
| FT | : <i>Fear and Trembling</i> |

ÖNSÖZ

Bu çalışma akıl-iman ilişkisi açısından fideizmi felsefi eleştiriye tâbi tutmayı amaçlamaktadır. Din felsefesinin en önemli sorunlarından birisini akıl-iman ilişkisi oluşturmaktadır. Bu nedenle birçok filozof ve teolog bu konu üzerinde önemle durmuştur. Fideizm de akıl ile iman arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturma teşebbüslerinden birisidir. Fideizmin temel iddialarını ortaya koymak ve böylece ana çerçevesini çizerek, tezlerini felsefi değerlendirmeye tâbi tutmak, dinî inanç ya da iman bağlamında pek çok felsefi ve teolojik sorunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kitabın konusu akıl-iman ilişkisi açısından fideizmdir. Fideizmin penceresinden bakıldığında, akıl ile iman arasındaki ilişkinin mahiyeti ve fideistlerin temel iddialarının etrafıca ele alınmasıyla birlikte tutarlılıklarının sorgulanması, olumlu ve olumsuz yanlarının değerlendirilmesi kitabın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu amaçla, akıl ile iman arasında bir uygunluğun olup olmadığı, fideizmin bakış açısından bu iki önemli kavram arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin ortaya çıkardığı sorunlar incelenmektedir. Bu inceleme felsefi temellendirmeye dayandırılmayan ya da dayandırılmayan bir imanın epistemolojik açıdan rasyonel değerini belirlemede yol gösterici olacaktır.

Kitabın ilk bölümü, fideizmin alan ve sınırlarının belirlenmesi konusundaki tartışmalar bağlamında "Fideizm nedir?" sorusuna bir cevap bulmayı hedeflemektedir. Böylece Batı'daki dinî ve felsefi düşüncenin gelişimi dikkate alınarak fideizmin tarihsel bağlamı betimleyici bir yöntemle ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

İkinci bölümde fideizmin imanın doğasına ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda fideizmin imanın doğasına

dair ileri sürdüğü iddiaların onu haklı çıkarıp çıkarmadığı tartışılmaktadır. Üçüncü ve son bölümde ise fideizmin akıl karşıtı tutumunun ve kanıtlamayı reddetmesinin nedenleri üzerinde eleştirel açıdan durulmaktadır.

Çalışmanın konusunun belirlenmesinden bitimine kadar bütün aşamalarda yaptığı rehberlik, teşvik ve esirgemediği desteğiyle danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e her türlü teşekkürü borç bilirim. Çalışmam boyunca gösterdiği ilgi ve verdiği destekten dolayı hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a teşekkür borçluyum. Değerli dostum Dr. Necmettin Tan'a da teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmalarım süresince fedakârlığını ve katkılarını esirgemeyen eşim Leyla'ya minnettarlığımı ifade etmek isterim.

GİRİŞ

Akıl ile iman arasındaki ilişkinin mahiyeti bütünüyle açıklığa kavuşmuş bir konu değildir. Oysa bir dinin doğruluk iddialarını anlama noktasında akıl ile iman arasındaki ilişkinin felsefi ve teolojik boyutlarının irdelenmesi son derece önemlidir. Fideizm en temelde, imanı ve akılı birbirleriyle uzlaşmaz şeyler olarak görür. Bu yönüyle fideizmin savunduğu temel iddiaları ele almak ve bunların geçerliliğini tartışmak, akıl-iman ilişkisinden kaynaklanan sorunları çözüme kavuşturmada önemli bir yere sahiptir. Yalın bir ifadeyle, bir inanç sisteminin doğruluğunun onaylanması olan iman ile insanlardaki kavrama, bağıntı kurma, düşünme ve çıkarsama yapabilme yetisi olan akıl arasındaki ilişki, her dinin açıklanmaya muhtaç bir sorunu gibi durmaktadır. Böylece, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilirliği, dinî inancın rasyonelliği ve bir dinin doğruluk iddialarının temellendirilmesi gibi konuların felsefi açıdan açıklığa kavuşturulması büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden düşünce tarihî içerisindeki çoğu düşünürün, akıl-iman ilişkisinden kaynaklanan sorunlara ilgisiz kalmadığı görülür.

Din felsefesinde en önemli konulardan birini de akıl-iman ilişkisi oluşturmaktadır. İmanda aklın rolü nedir? Dinî inanç rasyonel midir? İman, özü itibariyle irrasyonel bir faaliyet midir? Ya da en azından imanın, akıl yürütmeye dayanmadığı ve aklın denetimi altında olmadığı söylenebilir mi? Dinî inançlar ne ölçüde akıl yoluyla desteklenebilir? Rasyonel bir dayanaktan yoksun olan bir dinî inanç keyfi midir? İnanan bir kimse, inancının gerektirdiği doğruluk iddialarını akli deliller ile destekleyemiyor ya da bunu gereksiz bir çaba olarak görüyor ise, bu durum, böyle bir inancın yanlış veya saçma olduğu anlamına gelir mi? Dinî inancın iddialarını kanıtlayamazsak, bu iddialara inanmak yine de mâkul mudur?

Örneğin, Tanrı'nın varlığı lehinde çıkarımsal bir kanıtı sahip olmasak bile, Tanrı'nın var olduğuna inanmak makul mudur?

Bunlara benzer temel sorulardan hareketle akıl-iman ilişkisi üzerine yapılan tartışmada birbirine zıt iki görüşün genel çerçeveyi belirlemede etkili olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşım, imanın ve aklın birbiriyle kıyaslanabilir (*commensurable*) olduklarını iddia eder. Buna göre, Tanrı'ya ve diğer dinî iddialara inanmak rasyoneldir. İkinci yaklaşım ise bu iddiayı reddeder. İmanın ve aklın birbiriyle kıyaslanamaz (*incommensurable*) olduklarını savunur. İlk görüşü kabul edenler, iman ile akıl arasındaki uyumluluğun ya da bağdaşırlığın derecesi üzerinde kendi aralarında ayrılırlar. Batı düşüncesinde Thomas Aquinas'ın izinden giden çoğu düşünür, söz konusu uygunluğun inançlar kümesindeki her bir inanç için geçerli olmadığı konusunda hem fikirdirler. Tanrının varlığına ve tabiatına dair vb. bir takım temel inançlar, akıl ile uygunluk arz ederken, buna karşın teslis ve enkarnasyon gibi inançlar, sadece imanın konusu olmak durumundadır. Aquinas'ın tabiriyle "imanın öncülleri" (*preambles of faith*) ile ilgili olarak bir uygunluktan bahsedilebilirken, "imanın şartları" (*articles of faith*) hakkında böyle bir uygunluktan bahsedilemez. Temel dinî inançlar için rasyonel dayanaklar vardır. Buna karşın İsa'nın bedenleşmesi gibi inançlar, temel inançlara dayanan ve bir iman meselesi olarak görülmesi gereken inançlardır.¹

Immanuel Kant'ın (1724-1804) yolundan giden bir kısım düşünürlere göre ise, akıl ile iman arasında tam bir uyum vardır. Öyle ki, sadece aklın sınırları içerisinde yer alan bir dinî inançtan söz edilebilir.² Kant'ın akli ve dinî inancı nasıl tanımladığı üzerinde durulması ve titiz bir şekilde irdelenmesi gereken bir konu olsa da, pratik akıl ve ahlaki inançlar

¹ Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wadsworth Publishing, Belmont, CA, 1998, s. 373.

² Pojman, *age*, s. 373.

bağlamında rasyonelliğe yaptığı vurgu dikkate değerdir. Bu vurgu sayesinde ki, “imana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım”³ diyen Kant, imanın temelinde bilginin olmadığını iddia eden fideizm ile bütünüyle örtüşen bir iman anlayışının savunucusu olmaktan kurtulmaktadır.⁴

İmanın ve aklın kıyaslanamaz olduklarını kabul eden ikinci görüş, iki alt gruba ayrılabilir. Birinci gruptaki düşünürler, imanın aklın karşısında ve irrasyonelliğin alanına ait olduğunu iddia ederler. Birbirlerinden farklı bir kaygı taşıyıcılar da David Hume (1711-1776) ve Soren Kierkegaard (1813-1855) imanın rasyonel bir tutum olmadığı konusunda ortak bir inancı paylaşmaktadırlar. İkinci gruptakiler, imanın akıldan daha yüksek bir konumda ve rasyonel ötesi (*transrational*) olduğunu iddia ederler. Örneğin, John Calvin (1509-1564) ve Karl Barth’a (1886-1968) göre, sonlu ve yetersiz aklı temele alarak inançsızlığa çare bulmaya çalışması nedeniyle, doğal teoloji yersizdir.⁵ Calvin, doğası gereği insan aklının imana giden yolu bulamayacağını, çünkü iman için gerekli olan niteliklerden yoksun olduğunu iddia eder.⁶ “Kutsal

³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 117.

⁴ Kant’ın akıl-iman ve iman-bilgi ilişkisi ile ilgili görüşlerini detaylı bir biçimde irdelemek, tezin sınırlarını aşmaktır. Ancak Kant’ın özellikle *Orientation* makalesindeki açıklamalarını dikkate aldığımızda, akla ve akıl yürütmeye dayanmayan bir iman anlayışını reddettiği söylenebilir. F. H. Jacobi’nin (1743–1819) aklı dışlayan iman anlayışına bir eleştiri niteliğinde okunabilecek bu makalesinde Kant, iman dâhil her şeyin akla dayanması gerektiğini savunmaktadır. Kant şöyle yazar: “Her inanç, tarihsel olanı dahi, elbette rasyonel olmalıdır (zira hakikatin nihâi mihenk taşı dâima akıldır).” Immanuel Kant, “What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?”, *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, (8:141), s. 13.

⁵ Pojman, *age*, s. 373.

⁶ Calvin’in iman ile ilişkilendirdiği bilgi, doğal duyularımızı kullanarak etrafımızdaki şeyler hakkında edindiğimiz bilgiler değil, insan aklının üzerinde olan, daha yüce bir bilgidir. Calvin’e göre iman, duyumuzun çok ötesindedir. İmana erişmek için aklın kendisini aşması gerekir. İn-

Ruh'u ilgilendiren hiçbir mesele akıl yürütülerek öğrenilmez. O sadece iman tecrübesi ile bilinebilir.”⁷ Bununla birlikte, vahiy kendi kendisini doğrulayan, bir başka deyişle kendi doğruluğunu ispatlayan bir niteliğe sahiptir. Vahiy, kendi delilini içinde taşır. Bu yaklaşım, imana rasyonel ötesi bakış şeklinde isimlendirilebilir. Bu bakış açısından iman, kendi alanı çerçevesinde aklın karşısında değil, aklın üzerinde ve ötesindedir.⁸

Hristiyan imanının rasyonelliğine vurgu yapanlar ile teolojiyi imana dayandıranlar arasında cereyan eden Hristiyanlık içerisindeki gerilim, Batı düşünce tarihî boyunca hiç dinmemiştir. Öyle ki, Patristik dönemde yaşamış Tertullian'dan (160-230) günümüzde yaşayan Wittgenstein taraftarına kadar pek çok dinî düşünür fideist olarak nitelendirilmektedir. Modern dönem öncesi fideizm, Orta Çağın sonlarına doğru doruk noktasına ulaşmıştır. Bu dönemde Tanrı bilgisini elde etmede insan aklının yeterliliğini sorgulayan aşırı şüphecilik, özellikle Ockham'lı William'ın (1285-1349) etkisi altındaki kimi Hristiyan düşünürlerin şu görüşü yüksek sesle dillen-

san akli imana ulaştığında bile hissettiklerini tam manasıyla kavrayamaz. Fakat akıl, kavrayamadığı şey hakkında ikna edilirken, imanın verdiği kesinlik sayesinde beşeri herhangi bir şeyi algılayışının çok üstünde bir anlayışa sahip olur. İman bilgisini elde etmeyi sağlayan yetenek Kutsal Ruh'un armağanıdır. Bkz. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I-II vol., ed. by J. T. McNeil, translated by F. L. Battles, The Westminster Press, Philadelphia, 1960, Kitap 3. Bölüm 2. Altbölüm 14.

⁷ John Calvin, *Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition*, John: 14/17, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom/35.iv.iii.html> (Son Güncelleme: 15.12.2009)

⁸ Pojman, *age*, s. 373. Calvin, insan akli, inandırıldığı şeyi kavrayamaz diyerek, rasyonel düşüncüyü dışarıda bırakır. Ancak bununla birlikte, doktriner içeriğin doğruluğunu araştırmaksızın kabul etmeyi, iman bilgisinin bir gereği olarak görmez. Bu noktada Calvin, sonraki Kalvinciler'den ayrı bir çizgidedir. Bkz. Paul Helm, *Calvin and The Calvinists*, MPG Books, Bodmin, Cornwall, 1998, s. 24.

dirmelerine neden olmuştur: “Sadece ilahi vahye iman, insan-
noğlunun Tanrı hakkında herhangi bir şey bilmesine izin ve-
rir.”⁹ Bu iddianın doğal sonucu olarak, imanun rasyonel te-
melleri sarsılmış ve böylece akıl ile iman arasındaki bağ koparıl-
mıştır. Felsefe tarihçisi Gordon Leff’in tespitine göre, bu
dönemde “giderek gelişen bir ampirizm yine giderek gelişen
bir fideizme sebebiyet vermektedir.”¹⁰

Fideizmin Ortaçağ düşünürlerinin meşgul olduğu bir ko-
nu olması bakımından önemini dikkate aldığımızda, fideizm
teriminin kendisinin yakın tarihlerde kullanılmaya başlandığı-
nı görmek şaşırtıcıdır. Örneğin, *Oxford English Dictionary* fide-
izm sözcüğünün ilk ortaya çıkışını 1885 tarihî olarak verir. Do-
layısıyla fideizm terimi, Aydınlanma döneminde din ile bilim,
otorite ile otonomi ve akıl ile iman arasında gün yüzüne çıkan
çatışmalar bağlamında üretilmiş modern bir terimdir. Fideizm
teriminin ilk kullanımına özellikle Roma Katolik gelenekselci-
ler ile pozitivist felsefecilerin söylemlerinde karşılıklıdır. Bu iki
grubun paylaştığı ortak kanaate göre, iman ve akıl bilgiye ve
hakikate giden iki ayrı yolu temsil ederler.

Hristiyan düşüncesi söz konusu olduğunda, aklın verile-
ri ile imanun kabule zorladığı öğretilerin birbirleriyle nasıl
uzlaştırılacağı sorunu, Hristiyanlık tarihî boyunca üzerinde
önemle durulan bir sorun olma özelliğini hiç kaybetmemiştir.
Bu durum, kısmen diğer teist dinler için de geçerli olsa da özel-
likle Aydınlanma ile birlikte Hristiyanlık ekseninde
yapılagelen bu yöndeki tartışmalarda yoğun bir artış olmuştur.
Fideizmin sistemli bir düşünce akımı haline gelmesinin,
Hristiyan imanı ile akıl arasındaki ilişki üzerine yapılan tartış-
malara borçlu olduğunun gösterilmesi önem arz etmektedir.

⁹ Garrett Green, *Theology, Hermeneutics and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 73.

¹⁰ Green, *age*, s. 73.

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Philo'nun ağzından şu ifadeye yer verir: "Felsefi bir şüpheci olmak için, eğitilmiş bir insan açısından, atılması gereken ilk ve en temel adım, sağlam, inançlı bir Hristiyan olmaktır."¹¹

İman ve akıl arasındaki ilişkiyi ele alırken, var olan farklı yaklaşımların ayırt edici özelliklerini belirlemek önemlidir. Yukarıda ifade edildiği gibi, akıl ile iman arasında bir uzlaşının olup olmadığı hususunda, temelde birbirine karşıt iki yaklaşım söz konusudur. Bir tarafta akıl ile imanı uzlaşır bulanlar, iman etmeyi rasyonel bir faaliyet olarak görenler; diğer tarafta ise akıl ile imanı uzlaşmaz bulanlar, imanı irrasyonel alana ait görenler yer almaktadır. Ancak, akıl ve iman kavramlarını tanımlamadaki güçlükler, rasyonelliğin ve irrasyonelliğin anlaşılmasındaki farklılıklar, akıl ve iman arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Akıl ile imanı uzlaşmaz bulan görüşün çatısı altına giren irrasyonel ve rasyonel ötesi yaklaşımları birbirlerinden ayırmak bazen gerçekten de zordur.

Fideist kavramı altında sınıflandırılan düşünürlerin listesi dikkate alındığında belki de isminden en çok söz ettiren ve fideizmin temsilcisi olarak gösterilen kişi Kierkegaard'tır. Kierkegaard, imanın ya aklın karşısında yer aldığı ya da aklın sunar gibi görüldüğü faydalar olmaksızın, kendi başına ayakta durmaya muktedir olduğunu iddia eden diğer tüm fideistlerle aynı görüşü paylaşır. Hatta o, imanın akli her alanda gölgede bırakacağını savunacak kadar aşırı bir tutum içerisindedir. Bu bakımdan, fideizm dendiğinde ilk akla gelen ismin Kierkegaard olması ve bunun da ötesinde fideist iman anlayışını felsefi denebilecek bir düzeyde, yoğun ve etkin bir

¹¹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. with an Introduction and notes by Martin Bell, Penguin Classics, London, 1990.

biçimde dillendirmesi nedeniyle, çalışmamızın merkezini büyük ölçüde Kierkegaard oluşturmaktadır.

Kierkegaard'a baktığımızda, bu her iki yaklaşımın bir arada ve bir uyum içinde bulunduğu görülür. Çünkü ona göre, iman hem aklın üzerinde (akıldan üstün) hem de aklın karşısındadır. Günah, insan aklına zarar vermiştir. Akıl, kendi yetersizliğini ve bunun yanında kusurlu oluşunu kavradığı oranda, iman yüksek bir değere erişir. İmanın hak iddia ettiği alanda akli kullanmak, sadece uygunsuz bir girişim değil, aynı zamanda saygısızlık ve imansızlık olarak görülmelidir.¹² Genel olarak Kierkegaard, "imana dayalı olarak kabul edilen şey ile imanın şartları lehinde ileri sürülebilecek herhangi bir delil ya da neden arasında hiç bir ilişkinin olamayacağını kararlılıkla iddia eder."¹³

İmanı felsefi olarak temellendiren ve savunan düşünürlerin öncelikli hedefi, çoğunlukla, iman ile aklın bağdaşmaz olmadıklarını göstermeye çalışmak olmuştur. Yani, bilimsel bilgi ile uygunluk arzettiği takdirde, imanın içsel olarak tutarlılığından bahsedilebilir. Bunun yanında, imanın bazı öğretileri, felsefi akıl yürütme yoluyla bağımsız olarak tespit edilebilmelidir. Bir fideist, apolojetik karakterli argümanın bu modunu reddeder. Fideiste göre, imanın aklın desteğine ihtiyacı olmadığı gibi, aklın imanı araştırması gerekli görülmemelidir.

Akıl kavramının içeriğinin belirlenmesindeki güçlük ve kavramın çok yönlü oluşu, fideizm ile anlaşılanın neye referansta bulunduğu konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yüzden fideizmin mümkün pek çok formundan bahsedilebilmektedir. Fideist tutum, en genel manada, ılımlı ve radikal fideizm olarak iki başlık altında sınıflan-

¹² Pojman, *age*, s. 373.

¹³ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. xxii.

dırılmaktadır. Böyle bir tasnifin gerekçelerinin irdelenmesi, fideizmin sınırlarını çizmeyi kolaylaştıracaktır. Bu sınıflandırma içerisinde, *ılımlı fideizm*, sadece, teistik inancı argüman aracılığıyla haklılaştırma imkanını veya gerekliliğini yadsıyan bir fideizm olma özelliği taşır. Dolayısıyla doğal teolojinin sunduğu delillerin değeri tartışmaya açılmış olmaktadır. İmanı rasyonel argümanlar yoluyla temellendirmeyi gereksiz gören veya imanı kanıtı dayandırma imkânını reddeden ılımlı bir fideisti, böyle düşünmeye sevk eden nedenler farklılık gösterebilmektedir. Bu nedenlerin başında bir takım teolojik ön kabuller ile epistemolojik bakış açıları gelmektedir. Örneğin, günah tarafından ifsat edildiğine inanılan insan aklının, vahiyden bağımsız olarak Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşmada başarısızlığa mahkûm olduğu iddiası yaygın bir iddiadır. Aklın yetersizliği konusunda fideistler ile şüpheçiler arasında bir uzlaşının olduğu görülmesine rağmen, dinî doğruluk iddiaları konusunda fideistlerin şüpheci bir tutumu reddetmeleri ve doğruluk için bir ölçüt koymamaları eleştiriyeye açıktır.

Akıl-iman ilişkisi söz konusu olduğunda, akıl ve imanın asla bir arada bulunamayacağını savunan görüş, çoğu kez *radikal fideizm* olarak adlandırılmaktadır. Fideizmin bu en katı formuna göre, akıl ve iman karşılıklı olarak birbirini dışlamakla kalmaz, birbirlerine düşmanlık derecesinde karşıdrlar. Çünkü akıl, bilimsel bilgiye denk düşen bir nesneliliği ve tarafsızlığı gerektirirken, iman öznelliği ve koşulsuz bağlılığı gerektirir. Dolayısıyla, “imana akli bir yöntemle yaklaşılacak olursa, onu bir takım “dış” ve rasyonel ölçülerle test etmek veya değerlendirmeye tabi tutmak gerekecektir, ki bu da iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kalkmasını beraberinde getirir.”¹⁴

¹⁴ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XL, (1999).

Rasyonalizmin epistemik bakış açısındaki katı tutumuna karşı alınan tepkisel tavır da, kişiyi fideizme götüren epistemolojik nedenlere kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda, fideistlerin iddia ettiği gibi, doğal teolojiye ve akla müracaat etmenin kişiyi agnostisizme ya da deizme götüreceği düşüncesi tutarlı gözükmemektedir. Bununla birlikte, ılımlı fideizm çatısı altında doğal teolojiyi reddeden, fakat herhangi bir şekilde akıl ile imanın çatıştığını varsaymayan bir düşünceyi savunanlar da vardır. Bu düşünce de eleştirel bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Dinî inançlar konusunda bazı düşünürleri ılımlı fideizm diye adlandırılan bir tutuma yönelten düşünce, sadece, Tanrı hakkında ileri sürülen kanıtların veya akli-felsefi araştırmaların sonuç verici olmaması değildir. Fideizm, aklın dinî alanda yetkin olmadığını ve bizatihi dinin, iman etmede akla yer vermediğini iddia etmektedir. İlimli fideizmin temsilcisi olarak gösterilen Blaise Pascal, dinî gerçeklikleri kabul etmede ve anlamada kalbin rol oynadığını ifade etmektedir. Pascal'ın bahis analogisi ile açıkladığı iman anlayışı, akıl ve kalp kavramlarının içeriğini nasıl doldurduğu ve bu düalist yapının işleyişi felsefi açıdan bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Pascal'ın, iman gibi önemli bir olguyu bahisle açıklaması ve basite indirgemesi sorgulanmalıdır. Bu düşünce, imana yaptığı vurgu bakımından ilk bakışta çekici görünse de, böyle bir iman anlayışının değerinden bahsetmek zor görünmektedir. Tanrı'nın varlığı konusunda akli dışlayarak sadece iradi bir tercihin sonucu olan bir iman keyfilik suçlamasından kurtulamayacaktır. Ayrıca, neden o dinin değil de bu dinin iman anlayışı üzerine bahis oynanması gerektiği açıklama bekleyen bir konudur.¹⁵

¹⁵ Terence Penelhum, "Fideism", *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Philosophy of Religion* ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Maiden, Massachusetts, 1999, s. 376.

Bir kimseyi sırf doğal teolojiye olan gereksinimi reddetmesi sebebiyle, ılımlı bir fideist olarak tanımlayanlar, yakın zamandaki iki duruşun fideizmin birer formu olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu iki duruştan ilki, Reformcu ya da Yenilikçi Epistemoloji (*Reformed Epistemology*) olarak isimlendirilen yaklaşımdır. Yenilikçi Epistemoloji, doğal teolojinin imkânını kabul etmesine rağmen, imanın rasyonel olduğu yargısına varabilmek için bağımsız bir takım teistik olmayan temellerin gösterilebilirliğini şart koşan temellendirmecilerin veya delillendirmecilerin ileri sürdükleri tezleri ve ölçütleri reddeder. Alvin Plantinga ile birlikte daha sistemli bir görüş haline gelen bu yaklaşım, tartışmalı da olsa zaman zaman fideizmin bir formu olarak gösterilmektedir. Bu durum, fideistlerin, dinî inançların çoğunun temellendirilmemiş inançlardan oluştuğunu iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa Plantinga'nın temel inançlar tezi, dinî inançların bir dayanaktan ve rasyonellikten yoksun olduğunu ima etmemektedir. İkinci duruş, Wittgensteinci fideizm olarak isimlendirilmiş olan yaklaşımdır. Bu fideist yaklaşıma göre, din dili, sadece katılımcısı tarafından değerlendirilebilir olan kendi mantığına sahiptir. Din dili, Tanrı'nın varlığı hakkındaki sorularla karşı karşıya bırakılmamalıdır. Wittgenstein'in takipçileri tarafından geliştirilen ve dinin pratik yönüne vurgu yapan bu anlayışın, dinî inançlardan doğan teorik sorunları göz ardı etmesi hatalıdır. İnsan zihnini meşgul eden, inançlara ilişkin felsefi ve teolojik sorunları çözümsüz bırakmak, imanın sağlam bir temele dayanmasını güçleştirecektir.

Her iki tutum, imanın geleneksel dayanaklarını sorgularken, imanın kendine özgü rasyonellik formuna da sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. Fideizmi, dinî inanç sistemlerinin rasyonel değerlendirmeye tâbi olmadığını iddia eden görüş olarak tanımlarsak, dinî inançların rasyonelliğini dışlamayan bir tutumun, fideist olarak nitelendirilmesi doğru

olmayacaktır. Fakat özellikle Wittgenstein'in takipçileri söz konusu olduğunda, onların akıl-iman ilişkisine bakışları, Kai Nielsen'in de belirttiği gibi, fideist unsurlar taşımaktadır. Kendisi reddetse de Plantinga'nın temel inançlar tezini, bir tür fideizm olarak görenler vardır. Bu yüzden, ılımlı fideizmin kuşattığı sınırları belirlemek önem arz etmektedir. Özellikle ılımlı versiyonu ele alındığında, fideizmin nerede başladığı konusu aydınlatılmayı bekleyen bir husustur.

Akıl ile iman birbirleriyle çatışır derken söylenmek istenen nedir? Akıl ve iman arasında bir çatışma olduğu düşüncesi nerden kaynaklanmaktadır? Bu iki soru üzerinde kısaca durmak konuya giriş açısından yararlı olacaktır.

İlk sorunun cevabının iki boyutunun olduğu söylenebilir: (1) İman ederken aklın herhangi bir rolünün ya da etkisinin bulunmadığı ve bulunamayacağı iddia edilir. Buna göre, hiç kimse bir başkasını iman etmesi için akla dayalı deliller ileri sürerek ikna edemez. Bu düşünce, Tanrı'nın varlığının hiçbir surette kanıtlanabilir olmadığına ve dinlerin öngördüğü temel inanç esaslarını kabul ya da reddetmenin aklın gücü dâhilinde bulunmadığına işaret eder. Agnostisizm ve fideizm bu konuda birleşmektedirler. Ateizm ise imanun akli bir dayanağı bulunmadığı gerekçesiyle onu reddetse de imanun veya iman etmenin doğası konusunda bir ölçüde fideizmin temel tezleriyle örtüşmektedir. (2) İman ettikten sonra dinî inanç önermelerinin doğruluğunu tespit etmede aklın ve akıl yürütmenin bir yerinin olmadığı iddia edilir. Örneğin, Kierkegaard'ın yaklaşımında göreceğimiz üzere, Enkarnasyon akılla doğrulanamaz ve anlaşılabilir bir olgudur. Bu araştırmamızda fideizmi daha çok birinci boyutuyla ele alacağımızdan, dinî inanç önermelerinin temellendirilmesiyle ikincil bir düzlemde ilgileneceğiz.

Öyle görünüyor ki, ikinci sorunun cevabı, vahiy olgusuyla ve vahyin muhtevası ile ilişkilidir. İmanı, vahye verilen bir cevap şeklinde tanımlarsak, bu cevabın akıldan gelmediği

düşüncesi, bir başka deyişle, vahyin bildirdiği hakikatlerin aklen kabul edilebilir veya temellendirilebilir bulunamıyor oluşu, akıl ve iman arasında bir çatışmanın kaçınılmaz olduğu fikrine dolaylı olarak sebebiyet vermektedir.

Son olarak, fideizmi en temelde Hristiyan düşüncesinin bir sorunu olarak gördüğümüzü belirtmemiz gerekir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan fideizm konusunun genişliğini dikkate alarak ilginizi daha çok Kierkegaard ve Pascal gibi önde gelen fideist düşünürlerin görüşleri etrafında yoğunlaştıracamız. Birinci bölümde de göstermeye çalışacağımız gibi fideizm kavramı Hristiyan düşüncesinin ürettiği bir kavramdır. Akılla temellendirilemediği için 'imanın sırları' olarak adlandırılan bir takım inanç esaslarının varlığı, pek çok Hristiyan düşünürü fideist bir iman anlayışını benimsemeye itmiştir. Batı'daki algılanış biçimiyle fideizme paralel bir olguyu İslam düşüncesinde bulmak mümkün görünmemektedir.¹⁶ Bundan dolayı İslam'da bir Kierkegaard ya da bir Pascal yaklaşımları ile mukayese edilebilir fideist yaklaşımlara rastlanmaz.

¹⁶ İslam düşüncesinde, Kur'an ve hadislerin açıkça bildirmediği dinî konularda aklın kullanımını hoş karşılamayan düşünürlere rastlanabilir. Fakat onlar, akıl-iman çatışmasını savunmadıkları gibi, iman etmede aklın bir rolünün olmadığını iddia etmezler. Hadis ehli bu konuda örnek verilebilir. Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat, Ankara, 2002. Batılı kaynaklarda fideizm konusu ele alınırken, Gazali'nin ismi de fideistler arasında zikredilmektedir. Onun İslam filozofları ile olan tartışması bir akıl karşıtlığı olarak sunulmaktadır. Oysa Gazali'nin eleştirisi bizatihi akla değil, aklın kullanımına, daha doğrusu İslam filozoflarının iman ile tutarsızlık arz ettiği düşünülen fikirlerinedir. Bu konuda bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis yay., Ankara, 2007, s. 108-115.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİDEİZM NEDİR?

1. Fideizm Teriminin Menşei

Fideizm kelimesi, Latince *Fides* (güven, inanç, iman) sözcüğünden türemiş olan Fransızca *Fideisme* kelimesinin karşılığı olarak dilimize geçmiştir.¹ Kaynaklar, Fideizm teriminin ilk defa *Reflexions sur l'Evangile du salut* (Paris 1879) başlıklı eserinde, Lutherci ilahiyatçı Eugene Menegoz (1838–1921) tarafından dinî anlamda kullanıldığını aktarmaktadır.² Bununla birlikte, Birinci Vatikan Konsülü'nün (1869–1870) dokümanla-

¹ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*'te İnançlık ve İmaniye sözcükleri de önerilmektedir. Tespitimiz doğruysa, terim ilk kez imaniye biçiminde, Fransızca felsefe terimlerinin karşılıklarının ve açıklamalarının verildiği Fransızcadan Türkçeye *Lügatçe-i Felsefe* (1927) adlı eserinde İsmail Fennî tarafından kullanılmıştır. İsmail Hami Danişmend'in, *Fransızca-Türkçe Resimli Büyük Dil Kılavuzu*'nda (1954), Fr. Fideisme kelimesinin Türkçe karşılığı olarak imançlık ve fideizm kelimeleri verilmiştir. Yine, bir felsefe terimi olarak S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*'nde (1979) fideizm ve imançlık karşılıklarını kullanmıştır. Felsefe sözlüklerinde yaygın olan kullanımın imançlık veya fideizm biçiminde olduğu görülür. Fakat fideizm teriminin felsefi kullanıma daha uygun olduğunu düşünüyorum.

² S. A. Matczak, "Fideism", *New Catholic Encyclopedia*, Second edition., ed. by Marthaler, Berard L., Published by Gale, Washington, 2003, vol. 5, s. 711; Eugene Menegoz, "Symbolo-Fideism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, vol. XII, s. 151; Paul Poupard, "Fideism", *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, ed. by Tanzella-Nitti, Giuseppe, Larrey Philip and Strumia, Alberto, URL = <<http://www.disf.org/en/Voci/68.asp>> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

rı arasında bulunmamasına ve 1880'li yıllara kadar Katolik felsefeciler arasında yaygın bir kullanıma sahip olmamasına karşın, fideizm terimine 1850'li yılların bazı ilahiyat dergilerinde zaman zaman atıfta bulunulduğu kaydedilmektedir. Örneğin, Katolik dergisi *L'Ami de la Religion*'da (1854) Abbe Robitaille, Felicite de Lamennais'in (1782–1854) fikirlerini sınıflandırmak için bu terimi kullanır.³ 1873 baskılı Littre'nin Fransızca sözlüğü *Fideisme* kelimesine yer vermezken, *fideiste* kelimesini Katolik felsefe terimi olarak açıklamaktadır.⁴ Yine de terimin bu ilk kullanımlarının ne ölçüde bir nüfuzunun olduğu belirsiz görünmektedir. Çünkü kaynakların ekseriyeti, terimin menşeiini 1879 yılı olarak göstermektedir.⁵ Katolik felsefeci Leon Olle-Laprune (1839–1893), *De La Certitude Morale* (1880) adlı eserinde, Kantçı ve post-Kantçı idealizmde Tanrı'nın varlığını tesis etmede ahlaki imana aşırı itimat saydığı tutumu adlandırmak için bu kelimeyi kullanmıştır.⁶

Ne Menegoz ne de Olle-Laprune, terimin daha önceden kullanımda olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunmazken, her ikisinin de ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, terimin menşeiini kendilerine mal ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda, fideizm terimini hangisinin uydurduğu ya da türettiği tartışmalı olsa da biri Protestan diğeri Katolik olan her iki ilahiyatçının terimi birbirlerinden farklı niyetlerle kullandık-

³ Thomas D. Carroll, "The Traditions of Fideism", *Religious Studies*, 44, (2008), s. 10.

⁴ Emile Littre, *Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Hachette, Paris, 1873, s. 1664. "Akıldan önce imanı koyanlara, hatta imanda aklı eritenlere (fideist) denir. Gelenekselci (*traditionnaliste*) ile eşanlamlı"

⁵ Bir istisna olarak, Fransız etimoloji sözlüğünde, *fideisme* kelimesinin menşei için 1865 (Littre) ve 1842 (Mozin) tarihleri gösterilmektedir. Bkz: Albert Dauzat, *Dictionnaire Etymologique*, Librairie Larousse, Paris, 1938, s. 323.

⁶ Carroll, *agm*, s. 10.

ları anlaşılmalıdır. Bu durum Modernistlerin⁷ öğretilerini kınamak için 1907'de kaleme alınan Papalık genelgesi, *Pascendi Dominici Gregis*'te açığa çıkmaktadır. Modernistlerin, doğal teolojiiyi yıkmak ve iman olgusunu aklın denetiminden geçmemiş özel bir duygu ile bir tutmak gibi özellikleri sayılırken 'fideizmin ilkelerine göre' hareket etmekle suçlandıkları görülür.⁸ Katolik iman anlayışına tehdit olarak takdim edilen fideizm terimi, bir papalık genelgesinde ilk kez kullanılmasına rağmen, terimin tarihî menşei ve söz konusu ilkeler ile ilgili hiçbir bilgiye yer verilmemesi şaşırtıcıdır. Satır aralarından okuduğumuz kadarıyla, fideizm, özellikle St. Thomas'ın kurduğu düşünülen akıl-iman dengesini akıl aleyhinde bozanları yeren ve dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin bu konuda konsüllerde aldığı kararların dışına çıkanları kınayan, skolâstik felsefe karşıtı anlamında, kuşatıcı bir terim olarak kullanılmaktadır.

Yeni Thomascı felsefeciler ve ilahiyatçılar, fideizm terimini 'Tanrı'nın varlığını tesis etmede tehlikeli bir biçimde sadece imana bel bağlayan diğerlerinin düşüncelerini sınıflandırmak' için kullanmışlarken, Paris okulu düşünürleri de denen Protestanlar ise terimi, kendi teolojilerini tanımlamak için kullanmışlardır.⁹

⁷ Modernizm tabiri, dinler tarihî bağlamında kullanıldığında 1890–1910 yılları arasında bir takım Avrupalı Katolik entelektüel tarafından öne sürülen tenkitçi, felsefi ve Hristiyan Kilise'sine ilişkin (ecclesiastical) fikirler demetine göndermede bulunur. Bkz. Ronald Burke, "Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought", *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2. (April, 1980), s. 138–164.

⁸ Pope Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, 1907, <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10pasce.htm>. (Son Güncelleme: 15.12.2009).

⁹ Carroll, *agm*, s. 11.

Bu bağlamda fideizm terimi, özellikle Katolik kaynaklarda, ahlaki ve dinî türden doğruları bilmede aklın gücünün ve yeterliliğinin önemli ölçüde zayıflatılmış olduğunu savunan ve bu doğrulara ulaşmayı sadece vahyin bildirdiklerine iman etmekle sınırlandıran 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir teolojik hareketi adlandırmak için kullanılmıştır.¹⁰ Rasyonalizme bir tepki olarak ortaya çıkan bu fideizm hareketinin öncelikli amacı, bilimsel gelişmeler karşısında Hristiyanlığı savunmak olmuştur.

Menegoz, Lutherci *sola fide* (sadece iman) ilkesini esas olarak geliştirdiği teolojisini ifade etmek için fideizm terimini yeğlediğinde, fideizm sözcüğünün bulacağı uygulama alanlarına dair bir düşünceye muhtemelen sahip değildi. Paris'te Menegoz'un başını çektiği Fransız Protestan Okulu, ortodoks Luthercilik ile pozitivist bilim felsefesinin agnostisizmi arasında bir bakış açısı oluşturmaya çalışmaktaydı. Fransız ihtilalinin altüst ettiği yerleşik düzenin ardından, yeni oluşan seküler toplumda bir tutunma noktası bulabilme arayışında olan Protestan ve Katolik ilahiyatçılar, 19. yüzyıl süresince, Hristiyanlığın doğruluk iddialarını yeniden ifade etme çabası içinde olmuşlardır. Fransa'da başlayıp tüm Avrupa'ya yayılan bu arayışların hüküm sürdüğü bir dönemde, fideizm teriminin Fransızca'dan İngilizce'ye ve diğer Avrupa dillerine geçişi uzun sürmemiştir. Böylelikle fideizm terimi, zaman içinde Protestan ve Katolik ilahiyatçıların daha etraflıca ele aldıkları teolojik meselelerden biri konumuna gelmiştir.¹¹ Sonuçta, fideizm terimi felsefi terminolojiye 19. yüzyılın sonlarına doğru teoloji yoluyla girmiştir.¹²

¹⁰ Paupard, *agm*, URL = <<http://www.disf.org/en/Voci/68.asp>> (Son Güncelleme: 15.12.209).

¹¹ Carroll, *agm*, s. 11.

¹² Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

Fideizm terimi, zaman içerisinde 19. yüzyıldaki bağlamından gittikçe uzaklaşarak Kierkegaard, Montaigne, Pascal, Erasmus ve Tertullian gibi filozofları ve ilahiyatçıları adlandırmak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu düşünürlerin ortak özelliği, dinî hakikate ulaşmada felsefi düşünceye olan güvensizliklerinin onları imana sıkıca sarılmaya yöneltmiş olmasıdır. Söz konusu düşünürler, Hristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren gündemdeki yerini hep koruyan, felsefe ve teoloji arasında uyumsuzluk olduğu iddiasının temsilcileridirler.¹³ Bu iddia aynı zamanda, akıl ile imanın birbirleriyle uzlaştırılmayacağını ve iman etmenin akıl yürütmeye ya da akli delillerle bir ilgisinin bulunmadığını ifade eder. Akıl-iman ilişkisi açısından fideizm terimini değerlendirirsek, ileride göreceğimiz gibi bir tutum olarak hep var olagelen fideizm, sınıflandırmaya ve karşılaştırmaya imkân veren bir kullanım alanına sahipse de hala üzerinde tartışılan bir kavramdır.

2. Fideizmi Tanımlama Sorunu

Fideist olarak nitelendirilen kimi filozoflar ve ilahiyatçılar ile ilgili çalışmaların sayısıyla mukayese edildiğinde din felsefesinin başlı başına bir konusu olarak fideizm üzerine yapılan spesifik çalışmaların azlığı, kanımca fideizmin neliğine ilişkin genelgeçer bir tanımlamada bulunmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Richard Amesbury'nin haklı olarak belirttiği üzere, neyin fideizmin somut bir örneği sayılabacağı hususunda filozoflar arasında bir fikir birliği yoktur. Yine filozoflar arasında, hangi düşünürlerin fideizm başlığı

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/fideism/>, (Son Güncelleme: 15.12.2009).

¹³ Carroll, *açm*, s. 17.

altında sınıflandırılmasının daha doğru ve uygun olacağı konusunda çok az bir uzlaşısı vardır.¹⁴

Fideizmi ele alan felsefi ve teolojik çalışmalara baktığımızda, fideizm teriminin çoğu kez açık bir biçimde tanımlanmadığı görülmektedir. Yapılan fideizm tanımları ise felsefe ve teoloji kaynaklarında oldukça farklılık arz edebilmektedir. Fideizm kavramı ile ilintili olan iman, akıl ve rasyonellik gibi kavramların tanımlanmasında görülen değişkenlik, tabiatıyla fideizmin tanımlanmasına da yansımaktadır. Bununla birlikte, özellikle rasyonellik kavramı etrafındaki tartışmalar ile dinî epistemolojideki yeni yaklaşımlar fideizmin sınırlarını çizmede belirleyici olabilmektedir.¹⁵

Fideizm kelimesinin nasıl tanımlanacağına dair karar kısmen terminoloji kısmen doktrin ile ilgilidir. Bu yüzden

¹⁴ Amesbury, *agm*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/fideism/>>.

¹⁵ Rasyonellik teorilerini sınıflandıran William Warren Batley'e göre, sınırlı rasyonellik (limited rationality) kategorisine giren yaklaşımlar fideizmin birer formu olarak değerlendirilmelidir. Bkz: Bartley, W. W., "Theories of Rationality", *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, ed. Gerard Radnitzky and W. W. Bartley, Open Court, La Salle, Illinois, 1993, s. 205-217. Alvin Plantinga'nın Yenilikçi Epistemolojisinin, akıl-iman çatışmasını işleyen bir yapıya sahip olmasına rağmen, bir tür fideizm olarak değerlendirmeyi haklı çıkaracak niteliklere sahip olduğunu ileri sürenler vardır. Paul Helm'e göre, bu niteliklerden en önemlileri, Plantinga'nın zayıf temelselciliğinin (*weak foundationalism*) temel inançları belirlemede aşırı derecede müsamaha-kâr olması ve bazı inançların neden aklın hükümleri (*deliverances of reason*) arasında yer bulamayacağına açıklığa kavuşturulmamasıdır. Daha da önemli, 'Tanrı vardır' inancını temel bir inanç olarak almada ortaya konan nedenlerin, keyfilik ve görecelik taşımasıdır. Bkz: Paul Helm, *Belief Policies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 207-216. Plantinga'ya isnat edilen fideizm suçlamasının bir değerlendirmesi için bkz: Kemal Batak, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, 172-196.

fideizm kelimesi çeşitli kullanımlara tekabül edecek şekilde çeşitli biçimlerde tanımlanabilmektedir. Bunun yanında fideizmin ne anlama geldiği konusundaki yaklaşımları etkileyen önemli etkenlerden birisi tarihsel bir ayrıma dayanmaktadır. Akıl-iman ilişkisi açısından Luther merkezli Protestan düşüncesi ile Roma Katolik düşüncesi arasında derin farklılıklar vardır. Roma Katolik Kilisesi fideizmi bir sapkınlık olarak görmüş, Protestanlığın temel bir hatası saymıştır. Çoğu muhafazakâr Protestan düşünür ise fideizmin gerçek Hristiyanlığın temel bir ögesi olduğunu ve bu ögenin St. Paul'un ve St. Augustine'in öğretilerinde belirgin olarak bulunduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁶ Söz konusu ayrımın özellikle 19. yüzyılda derinleştiği ve post-Kantçı teolojik yaklaşımları nitelendirmek için fideizm kelimesine başvurulduğu görülmektedir.¹⁷ Fakat ileride açıklamaya çalışacağım gibi, Katolik ve Protestan düşünürlerin fideizme yükledikleri anlam ve değer aynı değildir.

Filozoflar ve ilahiyatçılar, genellikle, akıl ve iman arasındaki gerilime değinen muhtelif görüşlerden birini ortaya koymak amacıyla fideizm kelimesini kullanmaktadırlar. Akıl ile iman arasında bir gerilim ya da çatışma olduğu düşüncesi fideizmin en temel özelliği, hatta varlık sebebi olsa da iddia edilen gerilimin seviyesi ve niteliği hakkındaki görüşlerin çeşitliliği de fideizmin değişik biçimlerde tanımlanmasına yol açmaktadır. Fideizm teriminin anlamı ve kullanımı etrafındaki anlaşmazlığın başlıca nedeni kanımca, özde türdeşlik ama biçimde farklılık arz eden çeşitli fideizm geleneklerinin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla fideizm tanımları merkeze alınan fideist geleneğe ve bu geleneğin tepkisel refleksine/tutumuna göre farklılaşmaktadır. Bununla

¹⁶ Popkin, *age*, s. xxii.

¹⁷ Carroll, *agm*, s. 8.

birlikte fideizm tanımlarında dikkati çeken önemli bir nokta şudur: Bazı tanımlar rasyonalist, bazı tanımlar epistemolojik, bazı tanımlar da salt teolojik bakış açısını yansıtmaktadır. Ayrıca kimi tanımlar fideizmin ne olduğunu betimlerken, kimi tanımlar da ne olmadığını betimlemektedir.

Fideizmin farklı şekillerde tanımlanması hiç kuşkusuz, bir kafa karışıklığına sebebiyet vermesinin ötesinde, 'imanın mâkul veya temellendirilebilir olup olmadığı sorusu' etrafında gelişen tartışmaları değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Bu yüzden bir sorun olarak karşımıza çıkan fideizmi tanımlama sorununun, bir ölçüde çözüme kavuşturulması önem arz etmektedir. Öyle görünüyor ki, fideizm teriminin anlamı hakkındaki karışıklığın çözümü, fideizme yapılan referansların bağlamına göre sağlam bir zemine dayandırılmasına bağlıdır. Bununla birlikte fideizmin temel özelliklerinin belirginleştirilmesi gerekmektedir.

Farklı fideizm tanımlarına rağmen, fideizmi tanımlamada felsefecilerin üzerinde birleştikleri tartışmasız ortak noktaların bulunduğu söylenebilir mi? Söylenebileceğini düşünüyorum. Fakat bu konudaki düşüncelerimi ifade etmeden önce ve buraya kadarki açıklamalar ışığında, çeşitlilik gösteren fideizm tanımları arasından öne çıkan ve sıklıkla tercih edilen bazı tanımları sıralamak ve çözümlenmek yararlı olacaktır. Fideizm olgusunu bütüncül bir yaklaşımla kavrayabilmenin bir gereği olarak, fideizmin tek bir tanımını vermek yerine, belli başlı tanımları bir arada vermenin daha isabetli bir yol olduğu kanısındayım. Fideizmin çeşitli tanımları için aşağıdaki örnekler verilebilir:

- (1) Fideizm, dindeki hakikat, akıl yürütmeye veya delile değil tersine nihai olarak imana dayanır şeklindeki görüştür. Kanıtlarla ya da ampirik delillerle dinin temel akidelerinin belirlenemeyeceği, ancak imana dayanarak kabul edilmeleri gerektiği tarzında genellikle ifadesini

bulan bu iddia, St. Paul'den çağdaş neo-ortodoks, antirasyonalist yazarlara kadar ilahiyatçılar tarafından birçok biçimlerde ortaya konulmuştur. Bazı fideizm biçimleri, bir tür irrasyonalizme varan ölçüde akli ve bilimi kötüler ya da aklın ve bilimin değerini yadsır.¹⁸

(2) Fideizm, dinî kanaatleri belirlemede ve kabullenmede, imanun birincil; aklın ise ya ikincil ya da büsbütün gereksiz olduğunu kabul eden bir tutumdur. Akli, Tanrı'nın üstüne yerleştirmekten kaçınmak için, bu görüşe göre, dinî inançları aklın değerlendirmesine tâbi tutamayız. Fideizmin iki türü vardır. Aşırı türü, akıl ve imanun birbirine karşıt olduklarını, dinin derin gizemlerini sadece imanun kavrayabileceğini ve rasyonel değerlendirmeye göre dinî hakikatlerin olanaksız olduğunu iddia eder. Fideizmin ılımlı türü, temel dinî inançları araştırmada ve kabul etmede imanun akli öncelediğini fakat bu inançları izah etmede ve anlamada aklın rol alabileceğini iddia eder.¹⁹

(3) Fideizm, katı rasyonalizmin çelişğidir. Fideizme göre, iman rasyonel argümanların desteğı olmaksızın, yalnız kendine dayanabilir ve dayanmalıdır. Çoğu fideist için, imanını bağımsız rasyonel değerlendirmeye tâbi tutmak, aslında akli, Tanrı'nın üzerine çıkarmaktır. Fideistlerin, 'dinî imanda gerekli olan hakikat, nesnel değil öznel bir meseledir; akıl yürütmeye dayalı bir ar-

¹⁸ Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, 1972, s. 201.

¹⁹ Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, "Fideism" *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2004, s. 255.

güman meselesi olmasından öte içsel bir bağlılık meselesidir', demeleri tipik özellikleridir.²⁰

(4) Fideizm, delilcilik (evidentialism) ile çelişen bir görüştür. En iyi anlamını, 'bir kimsenin temel dinî kanaatleri bağımsız rasyonel değerlendirmeye tâbi değildir' şeklindeki iddiada bulur. Tanrı'ya bağlılığın, kişinin "nihai kaygısı" olması gerektiği ve imanı aklın yargısına tabi tutmanın, aklı, Tanrı'dan daha üstün bir konuma yerleştirmekle ve onu putlaştırmakla aynı anlama geleceği düşüncesi, çoğu kez böyle bir iddianın nedenlerinden biri olarak gösterilir.²¹

(5) Nesnel aklın, dinî inanç için asla uygun olmadığını kabul eden görüş fideizm olarak adlandırılabilir. İman, haklı-çıkarmı (justification) için akla gereksinim duymaz ve rasyonel kategorileri dine uygulama çabası tümüyle yersizdir. İman kendi haklı çıkarmını, kendi içsel değerlendirme kriterlerini meydana getirir. Muhtemelen, fideizmin iki türü vardır. İlki, teorik aklın standartları ile değerlendirildiğinde dinin saçma gözükmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. İkincisi, din, aklın tam anlamıyla işlevsiz olduğu bir etkinliktir demekle yetinir. Din aklın karşısında olmak şöyle dursun, aklın üzerindedir. Her iki görüş birbirleriyle uyumludur.²²

(6) İmanın akıldan gelecek hiçbir gerekçeye gereksinimi olmadığı, hatta aklın ve onun haksız iddialarının yargı-

²⁰ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 57.

²¹ William Hasker, "Evidentialism", *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 294.

²² Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Third Edition, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA, 1998, s. 413.

cı olduğu yönündeki ısrar ve kararlılık genellikle fideizm diye isimlendirilir.²³

(7) Dinî fideizm, imana ve dinî inanca ilişkin meselelerin akıl tarafından desteklenmediğini savunur. Din bir iman meselesidir ve akıl tarafından savunulamaz. Kişi sadece inanmalıdır. Tanrı'nın bizden istediği akıl değil, imandır. (İbranilere Mektup 11:6) Fideistler inanca uygulandığı şekliyle delilin doğası hususunda şüphecidirler. Tanrı'ya inanç ile ilgili hiçbir delile veya argümana inanmazlar. Tanrı'ya akıl yoluyla ulaşılmaz. Sadece ve sadece iman yoluyla ulaşılır.²⁴

(8) Fideizm, akıl olmaksızın veya akla aykırı olarak kişinin Tanrı'ya inanması gerektiğini iddia eden görüştür.²⁵

(9) Fideizm, imanın rasyonelliğinin imanın kabul edilebilir olup olmaması ile ilgisinin bulunmadığını destekleyen görüştür.²⁶

(10) Fideizm, sonuçta aklın kötülenmesini beraberinde getiren ve özellikle felsefi veya dinî hakikat arayışında kullanılan, münhasıran ya da esas olarak yalnız imana dayanmadır. Bir fideist bu yüzden felsefi ve dinî meselelerde akla güvenmektense imana güvenmeyi ısrarla tavsiye eder ve akli kötülemeyi ve karalamayı sürdürür.

²³ Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983, s. 1.

²⁴ Norman L. Geisler, "Fideism", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1999, s. 14.

²⁵ Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001, s. 7.

²⁶ Nicholas P. Wolterstorff, "Faith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1998, vol. 3, s. 543.

bilir. Böylece en azından fideizmin iki derecesini birbirinden ayırt edebiliriz: dinî meselelerde akıldan ziyade imana güvenmemiz gerekir diyen ılımlı fideizm ile aklı kötöleyen ve karalayan aşırı fideizm.²⁷

(11) Fideizm, kesinliğe erişmede insan aklının kapasitesini küçümseyen ve imanı temel hakikatlerin bir ölçütü olarak belirleyen felsefi ve teolojik bir doktrin ya da tutumdur. Böylece Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ahlakın ilkeleri, vahiy olgusu ve Hristiyanlığın güvenilirliği sadece akıl yoluyla kanıtlanamaz. Otoriteye dayalı olarak kabul edilmek zorundadırlar.²⁸

(12) Fideizm, 'ilahi şeylerin bilgisini elde etmede aklın rolü hakkında kötümser olan ve akıl yerine imanın değerine vurgu yapan bir görüştür.'²⁹ Fideizm, 'bilginin imana ya da vahye bağlı olduğu doktrindir.'³⁰

Fideizm tanımları verdiğimiz örneklerle sınırlı değildir. Fakat fideizmin din felsefesi literatüründe farklı yazarlarca nasıl ve ne şekilde tanımlandığını göstermeleri bakımından yeterlidir. Görüldüğü gibi, tanımlardaki farklılıklara rağmen tanımlar birbiriyle ilişkili öğeler içermektedir. Yukarıda verilen tanımlardan hareketle, akıl-iman ilişkisi açısından fideizmin çerçevesini belirlemede bize yardımcı olacak unsurları şu şekilde belirtebiliriz:

²⁷ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, s. 87.

²⁸ S. A. Matczak, "Fideism", *New Catholic Encyclopedia*, vol. V, s. 908.

²⁹ Simon Blackburn, "Fideism", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 139.

³⁰ "fideism n.", *The Concise Oxford English Dictionary*, Eleventh edition revised, ed. by Catherine Soanes and Angus Stevenson, Oxford University Press, 2006.

a. Dinî inançları kabul etmede aklın hiç bir rolü bulunmadığı gibi, iman etmenin, imanın mâkul olup olmaması ile hiç bir ilgisi ve ilişkisi yoktur.

b. Dinî inançlar veya hakikatler akla değil, aksine imana dayanır. Bu yüzden kişi, akli yok sayarak ya da akla karşıt olarak Tanrı'ya inanmalıdır.

c. Dinî inançlar rasyonel değerlendirmeye tâbi değildir. Dolayısıyla kişinin kabul edeceği inançları aklın süzgecinden geçirmesi gerekli değildir.

d. İman bir takım inanç önermelerinin ya da doktrinlerin aklen tasdikinden ibaret bir mesele değildir. İman, bir güven ve teslimiyet hâlidir. İmanın nesnesi bizzat Tanrı'nın kendisidir. Tanrı hakkında ifade edilen bir dizi önerme değildir.³¹

Fideizmi, akla yer vermeksizin veya akla rağmen dinî inançların kabul edilmeleri gerektiğini savunan bir görüş olarak tanımlarsak, bu bağlamda fideist tutum, üç değişik biçimde kendini gösterir. *Birincisi*, iman etme sürecinde aklın değersizliğine vurgu yapar. Kişiyi imana sevk etmede aklın hiçbir faydasının olamayacağını iddia eder. Örneğin Karl Barth, felsefeyi ve mantığı kendi faaliyet alanı içinde muteber görür. Bu ikisinin, teoloji ile hiçbir bağıntısının olmadığını iddia eder. *İkincisi*, bir kişi aklın yanlış yöne sevk ettiğine ve imanın aklın tam ters istikametinde yer aldığına inanabilir. Akıl ve iman arasındaki bu zıtlık, Tanrı'nın var olduğu inancı, cesurca ve meydan okurcasına kabul edilerek çözüme kavuşturulur. Başka bir deyişle zıtlığın kendisi, imana giden yolun taşlarını döşer. Hristiyanlığın Tanrı'sına inanmada Kierkegaard bu tutumu benimser. Bedene bürünmüş Tan-

³¹ Terence Penelhum, "Fideism", *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Philosophy of Religion* ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Maiden, Massachusetts, 1999, s. 377.

rı'ya, İsa Mesih'e inanmak, 'sonlu-sonsuzdur' gibi çelişkileri kabul etmeyi gerektirir. Bir kimse aklına tümüyle uyarsa, Tanrı'yı inkâr etmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden imanun önünde bir engel teşkil eden aklın reddedilmesi gerekir. Üçüncüsü, bir kimse, aklın bazı inançları kabul etmek için elverişli ve yeterli olduğuna, fakat bazıları içinse yetersiz olduğuna inanabilir. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları lehinde aklın yeterli bir destek sunabileceğine; ama Teslis ve enkarnasyon gibi inançları ne kabul etmede ne de izah etmede aklın yetersiz kalacağına inanılır. Bu türden inançlar sadece imana dayalı olarak kabul edilmelidir. Dinî inançlar söz konusu olduğunda aklın kullanımı açıkça kötülenmese de dini inançları aklın denetimine tâbi tutmak, bir ihtiyaç ya da zorunluluk olarak görülmez. Aklın yetki alanı sınırlandırılır. Çünkü vahyin yardımı olmaksızın sadece akıl yoluyla bir kimsenin Teslis inancını kabul edebilmesi mümkün değildir. Başta Augustine olmak üzere, pek çok Hristiyan düşünürün bu görüşü benimsediği söylenebilir.³²

Fideist olarak nitelendirilebilecek pek çok düşünür, inanca sebep olabilen fakat inanılan şeyin doğruluğunu kanıtlamayan ikna edici bir takım etmenlerin olduğunu kabul eder. Fakat akıl ve imanun bağdaşmazlığına olan kesin inançları sebebiyle akli nedenlere karşı oldukça mesafelidirler. İman etme kararının ardından ya da imana erdikten sonra, rasyonel temellendirmeden yoksun bir biçimde, inanılan şeyi açıklamak amacıyla bazı nedenlerin sunulmasında bir sakinca görmeyebilirler.³³ Genelde *ılımlı fideizm*³⁴ olarak adlan-

³² Kelly James Clark, *Return to Reason*, s.154–155.

³³ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. xxi.

³⁴ Bir önceki paragrafta, *üçüncü* tutum olarak ta ifade ettiğim bu tutum, akıl-iman ilişkisi açısından daha esnek bir yapıya sahip olmasından dolayı, zayıf fideizm (*weak fideism*) biçiminde de ifade edilebilmektedir.

dırılan bu tutumun en açık örneğini Pascal'da görmek mümkündür. Pascal, iman yoluyla bir kez kabul edildiler mi, inanan kişinin, Hristiyan inançlarının geçerli ve sürdürülebilir olduklarını aklın yardımıyla anlayabileceğini iddia ederek, akla tümüyle cephe almadığını göstermek ister gibidir.³⁵

Richard Popkin'in değerlendirmesine göre, fideizm, (1) akli dışlayan bir iman anlayışından, (2) akli önceleyen bir iman anlayışına kadar uzanan bir çizgide kendini gösterir. Fideizm, bu iki anlayış çerçevesinde öne sürülen görüşlerin toplamını ihtiva eder. Kör imanı savunan birinci anlayış, hakikate ulaşmada veya hakikati mâkul hale getirmede, akla herhangi bir yetenek ve yeterlik izafe etmekten imtina eder ve tüm kesinliği bir takım vahyedilmiş veya kabul edilmiş hakikatlere kayıtsız şartsız tam bir bağlılığa dayandırır. Akli önceleyen bir imanı öngören ikinci anlayış, iman yoluyla bazı önermeleri kabul etmezden önce, aklın, hakikatin tam ve mutlak kesinliği ile ilgili bir tasarrufunun olamayacağını iddia eder. Öyle ki, kesinlik ifade etmeleri bakımından rasyonel önermelerin tümü bir dereceye kadar şüphelidir ve bu şüphenin izalesi, ancak onların imana dayalı olarak kabul edilmelerinden sonra mümkün olabilir. O halde, imanın akıldan önce gelmesi şu anlama gelir: Hakikatin ve kesinliğinin nihai ve mutlak ölçütü akıl değil, imandır. Yine de akıl hakikatin araştırılmasında veya açıklanmasında nisbî bir rol oynayabilir. Fideizmin bu türlerinin ortak bir paydada buluştuğu söylenebilir. Bir şeyi iman temelinde kabul etmeksizin o şeyin bilgisine ulaşamaz. Bilgi imandan bağımsız değildir ve aksi düşünüldüğünde, herhangi bir bilgi iddiası hakkında bir takım felsefi şüpheler ortaya konabilir.³⁶

³⁵ Gilman, *age*, s. 6.

³⁶ Popkin, *age*, s. xxii. 18. yüzyıldan itibaren inançsızlık ile eş tutulmaya başlanan şüphecilik ile fideizmin aslında birbirine muhalif tutumlar olmadığını ortaya koyması bakımından Richard Popkin'in çalışmaları

Kierkegaard ve Bayle gibi kimi düşünürler, aklın ürettiği şüphelerden kurtulmak için imana sığınmışlardır. İman temelinde kabul edilen bir inanç esası ile o inanç esasının kabulü yönünde ileri sürülebilecek bir delil veya neden arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığını savunmuşlardır. Fransız Kalvinist Pierre Jurieu'nun (1637–1713) şu ifadesi konuyu özetler mahiyettedir: "İnanıyorum, çünkü inanmak istiyorum."³⁷ Dolayısıyla iman etmek için başka nedenler aramaya gerek yoktur. İman temelinde kabul edilen bir inanç, akla yatkın veya kanıtlanabilir bir inanç ile çelişse bile durum değişmeyecektir. Buna karşın St. Augustine ve onun izinden giden kimi düşünürler, ancak imanın kabul edilmesinin ve imana teslim olunmasının ardından, iman etmek için bir takım nedenlerin ileri sürülebileceğini ifade etmişlerdir. İncanın kabul edilmesinde ikna edici olabilen ya da inanmaya teşvik edebilen söz konusu nedenler ve deliller imanın kabul edilmesinden önce ortaya konabilir. Fakat bunlar inanılan şeyin doğruluğunu kanıtlamazlar. Kierkegaard'ın ve Augustine'in temsil ettiği her iki görüşün ortak iddiası şudur: Dinî olsun, metafiziksel olsun, hakkında şüphe edilemez olan hiçbir hakikat, iman faktörü olmaksızın keşfedilemez veya kanıtlanamaz. Aklın kullanımı konusunda Augustineci görüş daha esnek olsa da, böyle bir iddiayı savunması bakımından Kierkegaardçı görüş ile fideizm çatısı altında birleşmektedir.³⁸

oldukça ışık tutucudur. Popkin'e göre, herhangi bir önermenin doğruluğunu göstermek için teklif edilebilecek delilin yeterliği veya güvenilirliği hakkında şüphe uyandıran felsefi bir görüş olarak tanımlanabilecek şüphencilik, dini hakikatin yalnız imana dayandığını iddia eden fideizme, felsefi zemin sağlamaktadır.

³⁷ Richard H. Popkin, "Kierkegaard and Scepticism", *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. J. Thompson, Anchor Books, New York, 1974, s. 358.

³⁸ Popkin, *age*, s. xxii.

Aklın herhangi bir konuda kesin bir hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağı problemini şüpheciliğin öncüllerinden yola çıkarak akıl-iman ilişkisi çerçevesinde ele alan görüşler ve yaklaşımlar, fideizmin genel bir çerçevesini çizmede belirleyici bir parametre oluşturabilir. Bu bağlamda, iman yoluyla bilinen birtakım temel hakikatlere sahip olmaksızın, rasyonel araçlarla bilgiye erişmenin imkânı hakkında şüpheci bir tutum sergilemek fideizm olarak nitelendirilebilir. Meseleyi bu şekilde ortaya koyarsak, bir fideist, “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğunu kanıtlamak için sunulabilecek gerekli ve yeterli nedenleri yadsıyan ya da kuşkuyla karşılayan, ama buna rağmen sadece iman sayesinde kazanılmış bir malûmat varsa veya bir takım kesin şeylere inanılıyorsa, inanç önermelerinin doğru olduklarının bilinebileceğini iddia eden kişidir.³⁹ David Hume’un tutumu buna örnek olarak gösterilebilir. Felsefe tarihçileri Hume’u genellikle bir şüpheci olarak yorumlama eğiliminde olsalar da, eserlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onun şüphecilikten çıkış yolunu fideizmde bulduğunu söylemek mümkündür. Hume, nedensellik, kişisel özdeşlik, töz, harici nesnelere, mucizeler, ölümsüzlük ve Tanrı’nın varlığı gibi metafiziğin konusuna giren problemlere felsefi teolojinin sunduğu çözümlerin geçersiz olduğunu kabul etmesine rağmen, yine de söz konusu inançları kabul eder. Bu inançların doğru olduğu yargısında bulunmayı reddedip bir şüpheci olarak kalmak yerine, en nihayetinde rasyonel olmayan temellere dayalı olarak onların doğru olduklarını kabul eder. Böylelikle, önce bir şüpheci gibi, aklın, dinî inançların kabul edilebilir olup olmadıkları hususunda bir hükümde bulunamayacağını ifade eder. Fakat bu konudaki yargısını askıya almak yerine, rasyonel bir zeminde daha

³⁹ Popkin, *ağe*, s. xxi.

önce reddetmiş olduğu kavramları ve tezleri rasyonel olmayan bir şekilde kabul ederek fideist bir tutum sergiler.⁴⁰

Fideizm üzerine yazılmış ender çalışmalardan birisi olan *God and Skepticism*'de, çağımızın önemli din felsefecilerinden Terence Penelhum, fideizmin şüpheci geleneğe referansla daha belirgin kılınabileceğini göstermiştir. Ona göre, dinî düşüncede değişik biçimlerde nükseden fideizmin en temelde şu görüşü savunduğu açıktır: "Akıl ve iman birbirlerinden o kadar ayırılırlar ki, aklın imana hiçbir destek veremediği yarısında bulunursak imanın temellerini sarsmış olmayız. Aksine imanı takviye etmiş oluruz."⁴¹ Ancak, Kierkegaard ve Pascal gibi fideizmin önde gelen temsilcileri, imanın her türlü felsefi ve akli delile karşı mesafeli olması gerektiğini ve akıl yürütme yoluyla imanın hâsıl olamayacağını iddia etmekle yetinmemişlerdir. Bu iddialarını aklın, iman alanının⁴² dışında kalan inançların doğru olduğunu dahi kanıtlayamayacağını savunarak destekleme yoluna gitmişlerdir. Bir başka deyişle şüphecilığe başvurarak fideizmlerini ayakta tutmuşlardır. Bu yüzden Penelhum onları şüpheci fideistler (*skeptical fideists*) olarak adlandırır.⁴³

⁴⁰ Delbert J. Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy*, s. 5.

⁴¹ Penelhum, *God and Skepticism*, s. ix.

⁴² Aklın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ve sonlu insan aklının sınırlı olduğunu kabul ettiğimizde, özellikle eskatoloji ile ilgili birtakım hakikatlerin iman alanı içerisinde mütalâa edilebileceği düşünülebilir. Fakat fideizm söz konusu olduğunda iman alanı, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere vahyin bildirdiği bütün hakikatlerin dâhil edildiği geniş bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte fideizm, iman alanını tamamiyle irrasyonel bir alan olarak görür. İman etmede akli hiçbir delile ihtiyaç olmadığını savunur. İmanın safiyetini korumak adına, aklın iman alanı için zararlı olduğunu iddia eder. Dolayısıyla 'iman alanı' tâbiri, fideistlerin dilinde tamamen otonom bir alanı kastettiğinden, sorunlu bir tâbir halini almaktadır.

⁴³ Penelhum, *age*, s. ix.

Şüphecilğe referansla aklın doğası hakkındaki olumsuz teolojik görüşe destek arayan ve böylelikle imanın, aklın taleplerinden (*demands of reason*) muaf olduğunu temellendirmeye çalışan şüpheci fideizm geleneğini Penelhum, konformist fideizm (*conformist fideism*) ve evanjelik fideizm (*evangelical fideism*) olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁴

Penelhum, rasyonel argümanların ve onlara dayalı doktrinlerin ikna edicilikten uzak olduklarını ortaya koymaya çalıştıkları halde, Kilise'nin otoritesine saygılı ve itaatkâr olunmasını ve dinî ayinlere iştirak edilmesini isteyen kişilerin bu tutumuna konformist fideizm ismini verir. Penelhum'a göre, konformist fideizmin temsilcileri, Erasmus, Montaigne ve Bayle'dır. Onların ortak noktası, "mezhepsel farklılıkların leke sürmediği sâde bir dindarlığın, şüpheci kayıtsızlığı (*indifference*) benimsemek koşuluyla mümkün ve sürdürülebilir olduğunu ileri sürmeleridir."⁴⁵

Erasmus, Luther ile girdiği polemikte, Hristiyan dindarlığının, ilahi ön bilgi, insan iradesinin etkisi vb. konular hakkında teolojik münakaşalarda bulunmaya izin vermediğini ifade etmiştir. Tanrı'nın zâtı ve tabiatı konusunda olduğu gibi, ilahiyatı ilgilendiren başka meseleler üzerinde de derinlemesine düşünmek, hem sakıncalıdır hem de Tanrı'nın isteğine aykırıdır.⁴⁶ Bir tür mistik sessizlik içinde Tanrı'yı düşünmeyi ve ululamayı salık veren bu iddia, Penelhum'un tespitine göre, Hristiyan imanını ile Pyrrhoncu görüşlere uymacılık (*conformity to appearances*) öğretisi⁴⁷ arasında kuru-

⁴⁴ Penelhum, *age*, s. 2.

⁴⁵ Penelhum, *age*, s. 14.

⁴⁶ Penelhum, *age*, s. 19; Desiderus Erasmus, "Free Will", *Erasmus-Luther Discourse on Free Will*, trans. and edited by Ernst F. Winter, Continuum, New York, 1999, s. 5-7.

⁴⁷ Mutlak bilginin olmadığını iddia eden Pyrrhon'a göre, duyu organları ve akıl, bize nesnelere oldukları gibi değil göründükleri gibi gösterir.

lan paralelliğe dayanır. Dolayısıyla bu anlayış, gelenekle uyuşma içinde olacak şekilde yaşamayı, ama buna karşın geleneği yorumlamaktan imtina etmeyi tavsiye eden şüpheci tutuma oldukça yakındır.⁴⁸

Konformist fideizmin en ünlü siması, Montaigne'dir.⁴⁹ Şüphecilik ile imanı uzlaştırarak, teolojik ihtilafların gereksizliğini göstermede izlediği yöntem Erasmus'unkinden daha radikal ve daha felsefidir. Montaigne, Sextus'un izinden giderek, yani yine aklın kullanımı yoluyla, herhangi bir alanda hakikate ulaşmada aklın güvenilirliğini sorgulamaya açar. Okuyucusunun, 'akıl, hakikate ulaşamaz' sonucuna varmasını ister. Bu etkiyi yaratacak açık ifadeleri, onu tehlikeli bir biçimde negatif dogmatizmin sularına yaklaştırmıştır. Fakat

(Çay bardağında kırık görünen çay kaşığı örneği) Bu nedenle nesnelere kendini (özünü) değil, görünüşlerini (fenomenlerini) bilebiliriz.

⁴⁸ Penelhum, *age*, s. 19.

⁴⁹ Montaigne'nin, *Apology for Raimond Semond* başlıklı çalışması, dönemin Pyrrhoncu metinleri arasında en meşhur olanıdır. Bu çalışma, çok sayıda şüpheci argümanın ve klasik örneğin tanınmasını sağlamıştır. Dolayısıyla erken dönem modern felsefede şüpheciliğe duyulan ilginin sürekli odağında yer almıştır. Montaigne'nin bu eserini ne maksatla yazdığı tartışmalıdır. Kimilerine göre Montaigne gizli bir ateist olarak, Hristiyan imanının temellendirilebilir olmadığını göstermek için *Apology*'yi kaleme almıştır ve esas gayesi şüpheci fikirleri yayarak iman dayandığı temelleri zayıflatmaktır. Üzerinde tartışmayı gerektirecek ölçüde açık olan iki nokta şudur: Birincisi, o, ateistlere de ilham kaynağı olmuş, felsefi anlamda gerçek bir şüphecidir. İkincisi, hiçbir zaman coşkulu bir iman müdafisi olmamıştır. Montaigne, Pyrrhoncu tarzda, bilimlere, duyularımıza, felsefeye ve insan aklının tüm tezahürlerine olan güvenimizi sarsmayı hedeflemiştir. Bu doğrultudaki şüpheci argümanları biraraya toplamasının etkisi büyük olmuştur. Aynı kulvarlarda olmalarına rağmen hem Pascal hem de Descartes, Montaigne'in aktardıklarının çoğunu devralmışlardır. Bkz. Penelhum, *age*, s. 22; Ann Hartle, "Montaigne and Skepticism", s. 200; Jessica N. Berry, "The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 3, (July, 2004), s. 497-514.

diğer fideistlerde olduğu gibi, tutarsızlığa düşmekten sakınmak onun birincil önceliği değildir.⁵⁰

Montaigne'e göre, Hristiyanlığın temel inanç esaslarının doğruluğunu kanıtlamak için ileri sürülen akla dayalı delillerin tümü geçersizdir. Fakat bunda endişe edilecek bir durum yoktur. Çünkü en büyük kafalar bile herhangi bir ana mesele hakkında hakikati bulmaya muktedir olamamışlardır. Zaten iman hiçbir şekilde akla dayandırılmamalıdır. Hakikate ancak ilahi lütuf yoluyla ulaşılabilir. Aklın bir faydası olacaksa, sadece iman içinde olabilir.⁵¹

Şüpheli fideizmin ikinci türü olan evanjelik fideizm, imanın ihtiva ettiği mutlak bağlılık için gerekli temelleri sağlamada insan aklının yetersizliğinin şüphelilik kanalıyla ortaya konulmasının, bir iman etme nedeni olarak hizmet edebileceğini savunan anlayıştır. En önemli temsilcileri Kierkegaard ve Pascal'dır. Evanjelik fideistler gerçek anlamda şüpheli değildirler. Şüphelilik onların nazarında, konformistlerin aksine, bir amaç değil, bir araçtır. Şüphelilik sadece, felsefi engeller olmadan, imanı hâsıl edecek ilahi lütuf için gerekli yolu hazırlamıştır. Çünkü imanı akla dayandıran doğal teoloji çabaları, ihtidayı delil ile yer değiştirme çabasıdır. Kısacası, bu görüşe göre, "şüpheli argümanlara dikkat kesilerek, derin düşüncelere dalmanın vereceği uygun netice inançsızlık değil, inançtır".⁵²

Penelhum'a göre, konformist fideistlerin evanjelik fideistlerden temel farkı, tartışmalı dinî konuların çözümlenebilir olmadıklarını göstermek için şüpheliliğe başvurmalarıdır. Konformist fideistlerin önerdiği çözüm, toplumda ege-

⁵⁰ Terence Penelhum, "Skepticism and Fideism", *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat, University of California Press, Berkeley, 1983s. 295.

⁵¹ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 22.

⁵² Penelhum, *age*, s. 15-16.

men olan dinî yaşam biçimlerine ve inanışlara, onları tutucu bir şekilde gerçekten benimsemeksizin, uyulmasıdır. Bir bakıma inançsızlık ile karışık bir dinî uymacılığı (*religious conformity*) savunmuşlardır.

Fideizm, şeyler hakkında kuşku duymak yerine imana dayanarak onlara inanılması gerektiği düşüncesini gerektirmez mi? Her fideist, ilkin bir şüpheli olmak mecburiyetindedir, aksi takdirde inanılan ve değer verilen inançları sürdürmenin bir yolu olarak rasyonel olmayan bir temele başvurmanın hiçbir nedeni kalmayacaktır. Fideistler kuşkuları ile yüzleştikten ve şüpheliğin kendileri için bir çare olmadığını anlamalarından sonra inançlarını korumaya çalışırlar. Mantıksal bir argümana dayalı olmaksızın inançları devam ettirirler. Çünkü her şeyden önce kuşkuyu doğuran mantıksal argümandır. Dolayısıyla bir fideist, sırf akla dayalı olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini ve bu yolla şüphenin giderilebileceğini imanının doğasına aykırı bulduğu için tereddütsüz reddeder. Fideist, Tanrı'nın var olduğu inancı lehinde akli temeller sağlamanın imkânı konusundaki şüpeci tutumunu devam ettirir. Fakat iman sayesinde inancının doğruluğu konusundaki şüphelerinden kurtulduğunu iddia eder. Yani, fideist sadece Tanrı inancının gerekçelendirilebilirliği hususunda şüphelidir. Fideistlerin temel özelliği, sadece, hiçbir akli dayanağı olmayan ya da zayıf bir temele dayanan inançları benimsemeye istekli olmaları değildir. Bunun yanı sıra, açıkça sorguladıkları ve kuşkulandıkları inançları benimsemeye istekli olmalarıdır. Bu yüzden fideizm sadece bir tutum değildir. Bilinçli ve kasıtlı olarak uygulanan bir eylemdir.⁵³

⁵³ Hanson, *age*, s. 8; Robert Fogelin, *Walking the Tightrope of Reason: The Precarious Life of a Rational Animal*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 98–99.

Fideizmi yukarıda ifade ettiğimiz çerçevede betimlersek, St. Augustine, Martin Luther, John Calvin, Blaise Pascal ve Soren Kierkegaard kolaylıkla birer fideist olarak nitelendirilebilir. Bu sınıflandırma, Protestan iman anlayışının ruhuna da uygundur. Buna karşın, Julien Eymard d'Angers gibi bazı Katolik yazarlar fideizm teriminin, iman edişin hem öncesinde hem sonrasında, hakikati arayıp bulmada akla hiç bir rol ve işlev yüklemeyen bir görüş biçiminde sınırlandırılması gerektiğini düşünürler.⁵⁴ Bu tanımlamaya göre fideist olmanın ölçütü, dini hakikatlerin anlaşılmasında ve aktarılmasında dahi akli tümüyle devre dışı bırakmaktır. Bu anlamda St. Augustine ve belki Pascal, fideist olarak görülmeyebilir. Fakat fideizmin çerçevesini belirlemede ileri sürülen bu ölçüt, akıllı bir varlık olan insanın akli tümüyle gözardı etmesinin imkânı bir yana, yoruma öylesine açıktır ki bazı araştırmacıların Luther'i, Calvin'i ve hatta Kierkegaard'ı bile fideizmin dışında mütalaa etmesine imkân verebilmektedir.

Bu noktada bir hususun altını çizmek gerekir. Fideist olarak nitelendirilmeyi hakeden teolog ya da düşünürleri tayin etmede, araştırmacılar arasında bir görüş birliğinin olmayışının nedeni sadece, fideizmin farklı şekillerde tanımlanması değildir. Kimi araştırmacılar, kimilerinin fideist olarak nitelendirdiği kişilerin akıl-iman ilişkisi bağlamındaki görüşlerini fideizm kapsamında yorumlamamaktadırlar. İman etmek ve iman içeriklerini kavramak söz konusu olduğunda, aklın kötülenmesinin fideist tutumun bir göstergesi olduğu hakkında bir uzlaşma vardır. Fakat böyle bir kötülenmenin olup olmayışı ya da kötülenmenin derecesi hakkındaki yorum farklılıkları, bir kimsenin fideist etiketini alıp almadığı konusunda araştırmacıların farklı görüşler serdetmelerine neden olmaktadır.

⁵⁴ Popkin, *The History of Scepticism*, s. xxii.

Fideist olduğuna hükmedilen bir düşünürün, iman etmede ve ilahi hakikatlere ulaşmanın yanısıra, onları anlamada aklın rolü ve yeri konusunda gerçekte olumsuz değerlendirmelerde bulunmadığını iddia eden araştırmacılara da sıklıkla rastlanmaktadır. Bu bağlamda özellikle Kierkegaard'ın fideist olup olmadığı tartışma konusu yapılabilmektedir. Örneğin, fideizmi ikiye ayıran Christopher Insole, Kierkegaard'ın irrasyonalist bir fideist olduğu görüşüne katılmaz.⁵⁵ Ona göre, Kierkegaard'ın imanın paradoksallığına dair açıklamaları, Kant'ın antinomileri ele alışı ile benzerlik göstermektedir.⁵⁶

⁵⁵ Insole, fideizmin biri metafizik diğeri epistemolojik iki bileşene ayrılabilirliğini ifade eder. Onun tanımlamasıyla, "metafizik fideizm, iman ettiğim şeyin gerçekten (bana göre) doğru olduğunu ve bundan başka kişi-ötesi rasyonel bir hakikat kavramına sahip olmadığımızı savunur. Epistemolojik fideizm ise, bir meselenin mutlak bir hakikatinin olduğunu kabul etmesine rağmen, bu hakikate ya a) aklın sınırlı oluşunu onaylayarak ve bir şeyi iman temelinde kabul ederek ya da b) sadece olağan akıl yürütme süreçlerine karşı çıkararak ve irrasyonel bir tarzda bir şeyin doğru olduğunu kabul ederek ulaşabileceğimizi savunur." Bkz. Insole, Christopher, "Kierkegaard: A Reasonable Fideist?" *The Heythrop Journal*, Vol. 39, Issue 4, (1998), s. 365.

⁵⁶ Insole, agm, s. 374. Sadece bu konuda değil, epistemolojiyi ilgilendiren başka meselelerde de Kierkegaard ve Kant arasında çarpıcı benzerliklerin olduğu savunulabilir. Fakat bilgiyi sadece deney ve gözlem sınırları içinde mümkün gören Kant'ın akıl-iman ilişkisi söz konusu olduğunda Kierkegaard ile aynı çizgide olduğu söylenemez. Kant'a göre, *a priori* kavram ve sezgilerin, kaynak ve işlevleri ne olursa olsun deney sınırlarını aşmaları söz konusu değildir. Aşmaya çalıştıklarında antinomiler olarak ifade ettiği çatışmalar ya da diyalektik dediği yanlışmalar ortaya çıkar. Kant'ın pratik aklın bir postülatı olarak gördüğü Tanrı, deney ve gözlem sınırlarının dışında kaldığından, teorik akıl, Tanrı'nın varlığı konusunda çelişkiye (antinomi) düşer. Ancak Kant, duyulur-üstünün bilgisine (numenin bilgisine) erişmede başarısız olan teorik aklın yol açtığı sorunu, Tanrı'nın varlığını pratik aklın postülatı olarak koymak suretiyle aşmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın paradoks olarak ilan ettiği Tanrı, Hristiyanlığın Tanrı'sıdır. Oysa Kant'ın Tanrı ile kasdettiği, Teslis'e dayalı Hristiyanlığın Tanrı'sı değildir. Dolayısıyla ak-

Şöyle ki, Kant, antinomileri ortaya koyarak çözümlenemez meseleler ile uğraşan aklın, kaçınılmaz surette çelişkilere düşeceğini yine aklın bir keşfi olarak takdim etmektedir. Benzer şekilde, Insole'un yorumuna göre, Kierkegaard, paradoksu aklın keşfedebildiği ve üstelik peşinde koştuğu bir şey olarak sunmaktadır. Paradoks, akla sınırlarının olduğunu söyler ve sınırlarının sonuna geldiği konusunda akli ikna eder. Dolayısıyla Kierkegaard'ın paradoksu, spekülâtif felsefeye dayalı nihaî gerçekliği anlama projesinin son bulması gerektiğine işaret etmektedir. Kierkegaard'ın talebi, varolduğuna inanılanla, ama varolduğu bilinemeyenle, yani nihai gerçeklikle varoluşsal bir bağ kurulmasıdır. Kierkegaard'ı böylece yorumlayan Insole, onun aslında şunu söylemek istediğini ifade eder: "Hristiyanlığın paradoksal doğası, Hegelizm ya da Paganizm gibi, içkin bir doktrin veya teori olmadığını teminat altına alır. Her ne kadar Hristiyanlık akıl tarafından doğrula-

ın, Kierkegaard'ın vurguladığı anlamda çelişkiye düşeceği söylenemez. Yine de metafizik alanda teorik aklın sınırlarına vurgu yapan Kant'ın, ortaya koyduğu epistemoloji ile kendinden sonraki pek çok düşünürü etkilediği gibi Kierkegaard'ı da etkilediği açıktır. Kierkegaard'ın Kant'ın eserlerinin ne kadarını okuduğu ve ne değer biçtiği pek açıklığa kavuşmuş bir mesele değildir. Fakat *Philosophical Fragments*'ta Kierkegaard, Yeni Ahit Hristiyanlığının epistemolojisi ile idealist epistemolojiyi karşılaştırır. Yaptığı çözümleme sonucunda, bu ikisi arasındaki evliliğin bir hata olduğunu ve derhal feshedilmesi gerektiğini savunur. İdealist felsefe ile Hristiyan teolojisi arasında özdeşlik kuran Hegelci anlayışa karşı çıkar. Bu bağlamda Kierkegaard'ın temelde Kant'inkine benzer bir epistemolojik tutum içerisinde olduğu söylenebilir. Yani bilgi ve iman arasında mutlak bir dikotomiyi benimser. Bir bakıma dini, duygu ve ahlak alanı ile sınırlandırır. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Ronald Michael Green, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Dept*, Albany State University of New York Press, New York, 1992, s. 77-84; Jerry H. Gill, "Kant, Kierkegaard, and Religious Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 2. (December, 1967), s. 188-204.

namıyor olsa da ve akli gerçekten eksik bulsa da Hristiyanlık nihayette akli ikna edebilir.”⁵⁷

Bu değerlendirmesinden de anlaşılacağı gibi Insole, Kierkegaard’ın mutlak paradoks kavramına referansla, Hristiyanlığın inanç esaslarının akla aykırı ve mantıksal olarak çelişkili olduklarını açıkça beyan ettiğini savunan yaygın görüşe itiraz etmektedir.⁵⁸ Böylelikle, örneğin, Kierkegaard

⁵⁷ Insole, agm, s. 374.

⁵⁸ Kierkegaard üzerine çalışan araştırmacılar, İsa Mesih’in kişiliğindeki paradoksun akıl ile olan münasebeti konusunda, onun yazıya döktüğü düşüncelerini anlamada ikiye bölünmüşlerdir. Genel kabul gören görüş, Kierkegaard’ın *Postscript*’te sunduğu şekliyle, onun Paradoks söylemi ile rasyonellik ölçütleri arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir çatışmanın olduğunu savunur. Bu durumda bir kimse iman etmişse, yani Paradoksa inanıyorsa, o kimse mantıksal çelişki içeren bir inanca sahip olduğundan dolayı, zorunlu olarak irrasyoneldir. Diğer görüş, akıl ve iman arasında gerçek bir çatışmanın olduğu savının *Postscript*’te savunulmadığını iddia eder. Akılın Paradoksa karşı koyduğu iddiasının, *Postscript*’teki ifadelerin yanlış ya da eksik yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürer. Yine bu görüşe göre, Kierkegaard şunu anlatmaya çalışmıştır: Akıl, Paradoksun doğruluğu hakkında hiçbir yargıda bulunamaz. Paradoksa iman, akla aykırı (*contra rationem*) değil akıl üstündür (*supra rationem*). Bu iki görüşün yanısıra, Kierkegaard’ın akıl-iman ilişkisi ile ilgili tutumunu senkretik bir tarzda değerlendiren üçüncü bir görüşten de bahsedilebilir. Buna göre, Kierkegaard hem imanın akla aykırı olduğunu hem de imanın aklın üstünde olduğunu birlikte dile getirmiştir. İmanın akla aykırı olması, bir başka deyişle aklın iman içeriklerine muhalefet etmesi, imanın aklın yasaları ile çeliştiği anlamına gelir. Dolayısıyla bir kimse ya rasyonel olmayı ya da imanlı olmayı tercih etmek zorundadır. İmanın aklın üstünde olması, aklın imanın nesnesinin varlığı ya da gerçekliği hususunda yargıda bulunamadığı anlamına gelir. Bu görüşün savunuculuğunu yapan Garelick’e göre, Kierkegaard, akli muhakemeye tâbi tutulan imanın, aklın standartlarına uymadığının ve mantık yasaları ile çeliştiğinin görüleceği anlamında, akıl ve iman arasında bir çatışmanın olduğunu açık olarak yazmıştır. Dolayısıyla iman, akıl ile asla uyumlu bir birliktelik sergileyemez. Böylelikle Kierkegaard, Thomas Aquinas çizgisinin karşısında yer almıştır. Bununla birlikte Kierkegaard, varoluşsal düzeyde akıl ve iman arasında

üzerine çalışmaları bulunan McKinnon gibi kimi din felsefecilerinin dillendirdiği benzer bir yorumda bulunmaktadır. Yani Insole, Kierkegaard'ın, Hristiyan dogmalarının paradoksal yapısı ile bunlara iman etme arasında zorunlu bir bağıntının olduğunu söylerken, aslında, formel mantığın temel yasalarını reddetmek gibi bir niyetinin olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, öncelikle anlaşılması gereken nokta şudur: 'Mutlak paradoks formel bir çelişki değildir.' İman sahibi olmak, İsa'nın hem Tanrı olması hem de Tanrı olmaması (insan olması) cihetiyle, hem P önermesine hem de P'nin çelişğine birlikte inanmayı içermez. Kierkegaard'a göre, Tanrı ve insan, 'insan olmak Tanrı olmamayı gerektirir' önermesini doğrulamaya yönelten karşıt yüklemelerdir.⁵⁹ O halde Kierkegaard, Hristiyanlığın bir paradoks olduğunu açıkça ilan ederken epistemolojik anlamda bir paradokstan bahsetmemekte midir? Kierkegaard, aklın mantıksal olarak çelişik bulacağı bir önermeyi doğru kabul etmeyi, deyim yerindeyse imanın bir şartı haline getirmemekte midir?

McKinnon'a göre Kierkegaard, paradoksal ve absürd nitelendirmesinde bulunduğu Hristiyanlığın, özünde gerçekten mantıksal olarak çelişik olduğunu söylemek istememektedir. İman etmeye namzet kişiye, Hristiyanlığın temel inanç esasla-

bir çatışmanın olmadığı anlamında, imanın aklın üstünde olduğunu açıklamaya çalışarak, Tertullian'ın tutumunu reddeden bir yorumda bulunmuştur. Bkz. Herbert Gerelick, "The Irrationality and Suprarationality of Kierkegaard's Paradox", *Southern Journal of Philosophy*, 2:2 (Summer 1964), s. 75; Louis P. Pojman, "Kierkegaard, Subjectivity and Paradox: A Response to Gregory Schufreider", *International Journal for Philosophy of Religion*, 12:3 (1981), s. 165-169.

⁵⁹ Insole, *agm*, s. 373. Bkz. Alastair McKinnon, "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism", *Essays On Kierkegaard*, Ed. Jerry H. Gill, Burges Publishing Company, Minneapolis, 1969, s. 102-104; C. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, s. 117-125.

rının bir çelişkiler yumağı gibi gözükeceğini söylemek istemektedir. Dolayısıyla yeni ve beklenmedik bir görüşü yansıtan Teslis öğretisi, iman etme aşamasındaki kişinin mevcut kavramları ile ister istemez çatışır. Bu yüzden bir kimsenin iman sahibi olabilmesi, mantıksal olarak kendiyle çelişik gibi gözüken bir iddianın (örneğin, Hz. İsa'nın hem ulûhiyet hem de beşerilik vasfına haizliği) doğru olduğunu evveleminde kabul etmesine bağlıdır.⁶⁰ Zira tündengelimli bir sistem, o sistem bakımından tanımlanamayan postülatlara dayanır. Bu olguyu Kierkegaard inanç alanına taşımaktadır. Yani, tutarlı bir inanç sisteminin belirli bir takım temel kabullere (*commitments*) dayalı olduğunu ve bu yüzden tam anlamıyla haklı çıkarılamayacağını ya da açıklanamayacağını göstermek istemektedir.⁶¹ Böylelikle, henüz iman etmemiş bir kimsenin, iman yoluyla yeni bir kavrayış ve bakış açısı edininceye kadar, Hristiyan inançlarını paradoksal ve saçma bulmasının doğallığına işaret etmektedir. Bu durumu Kierkegaard, iman etme sürecinin işleyişinin bir gereği olarak sunmaktadır. Yoksa inançlı olmayı, tutarsız, anlamsız ve akla aykırı olduğu açıkça gözüken bir iddiaya sürekli bağlanabilmeyi başarmak olarak görmemektedir. Bu bağlamda McKinnon, Kierkegaard'ın sık sık kullandığı absürd (saçma) kavramının yanlış anlaşıldığını iddia eder. Ona göre, Kierkegaard şunu vurgulamak istemektedir: "İnanmayan bir kimse için imanun muhtevası saçmadır ve imanlı olabilmek için herkesin yapması gereken absürdle başbaşa kalmaktır."⁶² Fakat inanan bir kimse için saçma artık saçma değildir. İman, saçma olanı makul hale dönüştürür. Absürd ya da paradoks gereği gibi anla-

⁶⁰ McKinnon, *agm*, s. 107-108.

⁶¹ McKinnon, *agm*, s. 109.

⁶² McKinnon, *agm*, s. 110.

şıldığı takdirde, ortada entelektüel anlamda dehşet verici bir durum yoktur.⁶³

Kısaca ifaade etmek gerekirse, McKinnon gibi araştırmacılar, Kierkegaard'ı irrasyonalist çizginin dışında tutmak için, paradoks ile çelişki arasında bir ayrıma giderek, bu iki kavram arasındaki farklılığa dikkati çekmeye çalışmaktadırlar. Fakat *Philosophical Fragments*'ın üçüncü bölümünün ilk sayfalarına bile bakıldığında, Kierkegaard'ın paradoks kavramını 'rasyonel çelişki' ile aynı anlama gelecek şekilde kullandığı görülecektir. Kierkegaard'ın şu ifadesi oldukça açıktır: "Tüm düşüncenin en yüce paradoksu, düşüncenin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetme çabasıdır."⁶⁴ Yani Kierkegaard şunu söyler: Aklın böyle bir paradoksu (*Teslis öğretisini*), anlamsız ve saçma bulduğundan dolayı reddetmesi gayet tabiidir. Çünkü düşüncenin düşünemeyeceği bir şeyi aklın kavraması imkân dâhilinde değildir.

⁶³ McKinnon, *agm*, s. 109–110. McKinnon, kendi görüşünü desteklemek için Kierkegaard'ın günlüklerinden alıntılarda bulunmaktadır. Fakat aktardığı pasajlarda atladığı kritik cümleler vardır ve onun meseleye bakışı bütüncül olmaktan uzaktır. Dahası, sırf *Günlükler* söz konusu olduğunda bile, Kierkegaard'ın absürd kavramını irrasyonalist bir tarzda yorumlamak için yeterince ifade mevcuttur. Kierkegaard, açıkça paradoks ve absürd karşısında, saf aklın kenara itilmesini öğütlemektedir. Krş. Soren Kierkegaard, *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Assisted by Gregor Malantschuk, Indiana University Press, Bloomington, 1998, Volume 1 A-E, s. 4–8. (Kierkegaard'ın günlükler halinde yazdıklarını kavramsal başlıklar altında bir araya toplayan bu eserin "absurd" maddesi McKinnon'un yorumunu çürütmektedir.) Ayrıca Bkz. Soren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard*, translated, selected and with an introduction by Alexander Dru, Harper Torchbooks, New York, 1959, s. 91; Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 60 ve s. 218.

⁶⁴ Kierkegaard, *PF*, s. 46.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın irrasyonalist bir fideist olup olmadığına karar vermek, onun özellikle paradoks kavramını ne anlamda ve hangi kapsamda kullandığına ilişkin bir yargıda bulunmayı gerektirmektedir. Bu konuda epey çalışma mevcuttur. Fakat bunların bir kısmı, irrasyonalist suçlamasını hakettiğinin düşündüğüm Kierkegaard'ı, aklamaya yönelik gözükmetedir.

Kuşkusuz, felsefe tarihinde yer alan etkili düşünürlerin ortaya koyduğu düşüncelerin, farklı ve hatta birbirine zıt değerlendirmelere konu edilmesi mümkün ve olağandır. Bu olağan durum, Kierkegaard için daha da bir geçerlidir.⁶⁵ An-

⁶⁵ Kierkegaard'ın farklı şekillerde yorumlanmasının çok çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Belki de başta gelen nedeni, eserlerinin büyük bir kısmını müstear isimlerle yazmış olmasıdır. Bu müstear yazarlar önceki müstear yazarların yazdıkları hakkında yorumlarda ve açıklamalarda bulunur. Bu durum, onun kendi düşüncelerini ne ölçüde yazılarına yansıttığı konusunu tartışmalı hâle getirmiştir. Fakat kaleme aldığı eserler, kanımca hep aynı ideali seslendirmektedir: *Felsefe ve Hristiyanlık hiçbir zaman uzlaşmaz ve uzlaşmamalıdır*. Kierkegaard, Hegel'in tam tersine, sistem düşüncesini eleştiren, sistem karşıtı, varoluşçu bir düşünürdür. Dolayısıyla eserleri sistematik olmayan bir yapı arzeder. Anlaşılması zor bir dil kullandığı gibi, bazı kavramları kullanışı kendine özgüdür. İronik ve alaycı anlatımlarda bulunur. Düşüncelerini bir bütünlük ya da tutarlı bir teori içinde sunmak gibi bir kaygısı yoktur. Denebilir ki, yazdıkları karmaşık ve çelişkili hayatının bir parçasıdır. Danca yazılmış eserlerinin diğer dillere çevrilerek okuyucuyla buluşması da ayrı bir sorundur. Farklı çeviriler farklı yorumları da beraberinde getirmektedir. Kısacası, Kierkegaard, üzerinde oldukça tartışılan bir düşünürdür. Onun bir fideist olup olmadığı ya da nasıl bir fideist olduğu sorusu gündemdeki yerini korumaktadır. Bu konuda ilginç görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin, bir görüşe göre, Kierkegaard'ın bir fideist ve irrasyonalist olarak tanınması, kısmen Karl Barth'ın onun hakkındaki nakillerine, kısmen de ilk Almanca tercümeleyen Christoph Schrenpf'ın yanlış çevirilerine dayanmaktadır ve bu imaj halen devam etmektedir. Stephen Evans ise Kierkegaard'ın fideizmi için, mesuliyetli fideizm (*responsible fideism*) ve mâkul fideizm (*rational fideism*) kavramlarını kullanır ve bu kavramların paradoksal gelebileceğini söyler. Fakat

cak fideizmin entelektüel anlamdaki en önemli temsilcisi olarak bilinen Kierkegaard'ı, fideizmin dışında tutan görüşlere rastlamak kafa karıştırıcıdır. Çünkü bu türden görüşler kısmen de olsa 'fideizm nedir' ya da 'fideist kimdir' sorularının cevabı ile ilişkilidir. Yine de fideizmin çoğu kez, Kierkegaard'ın düşüncelerine göndermede bulunularak ele alınıyor oluşunu dikkate aldığımızda, Kierkegaard üzerine yapılan tartışmaların fideizmin doğru bir biçimde anlaşılmasına sağlayacağı katkının önemi daha iyi görülebilir. Öyle ki, onun imanı öven varoluşçu tavrının yanısıra, akli kötülleyen kuşkucu tutumunu öne çıkaran çalışmalar, fideizmin çerçevesini çizmede etkili olmuştur.

Akıl-iman ilişkisi ve dinî epistemoloji üzerine yapılan tartışmalar günümüzde hâlâ sıcaklığını korumaktadır. Buna bağlı olarak fideizm kavramının ne anlama geldiği hususu günümüz kimi din felsefecilerinin üzerinde durdukları bir konu olmaya devam etmektedir. Örneğin Paul Helm, fideizm kavramının akılsızlık (*unreason*) ve dogmatizm ile anlamdaş hale geldiğini, ama bir inanç-politikası (*belief-policy*) olması bakımından ele alındığında sanıldığı kadar basit bir kavram olmadığını belirtir. Ona göre, şemsiye bir kavram haline gelen fideizmin pek açık olmayan bir doktrin oluşunun nedeni, fideizm çatısı altında değerlendirilen farklı düşünürlerin farklı iddialarda bulunmalarıdır. Bununla birlikte, fideizm konu-

sınırlarını ve haddini bilen aklın, kendi öz eleştirisini yapabilme olanağına sahip olması anlamında, fideizmin cezbedici bir tutum olarak savunulabileceğini iddia eder. Bkz. James E. Loder and W. Jim Neidhardt, "Barth, Bohr and Dialectic" *Religion and Science*, ed. W. Mark Richardson, Wesley J Wildman, Routledge, New York, 1996, s. 286; Peter J. Mehl, "Kierkegaard and Relativist Challenge to Practical Philosophy", *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, ed. by John J. Davenport, Anthony Rudd, Alasdair C. MacIntyre and Philip L. Quinn, Open Court, Chicago, 2001, s. 35; Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, s. 203; Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 55.

sunun ele alış biçiminin çoğunlukla nâhoş ve olumsuz oluşunu, Kierkegaard ve Pascal gibi klasik fideist düşünörlere bağlar.⁶⁶

Fideizme epistemolojik açıdan yaklaşan Helm'e göre, fideistlerin öne çıkan iddiası imanın bilgi sağladığıdır. Bu tür bilgi, akıl veya duyular yoluyla ya da her ikisinin bir şekilde birleşimi ile kazanılmaz. Tanrı'ya güven yoluyla kazanılır. Bu güvenin sonucu olarak, aksi takdirde ulaşamaz olan malumatlar elde edilebilir hale gelir. İmanı harekete geçiremeyen ya da buna istekli olmayan kişilere gizli kalan hakikatler, imanı tatbik eden herkese çoğunlukla açık hale gelir.⁶⁷ Helm, başka bir açıdan fideisti şöyle tanımlar:

Fideist, bir kimsenin inanılan şeyin doğruluğu yönünde yetersiz bir delilden destek alan veya hiçbir delilden destek almayan ya da karşı deliller olmasına rağmen bir inancı haklı olarak oluşturabileceğini kabul eden kişidir; bir başka deyişle, bir kimsenin bir inanca, inanılan bir önermenin lehindeki bir delille gerekçelendirilmiş bir inançtan daha güçlü bir sağlamlık derecesini haklı olarak verebileceğini kabul eden kişidir. İnançın oluşturulması esnasında desteksiz kalan şey, yine de desteklenebilir olabilir. Fideist, inancın haklı-çıkartılmış olması için desteklenmeye ihtiyacı olmadığını vurgulamaya çalışır; hatta belki de delile dayanan destek, haklı-çıkartımı ortadan kaldırır.⁶⁸

Helm'in de işaret ettiği gibi, fideistlerin söylem birliği içinde olmayışları fideizmi türlerine ayırmadan ya da fideistler arasında bir sınıflandırmaya gitmeden tek bir başlık altında değerlendirmede bulunmayı zorlaştırmaktadır. Çün-

⁶⁶ Paul Helm, *Belief Policies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 189–190.

⁶⁷ Helm, *age*, s. 189.

⁶⁸ Helm, *age*, s. 189.

kü aklın veya duyu tecrübesinin değil de imanın, bir önermenin bilgisini verebileceğini söylemek bir şeydir; bir önermenin doğruluğuna ilişkin bir delilin, epistemik erişimin sadece imanla sağlanabildiği ilahi vahyin bünyesinde bulunduğunu söylemek başka bir şeydir. Bir önermenin lehinde bir delil bulunmasına rağmen, bir kimsenin söz konusu delili bilmeksizin ya da delille gerekçelendirmeksizin o önermeye inanmaya hakkı olduğunu söylemek ise bambaşka bir şeydir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan fideizmin münferit türlerinin doğurduğu sorunları bir kenara bırakırsak, esas üzerinde durulması gereken nokta, genel anlamıyla fideizmin tutarlı olup olmadığıdır. Helm'in deyişiyle "genel ya da global fideizm, tüm haklı çıkarılmış inançların iman yoluyla edinildiğini, öyle ki imandan ayrı olarak ne duyulardan ne de akıldan hiçbir bilginin gelmediğini savunan görüştür."⁶⁹ Görüldüğü gibi bu bakış açısının odağında fideizmi temelselcilik (*foundationalism*) ve delilcilik (*evidentialism*) karşıtı bir görüş olarak tanımlamak yatmaktadır. Bu saptama, genel olarak doğru olsa da, daha sonra üzerinde duracağımız gibi Alvin Plantiga'nın klasik temelselciliğin bir eleştirisi niteliğindeki Yenilikçi epistemolojisinin, global fideizmin bir örneği olduğu şeklinde bir yargının oluşmasına neden olmuştur.

Garrett Green'in fideizm teriminin modern bağlamda kullanımı ile ilgili yaptığı tasnif oldukça ışıktutucudur. Buna göre fideizmin birbirinden tümüyle ayrı olmayan, ama farklılık arz eden üç anlamından bahsedilebilir. Fideizmin ilk ve en belirgin türü, (1) *otoriter fideizm*, teolojik ifadelerin doğrudan vahyin otoritesine başvurmakla ancak haklı çıkarılabileceğini iddia eder. Bu görüş, 19. yüzyılın sonlarına doğru, ilkin Roma Katolik dogmatikçileri tarafından bir yanılğı olarak nitelenen türden yaklaşımları bünyesinde barındırır; Louis de Bonald

⁶⁹ Helm, *age*, s. 190.

(1754–1840) and Félicité de Lamennais (1782–1854) gibi düşünürlerin gelenekselci tutumlarına göndermede bulunmak için kullanılır. Fideizmin Protestanlıkla ilişkilendirilen türü ise Johann Georg Hamann (1730–1788) ve Carl Jacobi (1804–1851) gibi Aydınlanma karşıtı düşünürlerin rasyonel teoloji eleştirileri ile özdeşleştirilir.⁷⁰ Bu bağlamda, iman, vahiy ve otorite arasında kurduğu sıkı ilişki sebebiyle Kierkegaard'ın da otorite fideizmin en önemli temsilcisi olduğu söylenebilir. Ona göre, aklın otoritesi 'Hristiyanlığın inanılmaz' olduğunu söylerken, vahyin otoritesi inanılır kılar.⁷¹

Green'e göre, fideizmin ikinci türü, (2) *tecrübî fideizm*, teolojik ifadelerin, ancak fertlerin ya da dinî bir topluluğun doğrudan tecrübesine başvurulması yoluyla doğrulanabileceğini iddia eder. Bu görüş, dinî anlamda, muhafazakârlara ya da gelenekçilere değil, aksine liberallere özgüdür. Tecrübe edilmediği müddetçe, dinî bir öğretinin anlaşılamayacağı ve dolayısıyla rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı savunulur. Burada başvuru kavram, nesnel ya da yerleşik otorite yerine özel ya da ayrıcalıklı tecrübe kavramıdır.⁷²

Fideizmin en yeni ve tartışmalı türü, (3) *görelî fideizm* ise teolojik ifadelerin sadece kendi paradigmaları, kavramsal şemaları ya da dil oyunları içinde anlamlı olabileceklerini iddia eder. Dolayısıyla bu görüş, teolojik ifadelerin herhangi bir hârici ölçüte göre değerlendirilmelerinin mümkün olmadığını savunur.⁷³ Bu tutumu ateist din felsefecisi Kai Nielsen, aynı başlığı taşıyan 1967 tarihli makalesinde "Wittgensteinci

⁷⁰ Green, *age*, s. 75.

⁷¹ Bkz. Joe R. Jones, "Some Remarks on Authority and Revelation in Kierkegaard", *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 3. (July, 1977) s. 245; John H. Whittaker, "Kierkegaard on the Concept of Authority", *International Journal for Philosophy of Religion*, 46, 1999, s. 99.

⁷² Green, *age*, s. 75.

⁷³ Green, *age*, s. 75.

Fideizm" olarak din felsefesi sözlüğüne kazandırmış ve tartışmaya açmıştır.⁷⁴ Nielsen, makalesine şu saptama ile başlar. "Wittgenstein, din felsefesi üzerine yazılar kaleme almamıştır. Fakat onun son dönem düşüncesinin bazı öğeleri, Wittensteinci Fideizm olarak adlandırdığım tutuma kolaylıkla katkıda bulunmaktadır." Nielsen, başta Peter Winch ve Norman Malcolm olmak üzere, Wittgenstein'in bir dizi öğrencisini bu fideist yorumun temsilcileri olarak ilan etmiş olsa da, Wittgenstein'in kendisini bir fideist olarak nitelendirmekten kaçınmıştır. Nielsen'e göre, Wittgensteinci fideistler, dinî söylemi anlayabilmesi için kişinin bir katılımcı anlayışına haiz olması gerektiğini vurgularken haklıdırlar. Ancak dinle ilgili, 'Tanrı bizi seviyor' gibi birinci dereceden söylemlerin (*first-order discourse*) düzenli oldukları ya da felsefenin dinleri ve dinî yaşam formlarını uygun bir biçimde tenkit edemeyeceği tezini savunmaları hatalıdır.⁷⁵ Kısacası, Nielsen bu meşhur makalesinde Wittgensteinci fideistler olarak adlandırdığı düşünürlerin din konusuna yaklaşımlarını savunmada dile getirdikleri tezleri eleştirel bir sorgulama ile özetlemeye çalışır.

Nielsen, özellikle Winch'in düşüncesine temel teşkil eden, süregelen bir hayat formunun dinî kavramlara anlaşılabilirlik ve gerçeklik kazandırdığı şeklindeki iddiasının temelsiz olduğunu savunur.⁷⁶ Dili bölümlere ayırma anlayışına karşı çıkararak, ayrı bir din dilinin olmadığını ve hayatın bu dinî biçiminin ve birinci dereceden söylemlerinin tutarlılığı

⁷⁴ Kai Nielsen, "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 42, No 161, (July 1967), s. 191-209. Fideizm terimi irrasyonalizmi ve dinî tutuculuğu çağrıştırdığı için Wittgensteinci fideist olarak nitelendirilen düşünürlerin tepkisini çekmiştir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kai Nielsen and D. Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?*, Scm Press, London, 2005.

⁷⁵ Nielsen, *agm*, s. 193.

⁷⁶ Nielsen, *agm*, s. 199.

konusunda insanların kuşkuya kapılabileceklerini iddia eder.⁷⁷ Bu düşüncesini, dinî söylemleri dışardan gelen eleştirilere karşı muaf tutmak için kültürel göreciliğin bir savunma aracı olarak kullanılmasına itiraz eden bir dizi filozof ve teoloğu örnek vererek destekler.⁷⁸

Fideizm konusu, günümüz din felsefesinde yaygın bir biçimde Wittgensteinci fideizm başlığı altında tartışılmakla birlikte, Plantinga'nın katı temelselciliğe karşı geliştirdiği yeni epistemolojik yaklaşımın fideizmin neliği ile ilgili tartışmaları yeniden alevlendirdiği söylenebilir. Plantinga, Locke'un *Essay*'de akıl-iman ilişkisi üzerine yazdıklarından hareketle, basit ama ıstık tutucu olduğunu düşündüğüm bir fideizm tanımı verir: fideizm, "akılın menettiğini iman emreder; kabul ve takip edilmesi gereken imandır" diyen görüştür.⁷⁹ Bunun anlamı, bir inancın akıl ve delil temelinde değil, iman temelinde kabul edilmesi gerektiridir. Dolayısıyla imanun akıl ile çatışması mukadderdir.

Plantinga, sürekli olarak kendi epistemolojik görüşünün fideist bir tutum olarak nitelendirilmesine karşı çıkmıştır. Tanrı hakkındaki Hristiyan inancının gerekçe (*warrant*) bakımından hakıyla temel olduğunu ve bu yüzden akıl ile çatışmadığını iddia ederek fideizm suçlamasını reddetmiştir.⁸⁰ Bununla birlikte, Hristiyan imanunun rasyonelliğini güvence altına alma projesi olarak görülebilecek Plantinga'nın yeni

⁷⁷ Nielsen, *agm*, s. 205.

⁷⁸ Green, *age*, s. 76.

⁷⁹ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 73.

⁸⁰ Bkz. Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed., A. Plantinga and N. Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, s. 87-80. Bu makalesinde Plantinga, filozofların genellikle kabul ettiğinin aksine, akılun tek ve monolitik bir yapıda anlaşılması gerektiğini kabulleniyor gözükür.

epistemolojisi, fideizmi bir suçlama ya da aşağılama ifadesi olarak görmeyen ve epistemolojik açıdan, ılımlı bir fideizmin savunulabilir olduğunu iddia eden kimi din felsefecisinin ilgisini çekmiştir.⁸¹ Bu bağlamda Stephen Evans ve John Bishop öne çıkan isimlerdir.⁸² Kuşkusuz, dün olduğu gibi bugün de fideizm terimi çoğu kez aşağılayıcı (*pejorative*) bir terim olarak kullanılmaktadır. Fideizm teriminin din felsefesi literatüründe yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanması sürecinde karşılaşılan farklı kullanımların ve anlam karmaşasının temelinde bu olumsuz tutumun yattığı söylenebilir.⁸³ Fideizmi sarmalayan olumsuz nitelermelerin ve din felsefecilerince nerdeyse hep bir yergi ifadesi olarak kullanılmasının önemli bir nedeni ise şudur: “Fideist tutumların, başkaları ile fikri münazaraya girişme hususunda dogmatik bir isteksizli-

⁸¹ Bkz. John Bishop, “How a Modest Fideism May Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism, *Philosophia*, 35, (2007), s. 387-402; John Bishop, *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 86-99; Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 41-47.

⁸² Evans, fideizmin ‘mesuliyetli’ (*responsible*) formlarını çeşitli irrasyonalist formlarından ayırarak fideizm terimini rehabilite etmeye çalışır. Onun tespitine göre, irrasyonel fideizm, imanı doğrudan doğruya aklın karşısında konumlandırırken, delilcilik karşıtı ‘mesuliyetli’ ya da ‘rasyonel’ fideizm, nihai kaygıların doğurduğu sorular karşısında aklın kararsız kaldığı ya da çözümsüz bıraktığı durumlarda imanun layıkıyla aklın yerini alabileceğini iddia eder. Kierkegaard’ın düşüncesini rehber edinen Evans, aklın sınırlarının olduğunu ve aklın bu sınırların gerçekliğini kabul etmesinin makul olduğunu iddia eder. Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 152-153. Bishop ise Wittgensteinci fideistlerin ve Plantinga’nın epistemik yaklaşımlarını, William James’in *The Will to Believe* başlıklı makalesinde ileri sürdüğü argümanlarla harmanlayarak bir fideizm savunusu ortaya koymaya çalışır. Bu tutumunu, akli yok saymayan “ılımlı, ahlaki tutarlılıkçı, kanıt-üstü fideizm” olarak adlandırır. Bkz. Bishop, *Believing by Faith*, s. 2-3.

⁸³ Carroll, *açm*, s. 2.

ğe yol açtığı kabul edilir.”⁸⁴ Bu genel kabulün somut örneklerine, özellikle Hristiyan inançlarının epistemik statüsü sorunu ele alan bazı çalışmalarda rastlamak mümkündür.⁸⁵ Bu türden çalışmalara baktığımızda, fideizm suçlamasını kabul etmeyenlerin, ‘hiçbir inancın akıl ve delil yönünden kesin ve nihaî bir haklı-çıkarmının yapılamıyacağı’ itirazında buldukları görülür. Bu itirazda kısmen haklılık payı bulunsa da fideizmin tanımlanması konusundaki tartışmayı daha da alevlendirmekte ve Popkin’in işaret ettiği gibi meseleyi şüphecilik bağlamında ele almayı gerekli kılmaktadır.⁸⁶

Öyle görünüyor ki, dinî inançlar söz konusu olduğunda tümüyle yahut kısmen şüpheli bir tutum almanın (metafizik konularda aklın otonom ve otoriter yapısına olan güvensizlik

⁸⁴ Adrew Moore, “Philosophy of Religion or Philosophical Theology”, *International Journal of Systematic Theology*, V. 3, N. 3, (November 2001), s. 324.

⁸⁵ Bkz. Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 141–147. Marshall’ın çalışması, kendisi reddetse de, pek çok kimseye fideistik gelecektir. Çünkü Marshall, temelselciliğe ve epistemik bağımlılık tezine (Hristiyan inançlarının haklı-çıkarmını Tanrı’dan başka bir yerden alması) karşı Teslis’in sınırsız epistemik önceliğini savunur. Dolayısıyla Hristiyan inançlarının rasyonaliyetinin hariçi standartları vasıtasıyla haklı-çıkarmı konusunda reddiyeci, yani fideist bir tutum sergiler.

⁸⁶ Fideizm, üstünkörü bir biçimde, ‘tek başına akıl, dini meseleler hakkındaki hakikati tesis edemez’ düşüncesini savunan görüş olarak tanımlanırsa, dini düşüncenin kâhir ekseriyeti fideistik olacaktır. Çünkü pek çok teist düşünürü göre, hakikatin nihaî kaynağı Tanrı’dır ve en azından bir takım hakikatleri aklın, vahiyden bağımsız olarak erişmesi ve kavraması imkân dâhilinde değildir. Ayrıca, ibadete lâıyk, dolayısıyla ahlâken mükemmel bir Tanrının, ahlaki nitelik ve bilişsel derinlik açısından insanlardan önemli ölçüde farklı olacağı kabul edildiğinde, O’nun ilahi gerçekliğinin ikna edici delilinin, ancak vahiy yoluyla elde edilebileceği savunulabilir. Bkz. Paul K. Moser, *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 49.

ya da aklın sınırlandırılmasının) kaçınılmaz olup olmadığı, sorusuna verilen evet cevabının samimiyeti ve içeriği, fideist nitelemesinin yerini bulup bulmadığını anlamada belirleyici olacaktır.⁸⁷

Fideizm teriminin felsefe diline girinceye kadar geçen dönemde, fideizmin delalet ettiği tutum hayli tartışmalı gözükmektedir. Çünkü Reformasyon dönemini dışarıda tutarsak, akıl-iman çatışmasını ve imanın akıl karşısındaki önceliği meselesini keskin ve eleştirel bir gözle gündeme getirecek felsefi ve teolojik bir ortamın varlığından söz etmek güçtür. Akıl karşısında imanı ön planda tutmak pek de kınanan bir tutum değildir.

Akıl çağı olarak nitelendirilen Aydınlanma döneminde ise durum değişmiştir. Bu dönemde imancı (*faith-ism*) (aklı

⁸⁷ Bu bağlamda Hume ve Kant iki önemli örnek figür olarak gösterilebilir. Hume'un şüpheciliği onu fideizme götürmüştür. Kimi araştırmacılar, onun ifadelerindeki samimiyeti sorgulasa da kanımca mucizeye dair ifadeleri oldukça açıktır. "Sadece akıl, kendisinin doğruluğu konusunda bizi ikna etmede yetersizdir. [Hristiyanlığı] tasdik etmede imanın harekete geçirdiği her kim varsa, anlayışındaki tüm ilkeleri yıkan ve alışkanlık ve tecrübeye en zıt olana inanma kararlılığı veren, kendi şahsında cereyan eden sürekli bir mucizenin bilincindedir." Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 91. Kant'ın şüpheciliği ise onu fideizme götürmemiştir. Çünkü o, akla olan güvenini hiç kaybetmemiştir. Herşeye rağmen inancın akli olması gerektiğini düşünmüştür. "Bu ahlak argümanı, Tanrı'nın varlığına dair nesnel olarak geçerli bir kanıt sağlamaya yönelik değildir. Septiğe bir Tanrı'nın var olduğunu ispatlamak anlamına da gelmez. Fakat şu anlama gelir: Ahlakilik ile uyumlu bir tarzda düşünmek istiyorsa, bu önermeyi pratik aklın maksimlerinden biri olarak benimsemek zorundadır." Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, trans. by, James Creed Meredith, revised, edited and introduced by Nicholas Walker, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 279; Kant'ın akıl-iman ilişkisi ile ilgili düşünceleri için bkz. Necmettin Tan, *Kant'ın İman Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2009), s. 226–233.

gölgeleyecek tarzda imanın üstünlüğüne aşırı vurgu yapan) yaklaşımlar kaçınılmaz surette irrasyonel görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte haddi aşmakla suçlanan o dönem fideistininin nazarında akıl kavramı, sağlam ve güvenilir olma bakımından reddedilmeyi hak eden bir kavramdır. Dolayısıyla fideizmin temel bir özelliği olması bakımından ilk sırada gelen “akıl karşıtlığını” belli bir akıl anlayışının reddi şeklinde anlamak da mümkündür. Bu, Aydınlanma sonrası fideistlerinin aşırı derecede dar ve kısıtlayıcı bulduğu bir akıl anlayışıdır.⁸⁸ Aynı anlayışın, pozitivistimin revaçta olduğu ve aklın kutsandığı dönemde daha yüksek bir tonda dillendirildiği söylenebilir. Dolayısıyla “akılcılık” (*rasyonalizm*)⁸⁹ karşıtlığı fideist olmakla eşdeğer görülebilir. Ancak her rasyonalizm eleştirisinin, bilhassa katı rasyonalizme yöneltilecek itirazların, fideizmi savunmak anlamına gelmeyeceğini de hatırd tutmak gerekir. Buna karşın, akıl-iman ilişkisi söz konusu olduğunda, bizâtihi aklın yerini ve değerini küçümseyen,

⁸⁸ Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/fideism> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

⁸⁹ Akılcılık terimi, özellikle 17. ve 18. yüzyılda, kilise ve din karşıtı tutumlarıyla öne çıkan düşünürleri belirtmek için kullanılmıştır. Hatta rasyonalist ve ateist sözcüklerinin birbirinin yerine kullanıldıkları bile söylenebilir. ‘Rasyonalist’ nitelemesinin, metafiziksel açıklamalara yer vermeyen bir dünya görüşünü belirtmek için kullanımına günümüzde pek rastlanmasa da, eski kullanımının hâlâ yaşamakta olduğu söylenebilir. Ancak felsefi anlamda rasyonalist olmak, hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığını yadsımayı veya O'nun varlığından kuşku duymayı gerektirmemektedir. Bununla birlikte, fideistlerin rasyonalizmin her biçimine karşı oldukları düşünüldüğünde, fideistin, rasyonalistin çelişği olduğu ifadesi bir anlam kazanabilir. Geniş anlamda, bir rasyonalist düşünür, “insanın akılsal yetilerine özel bir önem veren, akla ve akılsal uslamlamaya (rational argument) özel bir değer ve önem veren kişi olarak kabul edilebilir.” Bkz. John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Doruk yay., İstanbul, 2003, s. 10-11.

doğal teoloji çabalarını önemsiz gören tutum ve görüşler, fideizm olarak nitelendirilebilir.

Kuşkusuz, fideist olarak nitelendirilen düşünürler bazen akla karşı olan itirazlarını irrasyonalizme vardırarak tarzda ileriye taşımışlardır. Meseleye bu yönden bakıldığında bir ironi ile karşılaşırız. Fideist, akılı yine aklını kullanarak eleştirmektedir. O halde akıl-iman ilişkisi açısından bakıldığında fideistin temel iddiasının şu olduğu söylenebilir: Dinî inançların, pek çok insan tarafından “akıl” denilen yetinin buyruğu altına verilmesine karşı çıkmak mâkul olabilir. İkinci ve Üçüncü bölümlerde aklın ve imanın doğasının böyle bir şeye izin verip vermediği tartışacağım. Fakat öncelikle, fideizmin karakteristik özelliklerini belirlemeye çalışarak bir zemin oluşturacağım.

3. Fideizmin Temel Özellikleri

Her şeyden önce fideistler, akıl alanı ve iman alanı şeklinde bir ayrıma giderek, bu iki alanın sınırlarını kesin ve keskin çizgilerle birbirinden ayırırlar. Bazen bu derin ayrılık durumu, akıl ve iman arasında uzlaştırılmaları imkânsız bir husumetin olduğu biçiminde sunulur. Akıl ve imanın birbirleriyle mücadele halinde oldukları iddia edilir.⁹⁰ Bu bağlamda akıl-iman ya da felsefe-din dikotomisini belirtmek için Atina ve Kudüs sembolleri kullanılır. Akıl alanını Atina’yla, iman alanını ise Kudüs’le özdeşleştirmek fideistler için Tertullian’dan bu yana adeta geleneksel bir hal almıştır. İmanın nesnesi olan gerçek Tanrı, Atinalıların değil Kudüslülerin Tanrı’sıdır.⁹¹ Bazı fideistlerin akıl-iman ilişkisi-

⁹⁰ Timothy Paul Erdel, “The Rationality of Christianity”, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2000), s. 46.

⁹¹ Brian Horowitz, “The Tension of Athens & Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov”, *The Slavic and East European Journal*, Vol. 43, No. 1. (Spring, 1999), s. 156; Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, trans., with and

ne/ilişkisizliğine yaklaşımı düşmanlık derecesinde değildir. Onların temel sezgisine göre, akıl ve imanın birbirlerinin alanlarını ihlal etmeleri halinde karışıklıkların ve hataların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu durum dinin Tanrı'sından uzaklaşmayla sonuçlanacaktır. Dolayısıyla akıl ve iman, bir anlamda birbirleriyle uyumlu (*compatible*) kalabilirler. Birbirleriyle çatışmadan yan yana durabilirler. Fakat bu sulhun devamı, onların kendi alanları dışına çıkmamalarına ve birbirleriyle hiçbir ilişki kurmamalarına bağlıdır.⁹² Atina ve Kudüs ile sembolize edilen ikiye bölünmüşlüğü fideizm açısından kısaca şöyle ifade edebiliriz: Kudüs ve Atina şehirlerinin birbirleriyle hiçbir benzerliği ve ilişkisi yoktur. Bu iki şehir, aşırı fideistlere göre düşman şehirlerdir. İlimli fideistlere göre ise, düşman değilse bile, kardeş şehirler olarak görülmeleri asla mümkün olmayan ve iki farklı gerçeklik bölgesini temsil eden şehirlerdir.

Hristiyan düşünce geleneğinde sıklıkla yer bulan bu akıl-iman ayrışmasının başta gelen nedeni, akıl ve imanın, inançların (*beliefs*) iki farklı kaynağına sahip oldukları şeklindeki anlayıştır. Yani aklın, bilimsel bilgi ile ilgili inançlara kaynaklık ettiği düşünülür. Vahyin ise imanla ilişkili inançlara yol açtığı kabul edilir.⁹³ Aslında, "imanla bilme" ve "akılla bilme" biçiminde formüle edilen bu ayrım temel dayanağını Hristiyan kutsal metinlerinde bulur. Bu yüzden Hristiyan düşünürler arasında yaygınlıkla kabul gören bir anlayıştır.⁹⁴ Plantinga'nın ifadesiyle, Hristiyan imanı *tarihsel* bir imandır ve esas itibarıyla tarihte gerçekte ne olduğuna dayalıdır. Do-

Introduction by Bernard Martin, Ohio University Press, New York, 1966, s. 29-34.

⁹² Erdel, *age*, s. 46.

⁹³ Erdel, *age*, s. 47.

⁹⁴ Papa II. Jean Paul, *Akıl ve İman (Fides et Ratio)*, çev. İsmail Taşpınar, İyihadem Yay., İstanbul, 2001, s. 45.

layısıyla, eğer Plantinga'yı doğru anladıysak, Hristiyanlığın özünü teşkil eden bazı inançların haklılığının gösterilmesinde iman bilgisine referansta bulunmaktan başka çare bulunmamaktadır. İsa Mesih çarmıha gerilerek ölmediyse ve tekrar dirilmediyse Hristiyan imanı boşa çıkacaktır. Dahası aklın kullanımı yoluyla, özellikle arkeolojinin ve biblikal kriticizm çalışmalarının verileri ışığında, bir iman hükmü (*deliverance of faith*) olarak kabul edilen bir inancın aleyhinde olan güçlü bir delile ulaşmak mümkündür. Böyle bir durumda akıl ile iman çatışması kaçınılmazdır ve çözülmesi gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁵ Bu problemin üstesinden gelmenin değişik yolları olabilir. Aklın ve imanın birbirini her konuda desteklediği ve aklın ulaştığı sonuçlarla vahyin bildirdikleri arasında bir uyumsuzluğun olamayacağı düşüncesinden hareketle, söz konusu çatışmanın görünüşte olduğu ileri sürülebilir. Karşı delillerle ve akıl yürütmelerle imanun aleyhindeki iddiaların geçerliliği ve sağlamlılığı sorgulanabilir vs. Ya da akıl ve iman alanlarının ayrılığı fikrinden yola çıkarak, problemlerin cevabının iman alanında aranması gerektiği ve aklın nüfuz edemediği meselelerde vahiy bilgisine güvenilmesi gerektiği iddia edilebilir. Yine de çoğu düşünüre cazip ve uygun gelen bu anlayışın her zaman fideizm ile sonuçlanmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü fideizm, akıl ve iman alanlarının birbirine tümüyle kapalı olduğunu savunur. İmanın emrettiğini akıl meneder. Kulak verilmesi gereken aklın değil, imanun sesidir. Fakat fideizmin çizdiği ayrılık tablosu pek çok yönden sorunlu bulunduğu için ilk başta Katolik Kilise'si tarafından reddedilmiştir.

Aklın bilgisi ile iman bilgisi arasında derin ve ayrılmaz bir birlikteliğin olduğunu ifade eden Papa II. Jean Paul'e göre,

⁹⁵ Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2000, s.388 ve s. 419-421.

tarihte vuku bulan ne varsa, aklın tüm kaynakları ile gözlenmeli, analiz edilmeli ve değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Fakat tarihsel sürecin anlaşılmasında iman dışarıda bırakılmaz. İman, aklın otonomluğunu ortadan kaldırmak veya aklın faaliyet alanını daraltmak için değil, tarihte eylemlerde bulunan Tanrı'nın İsrail'in Tanrı'sı olduğunu insanların anlamasını sağlamak amacıyla sadece devreye girer. İman, olayların akışında takdir-i ilahinin işleyişini keşfetmesi için zihni açar ve kâlp gözünü (*inner eye*) keskinleştirir. İnsan aklın ışığında hangi yola koyulacağını bilebilir. Fakat yolu hızlı bir biçimde, engellere takılmadan ve sonuna kadar izlemek istiyorsa iman ufkuyla yolunu aramalıdır. Bu yüzden insan kendini, dünyayı ve Tanrı'yı gereği gibi bilme yeteneğini kaybetmedikçe akıl ve iman birbirinden ayrıştırılmaz. İkisi arasında bir çekişme olmadığı gibi, biri diğerini içine alır ve her biri kendi faaliyet alanına sahiptir.⁹⁶

Papa'nın *fides et ratio*'su, akıl ve imanın kaynağı ve içeriği itibariyle iki ayrı alan olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ayrımın fideizm ile sonuçlanması tehlikesine karşı iki noktanın üzerinde titizlikle durur. Birincisi akıl ve imanın bir diğerine indirgenemez oluşudur. İkincisi akıl ve imanın birbirlerinden tümüyle ayrıştırılmaz oluşudur. Bir bakıma birbirleriyle çelişen değil, birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Fideizm ve anti-rasyonalizm, akıl ve imanı birbirinden kesin çizgilerle ayırmaya çalışmanın sonucunda ortaya çıkmaktadır ki, bu bir hatadır.⁹⁷ Papa, fideist tutumun hatasını kısaca şöyle betimler:

⁹⁶ Papa II. Jean Paul, *age*, s. 46; *Fides et Ratio*, s. 16, <http://www.catholic-pages.com/documents/> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

⁹⁷ Michael A. Smith, "Beyond Fideism and Antirationalism: Some Reflections on Fideism et Ratio", *Logos*, (4:4 Fall 2001), s. 117.

Vahyin desteğinden yoksun olan akıl, nihai maksadını gözden kaçırma riskini beraberinde getiren yan yollara sapmıştır. Evrensel bir teklif olmama riskini taşıyan akıldan yoksun olan iman, vurguyu duygu ve tecrübe üzerine yapmıştır. Zayıf bir akıl karşısında imanın daha güçlü olacağını düşünmek hayaldir; aksine o bir mitos veya batıl inanç olmaya indirgenme gibi büyük bir tehlikeye düşmektedir. Aynı şekilde karşısında yetişkin bir iman olmayan akıl da, varlığın radikalliğine ve yeniliğine karşı ilgi göstermeye teşvik edilmiş olamaz.⁹⁸

Akıl ve iman arasında bir ayrıma gidilmesi tek başına, bir görüşün fideizm olarak adlandırılması için genellikle yeterli bir neden olarak görülmemiştir. Örneğin Thomascı gelenek, akıl ve iman arasında keskin bir ayrım yapar; fakat normalde fideizm karşıtı bir anlayış olarak değerlendirilir. Bu yüzden bir tutumu sırf akıl ve iman arasında bir ayrıma gitmesine dayanarak fideist olarak nitelendirmek aşırıya kaçan bir yorum olabilir. Ancak böyle bir ayrımı öngören bir tutum, sadece analitik bir ayırmada bulunmanın ötesinde bir niyet taşıyorsa ve aklın otonomluğuna zarar verici bir eğilimi bünyesinde barındırıyorsa, elbette, hiç olmazsa fideizme götüren bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda denebilir ki, Thomas Aquinas, Augustine'nin önermesel inanç ve önermesel anlayış arasındaki ayrımını takip ederek ve iman ile akıl arasında benzer bir ayrım yaparak, istemeyerek de olsa sonraki dönemlerde akıl-iman çatışmasını savunan daha sert fideist tutumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁹⁹

⁹⁸ Papa II. Jean Paul, *age*, s. 86.

⁹⁹ Erdel, *age*, s. 48. Önermesel inanç (*propositional belief*), kişinin akli temellere dayalı olarak kabul ettiği bir otorite tarafından öne sürülmüş olmasına binaen bir önermeyi onaylamasıdır. Önermesel anlayış (*propositional understanding*) ise çözümlenmeye ve delil getirmeye dayalı olarak kişinin aklı ile açıklığa ve doğruluğa kavuşturmuş olmasına binaen

Akıl ve iman arasında ayrıma giden, ama fideizm tehlikesi taşımayan tutumun en açık örneğini John Locke'da görmek mümkündür. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* başlıklı eserinin akıl-iman ilişkisini ele aldığı bölümünde, akıl ve imanun iki ayrı yetki alanına sahip olduklarını ama barış ve uyum içinde bir arada yaşayabileceklerini temellendirmeye çalışır. Locke, akıl-iman ilişkisi ve dinî inancın rasyonelliği konusundaki görüşleri ile din felsefesine önemli ve klasik bir katkıda bulunmuştur. Onun görüşlerinin ne kadar açık ve tutarlı olduğu, konumuzun dışında olduğu için üzerinde durmayacağız. Konumuzu ilgilendiren yönüyle Locke'un din felsefesinde öne çıkan taraf şudur: Locke, akıl ve iman arasındaki sınırların net bir şekilde çizilerek gösterilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, böyle bir belirsizlik dünyada büyük karışıklıklara değilse bile, en azından büyük ihtilaflara ve hatalara neden olmaktadır. O halde, nereye kadar aklın ve nereye kadar imanun kılavuzluğuna başvurmalıyız sorusu çözüme kavuşturulmadıkça, hem boşuna tartışmış oluruz hem de dinî meselelerde bir başkasını ikna etmeyi daha başlangıçta çıkmaza sokmuş oluruz. Bu bağlamda Locke önemli bir tespitte bulunur. Her bir dinî akım ya da görüş, akıldan yardım gördüğü sürece ondan istifade etmeyi memnuniyetle karşılar. Fakat aklın desteğini yitirdiği an, "bu bir iman meselesidir ve aklın üstündedir" diyerek sızlanmaya başlar. Dolayısıyla böyle bir anlayışa sahip kişilerin, akıl ve iman arasındaki kesin sınırları saptamaksızın, dinî meselelerde bir başkasıyla nasıl tartıştıklarını ve aynı bahanenin arkasına sığınan karşı görüşten birini nasıl ikna edebileceklerini

bir önermeyi onaylamasıdır. Dewey J. Hoitenga, *Faith and Reason From Platon to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, New York, 1991, s. 118; Augustine'nin, bu ikisi arasında yaptığı ayrımla ilgili tartışmalar için bkz. Paul Helm, *Faith and Understanding*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1997, s. 37-40.

anlamak zordur. Kuşkusuz Locke'un temel gayesi, dönemi itibariyle dinde aklın rolünü kötileyen ve sosyal düzeni tehdit eden, özellikle coşkucular (*enthusiasts*) olarak adlandırılan grupların hatalarını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Lock'un *Essay*'i, fideist tutum ve yorumlara karşı yöneltilmiş sert bir eleştiri olarak da okunabilir.¹⁰⁰ Locke'un aşağıdaki ifadeleri, onun fideizmi bir sorun olarak nasıl ele aldığını göstermesi bakımından önemlidir:

İman ve akıl arasındaki sınırlar belirlenmezse, dindeki hiçbir coşkuculuk ya da ifrata varan anlayış yalanlanamaz. İman ve akıl alanları bu sınırlarla birbirlerinden ayrı tutulmazlarsa, dinî meselelerde akla hiçbir yer açılmayacaktır ve dünyanın çeşitli dinlerinde bulabileceğimiz aşırı görüşler ve dinî ayinler kınanmayı hak etmeyecektir. Çünkü tüm insanlığa musallat olan ve insanları ayırıştırın hemen her dini dolduran bu saçmalıkları büyük ölçüde, akla karşıt imanın övülmesine yükleyebileceğimizi düşünüyorum. Zira bu insanlar, sağduyuya ve tüm bilgilerinin en temel ilkelerine ne kadar açıkça aykırı olursa olsun, dine dair şeylerde akla başvurmamak gerektiği görüşünü ilke edindikleri için, fantezilerini ve hurafelerini ortalığa salıveriyorlar. Böylelikle öyle acayip fikirlere kapılıyorlar ve dinde öyle aşırı uygulamalara gidiyorlar ki, akli başında bir insan onların aptallıkları karşısında şaşkınlıktan dona kalır.

¹⁰⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Roger Woolhouse, Penguin Books, London, 2004, s. 607–608, 4.18.1; Nicholas Jolley, "Locke on Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, ed. Lex Newman, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 437; David C. Snyder, "Faith and Reason in Locke's *Essay*", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 2. (April. — June, 1986), s. 197–213; Paul Lodge and Benjamin Crowe, "Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76:4 (2002), s. 575–600.

Onlar hakkında varacağı karar, ulu ve bilge Tanrı'nın makbul kulları arasında olmaktan ne kadar uzak olduklarıdır. Onların, ölçülü iyi bir insana gülünç ve itici geleceklerini düşünmeden edemez. Öyle ki, aslında bizi hayvanlardan en çok ayırması gereken ve bilhassa rasyonel mahlûklar olarak bizi hayvanların üstüne yükseltmesi gereken din, onların elinde, insanların çoğu kez daha akılsız ve daha duyarsız oldukları bir hal alır. Credo, quia impossibile est: İnanıyorum, çünkü imkânsızdır sözü, iyi bir insanda, bir şevk nüketesi sayılabildi; fakat insanların görüşlerini ve dinlerini seçmelerinde bunun sağlıklı bir hüküm olduğu ortaya çıkacaktır.¹⁰¹

Eğer Locke, akıl ve iman arasında kesin sınırlar olduğunu ifade etmesine rağmen, fideizme destek çıkma suçlamasından kurtulabiliyorsa, bunun tek nedeni onun akli ve imanı birbirleriyle örtüşecek şekilde tanımlamış olması ve en önemlisi, açık bir şekilde akla belirleyici bir rol vermiş olmasıdır. Locke, akıl nimetini verdiği için dolayı Tanrı'ya derin bir minnettarlık hissiyle bağlıdır. Aklın doğru bir biçimde kullanılmasını ilahi bir yükümlülük olarak kabul eder.¹⁰²

Fideizme rengini veren ve Batı düşüncesinde sıkça rastladığımız bu ayrımın özellikle 18. yüzyıl sonrası fideizmde daha belirgin olduğu görülür. Bu bağlamda, Kant ve Hume felsefelerinin fideizme felsefi bir dayanak sağladığı söylenebilir.

Muhtemelen hiçbir düşünür modern teolojik düşüncenin gelişiminde Kant ve Hume kadar derin bir etkide bulunma-

¹⁰¹ Locke, *age*, s. 614, 4.18.11

¹⁰² Erdel, *age*, s. 48. ; Nicholas Wolterstorff, "John Locke's Epistemological Piety: Reason is the Candle of the Lord", *Faith and Philosophy*, Vol. 11, No. 4, (October 1994), s. 572-591.

mıştır. Özellikle Kant'ın çalışmaları, modern düşünceye dair "modern" denilebilecek her şeye kaynaklık etmiştir. Onun eleştirel felsefesi, bilginin niteliği ve statüsü; aklın doğası ve sınırları gibi konular üzerinde düşünme egzersizi yapan her modern teşebbüsün merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla, imanı ilgilendiren meselelerde değerlendirmelerde bulunan ilahiyatçıların ve felsefecilerin Kant felsefesini göz ardı edemedikleri ve bir şekilde onun etkisine maruz kaldıkları bilinen bir gerçektir.¹⁰³

Kant ve Hume'un her ikisi de, çoğu Hristiyan ilahiyatçı tarafından akıl ve iman arasında keskin bir çizgi olduğu düşüncesini doğrular mahiyette görüş bildiren filozoflar olarak anlaşılmışlardır. Hume'un mucizenin imkânı meselesini işleyiş biçimi ve Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştirileri, akıl ve iman arasında bir tercihte bulunmanın zorunlu olduğu kanaatini pekiştirecek tarzda yorumlanmaya çok açıktır. *Dialogues Concerning Natural Religion*'da Hume'un fideist karakteri Cleanthes, açıkça aklın güvenilirliğini sorgulayan ve rasyonnelliğe karşı koyan bir tutum içerisindedir.¹⁰⁴ Yine, *Of Miracles* başlıklı denemesinde Hume, akıl ve iman arasında kesin bir çizgi olduğunu savunur.

Hristiyan dinini, insan aklının ilkeleri ile savunmayı görev edinmişleri, Hristiyanlığın tehlikeli dostlarını veya gizli düşmanlarını şaşkına çevirmeye hizmet edebileceğini düşündükçe, burada verilen muhakeme yönteminden ziyadesiyle memnun oluyorum. Kutsal dinimiz akıl üzerine değil, iman üzerine kuruludur... Salt akıl, onun doğruluğu (veracity) konusunda bizi ikna etmede yetersizdir. İman tarafından onu onaylamaya

¹⁰³ Gareth Jones, "Kant", *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, Malden, 2004, s. 279.

¹⁰⁴ Erdel, *ağ*, s. 48.

sevk edilen herkes, kendi kişiliğinde süren bir mucizenin farkındadır, ki (bu mucize) anlama yetisinin tüm il-kelerini çökertir, ve teamüller ile tecrübeye en aykırı olan şeye inanmak için o kimseye bir azim verir.¹⁰⁵

Görüldüğü gibi Hume, Hristiyanlığın akli temeller üzerine kurulu olmadığını açıkça ifade eder. Buna karşın, makul ve mantıklı bir insanın Hristiyanlığı reddetmesi gerektiği sonucuna varmaz. Aksine, rasyonel değerlendirmede bulunmanın iman yönünde atlabilecek uygun bir adım olmadığını öne sürer. Ona göre iman alanında rasyonelliğe yer yoktur.¹⁰⁶ Umumi hayatın inançları ve ilahiyatın ve metafiziğin yorumlarının rasyonel haklı çıkarımdan yoksun olduğu konusunda Pyrrhoncularla aynı görüştedir. Felsefe, Tanrı'dan, özgürlükten ve ölümsüzlükten bahsederek haddini aşma çabası olmalıdır.¹⁰⁷ Zaten, doğal aklın eksiklikleri ve kusurları hakkında tatmin edilmiş bir kimse, büyük bir hırsıyla vahyedilmiş hakikate sarılacaktır. "Felsefi bir şüpheci olmak, okuryazar biri olarak, sağlam, inançlı bir Hristiyan olmaya doğru atılan ilk ve en temel adımdır."¹⁰⁸

Bir ölçüde teleolojik delile ilgi duymuş olsa da Kant, tıpkı Hume gibi, (saf) aklın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yetersiz ve başarısız olduğunu düşünmüştür. Akıl, doğal yapısı gereği, metafizik ideleri araştırmaya yatkındır; ama deneyin dışına çıkan akıl zorunlu olarak çelişiklere düşer. Yine de Kant, pratik akıl yoluyla Tanrı'nın varlığına felsefi

¹⁰⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Ed. with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 94–95.

¹⁰⁶ Richard Taylor, "Faith", *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, Harper & Row, New York, 1970, s. 330.

¹⁰⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 126–127.

¹⁰⁸ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. with an Intr. and notes by Martin Bell, Penguin Classics, London, 1990, s. 29,

düşünce sistemi içerisinde yer bulmaya çalışmıştır. Fakat klasik teist delillere yönelttiği sert ve kapsamlı eleştiriler yüzünden doğal teoloji geleneğini bozguna uğratan bir filozof olarak düşünülmüştür. Saf aklın antinomilerine dair açıklamaları, aklın metafiziği ilgilendiren konulardaki acziyetinin açık bir ilanı olarak görülmüştür. Kant'ın numen ve fenomen ayrımı, doğaüstü olan ve doğal olan arasında aşılması imkansız epistemolojik bir duvarın örülü olduğunu gösteren bir ayrım olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla Kant, aklın ve imanın ayrılığı ilkesini savunan fideizme felsefi bir zemin sağlamıştır.

Akl ve iman arasındaki şiddetli ayrım, bazen ikinci bir görüşü doğuracak doğrultuda genişletilir. Akıl ve imanın kıyaslanamazlığı/eşölçülemezliği (*incommensurability*) ilkesini savunan ve aynı zamanda bu iki alan arasında belirsiz metaforik anlatımların dışında herhangi bir aktarımın (*translation*) imkanını reddeden bu görüşe göre, akıl alanı ile iman alanı deyim yerindeyse elma ile armut ya da futbol ile biyokimya kadar farklıdır. Bu iki alandan hiçbiri bir diğerini yargılamamalıdır. Her birinin güvenliği ve ikisi arasındaki barışın tesisi buna bağlıdır. Bu yüzden kıyaslanamazlık ilkesi, her iki alanın dışarıdan gelecek eleştirilere kapalı olduğu iddiasını içerecek şekilde, iman ile aklın ilişkilendirilebilir ya da bağdaştırılabilir olduğu düşüncesini yadsıyan bir temel üzerine bina edilir. Her iki alan kendi kurallarına ve dil oyunlarına sahiptir ve birbirinden bağımsız olarak ele alınmalıdır.¹⁰⁹

Akl ile imanın kıyaslanamazlığı ilkesi, ilk bakışta, bu ikisi arasında meydana gelebilecek bir çatışmayı önler gözükmekle beraber, akıl ve iman arasındaki ayrımı ileri bir noktaya taşımakla çoğu kez tam anlamıyla fideist bir karaktere bürünür. Fideist bakış açısına göre, akıl ve imanun birbirlerinden tamamen ve daimi olarak ayrı olmaları, ikisi arasında

¹⁰⁹ Erdel, *ağ*, s. 51.

herhangi bir kıyaslamaya izin vermez. Bu yüzden akıl ve iman arasında bir uygunluk aramanın gereği olmadığı gibi, akıl ve imanı ilişkilendirmeye ya da kaynaştırmaya yönelik her türlü girişim akamete uğramaya mahkûmdur. Akıl hakikatleri ile iman hakikatleri arasında sözüm ona kıyaslanmaya uygun benzerliklerin olduğu düşüncesi bu iki kategoriyi birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Akıl-iman ilişkisi konusunda, istisnasız bütün fideistlerin şiddetle savunduğu bu görüşün tipik bir örneğine Pierre Bayle'da (1647–1706) rastlamak mümkündür. Leibniz (1640–1716) *Theodice* adlı eserinde Bayle'ın görüşlerine yer vererek eleştirilerde bulunur.

Akla aykırı şeyler ve aklı aşan şeyler şeklindeki geleneksel skolâstik ayrımı benimseyen Leibniz'e göre, hakikat asla akla aykırı olamaz ve hiçbir suretle bir çelişki içeremez. Hakikate ulaşma imkânı, doğruyu yanlıştan ayırt etmenin nihai ölçütü olan *çelişmezlik ilkesine* dayanır. Çelişmezlik ilkesi mutlak geçerliliği olan bir ilkedir. Dolayısıyla doğüstü alanda da geçerliliğini korur. Aksi düşünülmediği takdirde doğruluk ve yanlışlık kavramlarından bahsetme imkânı kalmaz.¹¹⁰ Leibniz, iman içeriğinin, matematikte görülen ispatlamalar kadar tutarlı olduğunu düşünür. İmanın hakikatlerine yöneltilen itirazlar titizlikle incelendiği takdirde hatalı oldukları ortaya çıkacaktır. Çünkü birbirine karşıt gözükken iki hakikat çelişmezlik ilkesi gereği aynı anda doğru olamaz. Bayle'ın savunduğunun aksine, "herhangi bir hakikate karşı yapılacak her türlü itiraza gerektiği şekilde cevap vermek her zaman için mümkündür."¹¹¹ Leibniz'in bu yaklaşımı dikkate değer-

¹¹⁰ Maria Rosa Antognazza, "Revealed Religion: The Continental European Debate" *The Cambridge History of Eighteenth-century Philosophy*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, Vol. II, s. 667.

¹¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946, s. 39–41.

dir. Fakat Leibniz iman hakikatlerinin doğruluğunu peşinen kabul ederek Bayle ile ortak bir noktada buluşmaktadır. Dolayısıyla iman etmede aklın rolü konusunda Bayle ile Leibniz arasındaki düşünsel farklılık yüzeysel kalmaktadır.

Leibniz'in yapmaya çalıştığı şey, kendisinin de itiraf ettiği gibi, sırlar olarak nitelendirilen Hristiyan iman hakikatlerinin, akılla ispatlanabilir ve anlaşılabilir olmamalarına rağmen açıklanabilir olduklarını göstermektir. Yine Bayle'ın aksine, söz konusu hakikatlerin akla karşıt olmadıklarını ve onlara inanabilmek için yeterli açıklamaların ve delillerin bulunduğunu göstermektedir. Leibniz bunu bir ödev olarak görür. "Bize düşen ödev dinin hakikatlerini gösteren (inanabilmenin saikleri dediğimiz) deliller sayesinde sırlara iman ettikten sonra, bu sırları itirazlara karşı müdafaa etmekten ibarettir. Bunu yapmadığımız takdirde, onlara inanmamıza bir sebep kalmaz; çünkü sağlam ve mantık kaidelerine uygun bir şekilde çürütülebilen her şey muhakkak yanlıştır."¹¹² Bununla birlikte Leibniz, aklın sınırlı olması nedeniyle her şeyi kuşatamayacağını ifade eder. Bu yüzden akla aykırı ve aklı aşan şeyleri birbirinden ayırt etmek mantıksal bir zorunluluktur. "Akla zıt olan bir şey mutlak manada kesin ve zorunlu hakikatlere zıt demektir, aklı aşan bir şey ise sadece her vakit tecrübe yolu ile tanıyıp anladığımız şeylere zıttır." Dolayısıyla ona göre, insan akli bir hakikati kavrayamıyorsa bu hakikat aklımızı aşıyor demektir. Kutsal Teslis, Tanrı'ya mahsus mucizeler, Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi gibi hakikatler aklı aşan hakikatlerdir ama akla aykırı değildirler.¹¹³ Öyle görünüyor ki Leibniz Hristiyanlığın akılla açıkça çelişen inanç esaslarını "aklı aşan hakikatler" kategorisine sokarak akla aykırı olma-

¹¹² Leibniz, *age*, s. 9-10.

¹¹³ Leibniz, *age*, s. 36.

dıklarını temellendirmeye çalışmaktadır ki, Bayle'ın da temel itirazı aslında bu yöndedir.

Pierre Bayle şu soruyu yöneltir: İnsan aklı kavrama gücünü aşan bir şeyin çelişikliğine ya da çelişiksizliğine dair bir yargıda nasıl bulunabilir? Eğer böyle bir yargı aklın önüne geçiriliyorsa, aklı aştığı söylenen bir öğretinin bir çelişki içerip içermediğini belirleme imkânından yoksunuz demektir. Dolayısıyla akla aykırı şeyler ve aklı aşan şeyler şeklinde bir ayrıma gitmek *eo ipso* (kendiliğinden) boşunadır. Bayle'a göre bu problemin üstesinden gelmenin tek yolu, aklın kusurlu ve zayıf bir araç olduğunu ve doğaüstü alanda hakikate ulaşmak gibi bir yeteneğinin olmadığını daha baştan kabul etmektir. İman alanında sonlu dünyanın mantıksal ve metafiziksel ilkelinin uygulanabilirliği yoktur. Bu yüzden biri felsefi diğeri teolojik iki hakikatin var olduğunu kabul etmek gerekir. Çifte hakikat öğretisi benimsenmeli ve aklın bir çelişki olarak tespit ettiği hakikatlere de iman yoluyla inanılmalıdır. Böylelikle Bayle aklın ve imanın kıyaslanamazlığı ve tam ayrılığı tezine başvurarak aklın imana boyun eğmesi gerektiği sonucuna varır.¹¹⁴

Fideizmin ayırt edici özelliklerinden birisi de akıl ve iman arasındaki olası herhangi bir karşılıklı ilişkide imana öncelik vermesi ve akıl karşısında imanın üstünlüğüne vurgu yapmasıdır. Burada imanun önceliği ya da üstünlüğü ile kastedilen, vahiy yoluyla bildirildiği öngörülen dinî hakikatlerin, aklın hiçbir denetimine uğratılmaksızın oldukları gibi kabul edilmesidir. Fideizmin aşırı formlarında akla karşı duyulan antipati düşmanlık derecesindedir. Öyle ki, bir öncelik-sonralık ilişkisine izin vermeyecek ölçüde aklın aşığılanması ve aklın iman alanının tümüyle dışına itilmesi söz konusudur. Fideizmin ılımlı formlarında ise aklın değeri ve işlevi, öncelik-

¹¹⁴ Antognazza, *age*, s. 667.

le iman yoluyla kabul edilen hakikatleri anlama ve anlatma ile sınırlandırılır. Fakat her halükarda aklın imana teslim olması istenir. Bu bağlamda imanın önünde akla boyun eğdirmenin aslında akıl kavramını zenginleştirdiği, başka bir deyişle aklın olduğundan fazla gösterilen gerçek değerine ulaştırdığı iddia edilir. Tümüyle doğal ve otonom bir aklın, sonlu olma niteliğinden kaynaklanan sınırlılığının pençesinde sürekli acı çekeceği ifade edilir.¹¹⁵ Dolayısıyla imana öncelik tanımak, akli rahatlatan ve ona dinginlik veren yanı sıra bir yükümlülük olarak görülür. İlk bakışta akla bir değer atfediyormuş gibi gözükken bu anlayış, özünde akla karşı duyulan derin güvensizliğin izlerini barındırır. Bu güvensizliğin dışavurumu çoğu kez dikkatleri şüpheli argümanların üstüne çekmede kendini gösterir. Pascal gibi ılımlı fideistlerde, gizli-den gizliye akla karşı yürütülen bir saldırı durumu mevcuttur ki, dinî inançları kabullenmede aklın önemini ortadan kaldırmayı hedefleyen bir yoğunluktur. Kierkegaard gibi katı fideistlerde, gerçekliğin bilgisine ulaşmada aklın güçsüzlüğü ve çaresizliği daha açık ifadelerle vurgulanır. Böylece imanın akıl üzerindeki üstünlüğü gözler önüne serilmeye çalışılarak, kaçınılmaz surette akıl-iman ikilemiyle sarmalandığı iddia edilen insanın tercihini imandan yana kullanması istenir. Önceliği imana vermenin ebedi mutluluğu güvence altına aldığı ya da en azından alabileceği savunulur. Pascal'ın meşhur bahis argümanı böyle bir anlayış üzerine kuruludur.

Fideizmin en ayırt edici özelliği rasyonalizm karşıtı (antirationalism) bir tutumu benimsemiş olmasıdır. Dolayısıyla çeşitli fideizm tanımlarında bu belirgin özelliğin açıkça öne çıkartılması ve fideizmin çoğu defa irrasyonalizmin bir biçimi olarak sunulması olağandır. Akıl-iman ilişkisi açısından rasyonalizmi basitçe, dinî inançların delile dayanması

¹¹⁵ Erdel, *ağe*, s. 53.

gerektiğini; imanın aklın denetimi ve yönetimi altında olmasının zorunlu olduğunu savunan yaklaşım olarak tanımlarsak, fideizm bu yaklaşımın tam zıt kutbunda yer alır. Fideistler, imanın en azından bir dereceye kadar otonom ya da akıldan bağımsız olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ederler. Akıl bazı bakımlardan iman tarafından düzeltilmeli ve onun boyunduruğu altına sokulmalıdır.¹¹⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, fideizmin katı biçimlerinin, akıl karşısındaki tutumu yoruma yer bırakmayacak ölçüde nettir. İmanı savunmak adına akıl kötülenir, horlanır ve akla duyulan güveni temelden sarsmak için her yol denenir. Kierkegaard ve Shestov gibi fideistler, akla tavizler vermenin imandan ödün vermek olduğundan oldukça emindirler. Aklın, imanın hâkimiyet bölgesine girmesine izin verilirse, İbrahim'in Tanrı'sına hizmet edeceğine asla güvenilemez. Aksine bizzat kendi suretinde bir put yaratacaktır. O halde, akıldan feragat etmek dindarlığın bir nişanesi olarak övülmelidir. Tanrının hoşnutluğunu kazanmak için akıl imana kurban edilmelidir.¹¹⁷

Bu son ifadelerden de anlaşılacağı gibi, fideizmin en temel vasfı, iman karşısında bilinçli bir şekilde akılı kötülemesidir. İmanın akla ve delile dayanmaması gerektiğini iddia etmesidir. Fideizm, iman ile akıl arasında bir ilişkisizlik bulunduğu ve bu ilişkisizliğin her ikisinin doğasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Sonraki bölümlerde bu iddiaların temelsizliğini göstermeye çalışacağım. Fakat önce fideizmin tarihî temellerine inerek, Batı düşüncesinde ne kadar etkin bir konuma sahip olduğunu göstermek istiyorum. Ayrıca, bu başlık altında söylenenlerin, şimdiye kadar tarif etmeye çalış-

¹¹⁶ C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 8-9; Erdel, *age*, s. 55.

¹¹⁷ Stephen Mulhall, *Faith and Reason*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1994, s. 8.

tığım fideizmin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyorum. Çünkü herhangi bir incelemeye, terimlerimizi tanımlayarak başlamamız gerektiği genel kabul gören bir anlayış olsa da tanımların anlayışımıza çok bir şey kattığını söylemek zor gözüküyor. Bu yüzden, hele ki fideizmin farklı şekillerde tanımlandığını ve tek bir fideizm geleneğinden bahsedilemeyeceğini dikkate aldığımızda, fideizmin tarihi serüvenini irdelemek ve fideizm geleneklerini oluşturan başlıca düşünürlere kısaca değinmek gerekli görünüyor.

4. Fideizmin Tarihî Temelleri

Fideizmin tarihî kökenini, akıl-iman ilişkisi sorununa değinmek suretiyle Hristiyan düşüncesinde süregelen bir tartışmanın fitilini ateşleyen ilk dönem Kilise Babalarından Tertullian'a (160–230) dayandırmak oldukça yaygın bir anlayıştır.¹¹⁸ Bu yargıya katılmakla birlikte, fideizmin tarihî kökenlerinden bahsedilecekse, fideizmi öncelikle St. Paul ile irtibatlandırmak daha yerinde olacaktır. Çünkü akıl ile iman arasında bir çatışma olduğu düşüncesi St. Paul'un yazdığı mektuplarda yer bulan önemli bir temadır.¹¹⁹ St. Paul'un Korintoslulara Birinci Mektubunda 1:18–2:16 pasajları arasındaki ifadeler tevil götürmeyecek kadar açıktır. Hristiyan me-

¹¹⁸ S. A. Matczak, "Fideism", *New Catholic Encyclopedia*, second edition, ed. by Berard L. Marthaler, Published by Gale, Washington, 2003, vol. 5, s. 711.

¹¹⁹ Fideizmi, "dini anlamada, imanın rolünü eleştirel çözümlemenin ve aklın rolünün üstünde tutma eğilimi" şeklinde geniş bir anlamda tanımlayanlar, bir gelenek olarak fideizmin ilk dayanağını Hristiyan kutsal metinlerinde ve özellikle St. Paul'un teolojisinde bulduğuna dikkat çekerler. Bunun vurgulanması önemlidir. Çünkü Batı düşünce tarihî boyunca ortaya çıkan fideist modeller bir bakıma St. Paul'un teolojisinin yan ürünü gibidir. Bkz. James Earl Gilman, *Faith, Reason and Compassion: A Philosophy of The Christian Faith*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2007, s. 5.

sajının insanlara ulaştırılmasında ve temel inanç esaslarını anlamada akıl saf dışı bırakılmaktadır:

Çünkü haçın bildirisi kaybolanlar için akılsızlık, biz kurtulanlar içinse Tanrı gücüdür. Çünkü Kutsal Söz'de şöyle yazılmıştır: Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim. Anlayışlıların anlayışını bozacağım. Bilge kişi nerede kaldı? Okumuş kişi nerede kaldı? İçinde bulunduğumuz çağın başarılı tartışmacısı nerede kaldı? Tanrı dünya bilgeliğini akılsızlığa dönüştürmedi mi? Çünkü Tanrı bilgeliği karşısında dünya insan bilgeliğiyle Tanrı'yı bilemedi. Yayılan sözün akılsızlığı aracılığıyla Tanrı iman edenleri kurtarmaktan hoşnut oldu... Çünkü tanrısal akılsızlık insansal bilgelikten, tanrısal güçsüzlük de insansal yeterlilikten üstündür.¹²⁰

İlahi hikmet ile beşerî hikmet arasında yapılan karşılaştırma, bir takım dinî hakikatlerin tek başına akıl tarafından anlaşılamayacağı şeklinde yorumlanacak kadar basit bir karşılaştırma değildir. St. Paul ilahi hikmetin beşerî hikmeti geçersiz kıldığından bahsetmektedir. Dolayısıyla iman edebilmesi için kişinin aklın tutsaklığından kurtulması gerekmektedir. İman etmede aklın etkisiz hale getirilmesi Tanrı'nın bir eylemi olarak değerlendirilmektedir. İnsanoğlunun düşmüşlüğü ve günahkârlığı inancı göz önünde tutulursa, bozulmuş insan aklının ilahi hakikatleri anlaması mümkün görülmediği gibi, imana konu olan hakikatlerin bozulmuşluktan nasibini almış dilin kullanımı yoluyla anlatılması ve aktarılması da mümkün görülmemektedir. İnsan akli ilahi gerçekliğin bilgisine ulaşamayacağı için iman edecek kişinin Kutsal Ruh'un kurtarıcılığına ve ilahi gizemleri ona ifşa etmesine ihtiyacı vardır. Dilin ve düşüncenin formları insana ait kalmalarına rağmen, imanın iletilmesinde etkin bir işleve sahip değildir.

¹²⁰ I. Korintoslulara 1:18-25 İncil (Sevindirici Haber), *Kitabı Mukaddes Şirketi*, İstanbul, 1997.

ler. Gizemli bir şekilde aklın iman tarafından haberdar edilmesi söz konusudur.¹²¹ Kuşkusuz, iman etmeden aklın ilahi hakikatleri gülünç bulacağı ve anlayamayacağı iddiasının arkasındaki temel saik Hristiyan imanının en temel inanç esasları arasında yer alan Teslis ve Enkarnasyon doktrinlerinin aklın verileri ile doğrudan çatışması ve mantık ilkeleri ile ters düşmesidir. Bu yüzden Hristiyan imanının gizemli inanç esasları söz konusu olduğunda, aklın bu türden inançları anlamadaki yetersizliğini ve imanın akla olan üstünlüğünü savunmak kaçınılmaz görünmektedir. Bu durum fideizm de aklın aşırı bir biçimde değersizleştirilmesi ile sonuçlanmaktadır.

Grek felsefesinin standartları ile değerlendirildiğinde Hristiyanlığın esasını oluşturan doktrinlerin anlamsız ilan edileceğini kabul eden St. Paul'un izinden giden ilk dönem apolojistlerinden Tertullian, fideizmin esasını özetleyen bir deyiş bırakmıştır.¹²² "Credo quia absurdum est." (*Saçma olduğun için inanıyorum*).¹²³ Latince de çünkü anlamına gelen "quia"

¹²¹ Maurer, Ernstpeter, "Luther: The Perplexity and Complexity Sinful and Redeemed Reason", *Reason and The Reasons of Faith*, ed., Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter, T. & T. Clark Publishers, New York, 2005, s. 194.

¹²² Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, Co., Inc. & The Free Press, New York, 1972, vol. 3, s. 201.

¹²³ Bu ifadenin Tertullian'a ait olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Tertullian'a atfedilen metinlerde böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Fakat bizim de katıldığımız genel kanıya göre, böyle bir ifade ona ait olmasa bile akıl-iman ilişkisine bakışını doğru yansıtan bir ifadedir. Bununla birlikte Tertullian'ın teolojik apolojisinin yanlış yorumlandığı, onun akıl eleştirisinin Grek felsefesi ile sınırlı olduğu; felsefeyi reddetmesinin mantığı ve akıl yürütmeyi reddetmek olmadığı şeklinde görüşler de vardır. Bu konuda Tertullian'ın teolojisini, kapsamlı argümanlar öne sürerek fideist geleneğin dışında tutan çalışmalar bulunmaktadır. Tertullian'ın bir fideist olup olmadığı konumuz olmadığı için bu tartışmalara girmiyoruz. Fakat ne olursa olsun Tertullian'a atfedilen ifadeler

sözcüğü, bu cümledeki anahtar kelimedir. Bu cümleden imanın saçmalığına rağmen inanmalıyız biçiminde bir anlam çıkarmak mümkünse de, kastedilen anlamı ifade etmekte yetersiz kalacaktır. İnanığımız şey tam da saçma olduğu için inanmalıyız ifade etmektedir. Bir başka deyişle, 'inanmalıyız çünkü inandığımız şey kesinlikle saçmadır.' Dolayısıyla imanımız ne kadar saçma olursa, imana sarılmada o kadar istekli olacağımız ve imanın akıldan bağımsız olduğu öngörülmektedir.

Aklın bakış açısına göre, biricik oğlunun ölümü ve tekrar dirilmesi aracılığıyla insanlığı kurtarmayı seçen, ezeli, iyilik sahibi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın kâinatı yarattığı inancı tuhaf bir inançtır. Tertullian böyle bir inancın hiç şüphesiz akıl açısından bir kepezelik, bir saçmalık olduğunu söyler. Kâinatı anlamak için akla başvuranların gözünde bu inancı kabul etmek bir delilik alametidir.¹²⁴ Tertullian'ın aşağıdaki ifadelerle ortaya koyduğu paradoks, irrasyonel iman anlayışının arketipi olarak görülmüştür:

X. (1) Tanrı'nın Oğlu'nun çarmıha gerilmiş olmasından utanmıyorum. Çünkü muhakkak utanç vericidir.

akıl-iman ilişkisi açısından fideizmi özlü bir biçimde anlatmaktadır. Öyle ki, ona atfedilen sözler, Aydınlanma döneminin akılcılığı karşısında fideistlerin kullandığı birer slogan haline gelmiştir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Justo L. Gonzalez, "Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian", *Church History*, Vol. 43, No. 1. (March, 1974), s. 17-25; Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s.27; Gerald Bray, "The Legal Concept of Ratio in Tertullian", *Vigiliae Christianae*, Vol. 31, No. 2. (June, 1977), s. 94-116; Kenneth D. Boa and Robert M. Bowman, *Faith Has Its Reasons*, Paternoster-Authentic Publishing, Waynesboro, 2006, s. 552; Carroll, *agm*, s. 7.

¹²⁴ Luis E. Navia, *The Adventure of Philosophy*, Greenwood Publishing Group, Westport, Connecticut, 1999, s. 84.

(2) Tanrı'nın Oğlu'nun öldüğüne inanılmalıdır. Çünkü saçmadır.

(3) Onun gömüldüğü ve yeniden dirildiği kesindir. Çünkü imkânsızdır.

Y. Bütün bunlar eğer O, ölebileceği bir bedene sahip olmuş, gömülmüş ve tekrar dirilmişse ancak doğru olabilir.

Z. İsa Mesih'in iki tözü vardı: İlahi ve beşerî, iki durum, iki tabiat. Bu kanıtlanabilir. Ruhun güçleri onun Tanrı olduğunu kanıtladı. Bedeniyle çektiği ıstıraplar onun insan olduğunu kanıtladı. Bu yüzden yalanlara başvuru olarak Mesih'in doğasını ikiye bölmek neden? O bütünüyle hakikatin kendisidir.¹²⁵

Paradoksal ve irrasyonel öğeler içeren bu argümanı Tertullian, felsefeden gelen itirazlara karşı Hristiyanlığı savunmak için ortaya koymuştur. Tertullian'ın yaptığı, Hristiyanlığın inanç esaslarını saçma bulanlara karşı bir meydan okumadan ibaret değildir. Başta Justin Martyr (105–165), Alexandria'lı Clement (150–215) ve Origen (185–254) olmak üzere, felsefe ile harmanlayarak Hristiyanlığı makul ve izah edilebilir bir hale getirmeye çalışanların yanlış bir yolda olduklarını göstermeye çalışmıştır. Stoacı, Plâtoncu ya da diyalektik Hristiyanlığı açıkça reddetmiştir. Akıl ile imanı uzlaştırma teşebbüslerine şiddetle karşı çıkmıştır. "Atina'nın Kudüs'le ne alakası var? Ya da Akademi'nin Kilise'yle müşterek nesi var?"¹²⁶ Tertullian'ın akıl ile iman ya da felsefe ile din arasındaki ilişkisizliği ortaya koymak için sorduğu bu sorulara cevabı nettir. "Hiçbir şey, iman ile felsefenin paylaştıkları

¹²⁵ Osborn, *age*, s. 49.

¹²⁶ Timothy David Barnes, *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 2005, s. 210.

ortak hiçbir şeyleri yok; birbirlerine tümüyle karşıttılar.”¹²⁷ Tertullian felsefi düşünceye karşıdır, çünkü felsefenin Hristiyanlar arasında yaygınlaşması ve rağbet görmesi ona göre, sapkınca fikirlerin doğmasına yol açmaktadır. Felsefe okullarını insanlar kurmuşken, İncil okulunu kuran Tanrı'nın kendisidir. Hristiyanlık itaatı ve teslimiyeti talep eden vahyedilmiş bir doktrin, felsefe tam tersine insan aklına güvenmeyi telkin etmektedir. Felsefe, kendi çıkarını düşünen ve yanlıgilara düşen yozlaşmış aklın bir ifadesidir. Kısacası, Tertullian'a göre, imanun gizemleri akli reddetmeyi gerektirir. Hristiyanlık akla aykırı ve aklın çözemeyeceği hakikatleri barındırdığı için “Hristiyan felsefesi” çelişik bir ifadedir.¹²⁸

İlk dönem Kilise olarak adlandırılan süreçte akıl-iman ilişkisi sorunun daha çok Hristiyanlığın felsefi düşünce ile bağdaşıp bağdaşmadığı ya da Hristiyanlığın inanç esaslarının felsefenin verileri ışığında yorumlanıp yorumlanamayacağı biçiminde ele alındığı görülmektedir. St. Augustine'e kadar, ilk dönem Kilise'sinde felsefe ile yaşanan bir aşk nefret ilişkisi söz konusudur. Hristiyanlığı kabul etmesinden önce uzun yıllar felsefe ile uğraşan Justin Martyr, Hristiyan imanının “güvenilir ve faydalı yegâne felsefe” olduğunu beyan ederek, ilahi Logos'un (Söz veya Akıl) paganizmin hatalarını görmede Socrates gibi düşünürleri aydınlattığını iddia etmiştir. Bu aydınlanmanın mantıksal sonucu Hristiyanlıktır. İman olmaksızın dünyevi hikmetin beyhudeliğini savunan Tertullian ise, felsefeyi tüm sapkın fikirlerin kaynağı olarak ilan etmiş-

¹²⁷ Michael Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 40.

¹²⁸ William J. Wainwright, “Christianity”, *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Maiden, Massachusetts, 1999, s. 60.

tir.¹²⁹ Birbirine zıt bu iki tutum karşısında Augustine'nin daha uzlaştırıcı ve ılımlı bir yol izlediği söylenebilir. Tanrı'nun kendisine verdiği inandığı anlama gücü sayesinde, Hristiyan inanç esaslarından kaynaklanan bir takım felsefi problemleri açıklamaya çalışan diyaloglar kaleme almıştır. Hristiyan doktrinlerinin ve Kutsal Kitap'ta yazılanların basitçe felsefeye aşılanaabileceğini düşünmüştür. Böylelikle bilerek ya da bilmeden neo-Plâtoncu öğeler içeren bir *philosophia christiana*'nın temellerini atmıştır.¹³⁰

Hristiyanlığı benimsemesinden önce Augustine'nin zihni zaten değişik felsefi düşüncelerle yoğrulmuştur. Felsefi düşünceye aşınadır. Fakat *İtiraflar*'ında anlattığına göre, onu Tanrı'ya ulaştıran ve ona hayatın anlamını öğreten felsefe değildir. Bir akıl yürütmenin sonucunda değil, dinî bir tecrübenin etkisiyle iman etmiştir.¹³¹ Augustine, insanı insan yapan en önemli unsurun akıl olduğu fikri ile yetişmiş olmasına rağmen, imanı ona aklın üstünlüğü düşüncesinden vazgeçmesini söylemiştir. İmanın tam bir teslimiyeti gerektirdiğine olan inancı dinî hakikatleri öğrenmede ve anlamada önceliğin imanda olduğu kanaatini pekiştirmiştir.¹³²

İlk başta bocalayarak ve tereddütle anladın; daha sonra daha kesin ve açık bir biçimde anlayacaksın... Tanrı'nın emirlerine inanın ve onlara uyun. O sizlere anlayış gücü verecektir. Sonda olanı başa koymayın ve bir bakıma bilgiyi Tanrı'nın emirlerinin önüne geçirmeyin. Aksi

¹²⁹ Colin Brown, *Philosophy and The Christian Faith, A Historical Sketch From The Middle Ages to The Present Day*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1968, s. 13.

¹³⁰ Catherine Conybeare, *The Irrational Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 2.

¹³¹ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 168.

¹³² Conybeare, *age*, s. 1.

takdirde korkarım ki, sadece aşağı dereceden insanlar olursunuz ve kararlı bir şekilde (imanda) iyice kök salamazsınız. Bir ağaç düşünün. Göge doğru büyüyecek için ilkin aşağıya doğru kök salar. Tepesini göge yükseltebilmek için köklerini toprağın aşağılarına yerleştirir. Büyümek için alçalmanın haricinde bir çaba harcar mı? Ve sizler hayırseverlik olmadan bu aşkın meseleleri kavrayabilecek miydiniz? Bir kök olmadan yukarıya doğru yükselebilecek miydiniz? Bu bir yükselme değil bir batış olurdu.¹³³

Augustine, ezeli *Logos*'un İsa Mesih'in kişiliğinde tecelli ettiği iddiasını temel bir inanç esası olarak kabul etmiştir. Bu inanç onun ve diğer düşünürlerin felsefe yapış tarzını etkilediği gibi, klasik dönem felsefesinin karakteristik yapısını derinden sarsmıştır. Augustine, bir yandan Tanrı'nın kendisini tarihte ifşa ederek, inananlara yakınlaşmış olduğunu bildirmiştir. Bu anlamda aklın açıklayıcı bir işlevine işaret etmiştir. Diğer yandan, bu ilahi ifşa hadisesine güvenmeden ve dayanmadan aklın doğru bir biçimde Tanrı'yı kavramasının mümkün olmadığını kabul etmiştir. Bu bağlamda St. Paul'un, bir çelişikliğin itirafı niteliğindeki 'tanrısal akılsızlık insansal bilgelikten üstündür' sözünün ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Şu sonuca varır: "İman akli önceler." Bir başka deyişle, iman, akıldan önce gelir. Çünkü '*nisi credideritis, non intelligetis.*' İnanmadıkça anlamayacaksın. Böylece, 'iman, saçmalığı oranında kendini salık verir' şeklindeki Tertullian'nın görüşünü, yumuşatmıştır. İmanın önceliğini

¹³³ Augustine, "Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels" *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Ed. Philip Schaff, Cosimo Classics, New York, 2007, Vol. VI, s. 464.

kabul etmenin makullüğünü göstermek için felsefi birikiminden oldukça istifade etmiştir.¹³⁴

Augustine'nin düşüncelerinin dönemin felsefi düşüncelerinden ne ölçüde etkilendiği; akıl ve iman kavramlarını nasıl değerlendirdiği bugün hala tartışma konusudur. Fakat onun Kutsal Kitap merkezli düşünceleri ve yaklaşımları Hristiyan felsefesinin gelişiminde çok etkili olmuştur. Hatta denebilir ki, Katoliklik ve özellikle Protestanlık, her ikisi de kaynağını ondan almıştır. Kilise'nin otoritesine yaptığı vurgu, Katolikler için anlamlıdır. Tanrı'nın egemenliği, insanın günahkârlığı ve sadece Tanrı'nın inayetiyle kurtuluş öğretileri, Protestanlığın esasını oluşturmuştur.¹³⁵ Hristiyan düşüncesinin gelişimine olan katkısı düşünüldüğünde fideizme de kaynaklık ettiği söylenebilir. Araştırmacıların ekseriyeti, Augustine'ü fideist geleneğin temsilcilerinden ya da en azından fideizmin temel karakteristiğine uygun öğretileri ortaya koyan bir düşünür olarak görmektedir. Bu bağlamda özellikle onun meşhur, 'iman araştırır, anlayış bulur' ya da *credo ut intelligam*, 'anlamak için inanıyorum' şeklindeki ifadeleri, imanı epistemik olarak ikinci dereceden bir doksastik uygulama (*doxastic practice*) olarak değerlendirdiği ve imanı temelsiz bir inanç ile bir tuttuğu şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁶ Bununla birlikte bazı araştırmacıların Augustine'i, aklın imana hazırlayıcı bir rolünün bulunduğunu kabul ettiğinden hareketle, aklın imana önceliği anlayışına yer veren ve imanın rasyonelliğini savunan bir teolog olarak gördüğünü belirtmemiz gerekir.¹³⁷ Kısa-

¹³⁴ Robert E. Cushman, "Faith and Reason in the Thought of St. Augustine", *Church History*, Vol. 19, No. 4. (December, 1950), s. 271-294.

¹³⁵ Brown, *age*, s. 14-15.

¹³⁶ James Beilby, "The Relationship Between Faith and Evidence in St. Augustine", *Sophia*, Vol. 41, No. 1, (May 2002), s. 20.

¹³⁷ Wilma G. von Jess, "Reason as Propaedeutic to Faith in St. Augustine", *International Journal for Philosophy of Religion*, 5:4 (Winter, 1974), s. 225;

cası, Tanrı'yı gerektiği gibi bilebilmek için aklın imana dayanmak zorunda olduğunu söylemesi; günahkâr aklın yetersizliğine ve güvensizliğine vurgu yapması ve iman etmede aklın rolünü küçümsemesi sebebiyle, Augustine düşüncesinde fideizmin izlerine rastlamak mümkündür.

Bu noktada bir konuya değinmemiz gerekir. 'Anlamak için inanıyorum' anlayışından hareketle, fideizmin kökenini sadece Augustine'le ilişkilendirmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü *fides quaerens intellectum*, (*faith seeking understanding*) anlamaya çalışan iman biçiminde formüle edilen anlayış, değişik biçimlerde de olsa ortaçağ boyunca teolojide hâkim olan bir anlayıştır. Anlama yetisini imana bağımlı kılan bu anlayışın, Teslis gibi bir takım ilahi hakikatleri imanın verdiği kavrayış gücü sayesinde anlamak bağlamında, St. Anselm'de ve hatta Thomas Aquinas'ta¹³⁸ kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu dönemde teoloji öncelikle bize verili olanı ve bizim bulgumuz olmayanı anlamaya çalışan bir disiplin olarak görülmüştür. Fakat Augustine, ilahi hakikatlerin tümünün iman etmeden anlaşılamayacağını ve Teslis gibi konularda felsefi akıl yürütmenin uygunsuzluğunu savunmuştur. Ona göre, Kutsal Kitap'ın otoritesine dayanarak veya bir akıl yürütme sonucunda Tanrı'nın var olduğuna inanmak bir şeydir. İnanılan şeyi bilmek ve anlamak başka bir şeydir.¹³⁹ Bu yaklaşım, vahiy ve iman olmaksızın insanların yaşamın öze dair temel görünüşlerine karşı anlayışsız olacakları dü-

Beilby, *agm* s. 23, Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s. 240.

¹³⁸ Thomas Aquinas, *Faith, Reason and Theology*, Questions i-iv of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes by Amand Maurer, Canadian Cataloguing in Publication Data, Toronto, 1987, s. 13-57.

¹³⁹ John F. Wippel, *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee, 1995, s. 3.

şüncesini de içinde barındırır. Dolayısıyla her alanda imanın akla önceliği vardır. Aquinas ise akli aşan Hristiyan hakikatlerini anlamada imanın gerekliliğine vurgu yapar ama bunun yanında teoloji yaparken felsefi delillerden olabildiğince yararlanılması gerektiğini ve bunun uygun bir yol olduğunu düşünür. Bir lütuf olarak verilen imanın ışığı, yine Tanrı tarafından verilen doğal aklın ışığını söndürmez. Yalnız iman aracılığı ile anlaşılabilir hakikatleri keşfetmede akıl yetersizse de Tanrı'nın doğamıza işlediği şeylerin iman yoluyla Tanrı'nın bize verdiği şeylerle karşıt olması imkânsızdır. Aksi takdirde birinin yanlış olması gerekir. Büyük ölçüde, iman ve akıl bağımsız olup eşit konuma sahiptirler. Birbirlerinden farklı olan ve birbirleriyle ortak olan tarafları vardır, fakat müşterek alanlarında akıl ve imanın bir uyumu söz konusudur.¹⁴⁰

Augustine gibi Aquinas'ın da vahyedilmiş gizemli hakikatler olduğundan yola çıkarak, akıl ile imanı birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Hristiyanlığın temel inanç esaslarının kanıtlanabileceğini savunmak gibi tümüyle rasyonalist bir tutum takındığından bahsedilemez. Bunlar ancak iman yoluyla keşfedilebilirler. Aquinas'ın ifadesiyle, "imana has şeylerin inandırıcı bir şekilde kanıtlanamaması gibi, onlara aykırı olan güvenilir şeylerin yanlış oldukları da kanıtlanamaz, fakat zorunlu olmadıkları gösterilebilir."¹⁴¹ Aquinas, felsefenin teolojide kullanımının üç şekilde olabileceğini anlatır. (1) İmanın öncüllerini (*preambles of faith*) ispatlamak için. Bunlar Tanrı hakkında doğal bir akıl yürütmeye kanıtlanabilen türden hakikatlerdir. Örneğin, Tanrı'nın varlığı ve birliği akılla kanıtlanabilir. Bunlar imanın önceden varsaydığı; felsefenin ise

¹⁴⁰ Wippel, *age*, s. 29–30.

¹⁴¹ Thomas Aquinas, *On Faith and Reason*, ed. with introductions, by Stephen F. Brown, Hackett Pub, Indianapolis, 1999, s. 37.

kanıtladığı hakikatlerdir. (2) Augustine'nin yaptığı gibi bir takım benzerliklerden yola çıkarak imanun gizemlerini açıklamak için. (3) Felsefeden gelecek bir takım itirazlara cevap vermek, iddialarının yanlış olduğunu ya da en azından kanıtlanamayacaklarını göstermek için. Augustin, Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi hakikatleri aklın keşfedebileceğini söylese de, bu hakikatlerin bilgisine felsefi soruşturma ile kolaylıkla erişilebileceğini düşünmez. Bu yüzden bu türden hakikatleri vahyetmiş olmasını Tanrı için gerekli görür.¹⁴² Aksi takdirde çok az insanın Tanrı'nın var olduğu inancına sahip olacağı sonucuna varır.¹⁴³ Bu yargısı aslında Aquinas'ın, Tanrı'nın var olduğu konusunda bile akli yeterince güvenilir bulmadığını gösterir. Aklın vahyin rehberliği olmadan hiçbir konuda tam bir başarı elde edemeyeceğine inanır. Ama bunu doğal teolojinin önünde duran bir engel olarak değerlendirmemiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aquinas akıl ve iman arasında bir ayrıma gitse de, onları karşıtlık içinde görmez. Akıl ile iman birbirleriyle uyumludur. Fakat bu uyumun sürmesi gizemler söz konusu olduğunda aklın imanun yardımına başvurmasını gerektirir. Vahyedilmiş belli gerçekler akıl tarafından kavranabilirken, diğerleri bizim anlayışımızı aşarlar; aynı zamanda akıl doğru olarak anlaşıldığında, inancın ele alındığı hiçbir hakikat nihayetinde akıl ile çelişemez. Vahyedilmiş hakikatler arasından, Aquinas'ın bizim anlayabileceğimizi düşündükleri, Tanrının varlığı ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne dair olanlardır. Bu dönemde akıl ve iman bir bakıma iç içe girmiş gibidir. Aklın anlayamadığı şeyi, iman anlaşılır kılmaktadır. Bu yüzden Tertullian'ı bir kenara koyarsak, akıl

¹⁴² Wippel, *age*, s.31

¹⁴³ John F. Wippel, "The Possibility of Christian Philosophy: A Thomistic Perspective", *Faith and Philosophy*, Vol 1, No. 3, (July 1984), s.275.

ve iman arasındaki ayrışmanın 13. yüzyıldan sonra daha belirgin bir biçimde ortaya konulmaya başlandığı düşünülebilir.

Akıl ve iman arasındaki keskin ve bâriz ayrımın, Ockham'lı William (1280–1349) ve özellikle Martin Luther (1483–1546) ile gün yüzüne çıktığını söylemek mümkündür. Ortaçağın sonlarına doğru Nicolas d'Autrecourt (1300–1350) ve ondan önce Peter Damian (1007–1072), aklın gücüne ve felsefeye karşı duydukları güvensizliği dillendirirler de, ancak reform dönemi ile birlikte kendine özgü felsefi argümanlarla fideist fikirlerin seslendirilmeye başlandığı görülür. İki iddia yüksek sesle ifade edilmeye başlar. Akıl, Tanrı'ya giden yolu hazırlamaktan ve göstermekten acizdir. İman daha ziyade güvenin ve yardımın (*relief*) bir formudur. Böylelikle metafiziğin hakikatin bilgisine ulaştırmadaki rolü yadsınmıştır. İman kesinliğin tek kaynağı olarak kabul edilmiştir. İmanın öncülleri (*praeambula fidei*) yaklaşımı terk edilmiştir. Akıl ve felsefenin iman etmeye ön hazırlık niteliğinde kullanımı uygun bulunmamıştır. Salt akıl kaynaklı değerlendirmeler ile insanlığın ve doğanın yüceltilmesi ateizme giden adımlar olarak görülmüştür.¹⁴⁴

Ockham, özellikle Aristo'nun betimlediği anlamda doğal akla bir değer atfetse de, Hristiyan imanının pagan filozofların kabul ettiği düşünsel ölçütlere uygun olarak klasik pagan metafiziğini ve etiğini tamamladığını kabul etmemiştir. Akıl ve iman arasında çözümü imkânsız çatışmaların olduğunu savunmuştur. Ona göre, imanın gizemleri, teslis, enkarnasyon vb. sadece aklın ötesinde değil, akla karşıttırlar.¹⁴⁵ Ockham,

¹⁴⁴ Paul Poupard, "Fideism", *INTERS – Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, Trans. Paolo Zanna, edited by G. Tanzella-Nitti, P. Larrey and A. Strumia, <http://www.inters.org>, (Son Güncelleme: 15.12.2009).

¹⁴⁵ Alfred J. Freddoso, "Ockham on Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 345.

Aquinas ve Anselm'in aksine doğal teolojiye sempatiyle yaklaşmamıştır. Aklın Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacağını iddia ederek, ontolojik ve kozmolojik kanıtları eleştirmiştir. Ona göre, her iki kanıt temelde sonsuz, geriye doğru teselsülün (*infinite regress*) imkânsızlığı varsayımına dayanmaktadır. Ancak, bu öncül kanıtlanamaz. Bununla birlikte Ockham, hiçbir varlığın ondan önce ya da ondan daha mükemmel olmadığı bir varlığın düşünülebileceğini ama böyle bir varlığın var ve bir olduğunun ispatlanabilir olmadığını iddia etmiştir.¹⁴⁶ Her ne kadar tüm mükemmellikleri kendisinde toplayan bir varlığın mevcudiyeti hususunda bir takım felsefi argümanlar ileri sürülebilirse de, yardımsız insan aklı bu varlığın gerçekten bu mükemmelliklere sahip olduğunu tam anlamıyla kanıtlayamaz.¹⁴⁷ Böylelikle Ockham Tanrı'nın varlığı meselesini sadece iman alanına hapsedmiş görünür. Frederick Copleston'un ifadesiyle Ockham: "Her şeyden üstün, sonsuz, özgür, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın olduğu hakikatini iman alanına hasrederek, Aquinas'ın ortaya koyduğu kanıtlanabilir *preambula fidei* doktrini tarafından sağlanmış olan metafizik ve teoloji arasındaki bağı zayıflatmıştır."¹⁴⁸ Bu bağı zayıflaması hiç kuşkusuz ortaçağın sonlarına doğru Batı düşünce hayatının durağanlaşmasına ve fideizmin canlılık kazanmasına yol açmıştır. Pek çok araştırmacı bu dönemi sübjektif tecrübeye ve dogmatizme doğru atılan

¹⁴⁶ William of Ockham, "Can it be Proved that there is Only One God?", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, New York, 1999, s.130.

¹⁴⁷ Alfred J. Freddoso, "Ontological Reductionism and Faith versus Reason: A Critique of Adams on Ockham", *Faith and Philosophy*, Vol. 8, No. 3, (July 1991), s. 331.

¹⁴⁸ Robert Charles Sproul, John H. Gerstner and Arthur Lindsley, *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith a Critique of Presuppositional Apologetics*, The Zondervan Corporation, Grand Rapids, Michigan, 1984, s. 28.

geri bir adım olarak nitelendirir. Kimi araştırmacılara göre, Ortaçağın sosyal tarihinde Kara Veba'nın; siyasi tarihinde Yüzyıl Savaşlarının ve Kilise tarihinde Bölünmenin (*Schism*) yeri neyse, Ockham ve takipçilerinin Ortaçağın düşünce tarihindeki yeri odur.¹⁴⁹

Fideizm, 15. yüzyılda yükselişini devam ettirmiştir. Bunu büyük ölçüde Cusa'lı Nicholas'ın (1401–1464) çalışmalarına borçludur. Cusa'lı Nicholas, Kant'ın yaratılmış düzenden hareketle Tanrı hakkındaki bir bilgiye ulaşmada teorik aklın yeteneksiz ve elverişsiz olduğu konusundaki eleştirisini öngören bir epistemoloji inşa etmiştir. Duyuların ve aklın, özsel olarak sonlu nesnelere bağlı olduğunu ve Tanrı'nın sonsuz varlığını çıkarsayamayacaklarını iddia etmiştir.¹⁵⁰ Dolayısıyla akıl Tanrı'yı bilemez. Bu bilinemezci yaklaşım Cusa'lı Nicholas'ın *De Docta Ignorantia* başlıklı eserinde açıkça ortaya konmuştur. Bilgelik neyi bilebileceğimizin sınırlarının farkına varmamızdan ibarettir. Öğrenme süreci gittikçe artan bir biçimde kişinin ne kadar az şeyi bildiğini görmesi ile sonuçlanır. Akıl genel konularda bile hakikate ulaşmada bir yetersizlik içindeyse Tanrı hakkındaki hakikatlere ulaşması beklenebilir. Nicholas'ın temel çıkış noktasının sonlu insan aklının sonsuz Tanrı'yı kavrayamayacağı düşüncesi oluşturmaktadır ki, ona göre sonsuz olanı ölçmek gibi bir beklentiye kapılmayız. Çünkü sonsuz ve sınırsız olanla herhangi bir sonlu şey arasında bir nicelik ve illiyet bağı yoktur. Tanrı hakkında daha fazla şey öğrenmek için girişilecek her teşebbüs, Tanrı'nın gerçek mahiyeti ile O'na dair düşüncelerimiz arasındaki son-

¹⁴⁹ Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250–1345*, E. J. Brill Academic Publishers, Leiden, 1988, s. xiii.

¹⁵⁰ Sproul, *age*, s. 28. Bkz. Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, Introduction by Evelyn Underhill, trans. by Emma Gurney Salter, Cosimo, New York, 2007.

suz uçurumu daha da büyütecektir. Çelişmezlik ilkesinin güdümündeki aklımız, ayrımlar yaparak işleyişini sürdürür. Örneğin, büyük ve küçüğü birbirinden ayırırız. Fakat bu ayrımlar Tanrı'ya dair araştırmalarda faydasızdır. Tanrı'nın her şeyden daha büyük olduğunu düşünebiliriz. Tanrı hiçbir şeyin O'ndan daha büyük olmadığı bir varlıktır. Fakat hiçbir boyutu veya ölçüsü olmayan Tanrı, kendisinden daha küçüğü olmayan bir varlık da olabilir. Tanrı hem en büyük hem en küçüktür. "Tanrı zıtların birleşmesi ve çakışmasıdır."¹⁵¹ Sonlu ve sonsuz arasındaki derin mesafe ona göre Tanrı hakkında sadece metafor ve semboller aracılığı ile konuşmamıza izin verir. İlahi gizemler dilin kullanımı ile tam manasıyla ifade edilemeyecek ölçüde anlaşılmazdır. Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz. Negatif teoloji Nicholas'ın eserlerinde oldukça yer tutan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte "bilmeyerek bir bilme" şeklinde ifade edebileceğimiz negatif bir epistemoloji ortaya koymuştur.¹⁵² Böylelikle akli ile cehaletini yenemeyecek olan insanın imanı ile bu cehaletini bir ölçüde giderebileceğini düşünmüştür. Nicholas, Augustine'i çağırıştırır bir biçimde imanın anlaşılabilir her şeyi kuşattığını ve anlayışın imanın açıklaması olduğunu ifade etmiştir. Sağlam bir imanın olmadığı yerde doğru bir anlayış yoktur.¹⁵³ Ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız, irrasyonelliğe varan ve çelişkiler barındıran Nicholas'ın bilimezci fakat fideist tutumu kendinden sonraki düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir. Ockham'la başlayıp Nicholas'la devam eden fideist hareket, Aquinas ve ardıllarının ortaya

¹⁵¹ Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy, Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2005, vol. 2, s. 311

¹⁵² Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson, *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004, s.205.

¹⁵³ Pauline Moffitt Watts, *Nicolaus Cusanus*, Brill Press, Leiden, 1982, s. 83.

koyduğu skolâstik sentezi derinden sarsmıştır. Reform hareketiyle birlikte, Hristiyanlık ile felsefe arasında kurulmaya çalışılan sentez büyük ölçüde yıkıma uğratılmıştır. Akıl ile iman arasında bir uyumun olamayacağını haykırma ve imanı yeniden tanımlama görevi Luther'e kalmıştır.

Reform hareketinin en önemli figürlerinden biri olan Martin Luther'in (1483–1546) teolojisi, pek çok yönden fideizmin bir manifestosu gibidir. Luther akla karşı olan düşmanlığı ile ün salmıştır. Muhtelif yazılarında akılı, nefsanî ve aptal diye nitelendirir. Bir hayvan, bir Tanrı düşmanı ve bir fesat kaynağı şeklinde adlandırır. Daha da ilginç akıldan bir fahişe, masumları baştan çıkaran *Frau Hulda* olarak söz eder. Skolâstik felsefe ile özdeşleşen Aristo onun gözünde kutsal öğretiyi tahrif eden rezil bir filozoftur. Aristo'yu, safsatacı, masal anlatıcısı, dinsiz, hakikat düşmanı, okulların soytarısı, düzenbaz, alçak, hilekâr, yalancı, pagan hayvanı ve teke gibi sıfatlarla tanımlar. Luther'in eserlerinde akılı yeren ve aşağılayan yukarıdakilere benzer daha pek çok ifadeye rastlanabilir. Bununla birlikte aklın zaman zaman övüldüğü ifadelerle de karşılaşmak mümkündür. Gerrish, *Grace and Reason* başlıklı çalışmasında bu konudaki çelişkiyi, Luther'in akıl kelimesini farklı anlamlarda kullanmasıyla açıklar. Bu bağlamda üçlü bir ayrıma giden Luther, akılı (1) imanun alanına tecavüz eden küstah ve kibirli akıl, (2) kendi asli alanı dâhilinde hükümlen olan doğal akıl, (3) ruhani meselelerle iştil eden ama her zaman Söz'ün buyruğu altında olan ıslah olmuş akıl anlamlarında kullanır. Luther'in şiddetle saldırdığı akıl birinci anlamda kullandığı akıldır.¹⁵⁴ Gerrish'in bu tasnifine katılmakla birlikte, buradan hareketle ve onun iman alanı ile akıl alanını birbirinden tamamen ayırdığını varsayarak, Luther'in anti-

¹⁵⁴ Sproul, *age*, s.196; B. A. Gerrish, "Luther, Martin", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 5, s. 110–111.

entellektüalist bir çizgide olmadığı sonucuna varmak iyimser bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Luther'in ikinci anlamda kullandığı akıl aşığılanmasa bile küçümsenen ve yine Kutsal metinlerin otoritesinin denetiminde olan bir akıldır. Üçüncü anlamda kullandığı akıl ise artık *ratio* olmaktan çıkmış, kısmen yenilenmiş ama diğerlerinde olduğu gibi imanın önceliği bir akıldır. Luther'in *sola fide* öğretisi ve akıl-iman ilişkisine bakışı bu konudaki görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Luther'in iman anlayışının temelini Tanrı'nın adaletinin Tanrı'nın inayeti ile aynı olduğu yorumu oluşturur. Tanrı'nın adaleti, cezalandırma ve ödüllendirme şeklinde açığa çıkan bir ilahi sıfat olarak değil, insanları aklayan Tanrı'nın bir fiili olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden kurtuluş ya da aklanma beşerî meziyetlere bağlı değil, sadece imanla gerçekleşen ilahi bir etkinliktir. İman insanda etkin olan Tanrı'nın bir işidir.¹⁵⁵ İman etmede Tanrı aktif, insan, dolayısıyla akıl pasif bir durumdadır. İman kişinin kendi akli çabasıyla ve iradesiyle elde edilebileceği bir şey değildir. Aksine iman Tanrı'nın bir hediyesidir ve kişinin kalbine Tanrı tarafından yerleştirilir.¹⁵⁶ İman etmede aklın işlevsizliğine vurgulamak bir yana Luther, akli iman etmenin önünde bir engel olarak görür: "Her kim Hristiyan olmak istiyorsa aklının gözlerini çıkartıp atmalıdır."¹⁵⁷ "Akli bırakmalısınız ve ona dair hiçbir şey bilmemelisiniz, hatta onu yok etmelisiniz; başka türlü Tanrı'nın Krallığı'na giremezsiniz."¹⁵⁸ Luther, kaleme aldığı el ilmihalinde ise aklın imana götüremeyeceğini açıkça ifade eder.

¹⁵⁵ Gerrish, *agm*, s. 109.

¹⁵⁶ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 92.

¹⁵⁷ Robert Corfe, *Deism and Social Ethics*, Arena Books, Bury St. Edmunds, 2007, s.84.

¹⁵⁸ Walter Arnold Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1979, s. 209.

Kendi aklımla veya kendi gücüm ve yeteneklerimle Rab İsa Mesih'e inanabileceğime veya O'na ulaşabileceğime inanmıyorum, fakat Kutsal Ruh'un İncil vasıtasıyla bana seslendiğine, armağanlarıyla beni aydınlattığına, doğru iman üzere beni kutsadığına ve koruduğuna inanıyorum.¹⁵⁹

Luther'e göre imana konu olan inanç esaslarının tamamı, aklımızın kavrayışının ötesindedir. Tanrı'nın bir lütuf olarak verdiği iman sayesinde ancak ilahi hakikatlerin anlaşılması mümkündür. İman bir takım inanç önermelerinin aklen tasdik etmeyi değil, Tanrı'nın vaatlerine ve bağışlayıcılığına kuşku duymadan güvenmeyi ihtiva eder.¹⁶⁰ Luther, imanla kurtuluş öğretisine uygun bir iman anlayışı ortaya koymuştur. Tanrı'nın adaleti bir lütuf şeklinde tecelli ediyorsa, yani kimin iman edip etmeyeceğine O karar veriyorsa, iman etmede aklın ve iradenin bir rolünden elbette söz etmek mümkün değildir. Böylece iman, bir takım inanç önermelerinin doğruluğunun aklın değerlendirmesine tabi tutularak onaylanması şeklinde değil, Tanrı ile kurulan kişisel bir ilişki ya da Tanrı'ya karşı duyulan sevgi ve güven şeklinde tanımlanacaktır. İman olmaksızın günahkâr aklın teolojiiyi ilgilendiren meseleleri anlamada ve açıklamada başarısız olacağı savunulacaktır.

Luther'in akla müracaat ederek iman etmeyi mümkün görmemesinin başta gelen nedeni aklın yetersiz ve yeteneksiz olduğudur ki, bu iddiası tümüyle aslı günah inancına dayalı teolojik bir ön kabule dayanmaktadır. Bunun yanı sıra diğer önemli bir nedeni, akıl (*ratio*) ile görüşü (*opinio*) aynı düzeyde

¹⁵⁹ Joseph Stump, *An Explanation of Luther's Small Catechism*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 2007, s. 14; Jane E. Strohl, "Luther's Spiritual Journey", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 156. İkinci kaynakta, kendi aklımla (*my own reason*) yerine kendi anlayışımla (*my own understanding*) ifadesi geçmektedir.

¹⁶⁰ Uslu, *age*, s. 89.

değerlendirmesidir.¹⁶¹ Ona göre, akli faaliyetin varacağı sonuç bir görüş olmaktan öteye gidemez. Bu yüzden akıl kişi için nihai bir kesinlik ölçütü olamayacağı gibi, aklın varacağı sonuçlar da bilgi edinme sürecinin yanlışlanmaya ve değişime açık olması sebebiyle hep şüpheli kalacaktır. Oysa iman doğası gereği koşullu olamaz. Şüphe ve tereddüt içeremez. İman Tanrı'nın merhametine ve lütfuna koşulsuz ve şüphesiz bir güveni ve teslimiyeti gerektirir.¹⁶²

Tanrı'ya güven temeline dayalı önermesel olmayan bir iman anlayışına sahip olan Luther, akli dışarıda tutan iman anlayışının bir gereği olarak doğal aklın alanı ile imanın alanını birbirinden ayırmıştır. Doğal akıl ile imanın çatışacağını savunmuştur. Böylelikle imana konu olan inanç önermelerinin doğruluğu ve gerekçelendirilmesi sorununun objektif bir zeminden sübjektif bir zemine doğru kaymasına sebebiyet vermiştir.¹⁶³

Luther'in akıl ve iman ile ilgili görüşleri teolojik bir bağlamda kurgulandığı için akıl-iman ilişkisi problemi bağlamında felsefi bir değerlendirmeye gitmek güçleşmektedir. Fakat Luther'in konuya bakış açısının din felsefesini ilgilendiren sonuçları olmuştur. İmanın doğal aklın verileri ile temellendirilemeyeceğini, Tanrı'nın varlığının rasyonel delillerle kanıtlanamayacağını ve aklın Tanrı'sının sahte bir Tanrı olduğunu iddia etmesi, doğal teolojinin imkânı ve geçerliliği konusundaki tartışmalara zemin oluşturmuştur.¹⁶⁴ Luther, fideizmin tarihî seyrinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bir bütün olarak öğretisi ile birlikte düşünüldüğünde, akıl ve iman

¹⁶¹ Gerrish, *agm*, s.111.

¹⁶² Uslu, *age*, s. 94.

¹⁶³ Uslu, *age*, s. 96.

¹⁶⁴ Gerrish, *agm*, s. 111.

ilişkisi üzerine olan görüşleri fideist yaklaşımların teolojik dayanağını oluşturmuştur.

Martin Luther'in ve John Calvin'in, Tanrı'nın ve ilahi meselelerin akılla anlaşılabilirliği öğretisini şiddetle savunmaları; özellikle ilahi hakikatlere ulaşmada ve onları anlamada aklın değersizliğini ve yetersizliğini vurgulamaları; günahkâr aklın sınırlılığına dikkat çekmeleri, aklın güvenilirliğinin sorgulanır hale geldiği bir ortamın oluşmasında etkili olan önemli faktörlerdir. Bununla birlikte antik çağ şüphecilerinin eserlerinin yeniden keşfi, akla duyulan ve öncelikle teolojik nedenlere dayanan güvensizliği pekiştirdiği gibi, aklın ilahi meseleleri anlamada ve temellendirmede yetersizliğini ve yeteneksizliğini ortaya koymak için felsefi bir bakış açısı kazandırmıştır. Dolayısıyla dinî şüphecilik diyebileceğimiz bir akım doğmaya başlamıştır. Bu akım aslında fideizmin yeni bir forma bürünmesidir.¹⁶⁵ İman konularının aklın yetki alanının dışında kaldığı anlayışı şüpheci bir takım argümanlar vasıtasıyla tartışılmaya başlanmıştır. Bu anlayışın en önemli temsilcisi Pierre Bayle'dır (1647–1706). John Calvin'in Protestanlık yorumunu benimsemiş olan Bayle, hem Tanrı'nın akılla kavranamayacağına hem de aklın her alandaki yetersizliğine vurgu yapmıştır. Bununla birlikte ilahi inayetin gerçekliğinden asla şüphe edilemeyeceğini savunmuştur.¹⁶⁶

Bayle, akıl-iman ilişkisi konusundaki görüşlerini *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) adlı biyografik sözlüğünde dile getirmiştir. Bu eser bu dönemde yaşamış Pierre Daniel Huet (1630–1721) gibi fideistlerin olduğu kadar 18. yüzyıl Ansiklopedistlerinin de başvurdukları bir kaynak olmuştur. Bayle'ın bu çalışması özellikle Hristiyan inanç esaslarının kabul edilebilir olmadığı yönünde ileri sürülebilecek

¹⁶⁵ Helm, *Faith and Reason*, s.135.

¹⁶⁶ Helm, *age*, s. 135.

rasyonel argümanların neredeyse tamamının bir araya toplandığı bir eser olma özeliği taşır. Fakat Bayle, bunları akla dayalı bir takım deliller ileri sürerek çürütmeye çalışmaz. Aksine ortaya koyduğu eleştirel argümanlar hep aynı şekilde aklın zayıflığı vurgulanarak ve aklın imana boyun eğmesi gerektiği ifade edilerek sonuçlandırılır.¹⁶⁷ Aklın hiçbir konuda kesin bir yargıda bulunamayacağını iddia etmiştir. Neye inancığımız ve inandığımız şeyin doğruluğu hususunda akla müracaat edilemeyeceğini düşünmüştür. Fakat bir agnostik, deist ya da ateist olmayı da seçmemiştir. Bir anlamda iç huzuru iman etmede bulmuştur. Böylelikle Bayle, Grek şüphecilerinin *ataraxia*'sının yerine fideizmi ikame etmiştir. Ona göre, akla saldırmak imana bir tehdit olarak görülmemelidir. Şüphecilikten gelen argümanlar imanın zayıflamasına değil güçlenmesine yarayacaktır. Bu anlayışından dolayı Bayle, şüphecilikten başlayan ama imana ulaştıran bir yolun taşlarını döşeyen yeni bir Pyrrhoncu olarak görülmüştür.¹⁶⁸ Bayle'ın *Dictionnaire Historique et Critique (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük)* başlıklı eserinde sürekli olarak kendi şüpheciliğinin imana hazırlık mahiyetinde olduğu iddiasını tekrarladığını ifade eden Popkin'e göre, Bayle rasyonel bir iman anlayışının temellerini sarsmak ve rasyonel bir dünya görüşüne sahip kişilerin zihinlerini bulandırmak için olası bütün şüpheci argümanlardan faydalanmıştır. Akla ve rasyonelliğe yöneltilen eleştiriler fideist mesajın verilmesinde bir fırsata dönüştürülmüştür. Bayle, Kierkegaard'a yakın ifadelerle, özellikle Pyrrhonculuk üzerine olan bölümde, akıl-iman çatışması ile ilgili ayrıntılı açıklamalara yer vermiştir ve akla başvurmaksızın iman edilmesi gerektiğini savunmuştur. "İsa Mesih'in ge-

¹⁶⁷ K. C. Sandberg, "Pierre Bayle's Sincerity in His Views on Faith and Reason", *Studies in Philology*, 61:1, (January, 1964), s.74.

¹⁶⁸ Oscar Kenshur, "Pierre Bayle and the Structures of Doubt", *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 21, No. 3. (Spring, 1988), s. 301-302.

mis rasyonalistlerin denizinde yüzmesi için inşa edilmemiştir. En iyi iman aklın kalıntıları üzerine bina edilen imandır.”¹⁶⁹

Terence Penelhum, akli dışlayan ve şüphecilikden beslenen türden bir iman anlayışı etrafında şekillenen geleneği *şüpheli fideizm* olarak adlandırır. Ona göre bu gelenek, şüphecinin (*septiğin*) ortaya koyduğu kuşkuların ve soruların, gerçekte, imanın çıkar hanesine yazılması gerektiğini savunmuştur. İmanın doğası gereği rasyonel delillerle gerekçelendirilemeyeceğini ve böyle olmasının iman için aslında hayati bir önem taşıdığını göstermeye çalışmıştır. Penelhum’a göre, Bayle’in yanısıra, Michel de Montaigne, Blaise Pascal ve Soren Kierkegaard bu geleneğe mensupturlar.¹⁷⁰

Montaigne’nin, *Apologie de Raimond Sebond* (1580) başlıklı yazısı şüpheli ve fideist görüşlerini çekincesizce dile getirdiği en önemli denemesi olarak kabul edilir. Montaigne, bu çalışmasıyla hizipleşmenin artmasına ve mezhepsel farklılıkların derinleşmesine neden olan dogmatik ve tutucu anlayışlara karşı bir panzehir sunmayı amaçlamıştır. Hangi alanda olursa olsun, hakikate ulaşmada aklın gücüne olan güvenin sarsılmasıyla birlikte şiddete varan fikri çatışmaların gereksizliğinin anlaşılacağını düşünmüştür. Metnin asıl merkezini Pyrrhoncu argümanlarla aklın güçsüzlüğünün gösterilmesi oluşturur. Montaigne, 15. yüzyıl İspanyol düşünürü Raimond Sebond’un doğal teoloji anlayışına yöneltilen eleştiriler üzerinden amacını yerine getirmeye çalışır. Ona göre Sebond, Hristiyan imanının başta gelen inanç esaslarını akıl ile kanıtlamaya çalışmakla hata etmiştir ve dolayısıyla eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Eleştirilerin çıkış noktası temelde iki

¹⁶⁹ Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1993, s. 31.

¹⁷⁰ Penelhum, “Skepticism and Fideism”, s. 288.

itiraza dayanmaktadır. İlki imanın hiçbir şekilde akla dayanmaması gerektiridir. İkincisi onun mevcut delillerinin zayıf olduğudur. Montaigne, imanın ilahi inayetin bir armağanı olduğunu ve iman içinde aklın bir değerinin olabileceğini ifade eder. Sextus'un görüşlerinden yardım alarak, insanlığın en büyük beyinlerinin hiçbir konu hakkında hakikati bulmaya muktedir olmadıklarını ve bu yüzden Sebond'un ileri sürdüğü deliller inandırıcı ve güçlü gelmiyorsa bundan rahatsızlık duyulmaması gerektiğini söyleyerek sözde bir savunma yapar.¹⁷¹

Sırf beşerî araçların, dinî inançları sadece akıl aracılığı ile destekleyebilmek için, asla yetenekli olduklarına inanmıyorum. Yetenekli olsalardı, antik dönemde doğal güçlerle donanmış pek çok nadir ve seçkin düşünür, akılları aracılığıyla bu bilgiye ulaşmada başarısız olmazlardı. Sadece iman dinimizin yüksek gizemlerini kuvvetlice ve kesinlikle kavrayabilir.¹⁷²

Kesin bir bilginin imkânından kuşku duyan Montaigne'nin şüpheciliği akıldan ümidini kesmiştir ve dolayısıyla çareyi imanla bütünleşmekte bulmuştur. Bilgiye sahip olamayacak olmamıza karşın ilahi buyruklara uyulmasını öğütlemiştir. Kuşkuyu aşan ve dönüştüren imanın yol göstericiliğine sığınmıştır. Ona göre, insanları birleştiren ortak bağ otonom akılda değil, Katolik Kilisesi'nde bulunur. "Evrensel/Tümel olan, akılda bulunmaz, evrensel Kilise'de bulunur."¹⁷³ Katoliklik içinde kalmayı tercih eden Montaigne, Luther'in başlattığı reform hareketini eskiden beri süregelen

¹⁷¹ Penelhum, *age*, s. 295.

¹⁷² Bruce Silver, "Montaigne, An Apology for Raymond Sebond: Happiness and Poverty of Reason", *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, (2002), s. 95.

¹⁷³ Ann Hartle, "The Dialectic of Faith and Reason in Essays of Montaigne, *Faith and Philosophy*, Vol. 18, No. 3, (July 2001), s. 333.

inançları sarsan ve sosyal kargaşaya yol açan yenilikler olarak görmüştür. Reformasyonun yol açtığı düşünce krizi ile antik çağ şüphecilerinin argümanlarının yeniden keşfinin aynı döneme rast gelmesiyle birlikte, öyle görünüyor ki, Montaigne'in gözünde şüphecilik reformcuların yenilikleri ile mücadele etmede kullanışlı bir araç haline gelmiştir. Reformcuların kendi karşı argümanlarıyla yerleşmiş teolojik argümanlara karşı açtıkları savaş aslında aklın teolojik tartışmaları ve ihtilafları bir karara bağlamada ne kadar güçsüz ve yetersiz olduğunu göstermiştir. Böylece Montaigne, şüpheci düşünce içerisinde yer alan bir tutumu, yerleşik inanç ve uygulamalara göre yaşamaya devam etmeyi, başka bir deyişle geleneğe teslim olmayı, insanları birleştirici bir tutum olarak düşünmüştür. Bütün şüpheci fideistler gibi, Montaigne de şüpheciliği kamu yararı için kullanılabilir iyi bir enstrüman olarak görmüştür. Şüpheci hiçbir nedeni olmaksızın gerçekten inanabilir ya da sükûnete veya huzura ermek uğruna basitçe geleneğe uyabilir.¹⁷⁴ Bu aynı zamanda akıl ile iman arasındaki çatışmayı da dindirecektir. Aklın güçsüzlüğü bir kez anlaşıldı mı iman limanına demirleyen insan huzurlu bir yaşam sürecektir.

Montaigne, Katolik Fransızlar ile Protestan Fransızlar (Hugenotlar) arasında bitmek bilmeyen din savaşlarının (1562–1598) yaşandığı bir dönemde çoğu eserini kaleme almıştır. Onun öncelikli hedefinin dinî konularda aklın yetersizliğini göstererek toplumsal barışı sağlamak olduğu düşünülebilir. Katolik tarafta yer almasına ve Katolik imanına olan bağlılığını dile getirmesine rağmen onun yazılarında Kutsal

¹⁷⁴ Ann Hartle, "Montaigne and Skepticism", *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ullrich Langer, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 185–186; Kenneth R. Stunkel, "Montaigne, Bayle and Hume: Historical Dynamics of Skepticism", *The European Legacy*, Vol. 3. No.4, (1998), s.59.

Metinlere atıfta bulunan ifadelere pek rastlanmaz. Ayrıca eserlerinde dinî bir coşkunun varlığından da bahsetmek mümkün değildir. Montaigne'in fideizmi basitçe, "eğer bilemiyorsan, ülkenin adetlerinin ve geleneklerinin otoritesine güvenmelisin" düşüncesini savunur. Bu düşünce onun Hristiyanlığının temel gerekçesi gibidir.¹⁷⁵ Bu yüzden o dönemde Montaigne'in imanını içtenliksiz, ruhsuz ve hatta samimiyetsiz bulanlar olmuştur. Şüpheli görüşlerini bir iman savunması olarak değil, aklın yıkıntıları üstüne dayalı dine yönelik gizli bir saldırı biçiminde değerlendirenler de vardır. Örneğin Sainte-Beuve'e göre, Montaigne'in gerçek arzusu vahye dair şeyleri hiç kimsenin ayak basmayı aklından dahi geçiremeyeceği yüksek bir zirvenin doruğuna yerleştirmektir. Montaigne'in kesinlik üzerine tüm söyledikleri, "insanın kalbindeki aşkın inancı yıkmak için tasarlanmıştı."¹⁷⁶ Montaigne'in amacı ve samimiyeti sorgulanabilir. Fakat o ve onun izinden giden Pierre Charron (1541–1603) ve La Mothe Le Vayer (1588–1672) gibi şüpheli fideistler imana doğru giden yolda atılabilecek en faydalı ve hedefe götürücü ilk adımın şüphecilik olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷⁷ Bir bakıma Pyrrhonculuğu Hristiyanlığın istifadesine sunmuşlardır.

¹⁷⁵ John Christian Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, E.J. Brill, Leiden, 1992, s.96.

¹⁷⁶ Danzil G. M. Patrick, *Pascal and Kierkegaard: A Study in the Strategy of Evangelism, Volume I*, Lutterworth Press, London and Redhill, 1947, s.10.

¹⁷⁷ Jose R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, s. 8. Charron ve Le Vayer, Rönesansın son döneminde *libertins erudits* olarak adlandırılan düşünürlerdendir. Onlara göre, felsefenin üç alanında, (*mantık, fizik ve etik*) akıl, bilgi üretmede yetersizdir. Şüpheli argümanlar çürütülebilir değildir ve bunun doğal sonucu olarak sadece iman, kesinsizliğin üstesinden gelebilir. Le Vayer, şöyle bir analogi kullanır: "İnsan zihni, iman tohumları ekilmezden önce yabancı otlardan, yani kesin bilgi iddiasından, temizlenmesi gereken bir tarla gibidir." Thomas M. Lennon, "Theology and the God of the Philosophers", *The Cambridge*

Montaigne'in izinden giden şüpheci fideistler, iman etmede aklın bir rolünün olmadığı konusunda Luther'in dinî fideizmi ile örtüşmeler de imanun rolü ve doğası hakkında farklı düşünmüşlerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, aklın dinî hakikatler konusunda kesinliğe ulaştıramayacağını dikkate alarak insanları Katolikliğe sâdık kalmaya çağırılmışlardır. Bununla birlikte daha çok Protestan akımların bir özelliği olan ve pietist öğelerle süslenmiş bir dinî coşkunkluktan (*religious enthusiasm*) sakınmışlardır. Onların imanı, doktrinden daha ziyade eyleme dayanan, ılımlı ve çekingen bir imandır. Fideist olmalarına rağmen dogmatik olmamışlardır.¹⁷⁸ Epistemolojik bir tutum olarak benimsedikleri şüpheciliğe olan bağlılıkları nedeniyle inanç önermelerinin doğruluklarının iman ile temellendirilmesi ve kesinliklerinin gösterilmesi konusuna yeterince ilgi göstermemişlerdir. İmanı, geleceğe bağlılıkla özdeşleştiren ve imanın Tanrı'ya olan bağlılık boyutunu ihmal eden bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Şüphencilik, imana götüren bir araç olarak takdim etmelerine karşın aynı yolu takip eden Blaise Pascal gibi fideistlerin tepkisini çekmelerinin belki de en önemli nedeni budur. Montaigne, Hristiyanlığın Pyrrhonculuk ile uyumlu olduğunu göstermiştir ama onun fideizmi Hristiyan Pyrrhonculuğu olmaksızın ilerletmemiştir.

Blaise Pascal, Montaigne'in başlattığı şüpheci fideizm geleneğine yeni bir şekil vermiştir. Augustine'nin öğretilerini yeniden canlandıran Jansenizm'in potasından geçirerek, şüpheci fideizmi dönüşüme uğratmıştır. Böylelikle, Montaigne'in

Companion to Early Modern Philosophy, Ed. by Donald Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 294.

¹⁷⁸ Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/fideism>, (Son Güncelleme: 15.12.2009).

yapmadığı ya da eksik bıraktığı Pyrrhonculuğu Hristiyanlaştırma işini yerine getirmiştir.¹⁷⁹ Pyrrhoncu bir dindarlıktan tamamen İncil'e dayalı bir dindarlığa geçişi sağlamıştır.

Pascal'ın evanjelik fideizmini gözler önüne seren eseri *Pensees*¹⁸⁰ Montaigne'in etkisinin derin izlerini taşır. Leon Brunschvicg'in deyişiyle, Pascal'ın *Pensees*'i Montaigne'in *Essais*'inin kısmen düzeltilmiş yeni baskısı gibidir. Pascal, Montaigne'de hoşuna gitmeyen ve kınanmayı gerektiren pek çok yön tespit etmiştir. Bununla birlikte onda takdir edilecek pek çok şey de bulmuştur.¹⁸¹ Özellikle, şeylerin nihai doğasını insanın kavrayamayacağını ve insanın aklın rehberliğine güvenemeyeceğini göstermesi bakımından Montaigne'in düşüncelerinde düzeltici bir yön bulmuştur.¹⁸² Böylelikle Descartes'in salt doğruyu bulmada akla olan sonsuz inancını sorgulama imkânı elde etmiştir. Fakat Montaigne'in şüpheliği Pascal'ı kesinliğe ulaşma hedefinden vazgeçirmek yerine bu isteğini daha da kamçulamıştır.

Pascal tecrübe ettiği dinî dönüşümün ardından Descartes'in felsefesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre Descartes'in Tanrı'sı yetersiz aklın ulaştığı sahte bir Tanrı'dır.¹⁸³ İnanılması gereken Tanrı'yı, "İbrahim'in Tanrı'sı,

¹⁷⁹ Neto, *age*, s.1.

¹⁸⁰ Düşünceler anlamına gelen *Pensees*, Pascal'ın ölümünden sonra geride bıraktığı fragmanların derlenip basılmasıyla meydana gelmiş bir eserdir.

¹⁸¹ Frank M. Chambers, "Pascal's Montaigne", *PMLA*, Vol. 65, No. 5, (September, 1950), s. 790. Pascal, Montaigne'in hatalarına *Pensees*'in farklı yerlerinde değinir. Başta gelen hatalarından biri Pascal'a göre, dindarlığı teşvik edici tarzda yazmamış olmasıdır. Bkz. Blaise Pascal, *Pensees*, Trans. with an Introduction by A. J. Krailsheimer, Penguin Books Ltd, London, 1995, s. 215.

¹⁸² Patrick, *age*, s. 73.

¹⁸³ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 181.

İshak'ın Tanrısı, Yakup'un Tanrı'sı, filozofların ve bilginlerin değil"¹⁸⁴ cümlesiyle ifade eder. Bu cümlenin altına yazdığı kelimeler, onun Montaigne'in fideizmini neden yeterli görmediğinin şifreleri gibidir. Şu kelimeleri yazar: "Kesinlik, kesinlik, yürekten, neşe, huzur."¹⁸⁵ Bu bağlamda *Pensees*'te, şüphe ve kesinlik arasındaki gerilimin izleri görülür. Pascal bir yandan şüpheciliğe başvurarak, aklın Tanrı'sının yapaylığını ortaya koyarken diğer yandan dinî inancın kesinliğine vurgu yapar. Şüphecilik, insanın akli melekelerini kullanarak bilme arzusunu tatmin edemeyeceğini göstermiştir. Fakat insanın bilmeye ihtiyacı vardır.¹⁸⁶ Pascal, insanın akli ile hakikate ulaşamayacağını ama bu konuda ümitsizliğe gerek olmadığını Düşüş öğretisine referansla açıklamaya çalışır. Böylelikle şüpheciliğin, aklın güçsüzlüğü konusundaki görüşlerine teolojik bir boyut kazandırır. Şüpheciliğe yuvarlanmış insan, içinde bulunduğu ümitsizlik durumundan kurtuluşun tek yolunun iman etmek olduğunu görecektir. Bunu da dinin ve şüpheciliğin ortaya koyduğu delillerin artılarını ve eksilerini tartarak yapacaktır. İlahi müdahaleyle, düşmüş insanın bağışlanması yoluyla kısmen de olsa bilme yeteneğine kavuşacaktır. İman etmeksizin bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Nihai delil etkisi gösterecek olan ilahi inayet ihtiyaç duydukları kesinliği kalplerine yerleştirecektir.¹⁸⁷ "Kalbin, aklın hakkında hiçbir şey bilmediği kendi nedenleri vardır... Tanrı'yı idrak eden akıl değil kalptir. İşte iman budur: Tanrı'yı akılla değil kalple algılamak."¹⁸⁸ Dolayısıyla Pascal dinî hipotezi tasdik etmek için de reddetmek için de yeterince delil olmadığını insanların anlamasını ve düşmüş konumlarını göz

¹⁸⁴ Pascal, *age*, s. 285; Krş. s. 141.

¹⁸⁵ Pascal, *Pensees*, s. 285.

¹⁸⁶ Popkin, *age*, 182-182.

¹⁸⁷ Popkin, *age*, s.183.

¹⁸⁸ Pascal, *age*, s. 127.

önüne alarak felsefi arayışlara girmeksizin İncil’de yazılanlara dayalı bir imanı benimsemelerini istemiştir.

Pascal’ın akıl-iman ilişkisi ile ilgili görüşleri, imanın aklı öncelediği ve dinî meselelerde aklın bir rolünün olmadığı şeklindeki bakış açısını yansıtan “salt iman” paradigması üzerine kuruludur. Pascal, şöyle yazar:

Tanrı’nın ne varlığını ne de doğasını biliyoruz. Çünkü Tanrı’nın ne uzamı ne de sınırları vardır. Fakat iman yoluyla onun var olduğunu biliyoruz.¹⁸⁹

İman, Tanrı’nın bir armağanıdır. İmanı aklın bir armağanı gibi tarif ettiğimizi sanmayın. Diğer dinler imanları hakkında bunu söylemezler. İmana götüren yol olarak akıldan başka bir şey önermezler. Oysa akıl imana götürmez.¹⁹⁰

Pascal, yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi, açık bir biçimde iman etmede aklın bir işlevinin olmadığını savunur. Akla başvurarak ya da bir takım delillere dayanarak iman etmeyi tercih edenlerin olabileceğini ama bunun doğru bir yol olmadığını ve imanın aklın bir başarısı olarak görülmemesi gerektiğini düşünür. Çünkü iman en nihayetinde ilahi inayetin bir sonucudur. Dolayısıyla Pascal’ın, gerçek imana ulaşmada aklın yetersizliğine ve hatta gereksizliğine inanması her şeyden önce, iman etmede ilahi iradenin esas ve belirleyici olduğu ön kabulüne dayanmaktadır.

Akl yürütmeksizin inanan, kendi halinde insanlar görmek sizi hayrete düşürmesin. Tanrı onlara kendini sevdirebilir ve onların kendilerinden nefret etmelerini sağlar. Tanrı onların kalplerini inanmaya meylettirir. Tanrı kalplerimizi meylettirmedikçe, etkin ve geçerli olan bir

¹⁸⁹ Pascal, *age*, s. 122.

¹⁹⁰ Pascal, *age*, s. 199.

inançla ve imanla, asla inanamayacağız. Tanrı kalplerimizi meylettirir meylettirmez inanacağız.¹⁹¹

Pascal bir fideist olarak, kişinin akla başvurmaksızın iman etmesi gerektiğini iddia etmesine rağmen, Hristiyanlığın inanç esaslarının akla aykırılığını vurgulamak suretiyle imanı akıl karşısında savunma yoluna gitmemiştir. Akıl ile imanı birbirlerinin hasmı gibi gösterecek ifadelerden kaçınarak aşırılığa gitmeyen bir fideizmi savunmuştur. Ona göre, akıldan başka hiçbir şeyi kabul etmemek ne kadar yanlışsa akli tümayle dışlamak ta o kadar yanlıştır. “Her şeyi aklın onayına sunarsak, dinimizde gizemli veya doğaüstü olan hiçbir şey kalmaz. Aklın ilkelerini gücendirirsek dinimiz saçma ve gülünç olacaktır.”¹⁹² Böylelikle Pascal, Hristiyanlığın akla aykırı olmadığını fakat akli aştığını düşünür. Aklın karşısında olan bir imanı değil, aklın ötesinde olan bir imanı öngörür. Pascal’ın bu anlayışının temelinde aklın alanı ile imanın alanı arasında bir ayrıma gitmesi yatar. Kendi alanı ve kuralları dâhilinde çalışan ve imana teslim olmuş akıl vahyin içeriği ile çelişkiye düşmeyecektir.¹⁹³ İnsanın kendisi salt mantığın asla anlayamayacağı çelişkilerin ve belirsizliklerin meydana getirdiği bir varlıktır. Bu yüzden imana boyun eğmemiş aklın çelişkiler içinde bocalamaktan başka yapacağı bir şey yoktur.¹⁹⁴

Pascal’ın gözünde, içinde yaşadığı devir imanın aklın tehdidi altında olduğu ve Hristiyanlığın özünden iyiden iyiye uzaklaştığı bir devirdir. İnsanın İncil’e ve kendine yabancılaştığı bir dünyadır. Gelişmekte olan modern bilimin ıssız ve ruhsuz dünyasıdır. Rönesans sonrası Avrupa’da, Kopernik’le

¹⁹¹ Pascal, *age*, s. 110.

¹⁹² Pascal, *age*, s. 54–55.

¹⁹³ Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 68.

¹⁹⁴ William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday Anchor Books, Garden City, New York, 1962, s. 115.

başlayan, Kepler, Galileo ve Newton'la 17. yüzyılda doruğuna ulaşan bilimsel gelişmeler Batı insanının zihin yapısında bir değişime yol açtığı gibi, doğaüstü bir düzenden kuşkulanmaya başlamasına da neden olmuştur. Kozmik anlam sistemi çökmüştür. Pascal, 17. yüzyıl biliminin insan için kurmuş olduğu evrene tepki duyan insan kalbinin hissiyatına tercüman olmak için şöyle demişti. "Bu sonsuz uzayların sessizliği beni dehşete düşürüyor."¹⁹⁵ Korkutucu ve boş uzayın dünyasında insanın sığınacak bir yeri yoktu. Dolayısıyla Pascal, Yeni-Eflâtuncu bir evrende yaşayan ve bu evrende kendine bir yer edinen kişiden farklı bir konumda kendini görmüştür. Çünkü Pascal'ın dünyasında bizzat iman çok daha fazla risk isteyen bir kumar ve daha da cüretkâr bir sıçrama haline gelmişti. İman ve akıl arasındaki mücadele insanın iç dünyasında daha derin bir çatışmanın yaşanmasına ve insanın kendi içinde bölünmesine yol açmıştı.¹⁹⁶ Ayrıca 17. yüzyıl farklı dinî kanaatlerin savaş alanı durumundaydı. Kurumsallaşmış dinî yapılar insanları, bölgeleri ve ilim merkezlerini ele geçirmek için birbirleriyle mücadele ediyordu. Dinin toplumsal hayattaki yeri sağlamlığını korusa da, İtalyan Rönesansı'nın doğurduğu akımlar, Bruno'nun ve Vanini'nin natüralizmi, Bodin'in yayınlanmasına izin verilmeyen *Colloquium Heptaplomares* başlıklı çalışmasını içine alan dinî tartışmalardan ileri gelen eğilimler, deizmin ve hatta ateizmin Hristiyan teizmine bir alternatif oluşturacak şekilde yükselişe geçtiğinin habercisiydi. Yahudilik kaynaklı akımların üniversitelerde, ilahiyat çevrelerinde ve entelektüel hoşgörünün hâkim olduğu Amsterdam ve Venedik gibi şehirlerde tanınmaya başlamasıyla Hristiyanlığın doğruluğu da sorgulanmaya başladı. Katolik ve Protestan düşünürler arasında doğru ve uygun iman kuralının (*regula fidei*) ne olması gerektiği hususundaki

¹⁹⁵ Pascal, *age*, s. 66.

¹⁹⁶ Barrett, *age*, s. 111.

keskin fikir ayrılığı ise kuşkuları besledi.¹⁹⁷ Dolayısıyla bu dönem Hristiyan imanı açısından çalkantılı bir dönemdir ve Hristiyanlığın aşırı coşkulu evresi diyebileceğimiz St. Augustine'nin dünyasının hayli uzağındadır. Fideizm adeta bu buhran döneminin bir reçetesi gibidir. Pascal'ın tüm çabası akıl karşısında güç kaybetmeye başlayan imanı canlandırmaktır ama bunu başardığı söylenemez. Çünkü ölümünün ardından gelen Aydınlanma yüzyılı onun uyarılarına kulak asmak şöyle dursun akli yücelten bir yüzyıl olmuştur.¹⁹⁸

Düşünce tarihini antik çağ ve modern çağ olarak iki evreye ayıran 18. yüzyılın Aydınlanmacı düşünürlerinin zihninde din, Hristiyanlık ile özdeşleşen bir olgu olarak görülmüştür. Aydınlanmanın özgür düşünürlerinin çoğuna göre, barbarlıktan ve hurafelerden beslenen Hristiyanlık antik çağın bir ürünüdür. Onların gözünde bizim bu gün Ortaçağ olarak adlandırdığımız 5. ve 9. yüzyıllar arasındaki dönem, Hristiyanlığın karanlığa boğduğu bir çağdır. Aydınlanma düşüncesi karanlık çağların artık tümüyle gerilerde kaldığını ilan etmiştir. Fakat Rönesans hareketi ile başlayan ve yaklaşık üç asırdır devam eden bilinçlenme sürecinin geleneksel düşünce kalıplarını ve yaşam biçimini tümüyle dönüşüme uğrattığını söylemek de mümkün değildir. Bu yüzden 18. yüzyılın Batılı aydınları, duygusal ve zihinsel bütünlükten yoksun bir hayatı yaşamaktadırlar. Düşünsel olarak yeni bir bilimsel dünya görüşünü benimsemişlerdir. Fakat duygu dünyaları hala eski çağların otoritelerinin ve boş inançlarının hâkimiyeti altındadır.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Richard H. Popkin, "The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 25:1, (January, 1987), s. 38.

¹⁹⁸ Barrett, *age*, s.111.

¹⁹⁹ J. Hanson Delbert, *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*, Peter Lang, New York, 1993, s. 43.

Bu tablo içinde Hume ve Gibbon gibi düşünürler Rönesans öncesi dönemi, dinin ve aklın bir diğerine şiddet uyguladığı karanlık bir çağ olarak görmüşlerdir. Akıl ile imanın uzlaştırılabilir olduğu anlayışının bu çağa damgasını vurduğunu düşünmüşlerdir. Oysa bu iki unsurun birbirleriyle çatışmaya düşmeden kalabilecekleri bir terkip oluşturmaya çalışmanın başarısızlıkla sonuçlanacağı artık anlaşılmış olmalıdır. Bu bakış açısına göre, Batı insanının dinî inançlarını gözden geçirmesinin ve kendi kaderini eline almasının zamanı gelmiştir.²⁰⁰ Dolayısıyla 18. yüzyıl düşünürlerinin zihinlerini meşgul eden temel sorunun şu olduğu söylenebilir: 'Neye inanmalıyım?' Bu önemli soruya Aydınlanma'nın cevabı, aklın denetiminden geçen inançlara şeklinde olmuştur.²⁰¹ Aklın her alana tatbiki yoluyla insan doğasının mükemmelleşeceğine inanılmıştır. Öyle ki, Fransız İhtilalinin en etkin olduğu zamanda ünlü bir aktristin canlandığı Akıl Tanrıçası Notre Dame Katedrali'nde tahta çıkarılmıştır. Bununla birlikte Newton'un ve Akıl Tanrıçasının evreninde mutsuz ruhlar da vardır.²⁰² En mutsuzları, imansız kalmaktansa akılsız kalmayı tercih edenlerdir. Fakat Akıl Çağı'na ve Aydınlanma düşüncesine fideist cepheden gelecek, teolojik ve felsefi birikimlerle yoğrulmuş en sert tepkiyi görmek için 19. yüzyılı, Soren Kierkegaard'ı beklemek gerekecektir. Elbette Kierkegaard'ın imanı korumak adına giriştiği mücadele sadece, Aydınlanma döneminin bakiyesi olan deist ve ateist cereyanlara karşı değildir. O topyekûn rasyonalizme karşı savaşı açmıştır. Hem kurumsal dinin eleştirisi ve imhası hem de dinin aklileştirilmesi projesini bir arada bünyesinde barındı-

²⁰⁰ Delbert, *age*, s. 43.

²⁰¹ Jonathan E. Adler, *Belief's Own Ethics*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, s. 1.

²⁰² Barrett, *age*, s. 118-119.

ran Aydınlanma felsefesini tümüyle reddetmiştir. Akıl yoluyla imanı temellendirenlere meydan okumuştur.

Kierkegaard, Luther'in ve Pascal'ın fideizmini bir ölçüde sentezleyerek fideizme radikal bir biçim kazandırmıştır. Kierkegaard'ın düşüncelerinin şekillenmesinde Luther'in ve Pascal'ın etkisi yoruma gerek bırakmayacak kadar açıktır. Bununla birlikte Kierkegaard'ta fideizme giden yolu hazırlayan, dolayısıyla fideizmin tarihsel gelişimine katkı saylayan iki önemli filozofu zikretmemiz gerekir. Aydınlanma döneminin katı rasyonalizmi ile mücadelede fideizm, David Hume'un (1711–1776) şüpheciliğine ve Immanuel Kant'ın (1724–1804) eleştirel felsefesine çok şey borçludur.²⁰³

Tarihî bir genellemede bulunursak, 18. yüzyılın sonlarına kadar Hristiyan düşünürlerin kahir ekseriyeti, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülebilecek rasyonel delillerin oldukça iyi gerekçelendirilmiş sonuçlara ulaştırma imkânına sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Bu bağlamda doğal teoloji geleneğinin özellikle 13. ve 18. yüzyıllar arasında altın devrini yaşadığı söylenebilir. Fakat 19. yüzyıla gelindiğinde felsefi teoloji, Hume'un ve Kant'ın güçlü şüpheli etkisini hissetmeye başlamıştır. Bu filozoflar, insan aklının, doğrudan doğruya tecrübe alanımızın dışına çıkan meselelerde ve en önemlisi Tanrının varlığı konusunda doğruluğu kanıtlanmış sonuçlara asla ulaşamayacağını göstermek için tasarlanmış ilkeler geliştirmişlerdir. Onların ardından gelen başka birçok felsefeci de aynı ilkelerden hareketle, aklın Tanrı'nın varlığı hakkında haklı çıkarılmış sonuçlara ulaşamayacağını iddia etmiştir. Sonuçta, Tanrı'nın varlığı konusunda aklın tasdik edilmiş sonuçlara ulaşma gücüne duyulan güven bir kez daha ama

²⁰³ Terence Penelhum, *Themes in Hume: The Self, The Will, Religion*, Clarendon Press, Oxford, 2003, s. 18.

daha derinden sarsılmıştır.²⁰⁴ Batı düşüncesi Tanrı'nın varlığının aklen kanıtlanabilirliği konusunda bir güven bunalımına düşmüştür. Bu yeni şüphecilik krizinin baş sorumlusu Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran Hume'dur. Fideizm ise akıl-iman çatışmasının yaşandığı bu kriz ortamını bir fırsata dönüştürecektir. Çünkü Hume'un şüpheciliği fideistlerin elinde akli yüceltenlere karşı kullanacakları bir silaha dönüşecektir. Bununla birlikte saf aklın metafizik alanda yetersiz oluşunu göstermede Hume'a çok şey borçlu olan Kant'ın "imana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım"²⁰⁵ sözünden hareketle yapılan yorumların, konuyu basite indirgeme tehlikesi taşısa da, 18. yüzyıl ve sonrası fideizmine yeni bir güç ve yön kazandırdığı açıktır. Bu bağlamda fideizmi Kant'a dayandırmak oldukça yaygın bir anlayıştır.

Fideizmin epistemolojik bir kaynak olarak kullanılmasında Kant'ın etkisi büyük olmuşsa da, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ya da çürütmede aklın yetersizliğini ve işlevsizliğini ortaya koyan Hume'un imana giden yolu daha önceden hazırladığı ya da imana yer açtığı söylenebilir.²⁰⁶ 17. yüzyılın felsefi şüphecileri aklın hiçbir alanda bilgi iddialarını destekleyecek yeterli bir delil sunamayacağını söylemişlerdir. Pierre Bayle ve Pierre-Daniel Huet gibi düşünürler şüpheciliğe dayanan fideizm geleneğini canlı tutmuşlardır. Fakat Aydınlanma düşüncesinin, şüpheciliği körelten güçlü ışığı onların Hume gibi derin ve kalıcı bir etki bırakmalarına engel olmuştur. Hume, akli adeta tahtından indirmiştir ve böylelikle saf imana dönüşün gerekliliğini savunmak tekrar olanaklı hale gelmiştir. Örneğin Kant'ın da yakın arkadaşı olan Johann

²⁰⁴ Cafer Sadık Yaran, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akllılığı*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 76.

²⁰⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 117.

²⁰⁶ Hanson, *age*, s. 3.

Georg Hamann (1730–1788), irrasyonalizme varan fideizmini Hume'un eserleriyle karşılaşmasına borçludur. 'Ortodoks inancın (*orthodoxy*) en güçlü sesi' dediği Hume'un şüpheciliği, Aydınlanmayı tümünden reddetmesinde ve imanı seçmesinde ona dayanak sağlamıştır.²⁰⁷ Hamann, Hume'un eserlerine bütüncül ve tutarlı bir okuyuşla müracaat edildiğinde, onun tartıştığı konuları bir fideizm savunusu olarak ele aldığı kanaatinin okuyucuda oluşması gerektiğine inanmıştır. Ona göre, Hume'un *Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserinin Bölüm X'daki sonuç paragrafı böyle bir yorumu telkin etmektedir. Bununla beraber Hamann, Hume'un şüpheci iddialarının bütün entelektüel faaliyetlerin ve aydınlanma felsefesinin dayandığı temelleri zayıflattığını düşünmüştür. Akla ve aydınlanma felsefesine olan güvesizliği felsefenin can sıkıcı problemlerinin çözümünün Tanrı'ya imanda olduğu sonucuna onu götürmüştür.²⁰⁸

Hamann, iman ve felsefe arasındaki ilişkinin neliği hakkındaki görüşlerini *Socratic Memorabilia* (1759) adlı eserinde ilk kez açıkça ifade etmiştir. Fakat savunduğu fikirler ancak 1785'ten sonra düşünce çevrelerinin dikkatini çekebilmiştir. Friedrich Heinrich Jacobi'nin (1743–1819) panteizmi eleştirmek maksadıyla yayımladığı *Über die Lehre des Spinoza* (Spinoza'nın Öğretisi Üstüne) başlıklı eserinde Hamann'ın akıl-iman karşıtlığı ile ilgili görüşlerine geniş yer vermesi onun tanınmasını sağlamıştır.²⁰⁹ Jacobi'ye göre, Spinozacılık bir tür ateizmdir. Her ispatlama yöntemi fatalizm ile sonuçlanır. Sadece benzerlikleri, uygunlukları ve koşullu olarak zorunlu hakikatleri ispatlayabiliriz. Her ispatlama önceden is-

²⁰⁷ Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, s. 55.

²⁰⁸ Manfred Kuehn, "Knowledge and Belief", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy 1*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 418.

²⁰⁹ Kuehn, *agm*, s. 418.

patlanmış bir hakikati gerektirecektir ki, bu hakikatin ilkesi vahiydir. Tüm beşerî bilginin ve faaliyetin temel ilkesi imandır. Nihai sebeplere (*final causes*) veya insan özgürlüğüne olan inancımız ve en önemlisi teizmin Tanrı'sının varlığına inancımız, en doğal ve en derin beşerî kanaatlerdendir. Ateizm ise insanlık tarihinde daha sonradan ortaya çıkmış ve insanoğlunun doğal eğilimlerine aykırı olan düşünceleri barındıran felsefi bir düşüncedir. Jacobi şu sonuca varır: Tanrı'nın varlığına inancın bizdeki en doğal kanaatlerden biri oluşu gerçeği, insan aklının gücünün sınırları olduğunu kabul etmemizi zorunlu kılar. Çünkü akıl bu en derin inançlarımızı açıklamak şöyle dursun onlarla çelişir. Bu nedenle bu inançlar akıl ile temellendirilemezler. "Bir iman sıçraması" yoluyla kabul edilmeleri gerekir.²¹⁰

Hamann'da olduğu gibi Jacobi'nin iman anlayışı da bildik öğeler içerir ve Hume'un etkisini taşır. Eserinin giriş kısmında Hume'a övgüler dizdikten sonra şöyle yazar: "İman sayesinde ki, bir bedenimiz olduğunu ve bizim dışımızda başka bedenler ve düşünen varlıklar olduğunu biliriz."²¹¹ Ona göre, varlığın gerçek bilgisine ulaşmanın başka yolu yoktur. Aklın ifşa ettiği nesnelere sadece hayal ürünü yaratıklardan (*chimeras*) ibarettir. İnsanlar yalnızca dinin hakikatleri söz konusu olduğunda değil, hayatın her alanındaki bilgi kırıntıları hakkında da imana dayanmak ve güvenmek zorundadır. Aklın ürettiği her kanıt, aklın temellendiremediği ve vahye dayanmak zorunda olan önceden kanıtlanmış bir hakikati gerektirir. Gerçek kanaatlerimizin peşinden gidersek, doğal inançlarımızdan birisi olan Tanrı'nın varlığına inanç bizim için aklın yardımına başvurmaksızın kendiliğinden kabul

²¹⁰ Susan Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994, s. 149–150.

²¹¹ Neiman, *age*, s. 150.

edeceğimiz bir inanç haline gelir.²¹² İnsan aklının yetersizliği konusunda Hume'ü ve insan bilgisinin sınırları konusunda Kant'ı takip eden Jacobi'ye göre, Tanrı'nın varlığını apodiktik olarak ispatlamanın imkânı olmadığı gibi, Tanrı'nın varlığına yöneltilen itirazların tatmin edici bir biçimde çürütülmesi de mümkün değildir. Bu yüzden kişinin yapması gereken sadece inanmaktır. Akılla ya da akıl yürütme ile bir ilişkisi olmayan kör bir imanda karar kılmaktır.²¹³

Buraya kadarki ifadelerimizden anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'ın öncesinde Hamann ve Jacobi gibi Aydınlanma ve rasyonalizm karşıtları akli kıyasıya eleştiren radikal bir fideizmi savunmuşlardır. Aklın her şeyi açıklayabileceğinin düşünüldüğü bir çağda içgüdüsel, sezgisel ve mitsel olanın lehinde konuşmuşlardır. Onların fideizm savunusu Kierkegaard'ınki kadar nüfuza ve üne sahip olamamıştır ama Hume'un ve Kant'ın felsefelerini fideizmi temellendirecek surette yorumlamaları Kierkegaard'ın işini kolaylaştırmış olmalıdır.²¹⁴ Popkin'in tespitine göre, Kierkegaard'ı dönüştüren bir ölçüde Hamann'ın Humeculuğudur. Öyle ki, Kierkegaard, *Philosophical Fragments*'da Hamann'dan alıntılara yer verdiği gibi ondan övgüyle bahseder.²¹⁵ Kısacası, Kant sayesinde fideizm, dikkat çeken modern bir görüş haline gelebilmiştir. Fakat bu görüşün modern Batı düşüncesindeki ilk önemli destekçisi Hume'dur. Çünkü Kant'tan Kierkegaard'a kadar uzanan çizgide onun felsefesinin izleri görülür.²¹⁶

Hume'un felsefesi Hristiyan inançlarına bilimsel bir doğrulama olanağı sunmaya çalışan rasyonel teizm geleneğinin

²¹² Neiman, *age*, s. aynı yer.

²¹³ Neiman, *age*, s. 152.

²¹⁴ Barrett, *age* s. 150.

²¹⁵ Popkin, *age*, s. 74-75; Charles W. Swain "Hamann and the Philosophy of David Hume", *Journal of the History of Philosophy*, 5:4 (October, 1967), s. 343.

²¹⁶ Hanson, *age*, s. 172.

büyük ölçüde gözden düşmesine yol açmıştır. “Kutsal dinimiz akıl üzerine değil iman üzerine kuruludur”²¹⁷ derken Hume, Hristiyanlığın merkezinde yer alan inanç esaslarının insan aklının anlayacağı ve onaylayacağı türden olmadıklarını söylemek istemiştir.²¹⁸ Hume’un tutkudan ve heyecandan uzak, bir durum tespiti niteliğindeki bu sözü rasyonel teolojiyle uğraşanlara bir uyarı mahiyetinde söylenmiş gibidir. Oysa Kierkegaard’ın aynı anlama gelen sözleri yalın ve bir o kadar da sarsıcıdır. Ona göre Hristiyanlığın en ayırt edici özelliği zaten akla değil imana dayanmasıdır ve bu durum ilahi iradenin böyle istemesinden kaynaklanmaktadır. Böylece Kierkegaard imanın paradoksallığını ve absürdlüğünü hiç çekinmeden ilan eder.

Hristiyanlık kendisinin zamanda vücut bulmuş ezeli, asli bir hakikat olduğunu bizzat kendisi beyan etmiştir; kendisini paradoks olarak duyurmuş ve Yahudiler bakımından suç, Greklere göre budalalık ve anlayış açısından bir saçmalık olan hakkında, imanın içedönüklüğünü²¹⁹ (inwardness of faith) gerekli bulmuştur.²²⁰

²¹⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Ed. with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 94.

²¹⁸ Penelhum, *age*, s. 18.

²¹⁹ *İçedönüklük*, Kierkegaard’ın insan ruhunun manevi potansiyelliğini belirtmek için kullandığı bir tâbirdir. Bunu kişi kendi içerisinde tecrübe eder. Dışarıdan gelen hiçbir veri söz konusu değildir. Münzevi bir hayat yaşayan keşişlerinkine benzer derinlerde gizli bireye özgü bir dindarlık halini yansıtır. Bkz. Julia Watkin, “inwardness”, *Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, 2001, s. 131.

²²⁰ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I: Text, ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, s. 213.

Kierkegaard'ın imanı, Hz. İbrahim'e övgüler dizdiği meşhur eseri *Fear and Trembling*'de somut ifadesini bulmuştur. Kierkegaard'a göre, Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmedeki istekliliği onun Tanrı'ya olan sarsılmaz güveninin bir göstergesidir. Bu radikal güvene insan aklının diliyle mantıklı ve tutarlı bir anlam yüklemek mümkün değildir. Hz. İbrahim'in tutumu beşerî etiğin ve aklın talebine aykırı düşen fakat onları aşan bir doğrulama biçiminin olduğunu bize anlatır. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*'te ise, kendi tanımlamasıyla, imanın öznellik niteliği ile bilimsel ve felsefi düşüncenin nesnellik niteliği arasında keskin bir ayırma gider ve bu iki niteliğin birbirlerine karşıt olduğunu ifade eder.

İman zorunlu olarak saçmadır ve paradoksaldır. Akıl aracılığıyla imanı ehlileştirme teşebbüsleri onu olduğu gibi kabul edememenin bir sonucudur ve gerçekte imanı reddetmekten öte bir şey değildir. Doğası gereği aklın kategorilerini aşan iman için rasyonel gerekçe (*rational justification*) istemek, tereddütsüz ve derhal iman kararı alarak teslim olmamızı isteyen Tanrı'nın bu talebini geri çevirmektir. Böylece tutkulu bir kararı erteleyen kişi Tanrı'nın asla rıza göstermediği bir tarafsızlık ya da ilgisizlik halinin girdabında dolaşmaya mahkûmdur. Bu hal üzere kaldığı müddetçe de iman edemeyecektir. Burada Kierkegaard açıkça Danimarkalı Pascal hitabını hak eden bir konuya işaret etmektedir. İnsanoğlu Tanrı'nın varlığı lehinde ya da aleyhinde bir bahse girmemezlik edemez. Çünkü Tanrı'nın varlığı varoluşsal bir sorundur ve insan kendini bu sorundan soyutlayamaz.²²¹

²²¹ Terence Penelhum "Introduction" *Faith*, Edited, with an Introduction, Notes, and Bibliography by Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 9.

Kierkegaard, Socrates'inkiyle benzeşen bir misyona sahip olduğunu düşünmüştür. Atina sokaklarında gezerek, insanları manevi değerler üzerinde düşünmeye çağıran ve cehaletlerinin farkına varmalarını isteyen Socrates gibi Kierkegaard da, maddi ilerlemelerle övünen ve zihinsel aydınlanmasıyla kibirlenen bir çağda "atsineği" rolünü oynamak istemiştir. Misyonunun, aklın kör kuyusuna dalmış huzurlu vicdanları rahatsız etmek ve varoluşu rasyonel bir zeminde açıklamaya çalışanların işini zorlaştırmak olduğunu düşünmüştür.²²²

Kierkegaard'ın gözlemlerine göre, 19. yüzyılın Batı medeniyeti artık Hristiyan bir medeniyet olmaktan çıkmıştır ve en kötüsü henüz bunun farkında bile değildir. Bu yüzden onun tek ilgisi ve tutkusu Hristiyan imanını eski görkemine kavuşturmaya çalışmak olmuştur.²²³ Kierkegaard, "iman şövalyesi" unvanını hak edecek şekilde zamanının Hegelci atmosferine karşı mücadele etmiştir ve öğretisini tümüyle, aklı dışarıda tutan bir iman anlayışının temelleri üzerine kurmuştur.²²⁴ Ona göre, "gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir"²²⁵ diyen Hegel'in sistemi, Hristiyanlığı Hristiyanlık karşıtı felsefelerden daha fazla tehdit etmektedir. Çünkü Hegelciliğin, gerçek Hristiyanlığın mahiyeti konusunda kafa karışıklığına ve yanlış anlamaya yöneltmekten başka işe yarar bir tarafı yoktur. Bu yüzden aslında Hristiyan olmamalarına rağmen Hristiyan olduklarına inanmakla bu kimseler kendilerini aldatmaktadırlar. Oysaki bir Hristiyan olmadığını bil-

²²² Barrett, *age*, s. 158.

²²³ Barrett, *age*, s. 150.

²²⁴ Bernard E. Baykhovskii, *Kierkegaard*, B. R. Grüner Publishing Company, Amsterdam, 1976, s. 51.

²²⁵ Georg W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. by S. W. Dyde, Batoche Books, Kitchener, 2001, s. 18.

mek, bir Hristiyan olmayıp bunu bilmemekten daha iyidir.²²⁶ Kierkegaard, Hegel'in din felsefesi ile ilgili olumsuz kanaatini alaycı bir biçimde *Günlükler*'inde şu sözlerle ifade eder:

Hegeliğin Hristiyanlık anlayışı ne zaman aklıma gelse, kahkaha atmaktan kendimi alıkoyamıyorum... Aslında Hegel, insanı hayvanlarınkine benzer bir akla haiz bir putperest yapıyor.²²⁷

Kierkegaard'ın Hegel'in din felsefesini sert bir dille kınaması şaşkıncı değildir. Çünkü her iki düşünür, aydınlanmanın yükselişe geçen teizm karşıtı akımlarına karşı Hristiyanlığı savunmada birbirine tamamen zıt iki apoloji yöntemini benimsemişlerdir. Kierkegaard, imanı akıldan, dini felsefeden kesin çizgilerle ayırmıştır. Hegel ise dışarıdan gelecek saldırılara karşı dinin etrafına örülecek en sağlam savunma duvarının felsefe olduğunu düşünmüştür. Ona göre akıl imanın kalesidir. En önemlisi, Tanrı akıllı bir varlıksa ve Tanrı'nın kâinata hükümlerini "Akıl" olarak tecelli ediyorsa, dinî meselelerde akla başvurmamak ve akıl ile imanının birbirleriyle hiçbir ilişkisinin olmadığını düşünmek büyük bir hata olacaktır. Kierkegaard ise tam aksini düşünür. İman kendisini akıldan ayırmalıdır. Akıl, imana o kadar yabancıdır ki, bir arada yaşamaları asla mümkün değildir. Felsefede imanı aramak anlamsızdır. Mantığın silahları ile Aydınlanmayı yenilgiye uğratmak imkânsızdır. Aydınlanmaya karşı savaşta, rasyonalizm adına ne varsa insanların zihinlerinden söküp atılmalıdır. Böylece Kierkegaard gerçek bir Hristiyan olarak kalmak isteyenlere, felsefi sistemlerin peşinden gitmemelerini ve spekülâtif aklın argümanlarına sırt çevirmelerini öğütler. Eğer insanlık bir varlık sistemi kurmayı başarsaydı ve bu yolla hayatın anlamı açıklanabilseydi, iman

²²⁶ Barrett, *age*, s. 160.

²²⁷ Baykhovskii, *age*, s. 57.

gereksiz olurdu. Dahası inanan kişi akıl ile olan ilişkisini kesmediği müddetçe hayatının her adımında imanının yara almasına neden olacak aklın dikenli tellerine takılmaktan kendisini kurtaramaz. Bu yüzden Kierkegaard, aklın istilasına uğramış bir dinin içsel bir çürüme yaşayacağından ve sonuçta aklın yıkıcı etkisini hissedeceğinden emindir.²²⁸ Daha önce değindiğimiz gibi Kierkegaard'a göre, iman akıldan feragat etmeyi zorunlu tutar. Bu yüzden onun fideizmi "anlamak için inanıyorum" diyen fideistlerin fideizmini bile dışarıda bırakacak türden radikal bir fideizmdir. Bir Hristiyan'ın ödevi Hristiyanlığı anlamak değildir, Hristiyanlığı anlamanın imkânsız olduğunu anlamaktır. Dolayısıyla, Emil Brunner'in dediği gibi, "herhangi bir zamanda her hangi bir kişi *credo quia absurdum* sloganını kullandıysa, o kişi Kierkegaard'tır."²²⁹

Akıl ve iman arasında radikal bir zıtlık olduğu iddiasını Kierkegaard kadar açıklıkla, kesinlikle ve tutkuyla dile getiren ve fideizmi düşünce sisteminin merkezine yerleştiren başka bir düşünüre rastlamak zordur. Bu bağlamda belki Lev Shestov²³⁰ (1866–1921) ve Miguel de Unamuno²³¹ (1864–1936)

²²⁸ Baykhovskii, *age*, s. 57–58.

²²⁹ Baykhovskii, *age*, s. 59–60.

²³⁰ Shestov, rasyonel standartların tümünü reddetmenin doğru inancın bir parçası olduğunu savunmuştur. Dostoyevski üzerine yazdığı bir yorumda, 2+2'nin 4 ettiğini kabul etmeyi reddetmenin ve 2+2'nin 5 ettiğine inanabilmenin, dinî hakikate ulaşmayla yakından ilgili olduğunu iddia edecek kadar irrasyonalizme varan bir fideizmi benimsemiştir. Popkin, "Fideism", *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, s. 201.

²³¹ Unamuno'nun en önemli eseri, *The Tragic Sense of Life*'tir. Kierkegaard kadar melankolik ifadelerle olmasa da insanın maruz kaldığı ıstırapların ve kötülüklerin, aklen izah edilemeyeceğini ve hayatın bu acı gerçeği karşısında imanda teselli bulmaktan başka bir çarenin olmadığını savunmuştur. Varoluşçu düşüncelerini irrasyonalist bir çizgide dile getirmiştir. Kötülük probleminin çözümü konusunda öne sürülen felsefi ve nesnel argümanların geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Aklın bizi sadece şüpheliğe götüreceğini ve hayatı anlamsızlaştıracığını söylemiş-

örnekleri verilebilir. Fakat onların radikal fideizmi büyük ölçüde Kierkegaard'ın mirası üzerine bina edilmiştir ve Kierkegaard kadar özgün eserler bıraktıkları söylenemez. 20. yüzyılın Protestan teolojisinin fideist kanadında yer alan Karl Barth (1886–1968) ve Emil Brunner (1889–1966) gibi ilahiyatçıların da imanın paradoksallığına vurgu yaparken Kierkegaard'ın eserlerine müracaat ettiklerini görürüz. Bu noktada William Barrett haklı bir tespitte bulunur. Kierkegaard son Hristiyan yazardır. Ondan sonra gelen yazarlar ona kıyasla sembolik, kurumsal ya da metaforik kalmaktadırlar.²³²

Fideizmin tarihî gelişimi açısından 19. yüzyılın önemli ve ayrı bir yerinin olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu döneme damgasını vuran idealizm, romantizm, pragmatizm ve pozitivizm gibi felsefi akımların akıl-iman/din bilim ilişkisi ile ilgili tartışmalara yeni açılımlar kazandırdığı bilinen bir olgudur. Yine bu dönemde kognitif aklın önceliği ve üstünlüğü görüşüne karşı çıkararak, ön plana irade, sezgi, duygu, içgüdü, ruh, güç ve inanç gibi etmenleri koyan irrasyonalist akımların rasyonalizme alternatif oluşturacak şekilde ivme kazandıkları görülür.²³³ Dolayısıyla akıl ve iman arasında keskin bir ayırma giden fideist tutum, dönemin düşünsel atmosferi içinde farklı fideizm gelenekleri oluşturacak ölçüde kendine sağlam

tir. Bu yüzden iman, akıl ile savaşmalıdır. Robert C. Solomon, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 115.

²³² Barrett, *age*, s. 175–176; Neto, *age*, s. 109; Oscar A. Fasel, “Observations on Unamuno and Kierkegaard”, *Hispania*, Vol. 38, No. 4. (December, 1955), s. 443–450.

²³³ Joan Stambaugh, *The Real Is Not The Rational*, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 63; Graeme Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, London, 2006, s. 17; Alexander Moseley, *A Philosophy of War*, Algora Publishing, New York, 2002, s. 108.

bir yer edinebilmiştir. Fideizm terimi de ilk kez 19. yüzyılın ikinci yarısında, imanı aklın karşısına koyan ve imanın önceliğini savunan bir irrasyonizm biçimini nitelendirmek için kullanılmıştır.²³⁴

Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlayan fideizm teriminin referansı Kierkegaard değildir. Kierkegaard, 19. yüzyıl Batı düşüncesinde Aydınlanmanın katı rasyonalizmine bir tepki olarak ortaya çıkan irrasyonalist akımların ve fideizmin en güçlü seslerinden biri olmasına rağmen ölümünden on yıllar sonra eserleri ve düşünceleri ile Batı düşünce tarihine yön verebilmiştir.²³⁵ Bu bağlamda dene-

²³⁴ Martin Warner, "Introduction", *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s.3.

²³⁵ Kierkegaard'ın 1855'te ölümünden hemen sonra Danimarka Kilise'si Kierkegaard'ın eserlerinin okunmasını sakınca bulduğunu bildiren bir bildiri yayınlamıştır. Bu durum eserlerinin yayınlanmasını ve dolayısıyla geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını geciktirmiştir. Daha önemlisi Kierkegaard'ın Danimarka dilinde yazmış olmasıdır. Dolayısıyla Danca konuşmayan okuyucuların onunla tanışması çok ileri bir tarihte olmuştur. Arkadaşı Georg Brandes'in onun üzerine verdiği Almanca konferanslar ve 1877'de Kierkegaard'ın felsefesini ve hayatını anlattığı kitabı sayesinde Kıta Avrupa'sı düşünürlerinin dikkatini çekebilmiştir. 1880'li yıllarda birkaç eserinin Almanca çevirileri yapılmıştır. Fakat Kierkegaard'ın bütün eserlerinin akademik düzeyde Almanca, Fransızca ve İngilizce dillerine çevrilmesi 1910-1930 yılları arasında mümkün olabilmıştır. Bu yüzden o, 19. yüzyıldan daha ziyade 20. yüzyıla ait bir filozoftur. Kierkegaard'ın fideizmin tarihsel gelişimindeki konumu ve onun akli dışlayan iman anlayışının fideizm ile özdeşleştirilmesi 20. yüzyılın ortalarına doğru tartışılmaya başlanmıştır. Roger Poole, "The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century Receptions", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 48-75; Shelley O'Hara, *Kierkegaard Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Hoboken, 2004, s. 8; Geoffrey A. Hale, *Kierkegaard and the Ends of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002, s. 186; George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 177.

bilir ki, Kant'ı ve Schleiermacher'ı yetersiz bir rasyonellik anlayışına sahip olmakla ve Tanrı kavramının mutlaklığına yeterince değinmemekle eleştiren Hegel'in (1770–1831) rasyonalist ve sistematik felsefesinin anti tezi konumundaki karşıt düşünceler, Kierkegaard'ın eserlerinin 20. yüzyılın başlarından itibaren keşfedilmesiyle farklı bir içerik kazanmıştır. Dolayısıyla, 19. yüzyılın entelektüel dünyasında etki uyardığı kadar tepkiyle de karşılanan Hegel'in sistemine ve özellikle din ve ahlak alanındaki rasyonalist yaklaşımlarına en ateşli tepkiyi verenlerin başında Kierkegaard vardır. Fakat onun düşünceleri 20. yüzyılın erken yıllarından itibaren belirginleşmeye başlayan varoluşçu felsefede gün yüzüne çıkmış ve özellikle Karl Barth, Rudolf Bultmann ve Paul Tillich gibi düşünörlere ilham kaynağı olmuştur. Hegel'in rasyonel bütönlüşmesini (integration) reddeden Kierkegaard, var olan ve karar veren bireyi açıklamada Hegel'i başarısızlıkla suçlamıştır. Rasyonel ya da tarihsel haklı-çıkarmaya bağılı bulunmayan bir Hristiyan öznelliğı kavramını öne sürerek imanı, haklı olduğumuza dair bir güvencenin verilemeyeceğı varoluşsal bir karar olarak açıklamıştır.²³⁶ Kierkegaard'ın yön verdiği ve kimilerince *egzistansiyalist fideizm* olarak nitelendirilen bu anlayış, tek bir çizgide seyretmese de, 20. yüzyıl Hristiyan teolojisinde hayli etkili olmuş gözöktür. Özellikle Karl Barth, öne çıkan bir fideisttir. Fakat hepsi Kierkegaard'ın gölgesinde kalmışlardır. Kierkegaard'ın felsefesinin tümü tutku dolu bir fideizm savunmasıdır ve bunu büyük bir ustalıklarla akla karşı aklını kullanarak yapmıştır. Onu diğere fideistlerden ayıran en önemli özelliğı ise sadece fideizmi savunmakla kalmayıp, aynı zamanda fideizm karşıtı düşöncelere de şiddetle saldırmış olmasıdır. Bu yüzden fideizm denilince bugün ilk akla

²³⁶ David F. Ford, "Introduction to Modern Christian Theology", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Ed. David F. Ford with Rachel Muers, Blackwell Publishing, Malden, 2005, s. 10.

gelen düşünürün Kierkegaard olması nedensiz değildir. Fideizm en sistematik ve felsefi ifadesini onda bulmuştur ve özellikle onun düşünceleri etrafında fideizmi tanımlamak ve sınırlarını belirlemek günümüzde yaygın bir anlayıştır. Ancak bu durum 19. yüzyıl için geçerli değildir ve bu yüzden fideizmin bu dönemi kapsayacak şekilde ele alınması ayrı bir önem taşımaktadır.

Bu dönemde ortaya çıkan birbirlerinden bağımsız, biri Protestan diğeri Katolik, iki teolojik hareketin *dinî inancın doğruluğunu ve kesinliğini* savunmada imanı öne çıkaran ve ilahi bilgiyi imana hasreden yaklaşımları fideizmin tanımlanmasında belirleyici olduğu söylenebilir. Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu durum günümüzde fideizm teriminin farklı biçimlerde tanımlanmasına yol açan etkenlerden biri gibi durmaktadır. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda fideizm kelimesinin 19. yüzyıla has bir takım teolojik hareketleri adlandırmak için kullanıldığı da görülmektedir. Bu yüzden Hristiyan düşüncesinden neşet eden bu iki fideist akım üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Bu fideizm akımlarından ilki, Hristiyan düşüncesinin Protestan kanadından doğan *symbolo-fideizmdir*. Fransız Protestan ilahiyatçı Eugene Menegoz'un kendi tanımlaması ile symbolo-fideizm, "19. yüzyılın ikinci yarısında Paris Protestan Okulu'nda Auguste Sabatier (1839–1901) ve Eugene Menegoz (1838–1921) tarafından öğretilen ve onların çok sayıdaki öğrencisi ve takipçisi yoluyla yayılan teolojiye verilen isimdir."²³⁷ İsminin de işaret ettiği üzere teolojilerinin, din olgusunu biçimi (*sembolizm*) ve içeriği (*fideizm*) bakımından ele alan iki vechesi vardır. Sebatier, özellikle ilk yönü ile ilgili

²³⁷ Eugene Menegoz, "Symbolo-Fideism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, vol. XII, s. 151.

çalışmalar yapmışken, Menegoz, ikinci yönü ile ilgilenmiştir. Birbiriyle bağıntılı bu iki kavram birlikte kendine özgü yeni bir teolojiyi oluşturmuştur. Dönem itibariyle, bu eklektik teolojiyi ifade etmek için tek başına fideizm terimi de kullanılmıştır.²³⁸ Sabatier, fideizmi “sadece imanla kurtuluş müjdesinin ilkel muhtevasına sıkı sıkıya daima bağlı kalmak” şeklinde tanımlar ve “Kutsal Ruh’un dini” nitelendirmesinde bulunur.²³⁹

1877’de kurulmasından kısa bir süre sonra Protestan Teoloji Okulunda meslektaş olan Sabatier ve Menegoz, ortak ilgi alanları üzerinde birlikte çalışmaya başladılar. Ahlaki ve dini şuurun taleplerini bilimsel bilincin eşit derecede buyurucu ve haklı talepleri ile uzlaştırılması sorunu, her ikisinin zihnini meşgul etmekteydi. Böylece, bu sorunun üstesinden gelebilmenin ve dini meselelere gerçek bilimsel yaklaşımın tek yolu olarak gördükleri biblikal kriticizm ve doktrin tarihi çalışmalarına yoğunlaştılar. Her ikisinin de vardığı ortak sonuç şuydu: “Dini iman dini inançtan daha derin bir şey olduğundan dolayı, bilim ve dini iman arasındaki karşıtlık görüldüğü kadar büyük değildir. Dini inançlar, herhangi bir düşünce sistemi içinde ifade edilemeyecek ölçüde muazzam hakikatlerin sembolik tasarımlarıdır. Bu hakikatleri akıl değil bir iman eylemi aracılığıyla, ahlaki ve dini şuur kavrar. Amentüler ve doktrinler gelip geçer. Bilimsel eleştirinin ışığında sürekli değişikliğe uğratılmaları ve yeniden biçimlendirilmeleri gerekir; fakat onları üreten ‘yaşayan iman’ ayakta kalır. İman, bilimsel hakikati aşan bir hakikat düzeninin ezeli tanığıdır. Kurtuluşun sonsuz koşuludur.”²⁴⁰

²³⁸ Menegoz, *agm*, s.151.

²³⁹ Auguste Sabatier, *The Religions of Authority and The Religion of The Spirit*, Williams & Norgate, New York, 1904, s. 339.

²⁴⁰ Walter M. Horton, “TheTheology of Eugene Menegoz”, *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 2, (March, 1926), s. 176.

Menegoz, Protestanlığın en hayati dogması dediği “imanla aklanma” öğretisinden yola çıkarak ‘inançlardan bağımsız olarak, imanla kurtuluş öğretisine’ ulaştığını ifade eder. Fideizm, bu yeni öğretime verdiği isimdir. İman ve inançlar arasındaki ayırım Menegoz’un fideizminin en temel öncüllerinden birisidir. Burada iman ile kastedilen, benliğin Tanrı’ya yönelmesidir. Benliğin bu hareketi beraberinde günahları terk etmeyi ve tövbeyi getirir. Dolayısıyla, günahlarından tövbe eden ve kalbini Tanrı’ya teslim eden kişi inançları ne olursa olsun kurtulur.²⁴¹

Menegoz’a göre fideizm, kişinin sadece iman ile kurtulacağını bildirir, fakat öğretilerin değerini de takdir eder. *Sola fide* ilkesinin birer pedagojik enstrümanı durumundaki öğretiler, yanlış olduklarında kötülüğe, doğru olduklarında iyiliğe neden olan dinamik fikirlerdir. “Bu sebeptendir ki fideistler, hakikat arayışına çok büyük önem atfederler ve hatalı buldukları öğretilere tereddütsüz karşı çıkarlar.”²⁴² Menegoz, fideistlerin öğretileri umursamadıkları ve dini imanda zihinsel etmenlere değer vermedikleri eleştirilerini haksız bulur. Menegoz’un haklı olarak işaret ettiği gibi, esas ayrılık noktası iman anlayışlarında yatmaktadır:

Fideistlerin öğretime göre iman, bütünlüğü içinde benliğin bir etkinliğidir ve bu yüzden ruhun etmenlerinin tüm unsurlarını_ düşünce, duygu ve irade, içermelidir. Fakat kurtuluştaki ana etmen, bir takım inanç ilkelerine zihinsel bağlılık değil, Tanrı’ya ruhsal bir yöneliştir. Reformcuların Hıristiyanların salih ameller işlemeye mecbur olduklarını kabul edip, amellerle kurtuluş öğretisini reddetmeleri gibi, fideistler de inançların manevi etki-

²⁴¹ Menegoz, *agm*, s. 151.

²⁴² Menegoz, *agm*, s. 151.

sini inkâr etmeksizin inançlarla kurtuluş öğretisini reddederler.²⁴³

Menegoz'un bu düşünceleri kurtuluşa götüren imanı, akli tasdikten farklı bir şey olarak kabul ettiğinin açık göstergesidir. İmanı, insanın kendini Tanrı'ya adaması ile bir bakıma özdeşleştiren Menegoz, Luther'den tevarüs eden imanla kurtuluş öğretisini ileri bir noktaya taşımaktadır. Salih amellerden bağımsız olarak imanla kurtuluş, yerini inançlardan da bağımsız olarak imanla kurtuluş anlayışına bırakmaktadır. Böylelikle Luther ile başlayan, akıl-iman ilişkisinde aklın rolünü etkisizleştirme ve imanı bilişsel içeriğinden arındırma süreci, Menegoz ile ciddi bir aşamaya gelmiş gözükmektedir.

Menegoz'un fideizmi, Aydınlanma sonrası dinde meydana gelen yenileşme hareketlerinin bir ürünüdür. Sabatier ile birlikte tohumlarını attığı teolojinin, ortodoksluk ve katı akılcı liberalizm arasında orta yolu bulan bir yaklaşım olduğunu düşünmüştür. Ona göre, ortodoks düşünce, inancı imanla karıştırır. Kurtuluşa ermek için kişinin kalbini Tanrı'ya adamasının yanı sıra Kutsal Kitab'ın sözlü vahyine ve diğer öğretilere inanması gerektiğini öğretir. Böylelikle imanın yerine inanç geçirilir. Pek çok insan Kutsal Kitabın getirdiği mesaja kalpten cevap vermek yerine, soyut bir biçimde Kutsal Kitabın vahyini aklen kabul etmeyi kurtuluşları için yeterli görmeye başlarlar. Diğer taraftan Liberalizm, aynı yüzeysel iman anlayışını kabul ederek imanla değil sevgiyle kurtuluşu savunur. Sırf akli nedenlerle kilisenin dışında kalan pek çok insan vardır. Liberalizm onların ruhlarını besleyemez. Onlara sadece vazifelerinden ve sorumluluklarından bahseder. Onlara sunabileceği tek şey şüphedir. Gerçek bir din değildir. Ortodoksluk gerçekten inandıklarını söyleyemeyecekleri önermeleri tasdik etmelerini onlardan ister. Böylece onlar kendile-

²⁴³ Menegoz, *agm*, s. 151.

rini Hıristiyanlığın dışına atılmış bulurlar. Mutlak şüpheciliğe saplanıp kalabilirler. Bu aç ruhlara bir kez gerçek mesaj iletilirse, inançlardan bağımsız olarak imanla kurtuluş, çok geçmeden ateşli birer Hıristiyan haline geleceklerdir.²⁴⁴

Dini bilgi, otorite ve yöntem ile ilgili meseleler üzerine kafa yoran Sabatier ise, Menegoz'un iman anlayışını tamamlayıcı bir ayrıma gitmiştir. İmanın dini özü ile imanun olumsal ve sembolik biçimini birbirinden ayırır.²⁴⁵ Sabatier sembolizmin güçlü şiirsel yönlerinin olduğunu ve duygu dünyamıza hitap ettiğini iddia eder. Ona göre, semboller, rasyonel incelemeye ve çözümlenmeye tâbi tutulduklarında ilham verici özelliklerini kaybederler. Dini sembollerini yüce bir kudretin bir aydınlatması olarak değerli kılan onların müphemlikleri ve çokseslilikleridir. Semboller varoluştaki gizli öğeyi ifşa ederler. Tanrı'ya ilişkin tecrübemizi ve imanımızı ifade etme araçları oldukları için semboller, bilimin ve sağduyunun geleneksel analitik diline indirgenebilir değildirler. Bu bağlamda tıpkı sanatta olduğu gibi dinde de semboller zaruridir ve bilimin yapay kavramsal dilinden oldukça farklı ifade biçimlerine yol açması tabiidir. Semboller iletişime elverişlidir ve rasyonel olmayan ortak bir dini şuurun oluşması için gerekli araçları sağlarlar. Dinin nesnesi aşkın olduğu için semboller görünür olmayı görünür olanla ifade etmemize imkân tanır. Sembollerin amacı iç dünyamızda duygulanıma, coşkuya, heyecana ve imana neden olmaktır. Sabatier, sembol idesinin gizem idesi ile bağıntılı olduğunu düşünür. Sembolün gerçek içeriği tümüyle öznel ve öznenin Tanrı ile bilinçli bir ilişki kurmasını sağlar.²⁴⁶ Psikolojik gözlemlere dayanan Sabatier'in

²⁴⁴ Horton, s. 180–181

²⁴⁵ Horton, s. 176.

²⁴⁶ A. Donald Nielsen, "Auguste Sabatier and the Durkheimians on the Scientific Study of Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 47, No. 4, (Winter, 1987), s. 293.

eleştirel sembolizmine göre, şeylerin özünü kavrayamayız; dolayısıyla sadece onların, imgeler, figürler ve semboller biçimindeki tezahürlerini bilebiliriz. "Tanrı'nın mahiyetini bilemeyiz. Tanrı'yla ilgili olarak düşüncemizde biçimlendirdiğimiz antropomorfik tasarım aracılığıyla ancak O'nu biliriz."²⁴⁷ Dolayısıyla semboller aksi takdirde insanın erişimine kapalı kalacak diğer gerçeklik düzeyleri ile beşeri tecrübe arasındaki bağlantıyı sağlar. Semboller sayesinde, insan aklını aşan alana doğrudan doğruya bireysel ve müşterek katılımın tecrübesi mümkün olur.²⁴⁸

Sabatier, Yeni-Kantçı epistemolojisini, *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History* başlıklı eserinde ortaya koymuştur. Bu eserin merkezinde yer alan düşünceye göre din, zât olan bir Tanrı ile kurulan içsel bir ilişkidir. Bu ilişki sadece zihinde kavranabilir ve insanın zihinsel hayatının sembollerinde temsil edilebilir. Bu semboller, dilin düşünceye taşıdığı din gerçekliği ile aynı veya en azından benzer bir ilişkiyi taşır. Aynı düşünce dilin farklı formlarında ifade edilebilir. Aynı dini gerçeklik değişiklik gösteren zihinsel kavramlarla süslenebilir. Bu zihinsel kavramlar dogmalara dönüştürülebilir. Dogmalar gerekli ve meşrudur. Fakat değişikliğe açık olmak durumundadırlar.²⁴⁹ Çünkü her bir öğretisi, o devrin bilimsel ve felsefi düşünce kalıpları içerisinde, ezeli bir olguya olan inancın bir ifadesidir.²⁵⁰ Kutsal Kitab'ın sözlü ilhamı, cin çarpması ve Pentatök'ün Musa'ya atfedilmesi birer inançken artık tarihe karışmışlardır. Dogma haline getirilen bir inanç yavaş yavaş geçerliliğini yitirir. Bir görüşe dönüştükten sonra yerini tamamen başka bir inanca bırakır.

²⁴⁷ Menegoz, s. 151.

²⁴⁸ Nielsen, *agm*, s. 296.

²⁴⁹ A. C. Zenos, "A New Theological Movement within French Protestantism", *The American Journal of Theology*, Vol. 6, No. 2, (April, 1902), s. 296.

²⁵⁰ Zenos, *agm*, s. 302.

Değişim kaçınılmazdır, çünkü bu konuda beşeri düşüncenin tarihsel evrimi yasası kendisini dayatır.²⁵¹ Dogmalar dinin özüne ait değildirler. Dinin özünü, benliğin Tanrı'ya ruhen teslimiyeti, yani iman oluşturur. Bu noktada Sabatier'in düşüncesi Menegoz'un fikirleriyle kaynaşmıştır. Çünkü her ikisi de dinin özünü, Schleiermacher'in 'mutlak bağlılık hissini' hatırlatan duygu temelli bir iman anlayışına indirgemıştır.²⁵²

Sabatier'in eleştirel sembolizminin açık etkisi, Menegoz'un Kutsal Kitap ile ilgili tarihselciliğinde kendini gösterir. Menegoz, tarihin farklı dönemlerindeki Hıristiyan yazarların yanında Kutsal Kitap yazarları söz konusu olduğunda da tarihselciliğe başvurur. İman anlayışını desteklemek için tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanan Menegoz, çağdaş Hıristiyanların epistemik ön varsayımları ile kadim Yahudilerin, Hıristiyanların ve paganların epistemik ön varsayımları arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğini düşünür. Menegoz'a göre, Kutsal Kitap Hıristiyan imanının zamandan soyutlanmış bir açıklaması olarak görülürse ve dar bir kalıbın içerisine hapsedilirse, inananların modern bilimle çatışmaları kaçınılmazdır. Bununla birlikte Menegoz ve Sabatier'e göre, gerçek Hıristiyan imanı için gereksiz yere tehdit oluşturan bu durumun bertaraf edilmesi hiç zor değildir.²⁵³

Genel olarak Aydınlanmanın ve özellikle Kant ve Darwin düşüncesinin sebebiyet verdiği dini buhran ortamın-

²⁵¹ Auguste Sabatier, *of The Religions Authority and The Religion of The Spirit*, Williams & Norgate, New York, 1904, s. 336.

²⁵² Zenos, *ağm*, s. 295. Dinin bir inanç değil bir *duygu* meselesi olduğu; imanın bir akıl işi değil bir *kalp* işi olduğu düşüncesini öne çıkaran bu anlayışı, *romantik fideizm* şeklinde nitelendirenler de vardır. Bkz. Merold Westphal, "Kierkegaard and Hegel", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 116.

²⁵³ Carroll, *ağm*, s. 15.

da Sabatier ve Menegoz çareyi, imanı tehdit eden felsefi ve bilimsel düşüncelerle uzlaşmakta bulmuşlardır. Dönemin felsefi düşüncesinin Hıristiyanlık üzerine etkileri hususunda Menegoz şunları yazar:

Kantçılık, elbette mutlak hakikatin kendisi değildir. Platonik felsefeden daha fazla daimi olacağına inanmıyorum. Fakat bugün tesiriyle kuşatılmış haldeyiz ve teolojimiz de bu etkiyi hissetmeye mecbur. Atalarımızın kendi görüşlerini Plâtonizm'in ilkelerine uyarladıkları gibi, teolojimiz de kendini uyarlamalıdır... Yeni-Kantçıların devam ettirdiği Kant felsefesine, Darwin'in evrim ilkesinin güçlü etkisi eklenmiştir. Ortodoksluğun müdafileri tehlikenin açıkça farkındadır. Dehşete kapılmışlardır. Korkudan titremektedirler. Yıkılma tehdidi altındaki çatırdayan büyük yapıyı takviye etmek için emsali görülmemiş çabalar sarf etmektedirler.²⁵⁴

Aydınlanma düşüncesi, geleneksel teistik kanıtlara duyulan güvenin zayıflamasına ve doğal teoloji projesinin derinden sarsılmasına yol açmıştır. Fideistlerin ve Ortodoks Lutercilerin direndikleri noktalar, geleneksel teistik argümanların azalan güvenilirliğinin sebebiyet verdiği buhrana bir cevap olarak düşünülebilir. Aydınlanma ile birlikte gelişen Kutsal Kitab'ın tarihsel eleştirisi çalışmalarına karşılık olarak, Menegoz, imanun tasarımlarını tarihselleştirmeyi önerir: "İnananın imanı, sadece kendi zamanının dili ile ifade edilebilir ve bu ifade içinde yaşadığı manevi atmosferi biçimlendiren dünyanın kavranmasına bağlıdır."²⁵⁵

²⁵⁴ Eugene Menegoz, *Religion and Theology: I. The Triple Theological Distinction... II. Pardon and Righteousness*, Williams and Nortgate, London, 1908, s. 35-37; Carroll, *agm*, s. 12'den naklen.

²⁵⁵ Carroll, *agm*, s. 12.

Menegoz, Aydınlanmanın ve doğal bilimlerin teolojiye yönelttiği eleştirileri görmezlikten gelmek yerine, Hıristiyan imanının, kendini içinde bulduğu yeni ortama adapte etmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu yeni ortamda, bilimsel rasyonellik gittikçe artan bir ölçüde genel anlamdaki rasyonelliğin paradigması haline gelmiştir. İmanın geleneksel rasyonel temeli bir zamanlar sunduğu güvenceyi artık sağlayamaz hale düşmüştür. Menegoz, imanın rasyonel olarak temellendirilmesinin mümkün görülmemeye başlandığı bu çağda, daha önce ifade ettiğimiz gibi, çözüm yolunu *sola fide* ilkesine odaklanmakta bulmuştur.²⁵⁶ Din ile bilimin çeliştikleri ve birbirlerini dışladıkları düşüncesinin önlenemez yükselişi karşısında Menegoz ile aynı kaygıları paylaşan Sabatier'in tespitine göre, din-bilim ikilemine düşen modern insanın ruhu da ikiye bölünmüştür. Sabatier, ruhsal bütünlüğün sağlanması için ihtiyaç duyulan din ve bilim arasındaki uzlaşmanın adresi olarak yenilenmiş bir din anlayışını gösterir.²⁵⁷ İman anlayışının tekrar gözden geçirilmesi de kaçınılmazdır. Çünkü bir yanda görmezlikten gelinmesi mümkün olmayan, kesin metotlara sahip doğal bilim, diğer yanda bilimle ayrı düşen dogmalar ve dini kurumların yerleşik gelenekleri vardır. Sabatier gelinen bu noktada, mevcut dini anlayışın insanları bir seçim yapmaya zorladığını düşünür. İman anlayışında bir değişim yaşanmadığı müddetçe insanlar, ya din karşısında bilimin ya da bilim karşısında dinin tarafında yer almak gibi bir teklifle karşılaşacaklardır. Çoğu insanın haklı olarak bu korkutucu seçenek karşısında duraksayacağını düşünür. Kendisine şu iki soruyu yöneltir: "O halde dindar cehalet ve yalın bilgi arasında bir tercihte bulunmak zorunda mıyız? Bilimin yalanladığı ahlaki bir hayatı yaşamayı sürdürmeli

²⁵⁶ Carroll, *agm*, s. 13.

²⁵⁷ Auguste Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History*, James Pott & Company, New York, 1910, s. xii.

miyiz yoksa vicdanımızın yasakladığı, şeylere dair bir teori mi kuralıyız? Endişeli gençlerimizin içinden geçtikleri karanlık ve dar vadinin hiçbir çıkışı yok mu?"²⁵⁸ Sabatier, geniş ve ışık saçan bir düzlüğe çıkaracak sarp bir patikanın mevcudiyetini gösteren işaretlerin gözüne iliştiğini düşünür. Çıkış yolunu kimi düşünürlerin ayak izlerini takip ederek bulduğunu ifade eder.²⁵⁹ Bu anlamda Sabatier'in din felsefesinde, Schleiermacher ve Kant etkisinin derin izlerini görmek mümkündür.

Dinin kökeni ve doğası hakkında Schleiermacher'in izinden giden Sabatier'e göre, dinin bir bilgi türü olarak tasavvur edilmesi bir hatadır. Bilgi her zaman dini imana eşlik etse de, bu akli unsur dinin temeli ve özü olmaktan uzaktır. Çünkü dini bilgi dini evrim sürecinde sürekli değişime uğrar. Dinin ifade edilmesinde ve öğretilmesinde birer araç olan doktrinsel tabirler ve ayinler, her felsefi krizin ardından başkalarıyla değiştirilebilir. Dini ayinler ve inançlar yok olabilir. Fakat din sürekli yeniden hayat bulma gücüne sahiptir.²⁶⁰ Sabatier, Auguste Comte'un (1798–1857) üç hal kanununu dinin her çağda varlığını sürdürdüğü şeklinde yorumlar. Üç evre ardışık değil eşzamanlıdır. Tarihin üç evresine değil insan ruhunun daimi üç gereksinimine tekabül ederler. "Bilim ilerledikçe ve doğru yöntemlerinin ve sınırlarının farkına vardıkça, o ölçüde felsefeden ve dinden ayırt edilebilir hale gelir. Yalnızca fenomenlerin ve onların zaman ve mekân içindeki durumlarının belirlenmesine hasredilmiş, bilimsel araştırma bir şeydir; anlaşılabilir bir bütün olarak kâinatı kavramaya ve var olan ne varsa tümünü yeter neden ilkesi ile açıklamaya dair

²⁵⁸ Sabatier, *age*, s. xii.

²⁵⁹ Sabatier, *age*, s. xv.

²⁶⁰ Sabatier, *age*, s. 8

felsefi gereksinim başka ve farklı bir şeydir ve sonuncusu, her ikisinden farklı olarak, dini gereksinimdir.”²⁶¹

Sabatier’e göre, dine duyulan ihtiyaç, ahlaki düzende insanın varlığını sürdürme içgüdüsünün bir tezahüründen başka bir şey değildir.²⁶² İnsan doğasını evrimci bir yaklaşımla değerlendirdiği görülen Sabatier, dinin kökenini başlangıçta var olan bir duyguda bulmaktadır. Dinin evrenselliğinin ve daimiliğinin nedeni de insandaki bu dini duygu sayesinde açıklanmış olmaktadır. Sabatier, bu konuda ilave örnekler ve kanıtlar getirmenin bile gereksiz olduğunu düşünür. İnsan ruhundaki dine eğilimin yok olacağı kehanetinde bulunan Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte aslında, Papa gibi yanılmazlık payesine sahip yeni bir din kurmuştur.²⁶³

Dindarlığın kaynağını duygu ile açıklayan Sabatier, insan doğasına içkin iki duygunun, korku ve ümit duygularının bu konudaki rolüne işaret eder. Latin bir şairin dediği gibi, ‘tanrıları doğuran, korkudur.’ Fakat başlı başına korku Tanrı’ya inanmaya kaynaklık edemez. Korkunun dini olarak verimli olabilmesi için başlangıçtan itibaren karşıt bir duygu ile yani ümit itkisiyle karışmış olması gerekir.²⁶⁴ Böylelikle insan bilinmezliklerle dolu dünyada bir teselli bulabilir. Dinin tüm biçimleri duygu temellidir. Dahası insanoğlu, “mutlak bağımlılık” hissi ile donatılmıştır. Varoluşumuzun yeter nedenini kendimizde bulamıyor olmak, ilk nedeni ve varoluş gayemizi dışarıda, evrensel varlıkta aramaya bizi mecbur eder. Hissedilen bağımlılık duygusu, Tanrı idesinin tecrübî ve yıkılması imkânsız temelini sağlar. Bu ide zihnimizde belli belirsiz kalabilir ve asla mükemmelleştirilemeyebilir. Fakat nesnesi bi-

²⁶¹ Sabatier, *age*, s. 9.

²⁶² Sabatier, *age*, s. aynı yer.

²⁶³ Sabatier, *age*, s. 9-10

²⁶⁴ Sabatier, *age*, s. 12.

lincimizden kaybolmaz. Her düşünme öncesinde ve her rasyonel belirlenimden önce bize verilir. Bu şu anlama gelir. "Hissettiğimiz bağımlılık duygusu, akıl almaz bir biçimde Tanrı'nın içimizde bulunmasının hissedilmesi duygusudur."²⁶⁵ Tanrı idesi, bu derin kaynaktan neşet eder. Tanrı'nın varlığını varoluşçu sezgilerle açıklayan Sabatier, inanan kişinin Tanrı ile olması gereken ilişkisini de duygusal ve ruhsal bir zeminde değerlendirir. "Endişe içerisindeki yardıma muhtaç bir ruhun ahlaması, tepisi veya hüznü mekanik bir dini bağımlıktan daha dindarânedir."²⁶⁶ Bu duygularla hakikati arayan ve Tanrı'ya yakaran kişi heretik bile olsa, dini öğretileri aklıyla kavramaya çalışan bir ortodoks inançlı ile mukayese edildiğinde Tanrı'yla daha yakın bir ilişki içerisinde.²⁶⁷ Pascal'ın dediği gibi, "dindarlık Tanrı'nın kalben hissedilebilir olmasıdır."²⁶⁸ Din anlayışını bu temel üzerine inşa eden Sabatier, böylelikle Menegoz gibi, imanın önermesel yanını imanın özünden ayırır.²⁶⁹ İman tarihsel bir tanıklığa veya bir öğretiyeye düşünsel bir bağlılık olarak değil, Tanrı'ya adanmışlığın ve O'na duyulan güvenin bir edimi olarak anlaşılmalıdır.²⁷⁰ Sabatier'in temel amacı öyle gözüküyor ki, dinin özü dediği iman ile imanın kognitif içeriğini oluşturan inanç esaslarını birbirlerinden kesin çizgilerle ayırmaktır. Bu ayırım aslında imanun din ile özsel değil ilintisel bir bağa sahip olduğunu öngören bir ayırmadır. Böylelikle Aydınlanma düşüncesinin saldırısı altındaki kurumsallaşmış dinin akıl ile açıklanamayan öğretilerinin iman için bir tehdit oluşturması engellenebilecektir.

²⁶⁵ Sabatier, *age*, s. 22.

²⁶⁶ Sabatier, *age*, s. 26.

²⁶⁷ Sabatier, *age*, s. aynı yer.

²⁶⁸ Sabatier, *age*, s. 34.

²⁶⁹ Carroll, *açm*, s. 14.

²⁷⁰ Sabatier, *age*, s. 46.

Sabatier, savunduğu iman anlayışını desteklemek için doğal din düşüncesini tenkit eder. Doğal din aslında bir din bile değildir. Çünkü “insanı ibadetsiz ve yakarışsız bırakır; Tanrı ile insanı birbirlerinden uzaklaştırır; aralarında hiçbir yakın ilişki kalmaz. Bu yalancı din, felsefeden başka bir şey değildir.”²⁷¹ Doğal dinin gerektirdiği Tanrı tasavvuruna karşı çıkan Sabatier’e göre, Tanrı bilgisine akıl ve deney yoluyla ulaşılamaz. Tanrı, ne kendimizin dışında gözlemleyebileceğimiz bir fenomen, ne de mantıksal akıl yürütme yoluyla kanıtlayabileceğimiz bir hakikattir. Tanrı’nın varlığı bilimsel olarak kanıtlanamaz. Tanrı’yı ve Tanrı’nın insan ruhundaki faaliyetini algılamak aklın değil kalbin işidir. Tanrı’yı kalbinin içerisinde hissetmeyenler, O’nu dışarıda asla bulamayacaklardır.²⁷² İmanın onaylaması, doğası gereği bilimsel açıklamadan farklılık arz eder. İman, bilim düzenine tâbi olmayan öznel ve ahlaki hayat düzeninin içine bizi yerleştirir. Bu iki düzen arasında bir çatışma olamaz. Çünkü ayrı düzlemlerde hareket ederler ve asla karşılaşmazlar.²⁷³ Sabatier’in bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Eğer iman ve bilim arasında bir çatışma varsa, karşıtlığın sebebi birbirlerinin alanlarına müdahil olmalarıdır. Dini ve ahlaki düzenin hakikatleri Pascal’ın ifadesiyle kalbin sübjektif edimi yoluyla bilinirler. Bilim onlar hakkında hiçbir şey bilemez. Aynı şekilde doğanın fenomenleri sadece gözlem ve hesaplama yoluyla bilinir. Ne kalp ne de dini iman onlarla ilgili hüküm verebilir. Her bir düzen kendi kesinliğine sahiptir. Birinin diğerinden daha yüksek bir kesinliğe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Bilimsel kesinliğin temelinde akli delil vardır ve neseldir. Dini kesinliğin temelinde

²⁷¹ Sabatier, *age*, s. 30.

²⁷² Sabatier, *age*, s. 308.

²⁷³ Sabatier, *age*, s. 78–79.

ise iman vardır ve öznelidir. İlki akla tatmin sağlarken, ikincisi ruha sükûnet hissi verir.²⁷⁴

Bir fideistten bekleneceği üzere Sabatier sorunun kaynağını, iman alanına giren konularda aklın kullanılmasında ve dogmaların aklileştirilmesinde görmektedir. Ona göre, Skolâstik düşünce geleneği, felsefeyi dinin veya akli imanın alanına uygulayarak bu alandaki meseleleri kavranılır kılmaya çalışmakla hata etmiş ve başarısız olmuştur. İman ve bilim arasında Skolâstik felsefenin oluşturduğu karşıtlık dine ne kadar aykırı ise, o kadar da irrasyoneldir. Hem inançsızlığın ve şüpheciliğin artmasına hem de teolojinin canlılığını yitirmesine neden olmuştur.²⁷⁵ Doğal teoloji veya rasyonel teoloji düşmanlığı, Sabatier fideizminin de en belirgin özelliğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte doğal teoloji çalışmalarından neden sakınılması gerektiği hususunda muhakemeci bir tutum izlemesi ve rasyonel teoloji karşıtlığını rasyonel bir savunma zemininde temellendirmeye çalışması, Sabatier fideizminin ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilim ve iman, örneğin araştırma konusunu evren ile ilgili meseleler oluşturduğunda, aynı doğrultuda bir seyir izlerlerken birbirlerinden soyutlanmış olarak kalabilirler mi? Sabatier'in doğal teoloji eleştirisi bu soruya verdiği cevapla farklı bir görünüm kazanmaktadır. "İnsan bir bütündür ve dini etkinliği gibi bilimsel etkinliği de bir senteze gitmeye meyyaldir. Sentez, evren üzerine teleolojik bir düşünüşle sağlanır. Bu evrensel teleolojiyi, iman önceden haber verir; bilim ise onu etrafıca anlamaya çabalar. Evrensel teleolojiyi sadece bu ikili mutabakat tesis edebilir. İman olmaksızın evren bilgisi mümkün değildir; fenomenal bilim olmaksızın evrene ilişkin açıklamaların tümü yanılsatıcı olur. İman, o yüzden, Tan-

²⁷⁴ Sabatier, *age*, s. 312.

²⁷⁵ Sabatier, *age*, s. 82.

rı'ya güvenin gitgide bir edimi haline gelmelidir. Fenomenlere dair bilimsel araştırma da daima derin ve doğru olmak zorundadır. Elbette teleolojik sentez bu hayatta asla tamamlanmayacaktır. Fakat teleolojik sentez Tanrı'ya güvenme ve tapınma ediminde her zaman koşullu ve tatmin edici bir sonuç elde edecektir."²⁷⁶ Bununla birlikte, bilimin ilerlemesiyle evrendeki düzen ve ahenk daha da anlaşılır hale gelecek ve o ölçüde bilimin dini bir yoruma olan duyarlılığı artacaktır. Sabatier, bu noktada Kartezyen Rasyonalizminin mekanik doğa görüşünün karşısına teleolojik ama aynı zamanda tekâmülcü bir doğa anlayışını koymaktadır. Doğa sürekli dönüşüme uğramakta ve aralıksız işlemektedir. Doğanın işleyişi mekanik kurallara tabi olmadığı için maddi evrendeki hiçbir şey durağan veya nihai değildir. Her şey bir başka şeyin hazırlayıcısıdır. Her bir hayat formu daha yüksek bir hayat formunun başlangıcıdır. Hiçbir şey ilkin mükemmel değildir. Doğayı gözlemlediğimizde bu tekâmül sürecinin arkasında gizli bir kuvvetin var olduğu sonucuna ulaşmaktan başka bir seçeneğimiz yoktur. Dolayısıyla iman evrenin teleolojik açıklamasına kayıtsız kalamaz.²⁷⁷

Fideizm ile doğal teolojinin reddi arasındaki sıkı ilişkiyi dikkate aldığımızda Sabatier'in doğal teolojiye yaklaşımı şartırtıcıdır. Çünkü Sabatier doğal teolojiyi öncelikle dini nedenlerle başta tenkit etmesine ve reddetmesine rağmen, doğal teolojinin imanı destekleyici bir işlevinin olabileceğini ima ediyor gibi gözükmektedir.²⁷⁸ Fakat teolojiyi skolastik ve rasyonalist yaklaşımlardan kurtararak dar bir alana hapsedmeyi amaçlayan Sabatier'in, metafizik üzerine düşünceleri, onun spekülâtif aklın ürettiği doğal teolojiye şiddetle karşı olduğu-

²⁷⁶ Sabatier, *age*, s. 82.

²⁷⁷ Sabatier, *age*, s. 84.

²⁷⁸ Carroll, *agm*, s. 14.

nu, ama imanlı bir kimsenin evrende Tanrı'nın varlığına dair işaretler görmesini doğal ve kaçınılmaz bulduğunu göstermektedir. Sabatier'e göre, dini desteklemesi için bir metafiziğe sahip olmamız gerektiği fikri bir önyargıdan başka bir şey değildir:

Aksine metafizik ve ahlak dine dayanır. İnsan tanrıların var olduğunu işittiğinde dindar olmamıştır; insan sadece Tanrı fikrine sahipti ve dindar olduğu için O'na inandı. Gizem dindarlığın doğal beşiği idi. İman bir bilgi ediniminden daha ziyade bir kurtuluş vasıtasıdır, bir direnç ve yaşam kaynağıdır. Evrensel sorun üzerine spekülasyon yapmak bir şeydir; diğer tüm varlıkların tâbi olduğu gizemli varlıkla kurulan canlı bir güven, korku veya sevgi ilişkisine kişinin benliğini kalp vasıtasıyla tevdi etmesi başka bir şeydir. Din bir metafizik ile sonuçlanma zorunluluğu altında belki bulunabilir, fakat bir metafizik zorunlu olarak dinle sonuçlanmaz. Çünkü dini dışlayan veya imkânsızlaştıran bazı metafizik türleri de vardır.²⁷⁹

Bu düşüncelerden hareketle Sabatier, metafizik spekülasyonlardan bağımsız bir dinin olabileceği sonucuna varır. Bir kimse Tanrı'nın varlığını nesnel olarak ispatlamayı denersek hiçbir kazanç elde edemez. Bu türden ispatlamalar imanı olmayanlara karşı tesirsizdir. İman etmiş kimseler içinse lüzumsuzdur.²⁸⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Menegoz ve Sabatier, özünde metafiziksel öğeleri, bilimsel ve felsefi yaklaşımları barındırmayan; zamanla değişebilen dini semboller aracılığı ile kişinin Tanrı'yı iç dünyasında tecrübe etmesiyle açıklanabilen bir

²⁷⁹ Sabatier, *age*, s. 272.

²⁸⁰ Sabatier, *age*, s. 313.

iman anlayışının savunulabilir olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Dönemin pozitivist atmosferi altında, akli ile imanı arasında kalmış bir insana, imanun akla dayanmasının gerekli olmadığını bilimsel, felsefi ve teolojik bir zeminde anlatmaya çalışmışlardır. Onların bu çabası, miras aldıkları fideist tutumun kavramsallaşmasına ve özellikle Protestan düşüncesinde, fideizmin bir apoloji türü olarak benimsenmesine yol açmıştır.

Fideizmin tarihî gelişimi açısından 19. yüzyılın önemli ve ayrı bir yerinin olduğunu daha önce belirtmişti. Bu dönemde Hristiyan düşüncesinin Katolik kanadı içerisinde başlayan bir teolojik hareketin savunduğu görüşler de, daha önce de ifade ettiğim gibi, teoloji kaynaklarında fideizm olarak nitelendirilmektedir. Şimdi, symbolo-fideizm ile hemen hemen aynı dönemde, Katolik Kilisesi'nde ortaya çıkan bu fideizm geleneği üzerinde durabiliriz.

Fransız ihtilali (1789–1799) süresince baş gösteren ve beraberinde hızlı bir sekülerleşmeyi getiren “Hristiyanlıktan arındırma” (*Dechristianization*)²⁸¹ hareketi, siyasi ve sosyal

²⁸¹ Hristiyanlıktan arındırma, yasama yoluyla ya da zor kullanarak Hristiyanlığı yasaklama ve ortadan kaldırma girişimine verilen isimdir. Fransız ihtilali boyunca belli aralıklarla, zaman zaman ve yer yer şiddetlenerek şu biçimleri almıştır. Saldırgan ve düşmanca tutumları içeren ruhban sınıfı karşıtlığı; kamusal ve özel alanda Hristiyan merasim ve ibadetleri ile din eğitiminin yasaklanması; kiliselerin kapatılması; Hristiyan takviminin yerine geçecek bir devrimsel takvimin hazırlanması; Akıl Kültü ve Yüce Varlık Kültü adlarıyla iki yeni kültürün ya da dinin kurulması. İlki ateist Jacques Hebert, ikincisi deist Maximilien Robespierre tarafından tasarlanmıştır. Akıl Mabedi olarak ismi değiştirilen Paris'teki Notre Dam Katedrali'nde Akıl Tanrıçası adına 10 Kasım 1793'te düzenlenen tören ile Hristiyanlıktan arındırma hareketi zirve noktasına ulaşmıştır. 27 Temmuz 1794'te Terör Devri'nin aşırılıklarına isyan Thermidoryen Tepkisi, Hristiyanlıktan arındırma hareketinin önde gelen temsilcilerini idama mahkûm etmiş ve ardından kısmi bir din

değişimlere neden olduğu gibi, Katolik Kilisesi'nin otoritesini derinden sarsmıştır. Aklın otoritesine vurgu yapan, sorgulayan ve başta deizm ve ateizm olmak üzere birçok değişik felsefi ve dinî düşünceye kucak açan Aydınlanmanın süregelen olumsuz etkisi ile birlikte düşünüldüğünde, Hristiyanlıktan arındırma sürecinin özellikle Katolik Hristiyanlığı'na verdiği tahribatın boyutlarının ne denli büyük olduğunu tahmin etmek güç değildir. Fransız İhtilalinin ardından sosyal kargaşa nispeten durulsa da zihinsel kargaşa artarak devam etmiştir.²⁸² 19. yüzyıla girildiğinde Fransız Katolik ilahiyatçıların zihinlerini meşgul eden iki temel mesele vardır. Hristiyan imanını yeniden canlandırmanın çarelerini bulmak ve Kili-se'nin eski gücüne kavuşturulmasını sağlamak. Aklın yüceltildiği, bilginin sadece bilimsel bilgi düzeyinde ve onun ölçütleriyle ele alındığı, pozitivist bilim anlayışının hâkim bir paradigma haline gelmeye başladığı bir ortamda, Hristiyan imanını diriltme kaygısı çeken Katolik düşünürler elbette imanun mahiyeti ve akıl-iman ilişkisi konularına ilgisiz kalmamışlar; savunmacı bir anlayışla Hristiyan teolojisini yeniden yapılandırmanın arayışı içinde olmuşlardır. Dolayısıyla fideist karakterli yaklaşımların ve oluşumların ortaya çıkışı ve dikkati çekecek biçimde yoğunluk kazanması 19. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Bu dönemde Katolik Kilisesi içinde ortaya çıkan ve fideist unsurlar içeren ilk sistemli düşünce

özgürlüğü sağlamıştır. Hristiyanlıktan arındırma süreci, Papa Pius VII ile Napoleon Bonaperte arasında imzalanan 1801 Konkordası ile sona ermiştir. Charles A. Gliozzo, "The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution", *Church History*, Vol. 40, No. 3, (September, 1971), s. 273–283; A. Aulard, *Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi*, çev. Nazım Poroy, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1945, Cilt II, s. 649–750.

²⁸² George La Piana, "Recent Tendencies in Roman Catholic Theology", *The Harvard Theological Review*, Vol. 15, No. 3, (July, 1922), s. 234.

hareketinin “Gelenekselcilik” (*Traditionalism*) olduğu görülmektedir.

Fideizm, başlangıcı ve tarihsel arka planı itibariyle çoğu kez gelenekselcilik ile ilişkilendirilir. Fransız İhtilalinden sonra geliştiği şekliyle gelenekselcilik, gizemli doğaüstü hakikatlerin yanı sıra, metafiziksel, ahlaki ve dinî bir düzene ait hakikatleri insanların kavrayabilmeleri için ilahi vahyin mutlaka gerekli olduğunu öne sürmüştür. Tanrı, insanlara sadece doğaüstü hakikatleri değil, kendisinin varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, ahlak yasası, otoritenin doğası ve varlık kavramı ile ilgili doğal hakikatleri de öğretmelidir.²⁸³ İlahi vahyin tamamının yalnızca gelenek yolu ile aktarıldığına inanan gelenekselciler, Kutsal Metinlerin geleneksel yorumlarının terk edilmesi durumunda Hristiyan vahyinin bildirdiği hakikatlerden faydalanma imkânının kalmayacağını düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin sosyal ve siyasi yansımaları da olmuştur. Akıl kendi başına hakikate ulaşmaktan aciz ise, o halde aklın yeterli bir sosyal veya idari düzen geliştirebilmesi mümkün değildir. Sosyal düzen bizzat Tanrı tarafından vahyedilmiş bir ahlak düzenine dayanmalıdır. Yaygın kaniya göre, gelenekselciliğin fikir babası Joseph de Maistre (1753–1821), kurucusu Louis de Bonald (1754–1840) ve en önemli temsilcisi Félicité de Lamennais’tir. (1782–1854)²⁸⁴ Düşünce tarihçisi Isaiah Berlin’in tespitine göre, Karşı-Aydınlanmanın (*Counter-Enlightenment*) iki önemli figürü olan Maistre ve Bonald fideizm ve Alman irrasyonalizmi ile uyumlu bir felsefi düşünce

²⁸³ S. A. Matczak, “Traditionalism”, *The New Catholic Encyclopedia*, Edited By: Berard L. Marthaler, Gale Cengage; 2nd edition (December 2002), Vol. 14, s. 138.

²⁸⁴ Paul Poupard, “Fideism”, *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, edited by G. Tanzella-Nitti, P. Larrey and A. Strumia, <http://www.inters.org>. (Son Güncelleme: 15.12.2009).

geliştirmişlerdir.²⁸⁵ Hristiyan teolojisi tarihçileri çoğu kez, başta Lamennais olmak üzere 19. yüzyıl Fransız Katolik geleneğine mensup ilahiyatçıları ilk fideistler arasında göstermektedir.²⁸⁶

Felsefi ve teolojik bir öğretiyi içeren gelenekselcilik, 18. yüzyılın birbirine aykırı felsefeleri ve Fransız İhtilali ile sarıntılı bir dönem yaşayan Batı dünyasında dengeli, istikrarlı ve yanılıgsız bir düzen ilkesi arayışının bir ürünüdür. Bazı düşünürler, bir yandan imanın gizemleri de dâhil tüm bilinmezleri aydınlatacağını iddia eden ama diğer yandan, bünyesinde agnostisizm tohumunu barındıran rasyonalist Kartezyen şüphecilikten beslenerek tüm kesinliği yıkıma uğratan insan aklına güvenilmesini mevcut istikrarsızlığın ve değişkenliğin suçlusu olarak görmüşlerdir. Bir değişmezlik ilkesinin yalın bir biçimde gösterilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu bağlamda kimi Katolik düşünürlerin vardığı sonuca göre, Aydınlanmanın ve İhtilalin hatalarının çıkış noktası, siyasi ve entelektüel düzene ait ilkelerin beşerî kaynaklı olduğu kanaatinin güç kazanmasıdır. Hâlbuki söz konusu ilkeler insan aklının sınırlarını ve çözümlene gücünü aşan ilkelerdir ve tam da bu yüzden Tanrı tarafından vahyedilmeleri ve kuşaktan kuşağa bildirilmeleri zorunludur.²⁸⁷

Katolik ya da Protestan pek çok düşünür 19. yüzyıl boyunca, Aydınlanma hareketi ile irtibatlandıkları rasyonel anlayışını ve bununla bağlantılı olarak gerçek bilginin öncelikle tecrübeye ve aklın otonom kullanımına dayandığı fikrini tenkit etmenin yollarını bulmaya çalışmışlardır. Arayı-

²⁸⁵ Darrin M. McMahon, *Enemies of Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001, s. 9.

²⁸⁶ Carroll, *agm*, s. 15.

²⁸⁷ Matczak, *agm*, s. 138.

şı içinde oldukları çözümün bir kısmını Kant felsefesinde bulmuşlardır. Çünkü Kant'ın empirizme kattığı yeni yorum bir tür imana yer açmış, fakat imanı "transandantal rasyonel temellendirmeden" yoksun bırakmıştır. Bununla birlikte Kant'ın, bilgiye ulaşmada akli yegâne araç olarak gören Descartescı rasyonalizme yönelttiği eleştiriler de gelenekselcilere ilham kaynağı olmuştur. Hristiyan teolojisi tarihçisi Gerald McCool'un ifade ettiği gibi, "rasyonalizmin altını oymanın en kestirme yolu, dinî veya ahlaki meseleler hakkında herhangi bir doğru veya kesin sonuca ulaşmada yardımsız insan aklının, doğasından kaynaklanan acizliğini göstermektir."²⁸⁸ Gerçekliğin temel hakikatlerini kavramada insan anlığının güçlerine imanın ivme kazanması doğal olarak rasyonalizm karşıtlığını körüklemiştir. Bu konuda fideist tutumu ile öne çıkan ve İhtilalin yol açtığı terör ortamının baş sorumlusunun akla iman olduğunu düşünen Lamennais'e göre, tek başına insan akli ilahi meselelere dair bilgilere erişmek için yetersizdir.²⁸⁹

Lamennais düşüncelerini "gelecek" anlamına gelen *L'Avenir* isimli günlük gazetede, 1817–1831 yılları arasında dile getirmiştir. Katolikliğin ateşli bir savunucusu olduğu hayatının bu döneminde, din konusunda devletin tarafsızlığını, dinî meseleler hakkında bireyin yargıda bulunma hakkını, rasyonel delilin geçerliliğini ve Kartezyen felsefeyi kıyasıya eleştiren yazılar kaleme almıştır.²⁹⁰ Gerçekliğin ve doğrunun ancak akıl yoluyla bulunabileceğini savunan 19. yüzyıl rasyonalizmine güç kazandıran Descartes'in felsefesi doğal

²⁸⁸ Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method*, Seabury Press, New York, 1977, s. 18; Carroll, *agm*, s. 15'ten naklen.

²⁸⁹ Carroll, *agm*, s. 15.

²⁹⁰ Frederick E. Ellis, "The Abbé Lamennais on Freedom", *The Harvard Theological Review*, Vol. 41, No. 4, (October, 1948), s. 253.

olarak Lamennais'in sürekli eleştirisi oklarının hedefinde olmuştur. Bununla birlikte Descartes'in nefret derecesinde eleştiriyeye tabi tutulmasının arka planda yatan sebeplerden biri de, Fransız İhtilalinin onu ulusal kahraman ilan etmesi ve Hristiyanlığın yerine geçecek doğal ahlak dininin bir peygamberi olarak görmesi olmalıdır. Hristiyanlıktan arındırma sürecinin şiddetli bir zamanında, Marie Joseph-Chenier'in (1764–1811) Konvansiyona sunduğu raporda yazdıkları bu düşüncemizi destekler mahiyettedir: "Descartes, eski hataların yerine bir takım yenilerini koymakla kalmış olsaydı dahi insanları inanmaya değil, farkına varmadan düşünmeye ve tetkike alıştırmaya, dünyada yaptığı en büyük iyiliktir."²⁹¹ Fakat Lamennais bunu en büyük kötülük ve sorun olarak görmüştür. İnsanların bir arada uyum içinde yaşadıkları bir düzenin kurulmasını hayal etmiştir. Onun temel sezgisine göre, insanlar birlikte yaşamaya meyyaldir. Bunun tesisi ise ancak Tanrı'da bir olmanın en yüksek metafiziksel gerçeklik sayıldığı içten bir birliktelik ile mümkündür. Oysa Post-Kartezyen düşünce, felsefi öznelciliğin ağırlık kazanmasına yol açmıştır.²⁹² Dolayısıyla denebilir ki, Lamennais, toplumun huzur ve mutluluğunu özne merkezli akıl kuramında değil, Tanrı merkezli iman kuramında görmüştür. Fakat Lamennais'in bir bakıma dinî tecrübeye dayanan ve aklın teolojideki yerini küçümseyen subjektivist teorisi Thomascı geleneği sürdüren ilahiyatçıların tepkisini çekmiştir.

Gelenekselciler, Aydınlanmanın eleştirilerine karşı Katolik geleneği savunmaya çalışsalar da, Thomascılığın lehine bir tutum sergileyen Vatikan'dan destek bulamamışlardır. Aksi-

²⁹¹ A. Aulard, *Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihî*, çev. Nazım Poroy, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1945, Cilt II s. 654.

²⁹² John J. Oldfield, "The Evolution of Lamennais' Catholic-Liberal Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 8, No. 2, (Autumn, 1969), s. 271.

ne, imanın akıl ile uyumluluğu ilkesini temele alan Thomascı ideali sürdürmek adına, Birinci Vatikan Konsülü'nde (1869–1870) akıl-iman ilişkisinin temel esasları açıklanmak suretiyle gelenekselcilik ve fideizm zımnen reddedilmiştir.²⁹³ Konsül'ün üçüncü oturumunun sonunda ilam edilen bildiri de şu ifadelerle yer verilmiştir:

Yaratılmış şeyler üzerinde düşünmek suretiyle, insan aklının doğal gücüyle Tanrı'nın varlığı kesinlik içinde bilebilir. Evrenin yaratılışından bu yana Tanrı'nın gözle görülmez doğası, yaptığı şeylerde açıkça idrak edilmiştir.

Romalılara Mektup 1:20'den esinlenmiş olan bu ifade, St. Thomas'ın öğretisi ile uygunluk arz eder. Fakat yardım görmemiş Tanrı bilgisi yoktur biçiminde ifade edilen Augustine'ün öğretisi ile zıtlık arz eder. Bildiri yardım görmemiş insan aklı sayesinde Tanrı'nın varlığından emin olmanın mümkün olduğuna işaret etmektedir. Böylelikle, dinî bilginin elde edilmesinde aklın rolünü küçümseyen ve aklın kullanılmasına şiddetle karşı çıkan, Tanrı hakkındaki bilgiyi tümüyle imana dayandıran bir itikat olarak anlaşılan fideizm reddedilmiştir. 1855'te ise Engizisyon, aklın kullanımının imandan önce geldiğini, vahiy ve lütuf destekli aklın imana götüreceğini bildirmiştir.²⁹⁴

Birinci Vatikan Konsülü'nde tartışılan konular ve alınan kararlar Katolik iman anlayışını, dönemin bilimsel ve felsefi iddialarına karşı savunmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte aynı amacı güden fideist görüşler, Kilise'nin iman anlayışına uygun bulunmadığı için sapkın ilan edilmişlerdir. Katolik teolojinin üstünlüğü ve önceliği kesin bir dille ifade edilmiştir. Akıl ve iman ilişkisinin ele alındığı oturumda aşağıda

²⁹³ Carroll, *agm*, s. 15.

²⁹⁴ Don O'Leary, *Roman Catholicism and Modern Science A History*, Continuum Publishing, New York, 2007, s.55.

alıntılatacağımız karar Kilise'nin fideizmi neden kabul edilemez bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

Her ne kadar iman aklın üstünde olsa da, iman ve akıl arasında gerçek bir anlaşmazlık asla olamaz, zira gizemleri vahyeden ve imanı aşıl原因, ve de insan zihnine akıl ışığını bahşeden aynı Tanrı'dır. Tanrı kendi kendini inkâr edemeyeceği gibi hakikat de hakikat ile çelişemez... Böyle aldatıcı çelişkilerin ortaya çıkışı daha çok, ya Kilise'nin aklına (mind of Church) uygun olarak iman dogmalarının anlaşılmasından ve açıklanmasından ya da sağlam olmayan görüşlerin aklın vardığı sonuçlarda yanılmasından dolayıdır... Samimi Hristiyanların iman doktrinine aykırı oldukları bilinen görüşleri bilimin meşru varguları olarak savunmaları yasaklanmıştır... Akıl ve iman bir diğeri ile asla anlaşmazlığa düşmeyeceği gibi, karşılıklı olarak birbirlerine destek olurlar... Doğru akıl imanın temellerini tesis eder... İman aklı hatalardan kurtarır ve onu korur.²⁹⁵

Görüldüğü gibi Kilise'nin karşı olduğu nokta akıl karşısında imanın üstünlüğünün savunulması değildir. Akıl ile iman arasında bir çatışma olduğu düşüncesinden hareketle akli tümüyle dışlayan bir iman anlayışını, yerleşik dogmalara aykırı bulmuştur. Aklın doğruları ile imanın doğruları arasında bir ayrıma giderek çifte hakikat teorisini savunan Thomascı iman anlayışının geçerliliğini ilan etmiştir. Bilimsel gelişmelerin ve felsefi akımların etkisi ile Hristiyan inanç esaslarının fideizm dışında savunulamayacağı sonucuna va-

²⁹⁵ O'Leary, *age*, s. 55-56. Konsülde alınan kararların tümü için bkz. <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/V1.htm#4> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

ran Louis Bautain²⁹⁶ (1796–1867) gibi düşünürlerin görüşlerini agnostisizme ve şüpheciliğe yol açacağı düşüncesiyle kınmıştır. Böylelikle imanın öznel bir tecrübe olarak algılanarak Kilise'nin otoritesinin sarsılması ile sonuçlanabilecek fideist iman anlayışının Katolik dünyada yaygınlık kazanmasını engellemek istemiştir.

Roma Katolik Kilisesinin 18. yüzyıldan itibaren yayınladığı genelgeler ile fideizmi bir sapkınlık olarak ilan etmesi fideizmin katolik düşünürler arasında kabul görmesini engellemiştir. Fakat Protestan dünyası hep fideizmin beşiği olma durumunda kalmıştır. Bilindiği üzere 16. yüzyıla gelindiğinde, bilebilen ve doğru çıkarımlarda bulunabilen bir yeti olarak kabul edile gelen geleneksel akıl anlayışı, insanın bozulmuşluğu (*human depravity*) öğretisini merkezine yerleştiren Reform teolojisinin yıkıcı etkisine uğramıştır. Elbette bozulmuşluk öğretisinin kökleri daha eskilere dayanır. Luther'in ya da Calvin'in icat ettiği bir öğreti değildir. Asli günah öğretisi, Augustine'in düşüncesinde merkezi bir yer işgal eder ve Orange Konsülü'nün (529) ilam ettiği kararlar arasında zımnen mevcuttur. Fakat Aquinas ile temsil edilen Orta Çağ teolojisinde, bozulmuşluk öğretisi, insanın fazileti öğretisi ile birlikte uzlaştırmacı bir anlayışla ele alınmıştır. Âdem'den

²⁹⁶ Bautain, 19. yüzyılda doğal teolojiyi ve iman ediminin rasyonel boyutunu reddeden bunun yerine imanın duygu ve tecrübe temelli olduğunu savunan fideistlerin en önemli temsilcilerindendir. Felsefi soruşturmalarından sonra fideizmde karar kılmasında Descartes, Kant ve Schleiermacher gibi filozofların etkisi olduğunu ifade eder. 'Hissediyorum o halde varım' şeklindeki sözü, rasyonalizm karşıtlığını özetler niteliktedir. Bautain, imanı pratik aklın sınırları içine hapseden Kant'ın görüşünden ilhamla metafiziksel ve dinî meselelerde kesinliğe ulaşmada aklın yetersizliğini savunmuştur. Bununla birlikte bir tür mistik iç görü sayesinde, iman bilgisinin kesinliğine ulaşılabilirliğini ve şüpheciliğin bertaraf edilebileceğini iddia etmiştir. Paupard, *agm*, <http://www.disf.org/en/Voci/68.asp> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

tevarüs edildiği düşünölen günahın, insanlarda yol açtığı düşmüşlük durumunun kurtuluşa erme bakımından beşerî yetileri tamamen faydasız kılmadığı şeklinde bir yoruma gidilmiştir.²⁹⁷

Ockhamcı gelenekten gelen ve lütuf teolojisini savunan Luther'in başını çektiği Reformcuların yeniden dirilttiği asli günah öğretisi ile birlikte, Roma Katolik Kilisesi'nin bünyesinde oluşturulan rasyonel teoloji geleneği iki yönden saldırıya uğramıştır. Birincisi, kurtuluşun, dolayısıyla imanın, bir bakıma beşerî çabanın bir ödölü olduğu şeklindeki yaygın kanaat, Kutsal Metinlerin literal yorumuna uygun düşmediği gerekçesiyle reddedilmiştir. Buna bağılı olarak iradenin özgürlüğü düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü Tanrı'nın her şeyi yaptığı bir evrende, insan hiçbir şey yapamaz. İkincisi, insan doğasının düşüş sebebiyle tamamen bozulmuşluğunu iddia ederek, asli günah öğretisinin insanın bilişsel yetilerinin geçerliliğini ve değerini açıkça yadsıdığını savunmuşlardır. Yani, Düşüşün, köklü bir şekilde zarar verdiği melekelerden biri olan aklın hiçbir yargısına güvenmek artık mümkün değildir. Tanrı hakkındaki bilgi ve Hristiyanlığın vadettiği kurtuluşa erişmek söz konusu olduğunda, aklın üretebileceği yegâne şey "karanlık ve aldatmacadır."²⁹⁸

Buraya kadar ele aldığım başlıkların içeriğinden anlaşılacağı gibi, fideizm temelde Hristiyan düşüncesinin bir ürünüdür. Hristiyanlığın inanç esaslarının akli yöntemlerle anlaşılması ve savunulması noktasındaki çetrefilliğin bir yansımasıdır. Hristiyan teolojisi tarihî bir fideizm tarihî olarak ta okunabilir.

²⁹⁷ Robert Hoopes, "Fideism and Skepticism During the Renaissance: Three Major Witnesses", *The Huntington Library Quarterly*, Vol. 14, No. 4, (August, 1951), s. 320-321.

²⁹⁸ Hoopes, *age*, s. 322.

İKİNCİ BÖLÜM

FİDEİZM VE İMAN

1. İmanın Doğası ve Fideizm

Akıl ve iman arasındaki sözde çatışmanın, imanın doğası açıklığa kavuşturulmadan bir karara bağlanamayacağı açık olsa gerektir.¹ İmanın doğasına ilişkin tartışma, çeşitli iman anlayışlarının doğmasına neden olmuştur. Fideizmin karşı çıktığı ve eleştirdiği anlayış, imanı, inancın bir türü olarak gören ve önermesel bir tutum olarak kabul eden iman anlayışıdır. Çünkü önermesel iman anlayışında, takınılan tutum gereği, imanın rasyonelliği ve akıl-iman arasındaki ilişkinin mahiyeti sorgulamaya açık hale gelmektedir.² Bu durumu imana yöneltilen bir tehdit olarak gören fideist tutum, imanı inancın ötesinde tutku ve güven gibi öznel tecrübeye dayalı bir takım kavramlarla açıklama yoluna gitmekte ve imanın doğası gereği akla ve delile dayanmadığını iddia etmektedir.

İlimli ya da radikal olsun her iki formunda da fideizm, dinî hakikatlerin bir kaynağı olarak aklın kötülenmesini içinde barındırır. Aranacaksa, imanın kendi içinde destek aramak, bir faziletten ziyade bir yükümlülük olarak görülür. Fideiste göre, imanın doğası bize böyle bir görüşü kabul etmeyi dayatmaktadır.³ Dolayısıyla, imanın bizzat doğasında, akıl yürütmeyi yetersiz, yarayışsız ya da sakıncalı kılan un-

¹ Linda Trinkaus Zagzebski, *Philosophy of Religion: a Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, 2007, s. 222.

² Bkz. Michael J. Muray and Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 94.

³ Penelhum, "Fideism", s. 377.

surların bulunduğu görüşü, fideizmin en temel dayanaklarından birini oluşturur. Bu görüşün savunuculuğunu yapması bakımından, Kierkegaard'ın *Concluding Unscientific Postscript* başlıklı eseri, bir referans kaynağı olmasının yanında, en fazla alıntılanan eserlerin başında gelir.⁴ Bu eserinde Johannes Climacus takma adını kullanan Kierkegaard, imanın doğasının analizinden hareketle imanın neden akla dayanmaması gerektiği konusunda bir takım nedenler ileri sürer.

Robert Adams, Climacus'un ortaya koyduğu nedenlerin üçlü bir tasnifini yaparak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Adams, sunduğu ilk argümanı 'yaklaşma argümanı' (*approximation argument*) olarak adlandırır. Buradaki ana fikir şudur: Tarihsel olayların gerçekliği lehinde ileri sürülebilecek rasyonel delillerin değeri takribi olmanın ötesine geçemeyecektir. Yani tarihsel bir inancın doğruluğunu destekleyen deliller, asla söz konusu inancın yanlış olma olasılığını ortadan kaldırmaya gücü yetmeyecektir. Bu yüzden ebedi bir mutluluğu, tarihsel olgular hakkındaki nesnel kanıtlamalara dayandırmak mümkün değildir. Kierkegaard, neden mümkün olmadığını şu sözlerle açıklar:

Eğer soruşturmaya meraklı özne, bu hakikatle olan ilişkisine sonsuz bir ilgiyle yaklaşmış olsaydı, hemen orada ümitsizliğe düşerdi. Çünkü hiçbir şey şunu kavramaktan daha kolay değildir. Tarihsel olana dair azami kesinlik sadece takribi bir değer barındırır. Bu takribi değer o kadar düşüktür ki, bir kimsenin mutluluğunu onun üzerine bina etmesi beklenemez. Bu takribi değer ebedi bir mutluluktan o kadar farklıdır ki, hiçbir netice elde edilemez.⁵

⁴ Robert M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 25.

⁵ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol I. ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard

Kierkegaard, yine de ebedi bir mutluluğun, haklarında nesnel deliller getirilmesine bağlı olmaksızın, tarihsel olgularla ilgili inançlara dayandırılmasının mümkün olduğunu iddia eder. İman edebilmek için izlenmesi gereken yol, bu olmak zorundadır. Çünkü nesnel olarak dikkate alınmış bir tarihsel delil, yanlış olma olasılığını tümüyle dışarıda bırakmaz. O halde, “tarihsel problemler söz konusu olduğunda, hiçbir şüphenin musallat olamayacağı bir kesinlik derecesinde nesnel bir hükme varmak mümkün değildir.”⁶ Kierkegaard’ın bu yaklaşımı tarihsel olgularla ilgili tüm inançlarımızı kapsayacak şekilde kurgulandığı için hayli sorunludur. Ona göre, yanlış olma olasılığının ne derece düşük olduğunun hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla nesnel temellere dayanan bütün inançlarımız, öyle ya da böyle bir yanlış olma olasılığını içinde barındıracaktır. Örneğin, İstanbul’un 1453 yılında fethedildiğine olan inancının yanlış olma olasılığı ne kadar düşük olursa olsun, Kierkegaard’a göre yine de bir yanlış payı içereceğinden, inancının kesinliğinden bahsetmem mümkün olmayacaktır. Elbette böyle bir anlayışın, eğer katı bir şüpheci değilsek, tereddütsüz reddedilmesi gerekir. İstanbul’un 1453 yılında fethedildiğini bildiğimi ve bunun kesin olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Böyle saçma derecesinde bir yanlış olma olasılığının, ancak fantastik bir olasılık olduğu açık olsa gerektir ve inancımınla ilgili hiçbir yanlış olma olasılığının olmadığı ile aynı anlama gelecektir. Dolayısıyla inancımın doğruluğu hakkında herhangi bir kuşku ve endişe duymam gereksizdir. Muhtemelen Kierkegaard bu türden güçlü itirazların geleceğinin farkındadır. Fakat öyle görünüyor ki, onun bu argümanla göstermeyi amaçladığı şey, basitçe, inançlarımızın şüpheden asla muaf tutulamaz oluşlarıdır.

V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, s. 23.

⁶ Adams, *age*, s. 26; Kierkegaard, *CUP*, s. 42.

Kierkegaard, şüpheli bir yolla, (i) imanun inançtan farklı olduğunu, (ii) imanun bir takım inanç önermelerini tasdik etmenin ötesinde bir anlam taşıdığını, (iii) imanun nesnel akıl yürütmeye dayandırılmayacağını göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda onun esas hedefinin dikkatleri imanun varoluşsal boyutuna çekmek olduğu söylenebilir.

Kierkegaard'a göre iman, sonsuz bir ilgiyi içerir.⁷ Eğer bir şeye karşı sonsuz tutkulu bir ilgi duyuluyorsa, ilgilenilen şeyin ne kadar önemli olduğunun ölçüsü ve sınırı yoktur. Buradan hareketle, Kierkegaard şunu iddia eder: Sonsuz tutkulu bir ilginin olduğu yerde, hiçbir yanlış olasılığı, endişelenmeyi gerektirmeyecek ölçüde değersiz değildir. Sonsuz bir ilgi için çok düşük derecedeki yanlış olasılığı bile rahatsız edici olabilir. Ebedi mutluluğa duyulan sonsuz kişisel ilgi, takribi olan bir şeyle kıyaslanamayacak ölçüde önemlidir.⁸ Kişinin inançlarının doğruluğuna dair bir güvence elde etme arzusu ile aklın bu inançların doğruluğu konusunda sunabildiği deliller arasında bir orantısızlık vardır. Hiç kimse bu delillerin nicel özelliği ve imanun talep ettiği bağlılığın nitel özelliği arasındaki derin uçurumun üstesinden gelemez. Bu yüzden iman delilin ötesine bir sıçrayışı gerektirir. "Tüm melekler tarihsel bir delil bulmak için birleşse, üretebilecekleri yalnızca takribi değeri olan bir delil olacaktır. Çünkü tarihî bilgi söz konusu olduğunda, nesnel kesinlik asla sağlanamaz ve ebedi mutluluk bu yolla güvence altına alınamaz."⁹ Dolayısıyla iman, tarihsel bilginin bir türü değildir. Kierkegaard, imanun bilginin bir biçimi olmadığını şu sözlerle anlatır:

Aklın bir kenara bırakılmasını içerdiği için, belirtilmesinin pek lüzumu yoksa da imanun, bilginin bir formu

⁷ Kierkegaard, *age*, s. 21.

⁸ Adams, *age*, s. 27; Kierkegaard, *age*, s. 24.

⁹ Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 11; Kierkegaard, *age*, s. 30.

olmadığını görmek kolaydır; çünkü bilgi, ya geçici ve tarihsel olanı ilgisiz (indifferent) diye dışarıda tutan, Ezeli olanın bir bilgisidir, ya da salt tarihsel bilgisidir. Hiçbir bilgi, Ezeli olanın tarihsel olduğu saçmalığını kendine nesne edinemez. Spinoza'nın öğretisini biliyorsa eğer, bu durumda Spinoza ile değil onun öğretisi ile alakadar olurum. Başka bir zaman, bizzat Spinoza ile tarihsel olarak alakadar olabilirim. Fakat öğrenci, iman halinde, Öğretmenin tarihsel varoluşu ile ezeli olarak alakadar olacak kadar, onunla ilişki içindedir.¹⁰

Kierkegaard'ı bu sonuca ulaştıran, tarihsel doğruluk iddialarının ya da kutsal metinlerde yer alan inanç önermelerinin tereddütsüz ve kararlı bir biçimde kabulünün mümkün olamayacağıdır. Fakat daha da önemlisi, ona göre, Tanrı'nın tarihe müdahalesi, tarihsel yöntemlerin kullanımı yoluyla muhtemel kılınabilen ve makul olduğu gösterilebilen sırf tarihsel bir önerme düzeyinde değerlendirilemez. İman, örneğin Nasıralı İsa hakkındaki tarihsel bir önermeyi tasdik etmekten ibaret olsaydı, onun döneminde yaşayan insanlar iman etme konusunda, günümüz insanlarından daha iyi bir konumda olmuş olurlardı. Kierkegaard böyle bir yargının en başta eşitlik ilkesi gereği kabul edilemez olduğunu düşünür. Bununla birlikte, ilahi gizemin (*divine incognito*) bir gereği olarak, İsa Mesih ile aynı dönemde yaşayan insanlar, karşılaştıkları kişinin Tanrı olduğu gerçeğini görmezlikten gelebilmişlerdir. Hâlbuki günümüz insanları, tanıklığı okuyarak onu tanıyabilmektedirler. Öyleyse ilahi Öğretmen tarihsel bir figür olmakla birlikte, aynı zamanda çağdaş bir kişiliktir. Onun döneminde yaşamış insanlardan talep ettiği ile günümüz insanından talep ettiği şey aynıdır.¹¹ İsa Mesih, doğrudan tecrü-

¹⁰ Kierkegaard, *PF*, s. 76.

¹¹ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 81.

beye dayanan bir yolla, başka bir deyişle ilahi olanla aracısız karşılaşma temelinde kendisine iman edilmesini istemiştir. Bu durum tüm zamanlar için geçerlidir.¹² Bu yüzden ona iman etmek ispatı mümkün bilginin bir formu olmadığı gibi, tarihsel bilginin bir formu da değildir. İman bilginin bir formu değilse, ortaya çıkan sonuç şu olmaktadır: İmanın nesnesi, Tanrı'nın öğrettiği şeyler değil, Öğreticinin kendisidir. "İman, bir önermeye inanmak değil, bir kişiye teslimiyettir."¹³

Kierkegaard ve diğer fideistler açısından imanda teslimiyetin yeri ve önemi, kişinin imanun nesnesiyle olan ilişkisinde, Tanrı'ya olan sonsuz ilgisinde açığa çıkmaktadır. İmanın inanç ile ilişkilendirilmesi, güvenin ve teslimiyetin nesnesi olan Tanrı'nın yerine bir takım önermeleri yerleştirmek olarak görülmektedir. Aklın kullanımı yoluyla tesis edilmeye çalışılacak bir teslimiyet, inanç önermelerinin doğruluğunun ya da yanlışlığının gösterilmesine bağlı olacağından imanlı olmanın gerektirdiği sağlamlıkta bir teslimiyet duygusu için yetersiz ve kusurlu bulunmaktadır. Nesnel akıl yürütme yoluyla inanç önermelerinin doğruluğu hakkında varılacak sonucun hatalı olma olasılığını hiç bir surette dışlayamayacağından hareketle, nesnel kesinliğin imkânı reddedilmektedir. İmanın kesinliği konusunda aklın yardımına başvurmak, sonuçsuz bir çaba olarak değerlendirilmektedir.

Bu noktada Kierkegaard'ın, imanun doğası gereği şüpheyi ne şekilde dışladığı ile ilgili düşünceleri belirleyici olmaktadır. İman, her ne kadar bir tür karar verme meselesi gibi gözükse de alelade bir karar değildir. İman kesin olmak zordur. İman kararı, bir konuda herhangi bir çözüme ulaş-

¹² Stephen Evans, "The Relevance of Historical Evidence for Christian Faith: A Critique of a Kierkegaardian View", *Faith and Philosophy*, vol. 7, No. 4, (October, 1990), s. 470.

¹³ Penelhum, *age*, s. 82.

manın çok ötesinde bir anlam taşımasından dolayı, içinde şüphe barındıramaz. Bu yüzden Kierkegaard, imanın, varılan bir sonuç olarak değil, kesin bir karar olarak nitelendirilmesi gerektiğini düşünür.¹⁴ İman kararı, yanılı olasığını hiçe sayan bir karardır. Fakat yanılı olasığını hiçe saymak, bu konuda bihaber olmayı ya da hiçbir endişe duymamayı gerektirmez. Aksine Kierkegaard, inanan bir kimsenin yanılı olasığının şiddetle farkında olmasının bir zorunluluk olduğunda ısrar eder.¹⁵ "Risk yoksa, iman da yoktur. İman, içedönüklüğün sonsuz tutkusu ve nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem, imana sahip olmam. Bunu yapamadığım için imana sahip olmalıyım. İman dairesi içinde kalmak istiyorsam, nesnel kesinsizliğe/belirsizliğe sıkıca tutunup tutunmadığıma sürekli dikkat etmeliyim."¹⁶ Dolayısıyla, kendisinin var olduğunu kesin olarak bilmesinin dışında,¹⁷ insanın hiçbir konuda kesinliğe ulaşamayacağını peşinen kabul eden Kierkegaard'a göre, tarihsel bir olguya imanın nesnel akıl yürütmeye dayanıp dayanamayacağını sormak, nesnel akıl yürütmenin yanılı olasığını hiçe saymada kişiyi haklı çıkarıp çıkaramayacağını sormak demektir. Kierkegaard, hakikî imanın doğası gereği, inanan kişinin imanının nesnesine sonsuz bir ilgi ile bağlı olduğunu düşündüğü için, bu soruya olumsuz cevap verir. Nesnel akıl yürütme, imanun nesnesi hakkında herhangi bir yanılı olasığını hiçe saymada kişiyi haklı çıkaramaz ve bu yüzden, tarihsel bir olgu söz konusu olduğunda kişiyi imana götüremez. "Fakat iman, hakkında endişe edilmeye değer olan bir

¹⁴ Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans, David F. Swenson, trans. revised by Howard V. Hong, with introduction and commentary by Niels Thulstrup, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1962, s. 104.

¹⁵ Adams, *age*, s. 27.

¹⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

¹⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 80, s. 393.

yanılgı olasılığını hiçe sayar, çünkü sonsuz bir ilgi içerir. Böylece iman, delilin ötesine bir sıçrayışı (*leap*), nesnel akıl yürütme tarafından haklı çıkarılamayan bir sıçrayışı gerektirir.”¹⁸

Kısacası, Kierkegaard’a göre, nesnel akıl yürütme sürecinde inanç önermelerinin doğruluğu hakkında kişinin ulaşabileceği sonuç, bir tahminden öteye gitmeyen ve epistemik olasılık barındıran bir sonuç olacaktır. Böyle bir sonuç, yanılgı olasılığını dışlamaması ve dolayısıyla ebedi mutluluğun temeli olan kesinliği verememesi sebebiyle, kişiyi imana götürmeyecektir.¹⁹ Görüldüğü gibi Kierkegaard’ın üzerinde ısrarla durduğu husus şu olmaktadır: İman, sonuca götürücü türden bir kesinlik talep eder ve imanın temelini oluşturan bu kesinlik akıl tarafından sağlanamaz.

Tarihte gerçekleştiği iddia edilen bir takım olayların, Tanrı’nın İsa’da tecessüm etmesi, İsa’nın çarmıha gerilerek ölmesi ve tekrar dirilmesi gibi, Hristiyanlığın temelini oluşturduğunu dikkate aldığımızda, İsa’yı imanın nesnesi olarak gören Kierkegaard’ın, nesnel akıl yürütmenin imanın nesnesi hakkında yanılgı olasılığını hiçe saymada bir kimseyi haklı çıkaramayacağını düşünmesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat bunu imanın doğası ile ilişkilendirmesi ve bir kimsenin sonsuz bir ilgi duyduğu her bir şey hakkındaki yanılgı olasılığını hiçe saymada, nesnel akıl yürütmenin o kimseyi haklı çıkaramayacağını iddia etmesi anlaşılabilir değildir. Örneğin, diyelim ki ben Hz. Muhammed’in el-emin sıfatıyla nitelendirilmiş bir insan olup olmadığı konusuna sonsuz tutkulu bir ilgi duyuyorum. Buradaki yanılgı olasılığı, benim için endişe edilmeyecek değerde değildir; çünkü onun bir peygamber

¹⁸ Adams, *age*, s. 28.

¹⁹ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka yay., İstanbul, 2002, s. 80.

olduğunu kabul etmem, bir ölçüde onun risaletinden önce de güvenilir bir kişi olarak nitelendirilmesine bağlıdır. Farzedelim ki, nesnel tarihsel deliller, onun el-emin olarak çağrıldığı görüşünü % 99,9 oranında muhtemel kılıyor. Bu durumda, sonsuz ilgimden dolayı % 0,1 oranındaki hata olasılığı bile, beni endişelendirmek için yeterlidir. Fakat yine de nesnel akıl yürütme, hata riskini yok sayarak daha muhtemel olan görüşün doğru olduğunu benimsemem gerektiği sonucuna ulaşmamı sağlar. Aksi takdirde, % 0,1 gibi oldukça düşük bir olasılığı, % 99,9 gibi bir olasılığa tercih etmiş olurum ki, bu sağduyulu bir davranış olmayacaktır.

Adams, Kierkegaard'ın, nesnel akıl yürütmenin imana temel oluşturacak ölçüde kesinlik sağlamadığı şeklindeki iddiasını desteklemek için ileri sürdüğü bir başka nedeni, 'erteleme argümanı' (*postponement argument*) olarak adlandırır. Bu argümanın temelinde yatan ana fikir şudur: Rasyonel düşünme ve tartışma süreci prensipte açık uçludur. Bir kimsenin iman edebilmek adına, elde ettiğini düşündüğü delillerin miktarının ya da o kimsenin söz konusu deliller üzerinde düşünürken ne kadar zaman harcadığının bir önemi yoktur. Yeni bir delilin ortaya çıkması ya da mevcut deliller üzerinde tekrar düşünmek suretiyle farklı bir anlayış edinilmesi her zaman mümkündür. Yeni Ahit'in tarihsel güvenilirliği gibi meseleler üzerine yapılan tartışmalar, yüzyıllardır sürmesine rağmen bir sonuca varmaktan uzaktır. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığı lehinde getirilen felsefi delillerin ikna ediciliği ile ilgili tartışmaların da karara bağlanacağına dair herhangi bir belirtiye rastlamak mümkün değildir. Kierkegaard, bu konuya şu sözlerle değinir:

Bir nesil gider, ardından öbürü gelir; yeni sıkıntılar baş göstermiştir, bunların üstesinden gelinmiştir ve yeni sıkıntılar baş göstermiştir. Nesilden nesile aktarılan bir miras gibi, yöntemin doğru bir yöntem olduğu, ama

bilgili araştırmacıların henüz daha başarı sağlamadıkları vs. şeklindeki aldatma sürüp gitmiştir. Hepsinin içleri rahat gibidir; gitgide daha da nesnel olurlar. Öznenin kişisel, sonsuz, tutkulu ilgililiği yavaş yavaş yok olur gider. Çünkü karar ertelenir, bilgili araştırmacının vardığı sonuçların dolaysız bir sonucu olarak ertelenir.²⁰

Kişi, akıl yürüterek ve delil elde etme peşinde koşarak iman etmeye çalışrsa, kendisini iman edip etmeme yönündeki kararını süresiz olarak ertelemek mecburiyetinde kalacağı bir durumda bulacaktır. şayet bu konudaki kararını ertelemese, her an gözden geçirilmeye ve düzeltilmeye açık olan böyle bir karar, sadece geçici olarak verilmiş, belli belirsiz bir karar olmak durumundadır. Bunun anlamı, bu şekilde alınan bir kararın kesin ve nihai olma özelliğini taşıyamayacağıdır.²¹ Oysa Kierkegaard'a göre iman, kesin ve nihai bir kararı ve buna bağlı olarak da kesin bir bağlılığı (*commitment*) gerektirir. İmanını, hiçbir zaman nihayete ermeyecek olan rasyonel araştırma sürecine dayandırmaya çalışan kişi, dinî bağlılığını da sonsuza değin erteleyecektir.²² Bir kimsenin bir inanca tamamen bağlanabilmesinin koşulu ise inancının epistemik olarak meşru veya rasyonel bir temele sahip olup olmadığını sorgulamaksızın, her ne olursa olsun inancını terk etmemekte kararlılık göstermesidir.

Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, her hangi bir konuyla ilgili rasyonel araştırma sürecinin sonuçlandırılmasının mümkün olmadığı şeklindeki iddiasına dayanmaktadır. Ancak onun bu iddiası haklı gözükmemektedir. Her şeyden önce, onun böyle bir sonuca ulaşmak için akli melekelerini kullanmak durumunda olduğunu düşünürsek, iddiasını kendi eliyle çürüttü-

²⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 27.

²¹ Adams, *age*, s. 30; Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 12.

²² Adams, *age*, s. 30-31.

ğü söylenebilir. Ayrıca rasyonel araştırma sürecinin açık uçlu olması, bir kimsenin iman etme kararı almasını ve bu kararında sebat etmesini neden engellesin? Elindeki mevcut delilleri yeterli bulan bir kimsenin iman etmesi ve bu kararının arkasında durması pekâlâ mümkündür. Öyle görünüyor ki, Kierkegaard'ın temel hatası dinî bağlılığa yüklediği anlam ve misyondan kaynaklanmaktadır. İmanın gerektirdiği bağlılığı, değiştirilmeye ve düzeltilmeye açık olamayacak şekilde, bir dinin özünü oluşturan inançlara bağlılık olarak anlamaktadır. Bu yüzden de yanlış inançları terk etmeyi içinde barındıran rasyonel soruşturmanın imanı ilgilendiren konularda işletilmesine karşı çıkmaktadır.

O halde, Kierkegaard'ın önemle belirtmek istediği esas husus, imanun ayrılmaz bir parçası olan *bağlılığın* aklın tasarrufuna bırakıldığı takdirde asla gerçekleşmeyeceğidir. Dolayısıyla bir kimse imana şeksiz şüphesiz tamamen bağlanmaksızın gerçek bir imana sahip olamayacaktır. Fakat burada her şeyden önce, bir döngüsellik söz konusu değil midir? Kierkegaard, bir yandan bir inanca kesin bağlılığın imana götürdüğünü, diğer yandan ise bağlılığın ancak iman ile mümkün olduğunu iddia etmektedir.

İmanın, bağlılığı gerektirdiği açıktır. Fakat bağlılığın koşulsuz bir bağlılık olarak sunulması doğru olmadığı gibi, her bağlılığın ardında önermesel bir unsurun yattığı da bir gerçektir. Bağlanacağı şey hakkında belli bir anlayışa sahip olmam beklenir. O halde bir kimse öncelikle, bağlanacağı nesnenin bağlanmaya değer olup olmadığına karar vermelidir. Dinî bağlılık söz konusu olduğunda, bağlılığın nesnesi Tanrı'dır. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu, başta iyilik ve adaleti olmak üzere ilahi niteliklerinin bulunduğu akli bir takım delillerle temellendirilmeden gerçek bir bağlılığın nasıl tesis edilebileceği tartışmaya çok açıktır. Daha da önemlisi, Tanrı'ya bağlanabilmem için, öncelikle Tanrı'nın var olduğu-

na inanmam gerekir. Dolayısıyla Tanrı'ya bağlılığın asgari şartının, Tanrı vardır önermesinin doğruluğunu tasdik etmek olduğu söylenebilir. Bu noktada tasdikin bilişsel bir kavrayışı, belli bir düzeyde derinlemesine düşünmeyi ve gerekçelendirmeyi gerektirip gerektirmediği önem kazanmaktadır.

İslam Kelamcısı Eş'arî'nin haklı olarak belirttiği gibi, tasdikin imanın temelini oluşturabilmesi için, 'Tanrı vardır' önermesinin gerçekten doğru olduğuna inanmak zorunluysa da yeterli değildir.²³ İnanıldığını söyleyen bir kimsenin, bir kelamcı ya da felsefeci titizliğinde ve seviyesinde olmasa bile, tasdikin delile dayalı olarak haklı çıkarılmış olduğunu bizzat görmesi ve anlaması gerekir. Aksi takdirde o kimsenin inancı/itikadı, temelsiz ve boş bir tahminden bir nebze daha iyi olsa da esasen müphem ve şüpheli kalacaktır. Böyle bir inanç, sağlam bir temele dayanmadığı için iman olarak adlandırılmayı hak etmeyecektir.²⁴ Tümüyle müphem ve akli temelden yoksun bir inanca sahip olan kişide, gizliden gizliye bir kararsızlık halinin hüküm sürmesi kuvvetle muhtemeldir. Sonuçta kişinin bir zaman sonra kendisini birbirine zıt iki inanç arasında, Tanrı'nın var olduğu ya da var olmadığı gibi,

²³ Eş'arî'ye göre, "bilgiyi, zan ve tahminden ayıran şey, kanıtların oluşturduğu objektif kesinliktir. Kişi bir şeyin doğruluğundan subjektif açıdan tamamen emin olmasa da bununla ilgili kanıtları olmadığından böyle bir inanca bilgi denemez. Bu durumda Eş'arî'ye göre, imandaki tasdik hem objektif hem subjektif kesinlik standartlarını karşılayan yani, doğrulanmış doğru bilgidir. Mukallidin tasdiki subjektif açıdan 'doğru kesin bilgi' olsa da, kanıtı dayanmadığı için objektif kesinliğe sahip olmadığından Eş'arî tarafından makbul görülmemektedir. Objektif kesinliğe sahip olmayan bir inancın doğruluğundan emin olunamayacağı için, böyle bir inanç Eş'arî'ye göre zan, şüphe ve tahmin anlamlarına gelmektedir." Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 302.

²⁴ Richard M. Frank, "Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 1, (January - March, 1989), s. 48.

bocalar halde bulması kaçınılmaz gözükmektedir. Başkalarından duydukları inançları, akli bir değerlendirmeye tâbi tutmadan doğrudan sahiplenen insanlar, inandıklarını zannettikleri şeyler hakkında ya çok az bir bilgiye sahip olacaklardır ya da hiçbir kavrayışa sahip olamayacaklardır. Dolayısıyla inançlarının yansıttığı anlamlar, ne derin düşünmeyle kazanılabilen tutarlılığa ve değişmezliğe, ne de tecrübeyle elde edilebilen açıklığa ve insicama sahiptir. Bu türden inançlar, bir bilgiye dayanmaksızın kabul edildiklerinden dolayı kolaylıkla terk edilebilirler.²⁵ Dolayısıyla imanın en tanımlayıcı unsuru olan tasdikî, nesnel bir akıl yürütme ile başlaması ve ardından epistemik bir temele dayandırılması zaruridir. Aksi takdirde imanın bir zandan farkı kalmayacağı gibi, imanının içeriğini oluşturan inançların ve değerlerin, yanlış ve hatta saçma olmalarına rağmen onaylanması ve kabul edilmesi tehlikesi vardır.

Kierkegaard bu tehlikenin farkında mıdır? Denebilir ki, ona göre iman tam da böyle bir şeydir. İmanın, doğası gereği nesnel ihtimaliyetsizlik (*objective improbability*) gereksinimi olduğunu büyük bir tutkuyla savunur. Kierkegaard'ın buradaki iddiası, imanın talep ettiği kesinliği ortaya koymak için asla yeteri kadar nesnel delilin olmadığıdır. Bilakis, imanın nesnel kesinliği istemediğini iddia eder.²⁶ Dolayısıyla Kierkegaard, iman etmek isteyen bir kimsenin tecrübî ve akli kesinliğe ulaşma çabasını gülünç bulur:

İman etmek isteyen bir adam var; peki, komedi başlasın. İman etmek istiyor, fakat nesnel teemmülün ve yaklaşmanın yardımıyla kendini ikna etmek istiyor. Bu durumda ne olur? Yaklaşmanın yardımıyla, saçma (absurd) başka bir şey haline gelir; olası hale gelir, git-

²⁵ Frank, *agm*, s. 50.

²⁶ Evans, *age*, s. 109.

tikçe daha olası hale gelir, yüksek ve aşırı derecede olası hale gelebilir. Şimdi saçmaya inanmaya hazır ve isteklidir; ve kunduracıların, terzilerin ve basit halkın yaptığı gibi değil, uzun bir teemmül sürecinin ardından inandığını söylemeye cüret eder. Halen saçmaya inanmaya hazır ve isteklidir; fakat, ne çıksa beğenirsin, şimdi gerçekten saçmaya inanmak imkansız hale gelmiştir. Yaklaşık olarak olası, olası, yüksek ve aşırı derecede olası—yaklaşık olarak bilebilir ya da hemen hemen bilebilir, yüksek ve aşırı derecede yaklaşık olarak bilebilir—ama saçmaya inan, bu olamaz, çünkü saçma kesinlikle imanın nesnesidir ve ona sadece inanılabilir.²⁷

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Kierkegaard, bir kimse-
nin iman etmek için akla başvurmasını ve inancını haklılaştırmak için bir takım deliller aramasını, dinin (Hristiyanlığın) inancın ötesine geçerek, olasılığa dayalı neredeyse-bilgiye (*almost-knowledge*) varması gerektiğini öneren bir tutum olarak değerlendirmekte ve uygun bulmamaktadır.²⁸ Çünkü ona göre “iman, bir insanda mevcut olan en yüksek tutkudur. Her bir kuşak içerisinde böyle bir tutkuya erişemeyen pek çok kimse olsa da, hiç kimse daha öteye gidemez.”²⁹ Kierkegaard, imanın ötesine geçmeye çalışmayı, epistemik bir kesinlik elde etme çabası olarak değerlendirir ve dine yapılabilecek en büyük sadakatsizliğin bu olduğunu düşünür. İmanın “olasılıklar ve güvenceler” ile yer değiştirebileceğini telkin etmek, inanan bir kimse için “tüm gücüyle karşı konması gereken bir ayartmadır. Dinî inançları nesnel olasılık temeli üzerine inşa etmeye kalkışmanın dine bir faydası olmadığı gibi, dinin çıkarları ile de örtüşmez. İmanı başka bir şeye dönüştürmeyi teklif

²⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 211.

²⁸ Adams, *age*, s. 33.

²⁹ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Translated with an introduction by Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985, s. 146.

eden bu ayartmalara karşı, inanan bir kimsenin güçlü bir direniş gösterebilmesi iman tutkusundan vazgeçmemesine bağlıdır.³⁰ Böylelikle Kierkegaard, iman ile tutkunun ayrılmazca-sına birbirlerine bağlı olduğunu vurgulamış olur. Tutku, inanmak için nedenlerin ya da gerekçelerin olmamasını zorunlu tutar. Bu yüzden tutkuyla inanmanın koşulu, rasyonel dayanaklardan yoksun bir inancı kabul etmektir. Bir başka deyişle, tutkuyla inanabilmek için, bir inancı kabul etmeye yarayan yeterli nedenlerin bulunmaması gerekir. Kişinin inancı "büyük olasılıkla doğru" olmamalıdır. Bir kimse inancının büyük bir olasılıkla doğru olduğundan ya da inancının kesinliğinden bahsediyorsa, iman tutkusunu yitirmiş demektir.³¹ Hâlbuki "tutku imandan uzaklaştırılırsa, iman artık daha fazla yaşayamaz." Nesnel kesinliğin olduğu bir yerde tutkudan söz edilemez.³²

Kierkegaard, *Fear and Trembling*'de tutkunun önemini daha açık ifadelerle dile getirir ve tutkuyu iman ile özdeşleştirir. "İman hayret edilesi bir şeydir ve yine de hiçbir insanoğlu onun dışında bırakılmaz; zira bütün insan yaşamının içinde birleştiği şey tutkudur ve iman bir tutkudur."³³ Tutku ve akıl, karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Bir kimse bir şeye inanmak için ne kadar fazla nedene ve delile sahip olursa, ortaya çıkan inanç, o kadar az tutkulu ve duygulu olacaktır. Dolayısıyla Kierkegaard nesnel kesinsizliği tutkulu inancın zorunlu bir önşartı haline getirir. Böylelikle akla yatkın (*reasonable*) bilgi ve inanç arasındaki ayrımı daha da derinleştirmiş olur.³⁴

³⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 11.

³¹ Karen L. Carr, "The Offense of Reason and The Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism", *Faith and Philosophy*, Vol. 13, No. 2, (April 1996), s. 238.

³² Kierkegaard, *CUP*, s. 29.

³³ Kierkegaard, *FT*, s. 95.

³⁴ Carr, *agm*, s. 238.

Adams'ın yaklaşma argümanı ve erteleme argümanı olarak formülleştirdiği argümanların merkezinde Kierkegaard'ın şu iddiası yatmaktaydı: Dinî bir inancın (özellikle saçma/absürd olanın) doğruluğunu güvence altına almaya çalışan bir kimsenin ulaşacağı kesinlik yaklaşık bir kesinlik olacaktır ve olasılık taşıyacaktır. Dolayısıyla imanun ihtiyaç duyduğu kesinlik elde edilemeyecektir. Bu yüzden Kierkegaard, nesnel olasılık³⁵ tarafından sağlanabilecek 'kesinliğe yaklaşmayı' (*approximation to certainty*), nafile bir çaba olarak gördüğü için, reddeder. Fakat bu reddedişin, imanun doğasını ilginçiren daha derin bir nedeni vardır. Kişi kesinliğe yaklaştıkça saçmadan uzaklaşmış olacaktır, ki Kierkegaard açısından asıl kaygılanılması gereken konu budur.³⁶ Kierkegaard, deyim yerindeyse, imanun temellendirilmeye değil, temellendirilmemeye ihtiyacı olduğunu şu sözlerle ifade eder:

Bilakis asıl mesele, saçmayı açık ve net hale getirmek için, başlangıç niteliğindeki gözlemleri, güvenilirlikleri, sonuçlardan hareketle ispatlamaları ve rehinciler ile garantörler güruhunun tümünü ortadan kaldırmaktır - öyle ki bir kimse isterse inanabilir - bu şekilde inanmak aşırı derecede gayret ve güç isteyen bir şey olsa gerekir demekle yetineceğim.³⁷

³⁵ Kierkegaard'ın dinî epistemolojisi, olasılığın (*probabilism*) ortaya çıkardığı meselelerle yakından ilgilidir. Kierkegaard, olasılığın zorunlu kıldığı epistemolojik sınırlamaları kabul etmekle kalmaz, bunları ısrarla savunur. Ona göre, nesnel rasyonellik insanı olmasına olası sonuçlardan daha fazlasını sağlayamaz. Varılan olası sonuçlar yoluyla iman temellendirilemez. Dolayısıyla hakiki iman ne nesnel bilgiyi kapsar ne de ona dayanır. Paul F. Sands, *The Justification of Religious Faith in Søren Kierkegaard, John Henry Newman, and William James*, Gorgias Press LLC, Piscataway, NJ, 2003, s. 34.

³⁶ Adams, *age*, s. 33.

³⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 212.

Bu son ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Kierkegaard, dinî inancın iradenin gayretine dayanması gerektiğini; iman, tutkudan güç alan bir inanma çabasının ürünü olduğunu düşünür. Bu yüzden imanı akla dayandırmanın bizzat imanun doğasına aykırı düştüğünü ve nesnel olasılığın dinî bakımdan sakıncalı olduğunu düşünmesine yol açan nedenler, imanda tutkunun yeri ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda Adams, Kierkegaard'ın imanda tutkuyu ön plana çıkaran yaklaşımını 'Tutku Argümanı' (*Passion Argument*) olarak isimlendirir. Argümanın birinci öncülü, imanun en temel ve en değerli özelliğinin sonsuz bir tutku olduğudur. İkinci öncülü, sonsuz bir tutkunun nesnel ihtimaliyetsizliği gerektirdiğidir. Bu iki öncülün sonucu ise şudur: İman, en temel ve en değerli şey olarak nesnel ihtimaliyetsizliği talep eder.³⁸

İmanlı olmanın temel ölçütü saydığı nesnel ihtimaliyetsizlik kavramı, Kierkegaard'ın düşünce sisteminde o kadar önemlidir ki hemen hemen tüm eserlerinde zımnen yer alır. Bu yüzden, bu kavram üzerinde biraz daha odaklaşmak, onun iman anlayışını anlamayı kolaylaştıracaktır. Fakat önce Kierkegaard'ın eserlerinden bazı alıntılara yer vermek yararlı olacaktır.

Özde Hristiyanın tarihî yoktur, çünkü özde Hristiyan işte bu paradokstur: Tanrı, bir kez zaman içerisinde vücut buldu. Gücenme (offense)³⁹ budur. Fakat aynı za-

³⁸ Adams, *age*, s. 33–34.

³⁹ Kierkegaard pek çok yerde iman ve gücenme dikotomisine yer verir. İman etmek ve gücenmek arasına şüphe etmeyi konumlandırır. Kierkegaard'ın terminolojisinde gücenme, imanun rasyonel bir zihne karşı oluşturduğu tehlikeyi tanımlar. Bir başka deyişle gücenme, bir kimsenin paradoks ile karşı karşıya geldiği anda ortaya çıkan, acıdan, sıkıntıdan ve öfkeden mürekkep duygu halini anlatır. Kierkegaard'ın referansı ise Korintlilere I. Mektup 1:23'de geçen "Yahudiler için bir gücenme, Grekler için bir akılsızlık olarak çarmıha gerilmiş Mesih" tanım-

manda hareket noktasıdır... Nasıl Kutupyıldızı konumunu asla değiştirmiyorsa ve bundan dolayı hiçbir tarihî yoksa tıpkı onun gibi bu paradoks da hep sabit ve hiçbir değişiklik olmaksızın ayakta kalmıştır... Bir kimse, her ne şekilde olursa olsun, Hristiyanlığı özde Hristiyan ile karıştırır karıştırmaz, seneleri saymaya başlar başlamaz, olası olmayanı olasıya dönüştürmeyi istemeye başlar.⁴⁰

Seçkin anlamda inanmak tamıtamına, hayret verici olana, saçmaya, olası olmayana, ki bu anlayış için akılsızlıktır, tekabül eder.⁴¹

Gücenmiş idrak Paradokstan uzak durur ve olasıya bağlı kalır. Çünkü Paradoks şeylerin en olası olmayanıdır. Bu keşfi yapan, yine Akıl değildir. Ne kadar tuhaf gözüdürse gözüksün, o, sadece Paradoksun ağzından çıkan bazı sözleri kapar. Çünkü Paradoks bizzat şöyle der: Güldürüler, martavallar ve yalanlar ister istemez olası olmak zorunda, ama niçin benim olası (akla yatkın) olmam lazım?⁴²

lamasıdır. Bkz: Julia Watkin, "offense", *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, 2001, s. 182-183.

⁴⁰ Edward Hong and Edna Hong (ed.), *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, 2000, s. 411-412. Önemli bir antoloji olma özelliği taşıyan bu eserden yaptığımız alıntı, Kierkegaard'ın, özel vahiy aldığı iddia eden Adolf Peter Aldler üzerine yazdığı bir kitapçığa aittir. Fakat Kierkegaard bu çalışmasında, çeşitli konular üzerinde durarak, kendi zihin dünyasını çok daha net bir biçimde ortaya koymuştur. Bu anlamda pek çok araştırmacı tarafından önemli bulunur.

⁴¹ Hong, *age*, s. 417.

⁴² Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 65. Aynı eserde Kierkegaard, bir olasılık kanıtı sunarak olası olmayanı kabullendirmeye çalışan kimsele-
rin iyi niyetli olsalar bile, aslında Hristiyanlığa zarar verdiklerini düşü-

İmanın iki ana vazifesi vardır: Gözlemek ve her anda⁴³ ihtimaliyetsizliği, paradoksu, içedönüklüğün tutkusu ile ona sıkıca tutunmak için, keşfetmek. Olası olmayan, paradoks, genelde imanun ona sadece pasif olarak bağlı olduğu bir şey olarak düşünülür. Kişi bu durumdan şimdilik hoşnut olmak zorunda kalacaktır, fakat yavaş yavaş işler düzelecektir—gerçekten bu olasıdır.⁴⁴

Yukarıdaki alıntılar, Kierkegaard'ın nesnel ihtimaliyetsizlik ile imanun doğası arasında kurduğu ayrılmaz bağı açıkça ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın imanun tutku olarak tanımladığını hatırlarsak, nesnel ihtimaliyetsizliğin neden onun düşüncesinde önemli bir konumda olduğu anlaşılabilir. Kierkegaard açısından tutkunun iki veçhesi vardır: Bir şeye derin bir özlem duymak ve bundan dolayı katlanılmaz acılar çekmek. Dolayısıyla onun tutkusu alalade bir tutku değildir. İstisnasız herkes için ihtimaliyetsiz olan bir şeye duyulan tutkudur. Bu yüzden Kierkegaard çoğu yerde iman, ihtimaliyetsizlik, paradoks ve tutku sözcüklerini birbirleri yerine kullanır.

Tutkunun, dolayısıyla imanun ihtimaliyetsizliğine ihtiyaç duyduğu dinî inançlar nelerdir? Kuşkusuz Kierkegaard tek

nür. "Yazık, böylece iyi adam herşeyi tümüyle mahvetmiştir." s. 118. (Bu alıntıda, parantez içindeki 'akla yatkın' ifadesi bana ait.)

⁴³ "An" kavramı Kierkegaard'ın terminolojisinde, literal olarak göz kırpmakla eş değer süreyi ifade etmekle birlikte, özel bir anlama sahiptir. Kierkegaard, "zamansal anı, zaman ve ezlilik arasında bir temas olunca kadar, zamanın süregelen asimetrisinin ayırt edilemez bir parçası olarak görür." *An*, kişi hayattaki ezeliye bilinçli olarak bağlandığında, bireysel varoluş bağlamında ortaya çıkar. Böylelikle zamansal ve ezeli arasında bir sentez ya da bileşim meydana getirebilir. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*'ta ise *an* kavramını, ezelinin zamanda bedenleşmesi olarak nitelediği İsa Mesih'e işaret etmek için kullanır. Bkz: Watkin, *ağ*, s. 168.

⁴⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 223.

bir inancın ihtimaliyetsizliğinden bahsetmez. Hristiyanlığa ait tüm inançların ihtimaliyetsizliğinden bahseder gibidir. Ancak esas üzerinde durduğu noktanın, paradoks olarak tanımladığı, Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi ve İsa'nın çift tabiatlı kişiliği gibi inançlar olduğu söylenebilir. Zaten ona göre, bu türden inançlar ancak tutkunun amacına hizmet edebilir. Kierkegaard'ın, sınırsız tutkunun nesnel ihtimaliyetsizliğe olan gereksinimini zorunlu görmesi, en temelde iki nedene dayanır. Kabul edilen riziko büyük olmalıdır ve tutkulu bir ilginin ardından ödenen bedeller muazzam olmalıdır.⁴⁵ Kierkegaard, imanın risk ile olan ilişkisini şöyle açıklar:

Fakat riske etmek (venture) ne demektir? Riske etmek kesinsizliğe bağıntılı olan bir şeydir. Kesinliğin olduğu yerde, riske etmek biter. Bir kimse kesinliği ve açıklığı elde ederse, herşeyi riske etmesi mümkün olamaz... Bir alışveriş esnasında [almak istediğim] inciyi avucumun içinde tutuyorsam, bir inci için tüm servetimi feda etme girişimim benim açımdan riske etme olarak kabul edilemez... Fakat bu inci çok uzaklarda, Afrika'da, ulaşılması güç, gizli bir yerde ise ve bu inciyi asla elime almamışsam, işte o vakit evi barkı terk edip, herşeyi geride bırakıp, giriştiğim bu işin başarıya ulaşacağına dair hiçbir kesinlik olmaksızın bu uzun ve zahmetli yolculuğa çıkmam, benim açımdan tam bir riske etmedir... Bu, kesinlikle bir deliliktir. Riske etmek her zaman bir deliliktir. Fakat umulan bir ebedi mutluluk için her şeyi riske etmek umumi deliliktir... Ben en yüksek iyiyi gerçekten riske ediyorsam ve onun için gerçekten yanıp tutuşuyorsam, o halde kesinsizlik olmak zorundadır ve şöyle demem gerekirse, kımıldamak için bir yerimin olması gerekir. Fakat içinde hareket edebileceğin en ge-

⁴⁵ Adams, *ağ*, s. 34.

niş boşluk, sonsuz tutkunun en sert jest hareketleri için yeterli boşluğun olduğu yer, ebedi mutluluğa ilişkin bilginin kesinsizliğidir, ya da onu yeğlemek sonlu anlamda bir deliliktir — anla, şimdi bir yer var, şimdi riske edebilirsin!⁴⁶

Kierkegaard'ın verdiği örnekteki kişi, elde edeceği kesin olmamasına rağmen amacını gerçekleştirmek için zahmetli bir yolculuğu göze almaktadır. Çünkü inci (ebedi mutluluk), peşinde koşmaya değer bir şeydir. Devamında ise Kierkegaard, anlatımı biraz kapalı olsa da sonuçta şöyle bir iddiada bulunmaktadır. Sonsuz tutkunun en hararetli jest hareketleri için gerekli geniş yeri, ancak nesnel ihtimaliyetsizlik sağlayabilir. Bir başka deyişle, sonsuz tutkunun açığa çıkması ve kendini ifade edebilmesi nesnel ihtimaliyetsizliğe bağlıdır.

Adams, nesnel kesinsizliğin, harekete geçmesi için tutkuya nasıl yer temin ettiğini şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır: İki olay düşünelim: (1) Bir adam, yardım için yakaran sevdiği bir kimseyi boğulmaktan kurtarmak için azgın sel sularına atlıyor. (2) Bir adam, baygın görünen ve muhtemelen boğulmuş sevdiği bir kimseyi kurtarmak için, her şeyi göze alarak ümitsizce azgın sel sularına atlıyor. Her iki durumda da kendi hayatını riske ederek o kişiyi kurtarmaya çalışan kişide, tutkulu bir ilginin açığa çıktığı düşünülebilir. Fakat Kierkegaard, bir noktada itiraz edecek ve ikinci olayın birincisinden daha fazla tutku içereceğini söyleyecektir. Çünkü ikinci olayda, nesnel olarak düşünüldüğünde, kurtarıcı, sevdiği kişiyi boğulmaktan kurtarabilmek için ilkindekinden çok daha düşük bir olasılığı hesaba katarak kendi hayatını riske etmektedir. Kısacası, ona göre, çok büyük bir umutsuzluğu barındıran bir teşebbüs, çok büyük bir tutkuyu gerektirmek-

⁴⁶ Kierkegaard, *age*, s. 424–426.

tedir.⁴⁷ Dolayısıyla, imanın nesnesi, nesnel anlamda ihtimaliyetsiz olanı, yani paradoksu içermesinden dolayı, her an çabalaması gereken iman, en büyük tutku olmaktadır: “Bir insandaki en yüksek tutku, imandır.”⁴⁸

Kierkegaard, iman tutku ilişkisini detaylı bir şekilde, *Philosophical Fragments*'da ele alır. En yüksek tutkuyu, mutlu tutku olarak tanımlar. Öncelikle mutlu tutkunun özellikleri üzerinde durur. Ona göre, mutlu tutkunun en önemli özelliği akıl ile arasının iyi olmamasıdır.⁴⁹ İlerleyen sayfalarda Kierkegaard, mutlu tutkunun ismini koyar; mutlu tutku, nesnesi paradoks olan imandır.⁵⁰ Kierkegaard açısından, tutkunun insan varoluşunun özsel niteliği olarak kabul edildiğini dikkate alırsak, tutkusuz ya da tutku düzeyi düşük olmak, varoluşa karşı ilgisiz olmak anlamına gelir.⁵¹ Bu ise eksik insan olmak demektir ve bu insanın gerçek imanı edinmesi olası değildir.

Bu noktada Kierkegaard'ın *Postscript*'te ihtimaliyetsizlik, paradoks ve tutku kavramlarını gözeterek, Dindarlık A ve Dindarlık B arasında yaptığı ayrım önem kazanmaktadır. Kierkegaard, Dindarlık A'yı Socrates ile özdeşleştirir. Bütün dinlerde bu dindarlığın örneklerine rastlanabilir.⁵² A tipi dindarlık hakkında Kierkegaard şöyle konuşur:

Ezeli ve aslı hakikat, özsel olarak varoluşa özgü olması sebebiyle, varolan bir bireyle özsel bir ilişki içerisinde

⁴⁷ Adams, *age*, s. 35.

⁴⁸ Kierkegaard, *FT*, s. 145.

⁴⁹ Kierkegaard, *PF*, s. 67.

⁵⁰ Kierkegaard, *age*, s. 73. ve s. 76.

⁵¹ Marlyn Gay Piety, “Kierkegaard on Rationality”, *Faith and Philosophy*, vol. 10, No 3, (July 1993), s. 371.

⁵² R. T. Herbert, “Two of Kierkegaard's Uses of Paradox”, *Faith*, ed. with and introduction and notes, and bibliography by Terrence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 134.

olan hakikat, (Sokratik olarak bakıldığında, diğer tüm bilgiler ârizidir, ölçüsü ve kapsamı dardır) bir paradokstur. Bununla birlikte ezeli, aslî hakikat hiçbir suretle özünde paradoks değildir. Fakat varolan bir bireyle olan ilişkisinden dolayı paradokstur.⁵³

B tipi dindarlığın tek ve somut örneği ise, ona göre, Hristiyanlıktır.⁵⁴ Kierkegaard, gerçek iman olarak adlandırılmayı hakeden bu B tipi dindarlık hakkında şöyle yazar:

Özellik hakikattir; paradoks, ezeli hakikatin varolan bireyle olan ilişkisinden neşet eder. Şimdi daha da ileri gidelim; ezeli, aslî hakikatin kendisinin paradoks olduğunu farzedelim. Paradoks nasıl varlık bulur? Ezeli, aslî hakikati varolan ile birlikte yerleştirerek. Bu nedenle, onu hep birlikte bizzat hakikatin içine yerleştirirsek, hakikat paradoks haline gelir. Ezeli hakikat zamanın içinde vücut bulmuştur. Paradoks budur.⁵⁵

Bu ifadeler, bizi şöyle bir tabloyla karşı karşıya bırakmaktadır: Dindarlık A'ya bulaşmış olan bir paradoks vardır. Bu paradoks, varolan bireyin, inanan kimsenin, ezeli, aslî hakikatle özsel olarak ilişkili olmasından kaynaklanır. Dindarlık B ise, birincisine ilave olarak, ikinci bir paradoksun zuhuru ile ortaya çıkar ve kendine özgü hüviyetine kavuşur. Yani, "Ezeli aslî hakikat, bizzat paradokstur."⁵⁶

Dindarlık A, içedönüklüğün bir formudur. Bir Tanrı'nın var olup olmaması ile ilgili bir konu değildir. Çünkü Dindarlık A'nın sadece insani doğası vardır. Dindarlık B de içedönüklüğün bir formudur. Fakat Dindarlık B, eğer Tanrı varsa,

⁵³ Kierkegaard, *CUP*, s. 205.

⁵⁴ Kierkegaard, *age*, s. 555.

⁵⁵ Kierkegaard, *age*, s. 209.

⁵⁶ Herbert, *age*, s. 135.

Tanrı ile ilişki kurmak için gerekli, zorunlu ve yeterli koşulları ihtiva eden bir dindarlıktır. Tanrı yoksa, Dindarlık B, tıpkı Dindarlık A gibi içedönüklükten başka bir şey sunmayan bir dindarlıktır.⁵⁷ Dolayısıyla ikisi arasındaki temel ayrım, Tanrı'nın var olup olmadığı sorununa/sorusuna dayanmaktadır ki, Kierkegaard'a göre, böyle bir soru sorulamaz.⁵⁸ Kişinin yapması gereken bir iman sıçramasıdır ve Tanrı'nın tarih içerisinde Nasıralı İsa olarak beden alıp yaşadığına inanmaktır. Böylelikle Dindarlık B'nin sergilediği içedönüklük ya da maneviyat Dindarlık A'nın sergilediğinden çok farklı hale gelecektir.

Kierkegaard ile açık ifadesini bulan düşünceye göre, uygun bir şekilde anlaşıldığı takdirde, imanın kaçınılmaz surette paradokslar üreten bir karaktere sahip olduğu görülecektir. Kierkegaard açıkça, imanın sağduyu ve inanç etiği açısından budalaca olduğu görüşünü savunur. İmanın rasyonel bir anlam ifade edemeyeceği iddiasındaki bu görüşün vardığı netice şudur: Şimdiye kadar imansız yaşanan bir hayattan imanlı bir hayata geçiş, akla dayanan bir geçiş olamaz. Böyle bir değişim ancak bir iman sıçrayışı ile gerçekleşebilir. Bu bağlamda kişinin imana geçişi, kişisel varlık modunun birinden diğer birine sıçrama olarak görülmekte ve adeta yeniden bir doğuş olarak nitelendirilmektedir. Onun bu konudaki egzistansiyalist tavrı o kadar ileri düzeydedir ki insanın varlığı ve hayatı anlamlandırmasında bir değişikliğe yol açmayan bir kabulle-

⁵⁷ Bkz. Kierkegaard, *age*, s. 556–560.

⁵⁸ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*'ta Tanrı'yı 'Bilinmeyen' (*Unknown*) olarak adlandırır. Bilinmeyen şeyin (Tanrı'nın) var olduğunu kanıtlama fikrinin, aklın ucundan hiç geçmeyecek bir fikir olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre, Tanrı yoksa, bu durumda O'nun var olduğunu kanıtlamak imkansız olacaktır. Şayet Tanrı varsa, bu durumda O'nun var olduğunu kanıtlamaya kalkışmak aptalca olacaktır. Örneğin der Kierkegaard, "bir taşın var olduğunu kanıtlamam, fakat var olan bir şeyin taş olduğunu kanıtlarım." Kierkegaard, *PF*, s. 49–50.

nişi, tutkuyu barındırsa bile, gerçek imanın bir göstergesi olarak kabul etmez. İman estetik bir duygu değildir. Feragati ve boyun eğmeyi (*resignation*) şart koştuğu için daha öte bir şeydir. İman, “kalbin dolaysız eğilimi değil, varoluşun paradoksudur.”⁵⁹ Entelektüalitenin sahası içinde, bir başka deyişle anlığın ve bilginin bir konusu olarak değerlendirmeye tâbi olmamasının kaynağı, imanın paradoksal doğasıdır. Kierkegaard, imanla ilgili şu saptamalarda bulunur:

İman, yavaş öğrenenler için entelektüalite alanı (sphere of intellectuality) içinde yer alan bir ders, ahmaklar için bir sığınak değildir. İman, kendine ait bir alandır ve Hristiyanlıkla ilgili her yanlış anlayışın işaretini derhal saptayan unsur şudur: Onu [Hristiyanlığı] bir öğretiyeye dönüştürür ve entelektüalitenin sahasına çeker.⁶⁰

Hristiyanlık, tek tek bireye ebedi bir mutluluk vermek ister. Yığın halinde dağıtılan bir iyilik değil, tek bir kişiye tek bir seferde dağıtılan bir iyilik. Hristiyanlık, öznenliğin, sahiplenmenin imkânı olarak, bu iyiliği almanın imkânı olduğunu üstlense de gayet tabii olarak, öznenliğin herkeste hazır olduğunu farzetmez... Öznenliğin bu gelişimi ya da yeniden inşası... öznenliğin ilk imkanının gelişmiş imkanıdır. Hristiyanlık, bu yüzden, nesnenliğin tümüne karşı çıkar. Öznenen kendisi hakkında sonsuz derecede kaygı duymasını ister.⁶¹

Kierkegaard’ın yukarıdaki ifadeleri, bir kez daha, onun fideist iman anlayışını açıkça gözler önüne sermektedir. Onun penceresinden bakıldığında, bir kimsenin iman etmek için delil araması, imanın doğasını anlamadığının en temel göstergesidir. Bu bağlamda bahsedilebilecek en büyük hatanın,

⁵⁹ Kierkegaard, *FT*, s. 76.

⁶⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 327.

⁶¹ Kierkegaard, *age*, s. 130.

imanın esasen akli tasdikten oluştuğunu ya da akla dayandığını zannetmek olduğunu düşünür. İman akli bir tasdik meselesi olmuş olsaydı, delil peşinde koşma ameliyesinin kişinin imanla şerefelenmesi ile neticelenebileceği umulabilirdi. Ancak onun açısından bakıldığında, başlı başına bir saha olan imanı, (elbette kasdettiği Hristiyan imanıdır), aklın sahasına sokmaya çalışmak tam bir yanlış anlamadır. Hristiyanlık tümüyle özneliği geliştirmekten ibarettir. Bundan dolayıdır ki nesnel araştırmanın Hristiyan imanında yeri yoktur.⁶² Kierkegaard'ın yukarıdaki ifadeleri, öznel ve egzistansiyalist düşünce arasındaki ayrılmaz birliktelik çerçevesinde okunduğunda, çok daha önemli bulduğum bir iddiada bulunmaktadır: 'İmanın tek bir boyutu vardır ve o da varoluşaldır.' Kierkegaard, sonlu öznenin, akıl ile bilinmeyen, sonsuz varlığı tecrübesini ve bu tecrübenin eşsizliğini imanın doğasını anlamının temeli olarak görmektedir. Bu bağlamda denebilir ki, iman, Tanrı'nın varlığına ve onun neliğine ilişkin hakikatlere değil, ebedi mutluluğu edinmem için bizimle nasıl ilişki kurduğuna inanmaktır. Kierkegaard şöyle yazar:

Nesnel olarak vurgu, **ne** söylendiği üstünedir; öznel olarak vurgu **nasıl** söylendiği üstünedir. Bu ayrım, estetik olarak uygun düşse bile, doğru/hakikat (truth) olan bir şey şu veya bu kişinin ağzında bir doğru olmayana (untruth) dönüşebilir dediğimizde belirgin bir biçimde ifade edilir... Nesnel olarak, mesele, sadece düşüncenin kategorileri hakkındadır; öznel olarak, içedönüklük hakkındadır. En yüksek derecesinde, bu içedönük "nasıl", sonsuz olanın tutkusudur (the passion of the infinite) ve sonsuzun tutkusu hakikatin ta kendisidir. Fakat sonsuzun tutkusu kesinlikle özneliktir ve bu yüzden öznelik doğrudur. Nesnel bakış açısından, sonsuz karar

⁶² Sands, *age*, s. 41-42.

(infinite decision) yoktur ve bu yüzden, çelişmezlik ilkesi ile birlikte, iyi ve kötü arasındaki ayrımın iptal edildiği nesnel olarak doğrudur. O münasebetle doğru ve doğru olmayan arasındaki ayrım da [doğrudur]. Nesnel olmayı istemek doğru olmayan olduğuna göre, sadece öznellikte karar vardır. Sonsuz tutku, onun içeriği değil, sonucu belirleyici unsurdur, zira içeriği kesinlikle kendinde saklıdır. Böylelikle öznel “nasıl” ve öznellik, doğrudurlar.⁶³

Bu pasajda Kierkegaard, ‘nasıl’ın, ‘ne’ üzerindeki önceliğinin sadece asli hakikate özgü olduğunu, bir başka deyişle, söz konusu önceliğin yalnızca ahlaki ve dinî hakikat bağlamında geçerli olduğunu söylemek ister gibidir. Eğer bu doğrusa, onun olgulara ilişkin şeylerin nesnel sorgulama yoluyla doğruluklarının belirlenmesinde bir sakınca görmediği; hatta felsefi ağümanların akli ikna edip etmediği açısından değerlendirilmesini gerekli gördüğü söylenebilir. Bununla birlikte, onun aslî hakikat ile ilgili yaklaşımı yoruma yer bırakmayacak ölçüde nettir:⁶⁴ “Hakikatin nasıl olduğu/nasıllığı, tam olarak hakikattir. Bu yüzden bir sorunun neşet edemeyeceği bir ortamda o soruya cevap vermek hakikat-dışıdır.”⁶⁵

Kierkegaard’a göre, insanın öncelikle cevabını bulması gereken soru şudur: Varolan bir özne için elde edilebilecek en yüksek hakikat nedir? Kişi bu cevabı dışarıda değil, kendi içinde aramak durumunda ise, o halde en yüksek hakikat içedönüklüktür. Bu içedönüklük sayesinde iman sıçraması da yaparak, kişi, en yüksek varoluş tarzını aktüalize etmekte ve varoluşunun farkındalığına varmaktadır. Çünkü içedönüklük, ona göre, öznel düşünürün, yani özsel olarak kendi düşünceleriyle ve varoluşun nasıllığı ile ilgilenen kişinin alanı-

⁶³ Kierkegaard, *CUP*, s. 202–203. Vurgular ona ait.

⁶⁴ Sands, *age*, s. 42.

⁶⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 323.

dır. Dolayısıyla öznel düşünür, nesnel düşünme ile ve onun dışarıya dönük amaçlarıyla ilgili değildir: “Öznel düşünme sadece süreçle ilgilidir, sonuçlarla ilgili değildir.”⁶⁶ Bu süreç öznel düşünürün gittikçe daha fazla kendi içsel varoluşuna kapandığı ve Kierkegaard’ın öznel benimseme⁶⁷ (*subjective appropriation*) dediği şeydir.

Öznel olarak benimsenmiş hakikat (iman yoluyla edinilmiş hakikat) bir başkasına aktarılabilir mi? Elbette, Kierkegaard’ın bu soruya cevabı olumsuzdur. Nesnel hakikatin öznel hakikatten ayrıldığı en önemli nokta da burasıdır. Öznel hakikatin anlatılması ve aktarılması mümkün değildir. Öznel hakikat, öznenin kendi içedönüklüğünde bulacağı (Tanrı’nın bir armağanı olarak) bir şeydir. Bu bağlamda Kierkegaard’ın düşüncesinin temelini, öznel bir düşünür olarak kabul ettiği Socrates’in hatırlama ile hakikati edinme arasında kurduğu ilişkiye yönelik eleştirisi oluşturur.⁶⁸

⁶⁶ Zehragül Aşkın, “Niçin Varoluşçuluk?”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı 3:4, (Temmuz 2009), s. 8–9.

⁶⁷ Benimseme yerine, kendileme kelimesi de kullanılabilir. Kierkegaard, kişinin hakikati özümsemenin yanı sıra kendine mâl edecek surette benimsemesi gerektiğini anlatmak istemektedir.

⁶⁸ Sokratik olmayan bilgi anlayışında, hakikat hatırlanan değil, öğrenilen bir şeydir. Kierkegaard, Socrates’in, ‘hakikat bizim içimizde uykudadır; bize yalnızca onu açığa çıkarmak düşer’ anlayışını hatalı bulur. Çünkü insan, hakikati kavrama noktasında ne yetenekli ne de yeterlidir. Hakikat, insan aklına yabancıdır. Bununla birlikte, Hakikat içinde olmayan bir insan, dalalet içindedir (*state of error*). Hakikat içinde olmak, hakikati öznel olarak kendine mâl etmiş kişinin durumunu anlatır. Bu hâl ise sadece, bir Öğretmen olan Tanrı’nın yardımı ile ulaşılabilir. Kısacası, Sokratik anlayışta hakikat, öğrencide yerleşiktir, doğuştan ona aittir. Oysa Kierkegaard’ın yorumuna göre, hakikat öğrenciye yabancıdır, dışarıdan gelir. Bu yüzden nihai anlamda, öğrenci her şeyi ve tabii ki imanı Tanrı’ya borçludur. Bkz. Victoria S. Harrison, “Kierkegaard’s ‘Philosophical Fragments’: a Clarification”, *Religious Studies*, v33, n4, (December 1997), s. 455–457.

Kierkegaard'ın Dindarlık B olarak adlandırdığı iman örneği, imanun doğasına ilişkin iki hakikat iddiasında bulunmaktadır: "Birincisi, iman, inananun nâmına kesinliği gerektirir. İkincisi, gerçek iman kesinsizliği gerektirir."⁶⁹ Bu iki iddia birlikte nasıl savunulabilir?

İlk hakikat, *Fear and Trembling*'de dile getirilir. Kierkegaard'a göre, iman şövalyeliğinin ilk örneği olan İbrahim peygamber, iki şeye tanıklık etmiştir: Birincisi, Tanrı'ya iman ettiğine ve ona sonsuz güven duyduğuna; ikincisi, hiçbir kuşku ve tereddüt içerisinde olmaması sebebiyle, İshak'ın elinden alınmayacağına iman etmesi. Kierkegaard'a göre, İbrahim'in imanı, korku ve titreme, tutku ve ürkeklik içeriyordu. Fakat yine de kuşku duymadı. Şüphe etseydi imanı bozulmuş olacaktı: dolayısıyla bir iman şövalyesi olamayacaktı.⁷⁰

İkinci hakikat, Kierkegaard tarafından *Concluding Unscientific Postscript*'te işlenir. Burada hakikat (iman), şöyle tanımlanır: "en tutkulu içedönüklük ile benimseme yoluyla sağlam kalmış nesnel bir kesinsizliktir hakikat."⁷¹ Kierkegaard'ın bu ilk bakışta anlaşılması zor ifadeleri, varoluşçu akımın öncülerinden İspanyol düşünür Miguel de Unamuno'nun, imanun doğasına ilişkin sözleriyle açık hale getirilebilir. Unamuno'ya göre, Tanrı'ya iman (*belief-in*) tutkuyu, aklın ızdırabını, kuşku, kesinsizliği ve umutsuzluğu icap ettirir. Aksi takdirde imanun nesnesi Tanrı olmaz, Tanrı fikri olur. Unamuno bize şunu söylemek istemektedir: İman, 'Tanrı vardır' şeklinde ifade edilen akla ait ve ilgisiz bir önermeye inanmak değildir.

⁶⁹ J. Kellenberger, "Three Models of Faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 12:4, (1981), s. 218.

⁷⁰ Bkz. Kierkegaard, *FT*, s. 44-57.

⁷¹ Kierkegaard, *CUP*, s 203. İtalik vurgu ona ait.

İman bizatihi Tanrı'ya inanmak, O'na teslim olmaktır.⁷² Kierkegaard'da *Postscript*'te imanı, Unamuno gibi belirsizlik içinde var olma olarak görür. İman kararının ve teslimiyetinin kendisi, belirsiz olan şeyin tutku dolu bir kabulünden ortaya çıkar. Dolayısıyla inanan bir kimsenin yaşantısında pek çok şey, hangi görüşün doğru olduğu sorusu etrafında döner. "Bir taraftan teslimiyetin derinlere inmesi için kesinlik gerekirken, diğer taraftan kesinlik bağlılığı imkânsız kılar."⁷³ Kierkegaard'ın bu ifadeleri, 'ben p önermesinin doğruluğundan kesinlikle eminim, ama p önermesinin doğruluğu kesinlikle şüphelidir' diyen bir kimsenin ifadesinden farklı bir anlam taşımaz. Ayrıca Kierkegaard'ın bir mü'min arketipi olarak gördüğü İbrahim'e şu sözleri atfetmesi de gerekir: 'Ben Tanrı'nın iyiliğinden ve İshak'ı bana geri vereceğinden kuşku duyuyorum, ama bu iki şey kesindir.' Bu bağlamda denebilir ki, Kierkegaard'ın övdüğü iman, aklın, doğruluğundan kuşku duyduğu bir inancın hiçbir kuşku ve tereddüt içermeksizin kabul edilmesini gerektiren bir mâhiyet taşımaktadır. Fakat böyle bir iman modeli nasıl savunulabilir?

Kierkegaard'ın bu düşünceleri, şüphesiz, onun kişi merkezli vahiy anlayışının bir ürünüdür. Batı düşüncesinde sıkça rastlanan bu vahiy anlayışı, beraberinde kendisiyle uyumlu bir iman anlayışını getirmektedir. Vahyedilen şeyin, bizatihi Tanrı'nın kendisi olduğu kabul edildiğinde, iman, bir takım inanç önermelerinin tasdikinden öte, Tanrı'yla kurulan bir ilişki ve O'na duyulan bir güven olmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla imanın doğası üzerine yapılan tartışmalar, önermesel olan ve önermesel olmayan vahiy tanımlamaları arasındaki önemli farklılıklardan kaynaklanan tartışmalarla örtüşmektedir.

⁷² Kellenberger, *ağm*, s. 218

⁷³ Kellenberger, *ağm*, s. 218; Kierkegaard, *CUP*, 203–204.

⁷⁴ Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 2002, s. 75-76.

İmanı, Tanrı'nın vahyine verilen bir cevap ya da insanoğlunun vahye verdiği olumlu karşılık olarak düşünürsek, bu durumda vahyin öncelikle önermesel bir nitelik taşıdığını düşünenler, doğal olarak, imanın inançtan oluştuğuna vurgu yaparlar. Önermesel olmayan vahiy anlayışının savunucuları ise, imanın ilk başta, kişisel güven gibi duygusal bir takım unsurlar içerdiğini düşündüklerinden, imanın önermesel (doksastik) boyutunu dikkate almayan ya da önemsizleştiren bir tutum sergilerler.⁷⁵ Böyle bir ayrımın konumuz açısından önemi, önermesel olmayan iman anlayışını benimseyen düşünürlerin, ekseriyetle, imanın akli bir temele ihtiyacı olmadığını ileri sürmede istekli olmalarıdır. İmanın geçerliliği ve makullüğü ile ilgili felsefi tartışmaların odağında ağırlıklı olarak, imanın inanç veya tasdik yönüyle ilgili değerlendirmelerin bulunduğu dikkate aldığımızda, önermesel olmayan iman anlayışının fideistlere cazip geleceği açıktır. Bu yüzden, fideizm ile önermesel olmayan iman anlayışları arasında bir bağ bulunduğu sonucuna varılabilir. Öyle ki önermesel iman anlayışının Hristiyan inançları açısından pek ikna edici olmaması, fideizme kaymayı tetikleyen en önemli etmen olarak görülebilir.

Sonuç olarak, imanın yalnızca bir takım doktrinleri tasdik etme meselesi olmadığı yönündeki ısrarı, fideizmin özünü oluşturmaktadır. Fideiste göre iman, Tanrı hakkındaki bir dizi önermenin kabul edilmesi ile ilgili bir mesele değildir. İman, nesnesinin bizzat Tanrı olduğu bir güven ve teslimiyet hâlidir. Varoluşsal bir meseledir. İmanın önündeki en büyük engel ise her birimizde mevcut olan ve Tanrının bize ifşa etmiş

⁷⁵ Stephen Evans, "Faith and Revelation", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright, Oxford University Press, Oxford, 2005, s. 330.

olmasına rağmen, O'nun varlığının işaretlerini reddetmemize sebep olan günahkâr benmerkezci yapımızdır.⁷⁶

Söyle bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir: Bir fideist, imanun rasyonelliğın herhangi bir biçimine gereksinimi olmadığını iddia ederken, zaten imanun doğası gereği rasyonellikten bir iz taşımadığını düşünür. Çünkü hiçbir nesnel ölçüt, inandığı şeyin doğruluğunu tespit etmesine, aklen ve kalben tasdik etmesine yetmemektedir. O halde doğruluğu nesnellikte değil, öznelikte aramasından başka bir çaresi yoktur. Öznelik alanında aklını değil, iradesini kullanması yeterli olacaktır.

2. İman ve İrade

İmanın akla ve delile dayanmadığını kabul etmek, imanun iradeyle gerçekleşen bir tür karar olduğu sonucuna götürmektedir.⁷⁷ İradeci anlayışın çeşitli türleri bulunmakla birlikte, fideizmle ayrılmaz bir bağı olduğu gözükken iradeciliğın doğrudan iradecilik (*direct volitionalism*) olduğu tartışmasız kabul gören bir anlayıştır. Doğrudan iradecilik, bir önermeye inanmayı irade etmek suretiyle doğrudan inançlar edinebileceğimizi iddia eden epistemolojik bir tutumdur.

İmanda iradenin rolünü aşırı derecede öne çıkartan, daha kötüsü Kierkegaard gibi imanı, iradenin bir kararından ibaret gören fideist iman anlayışlarının dayandığı temel ilkenin şu olduğu görülür: İman kesin bir kararı ve mutlak bir teslimiyeti gerektirdiğinden, aklın bu konudaki yetersizliğinin yerini ancak irade doldurabilir. Kierkegaard'a göre, bir takım inanç önermelerine inanmayı hiçbir delile gerek duymaksızın seçebiliriz ve ilahi lütuf sayesinde enkarnasyonun

⁷⁶ Penelhum, "Fideizm", s. 377.

⁷⁷ Renford Bambrough, "Faith and Reason I", *Religion and Philosophy*, ed. by Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 27.

görünür çelişkesine inanıp inanmamaya karar verebiliriz. Çünkü “iman bir bilgi parçası değil, bir özgürlük edimidir, iradenin bir ifadesidir.”⁷⁸ Ayrıca, “inancın vargısı (*conclusion*) bir vargı değildir, bir karardır (*resolution*).”⁷⁹

Kierkegaard’ın bu ifadeleri, inançların birer eylem olduklarına işaret etmektedir ki eleştiriye hayli açıktır.⁸⁰ Bununla birlikte, aynı ifadeler, mutlak teslimiyetin ya da kesin kararın, inançlı bir kişinin bir inanç sıçraması yoluyla şüphenin daima üstesinden geldiği iradesel bir eylem olduğu tezini dillendirmektedir. Kuşkusuz bu tezin gücü, inançlarımızdan veya şüphelerimizden doğrudan sorumlu olduğumuzun gösterilmesine bağlıdır. Ancak öyle görünüyor ki, inançlarımızın ve şüphelerimizin tümünün doğrudan bizim hâkimiyetimiz altında olduklarını söylemek pek mümkün değildir. Bir takım insanların sırf iradelerini kullanarak bir takım inançlar edinmeleri mantıksal olarak mümkünse de bu durumun psikolojik açıdan sıradışı ve üstelik kavramsal olarak tutarsız olduğunu düşünmek için haklı gerekçelerimiz vardır.

Frank Ramsey’in mecazi bir anlatımla ifade ettiği gibi, “inançlar rotamızı çizdiğimiz haritalardır.”⁸¹ Etrafımızda olup bitenlere birer cevap olmaları itibariyle, inançların seçilmiş olmadıklarını, istemsizce oluştuklarını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak, inançların temsil ettiği hadiselerin zihnimizden bağımsız olarak var olduklarını; onların var olmalarının bizim onların var olmasını isteyip istemememiz ile bir ilgisinin bulunmadığını savunabiliriz. İnançların etrafımızda olup biteni

⁷⁸ Kierkegaard, *PF*, s. 103.

⁷⁹ Kierkegaard, *age*, s. 104.

⁸⁰ Bkz. Louis P. Pojman, “Faith, Doubt and Hope”, *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, eds. Ann Loades and Loyal Rue, Open Court Publishing, La Salle, 1991, s. 183–207.

⁸¹ Jerome Dokic ve Pascal Engel, *Frank Ramsey: Truth and Success*, Routledge, London, 2003, s. 25.

olduğu şekliyle temsil etme hakkını üstlendiklerini ve eylemlerimize rehberlik etme konusunda etkin bir işleve sahip olduklarını kabul ettiğimizde, iradeye biçilen misyon önemini kaybedecektir. Bu bağlamda inanmak, bakmaktan ziyade görmeye benzetilebilir. Ne yöne bakacağıma ben karar verebilirim, ama gözlerim açık olduğu müddetçe görmemeyi istemem. Örneğin şu an masamın üzerinde beyaz bir kâğıt görüyorsam, onu gördüğüme inanmadan önce 'bu beyaz kâğıdı görüyorum' şeklinde bir inanca sahip olmayı seçmek zorunda olmadığım sezgisel olarak açık olsa gerektir. Burada, görmek inanmaktır. Elbette bu, algılamadaki bir takım etkin unsurları reddetmek demek değildir. Çevremdeki şeyleri araştırabilirim ve onların göze çarpan özellikleri üzerine dikkatimi toplayabilirim. Bazı şeylerden yüz çevirebilirim. Algısal mekanizmamı yönlendirebilirim. Fakat bunu yapar yapmaz, edindiğim algılar, onlara sahip olup olmamayı istemenden bağımsız olarak kendiliklerinden gelirler. Önümde beyaz bir kâğıdın durmasından hoşlanmasam da veya şu an beyaz bir kâğıt görmek istemesem de değişen bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla bir inanç edinirken, dışımızdaki dünyanın dayatması altındayızdır. Duyma özürü değilsem ve yakınımda bir müzik aleti çalınıyorsa, müziğin sesini duyarım. Müzik sesi duyduğuma inanmaktan kendimi alıkoyamam. İnanç bana dayatılır.⁸²

İradeye dayalı inanma (*volitional believing*) anlayışı, bir kavram karışıklığı da içerir. Bir kimsenin tam bir bilinç içinde bir inancı sırf irade bir fiille edinebileceği, dolayısıyla o kimsenin inanç ile delil arasındaki bağlantıyı amaçlı bir şekilde hiçe sayabileceği ifade edilirken anlaşılmasız bir nokta var gibi görünmektedir. Çünkü tam bir bilinç içinde değil de kısmi bir bilinç içinde istemde bulunarak bir inanç edinimi olasılığı göz

⁸² Pojman, *agm*, s. 186.

ardı edilmektedir. Bununla birlikte tam bir bilinç hali oluştuğunda, inancın kişinin noetik yapısından silindiği söylenmek istenmektedir. Şöyle ki, bir kimse tam bir bilinç içinde, hem P önermesine hem de benim P önermesine inandığıma, P önermesinin doğruluğunu dikkate almaksızın inanamaz. Bir P önermesine inanmanın, P önermesinin doğru olduğuna inanmak olduğunu ve daha da önemlisi istek ve arzunun P'nin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde bir etkisinin olmadığını kabul ettiğimizde, P'ye inanmanın epistemik bir nedeninin olması gerektiği sonucuna varmamız kaçınılmaz gözükmektedir.⁸³ Şu örnek daha açıklayıcı olacaktır. A şahsının B şahsına banka hesabında 1.000.000 TL'si olduğuna inandığını söylediğini farzedelim. B'nin A'ya, onun buna inanması için hiçbir nedeni olmadığını hatırlattığında, A'nın şu cevabı verdiğini farzedelim. Banka hesabımda 1.000.000 TL olduğuna inanmak için en ufak bir nedenimin olmadığını biliyorum, ama sırf öyle olmasını istediğim için yine de inanıyorum. Böyle bir cevap karşısında A'nın şaka yapmadığından emin olan bir kimse, ya onun aklını kaçırdığına ya da şu an ne dediğini bilmediğine hükmedecektir.

Bu değerlendirme sağlam bir zemine dayanıyorsa, inançlar birer eylem olmadıkları için inançlarımızdan dolayı yargılanmamamız gerekir. Yani, "yapmamalısın, yapamazsını içeriyorsa ve inançlarımızı onları seçerek doğrudan elde edemiyorsak, hangi inançlara sahip olduğumuza bakılarak yargılanamayız."⁸⁴ Dolayısıyla bir kimse P önermesinin doğru olduğuna, bir delile⁸⁵ dayalı olarak inanıyorsa, P önermesine inandığından dolayı suçlanamaz. Fakat hiç kuşkusuz eylem-

⁸³ Pojman, *agm*, s. 186.

⁸⁴ Pojman, *agm*, s. 187.

⁸⁵ Delil kavramını, bir önermenin veya iddianın doğruluğunu belirlemede ya da kanıtlamada kullanılabilecek her şeyi içine alacak şekilde, en geniş anlamıyla kullanıyorum.

lerimizden dolayı yargılanabiliriz. Çünkü önümüze çıkan ya da çıkarılan delillerin sıhhatini irdelemek bizim elimizdedir. Tutduğumuz delillerin sağlamlığını kontrol etmediyse ve karşıt delillerle birlikte konunun muhtelif yönleri hakkındaki argümanları dikkatli bir şekilde incelemeysek, yanılığın içerisinde olup olmadığımızı bilemeyiz. Dolayısıyla inanç ahlakı⁸⁶ meselesinin inanç edinimindeki yeri ihmal edilemeyecek ka-

⁸⁶ “Her zaman, her yerde ve herkes için, herhangi bir şeye yetersiz delille inanmak yanlışır.” Clifford’un özellikle istemli inanç edinimi düşüncesine karşı ahlaki bir ilke olarak ifade ettiği bu cümle, dinî inançların rasyonelliği ile ilgili temel bir ölçüt sunması bakımından da tartışma konusu olmuştur. Tanrı inancının ahlaki ve rasyonel sayılabilmesi için kanıtı dayanmasının gerekmediğini; Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu tartışan yenilikçi epistemoloji (*reformed epistemology*) geleneğinin meseleye yeni bir açılım kazandırdığı bir gerçektir. Fakat Clifford’un ahlaki ilkesinin, eğer hakikate ulaşmak ve doğru, gerçekleendirilmiş inançlara sahip olmak gibi bir kaygımız varsa, kendini dayatan bir ilke olarak görülmesinde bir sakınca yoktur. Bu noktada, bir delili yeterli ya da yetersiz yapan şeyin ne olduğu inceleme konusu edilebilir ve edilmelidir. Belki Clifford’un ifade ettiği kadar kesin bir buyruk biçiminde olmasa da ‘bir kimse yetersiz bir delille inanmamalıdır’ sözü ahlaki bir maksim olarak benimsenmeyi gerektirecek sağlamlıkta gözükmemektedir. Dolayısıyla inanç ediniminde iradeciliği savunanların bu ahlaki ilkeyi geçersiz kılacak güçte argümanlar sunmaları gerekir. Bkz. William Kingdon Clifford, “The Ethics of Belief”, *Belief, Knowledge and Truth: Readings in the Theory of Knowledge*, ed. by Robert R. Ammerman and Marcus C. Singer, Charles Scribner’s Sons, New York, 1970, s. 39–45. Krş. Richard Feldman, “The Ethics of Belief”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No 3, (May 2000), s. 667–695; Ronney Mourad, “Choosing to Believe”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 63, (2008), s. 55–69. Dinî inanç ahlakı ile ilgili tartışmaların kısa bir özetini sunması ve son dönem din felsefecilerinin konu ile ilgili değerlendirmelerine yer vermesi bakımından bkz. Andrew Dole and Andrew Chignell (editors), *God and The Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. Delilciliğin öngördüğü yeterli nedenler ve deliller konusunun bir analizi için bkz. Adler, *age*, s. 36–40.

dar önemlidir. Oysa iradeci yaklaşım, bize bunun ihmal edilebileceğini önermektedir.

İradeye dayalı inanmayı savunanların dayandıkları başka bir nokta, kişinin inançlarından sorumlu tutulabilmesinin başka türlü mümkün olmayacağıdır. Çünkü bir kimsenin kontrolü altında bulunmayan bir şeyden sorumlu tutulması mümkün değildir. İleri sürülen bu gerekçe, ilk bakışta haklı gibi görünse de gerçeği tam olarak yansıtmadığı söylenebilir. Örneğin, mutluluk bir kişinin kararına bağlı değildir. Mutlu olmak ya da olmamak bir kimsenin elinde değildir. Fakat buna rağmen kişinin mutluluğundan veya mutsuzluğundan sorumlu olduğu söylenebilir. Kişinin kendisini mutlu edecek bir çabanın içinde olmaktan ya da olmamaktan sorumlu olduğu ifade edilebilir. Bunun gibi, denebilir ki, kişi doğru olarak inanmaktan da sorumludur. Mutluluğumuzu ya da inançlarımızı belirleyen şey bizim bu yoldaki çabalarımızdır.⁸⁷ Üstelik “bir kimse başka türlü inanmayı seçemese bile, inançlar nedenlere cevap verme yeteneğine sahiptir.”⁸⁸ İncanın bu özelliği, sorumluluğu doğuran bir etkinliğe sahiptir. Bir kimse başka türlü davranmasını gerektirecek bir neden varken davranışını değiştirmiyorsa, o davranışından ya da eyleminden dolayı sorumludur. Örneğin, bir kimsenin giysilerinin kirli olması nedeniyle, onları temizlemek için bir çamaşırhaneye gittiğini düşünelim. Tam yıkama işlemine başlarken, ona park metreya para atması gerektiğinin söylendiğini farzedelim. Bu durumda sonraki nedenleri değerlendirebilir ve yıkama işlemini erteleyebilir. Böylelikle elbiselerimi şu an yıkamalıyım inancı, şu an park metreya para atmalıyım inancı ile yer değiştirmiş olur.⁸⁹ Bir konuşmacı bir dinleyiciye P önermesine

⁸⁷ Adler, *age*, s. 64.

⁸⁸ Adler, *age*, s. 66.

⁸⁹ Adler, *age*, s. 66.

inanması için bir delil ortaya koyuyorsa, o kişinin sunulan delili değerlendirmesini ve ona göre bir karar vermesini bekler. İtirazla karşılaşmadığı sürece ya da itirazlarına cevap aldığı oranda P önermesinin güvenilirliği artacağından dinleyicinin yeni inancı edinmesi beklenir. Eğer dinleyici, deliller üzerinde değerlendirmede bulunmayı reddediyorsa ya da delillerin gücüne rağmen inancında bir değişiklik olmuyorsa, bu eylemlerinde de bir değişiklik olmayacağı anlamına gelir ve mevcut inançlarından sorumludur.

Fideizmin aklın karşısına iradeyi yerleştirmesi, eğer imanın talep ettiği kesin karar ve teslimiyet sağlanacaksa, neye inandığının değil, nasıl inandığının daha önemli olduğunu iddia eden anlayışının bir uzantısı olarak görülebilir. Herşeyden önce bu ikisi arasında bir tercihte bulunmak zorunda olmadığımız söylenebilir. Fakat bir inanca bağlılığın, sırf iradi bir fiili gerektirdiği fikri, savunulabilir olmaktan çok uzak gözükmektedir. Tüm inançlarımızı bir şeylere bağlanma eyleminden hareketle açıklamak, psikolojinin yanılığına düşme tehlikesini doğurur. Böylelikle doğru inançları yanlış inançlardan ayırma yönünde kullanabileceğimiz her türlü imkân elimizden kayıp gider.

İnançlarımız, kaynaklarını sadece eğilimlerimizde ya da tutkularımızda bulmaktaysalar ve aklın denetimindeki kanıtlara dayanan bir temele sahip değilseler, yanlış olma ihtimalleri çok yüksektir. Yarın sokağa çıkıp dolaşmayı arzu ettiğimiz için havanın güzel olacağına inanmamız ile meteorolojinin verilerine dayanarak, yarın yağmurun yağmamasının muhtemel olduğunu düşündüğümüzden havanın güzel olacağına inanmamız arasında büyük fark vardır. Aynı şekilde dinsel inançlar da temel olarak bizim içten bağlanma ve inanma isteğimize sahip olmakla yetinemezler. Bir dinin hayatıma bir anlam katmasından, bana cesaret ve umut vermesinden ya da bir şeylere inanma ihtiyacımı gidermesinden

dolayı doğru olması zorunlu değildir. İnançlarımız, nedensiz bir şey olma iddiasında olmadıkları gibi, aksine kanıt talep etmektedirler. “Bir önermeye inandığımızı söylediğimizde onun doğru olduğunu düşündüğümüzü söylemek isteriz. Doğruluk, yargının doğru olmasıdır.”⁹⁰ Bir yargı ya doğrudur ya da değildir. Doğruluk yargıda bulanık kişi tarafından yargıya keyfi bir şekilde, kişinin öznel isteklerine göre yüklenmiş değildir. Doğruluk, yargının kendine özgüdür. Bir yargının doğruluğunu anlamanın yolu ise kanıtlamaktan geçer.

Matematiğin doğruları, hiçbir şekilde isteğime veya nedeni olmayan bir kararıma bağlı değildir. Şüphesiz bir teoremin geçerliliği, bir aksiyomlar sistemine dayanır. Ama bu sistem içinde henüz kanıtlanmamış doğruluğu temellendiren şey, mantıksal bakımdan düzgün bir biçimde gerçekleştirilen bir tündengelimdir. Öte yandan sıkı mantıksal tutarlılık koşullarına uyan sistemin kendisi de tamamen keyfi bir biçimde tasarlanmış değildir. Kısacası, mantığın ilkeleri gözeltmek durumundadır. Kuşkusuz matematiğin konusuna giren inançlar ile imanın konusuna giren inançlar arasında doğruluk ve kesinliğin tesbiti bakımından bir farklılık vardır. Fakat dinî inançlar söz konusu olduğunda, mantığın ilkelerini bir kenara bırakarak, aklın onaylamadığı bir inancı edinebilmek için iradeyi harekete geçirmenin haklı bir tarafı yoktur. Benim istememle $2+2=5$ 'tir önermesi doğru olmayacağı gibi, yine benim istememle, örneğin, ‘İsa hem Tanrı’dır hem insandır’ önermesinin doğru olmayacağı açıktır.

Kierkegaard’ın bir iman sıçrayışını zorunlu gören iman anlayışını dikkate aldığımızda, iman ile irade arasında kurduğu ilişkinin yönünü belirleyen etkenin Hristiyanlığın

⁹⁰ David Elton Trueblood, *The Logic of Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1942, s. 24–25.

özünden kaynaklandığını görmek şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz Kierkegaard'ın öncelikle bir kimsenin, neden şu veya bu dinin vazettiği imana değil de Hristiyan imanına sıçramayı tercih etmesi gerektiği sorusunu cevaplaması gerekir. Fakat onun bu konudaki yaklaşımı Hristiyanlığın ulûhiyet anlayışının insan aklının uydurabileceği ve aynı zamanda kavrayabileceği bir şey olmadığı şeklindeki temelsiz bir kabulden öteye gitmez.

Kierkegaard'a göre sıçrama gereklidir; çünkü Hristiyan imanı, insan aklının mantıksal olarak çelişkili bulduğu enkarnasyonun gerçekliğine inanılmasını ister. Dolayısıyla, kişinin saçma olduğunu bildiği şeye inanma noktasına gelebilmeyi başarması gerekir. İlahi lütfun desteğinin yanında, bu yolda kişiye lazım olan tek şey, iradesini inanma yönünde harekete geçirmesidir. Fakat bu şu anlama gelmez mi? Saçma olduğunu biliyorum ve tam da bu yüzden inanmak istiyorum. Bu anlayışta olan bir kimsenin kendisini kandırmaktan başka bir şey yapmadığı açık olsa gerektir.⁹¹ Mutlak teslimiyetin ve bağlılığın, kişinin her zaman bir iman sıçraması ile şüphelerinden sıyrılabileceği anlamına geldiğini söylemek, eleştiriye açık gözükmektedir. Descartes'in dediği gibi, belki sadece şüphe ettiğimden şüphe edemem. İncancımızı sorgu-

⁹¹ Kierkegaard'ın dinî inançları, iradenin doğrudan denetimi altına vermediğini savunan görüşlere rastlamak da mümkündür. Evans'a göre, Kierkegaard açısından, ancak, inançların oluşumunu bir takım başka eylemleri yerine getirmenin doğal bir sonucu olarak gören dolaysız iradecilikten (*indirect volitionalism*) bahsedilebilir. Evans'a göre, Kierkegaard mutlak paradoks kavramı ile mantıksal bir çelişkiyi değil, sadece aklın bunu kavrayacak yetenekte olmadığını kastedtiğinden, doğrudan iradeye dayalı inanç edinimini savunduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Ona göre Kierkegaard, iman sıçrayışı ve irade arasındaki ilişkiyi kişinin kendini dönüşüme hazırlaması anlamında ele almaktadır. Bkz. C. Stephen Evans, "Does Kierkegaard Think Beliefs Can Be Directly Willed?" *Philosophy of Religion*, 26, (1989), s. 173-184.

lamaya ya da denetlemeye yol açabilecek bir takım delillerle yüzleşmekten kaçınabilmeyi başarabilirsek, hiç bir şüpheye sahip olmayabiliriz. Fakat öyle görünüyor ki istenmeyen ve bizi tereddüte düşürecek delillerden kendimizi kolaylıkla muhafaza etmek pek mümkün değildir. Eğer mutlak karar ve teslimiyet, Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi, aklın ürettiği şüpheyi iradeyle reddetmek anlamına geliyorsa, bu, onun kişiye kendisini kandırmasını tembihlemek yanında, ağır bir sorumluluk yüklediğini de gösterir.

İrademi kullanarak kendimi bir şeye inanmaya zorlamam, aslında ondan şüphe ettiğimin bir itirafı olarak yorumlanabilir. Bu anlamda, her inanma istemi, bir şüphe etme isteği olacaktır. Dolayısıyla fideistlerin kesinlik ve irade arasında kurduğu ilişkinin tutarlı bir tarafının olmadığı görülebilir. Bu noktada, 'iradi bir fiille yeterince temellendirilmiş bir şeye inanmayı reddedebilir miyim?' sorusu da gündeme gelebilir.⁹²

Bu soru, dinî inançlar söz konusu olduğunda detaylı bir incelemeyi gerektirse de en azından şunu söyleyebiliriz. Açık bir doğruyu bile reddetme özgürlüğüne sahibiz. Bunun için dikkatimizi apaçıklıktan başka yana çevirmemiz yeterlidir. Öyle ki, "en mükemmel kanıtlar bile, bu kanıtları göz önüne almayı, dikkatli bir düşünme çabasıyla onları canlı kılmayı reddeden biri için 'ölü' olarak kalırlar"⁹³ İradesini delile dayalı doğru inançlar edinme yönünde kullanmayan

⁹² Â'râf Suresi 179. ayet bize bu sorunun cevabını düşünmeye sevkedebilir: "Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir."

⁹³ Tulin Bumin (editör) ve diğerleri, *Felsefe 2002*, TÜSİAD yayınları, İstanbul, 2002, s. 72.

kişi, doğru inançlara sahip olma ve dolayısıyla ebedi mutluluğu elde etme imkânını riske etmiş olmaz mı? Pascal'ın bahis argümanı, dolaylı olarak bu soruya bir cevap niteliği taşır.

Pascal'a göre Tanrı, tanımı gereği kavrayışımızın tümüyle ötesinde olduğu için O'nun var olup olmadığı akıl ile bilinemez. Bazı insanlar Tanrı'nın varlığına inanmıyorlarsa, bunun sebebi Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilir olmayışı değil, o kimselerde inanma duygusunun olmayışdır. Üstelik Hristiyanlık, akli temele alan bir din değildir. "Hristiyanlar, akli temeller sunamadıkları bir dine uyduklarını açıkça söylerlerken, imanları için akli temeller sunamıyorlar diye onları kim kınayacak?"⁹⁴ diye sorar Pascal. Bu yüzden önceliği akla verip, özellikle Tanrı'nın varlığı konusunda kararsız olanları Tanrı kanıtlamaları ekseninde ikna etmeye çalışmak hem gereksiz hem de boşuna olacaktır. Böylelikle Pascal, Tanrı'nın gerek var olduğuna gerekse var olmadığına karar vermek için elde yeterli delil olmadığına inanan bir agnostiğin konumundan hareketle bahis argümanını ortaya koyar:

Tanrı ya vardır ya da yoktur. Fakat hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu hususta sonuca varamaz. Sonsuz kaos bizi Tanrı'dan ayırır. Bu sonsuz mesafenin öbür ucunda neticesi yazı veya tura gelecek bir madeni para döndürülüyor. Ne yana bahse gireceksiniz? Akıl, iki seçenek arasında bir seçimde bulunmanızı sağlayamaz, akıl ikisinden birinin yanlışlığına da karar veremez.⁹⁵

Pascal, bahse girmemek gibi bir seçeneğimizin olmadığını söyler. Fakat neden bahse girmek zorunda olduğumuzu açıklamaz. Böyle önemli ve varoluşsal bir konuda yargıyı askıya alarak şüpheli bir tutum sergilemenin ya da konuya

⁹⁴ Pascal, *Pensees*, s. 122.

⁹⁵ Pascal, *age*, s. 122.

kayıtsız kalarak bilinemezci bir yaklaşım göstermenin uygun-
suz olacağını düşünür gibidir. Bu bağlamda Pascal'ın, bir
agnostiğin mutlaka cevaplaması gerektiğini düşündüğü so-
ruyu şu şekilde ifade etmek mümkündür. Tanrı'nın var oldu-
ğuna veya var olmadığına inanmak için hiç bir akli delilimiz
yoksa ve Tanrı'ya iman etme ya da etmeme arasında karar
vermek zorunda kalmış olsaydık, hangisini tercih etmemiz
faydamıza olurdu? Pascal, meseleyi olasılık teorisine dayan-
dırarak bu şartlar altında tek makul tercihin iman etmek ol-
duğunu savunur.

Tanrı'nın varlığını yani turanın gelmesini istediğimizde
ne kazanıp ne kaybedeceğimizi tartalım. Her iki durumu da
ayrı ayrı değerlendirelim; eğer kazanırsan her şeyi kazanırsın,
eğer kaybedersen hiçbir şey kaybetmezsin. Öyleyse tereddüt
etme; O'nun var olduğuna dair bahse gir.⁹⁶

Tanrı varsa, kazanılacak sonsuz bir hayat ve mutluluk
vardır. Tanrı yoksa kaybedecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle,
muhtemel kazançlarımızı en yüksek düzeye çıkarırken, ka-
yıplarımızı en aza indirmek istiyorsak şayet, Tanrı'nın var-
lığına iman etmemiz gerekir.

Pascal'ın buraya kadar kısaca ifade ettiğimiz bahis ar-
gümanı, pek çok yönden eleştiriye açıktır.⁹⁷ Varoluşsal bir
öneme sahip olan iman hadisesi bir bahis oyununa indirgene-
bilir mi? Tanrı'nın var olduğunu ümit etmekten ileri gitmeyen
bir tarzda, bir kimsenin, içine düştüğü derin şüphelerden

⁹⁶ Pascal, *age*, s. 123.

⁹⁷ Pascal'ın bahis argümanına yöneltilen eleştiriler için bkz. Paul Saka, "Pascal's Wager and the Many Gods Objection" *Religious Studies*, v37, i03, (September 2001), s. 321-341; D. Groothuis, "Wagering Belief: Examining Two Objections to Pascal's Wager", *Religious Studies*, v30 n4, (December 1994), s. 479-487; J. J. MacIntosh, "Is Pascal's Wager Self-Defeating?" *Sophia*, Vol 39, No 2, (October-November 2000) s. 1-30; Tüzer, *age*, s. 105-112.

sayrılmadan pragmatik bir ihtimal hesabı yaparak iman ettim demesi, sözde kalan bir iman olacaktır. Böyle bir yolla Tanrı'nın varlığına iman etmenin sağlam ve samimi bir iman doğuracağı nasıl iddia edilebilir? Kişinin inanıyormuş gibi yaparak kendisini kandırmasının bir göstergesi olmayacak mıdır?

Pascal'a yöneltebileceğimiz en ciddi eleştiri, Tanrı'dan (Pascal'ın kastettiği Tanrı, Hristiyanlığın Tanrı'sıdır) yana bahse girin, önerisinin kendi düşünce sistemindeki öncüllerle çelişkili olmasıdır. Pascal'a göre Tanrı sonsuz ölçüde kavranılamazdır. O halde teoride, Tanrı hakkında sonsuz sayıda mümkün teolojilerin olabileceğini kabul etmemiz gerekir. Bu teolojilerin doğruluğunun eşit derecede mümkün olduğunu düşündüğümüzde, kişinin neden, örneğin İslam'ın Tanrı'sından yana değil de Hristiyanlığın Tanrı'sından yana bahse girmesi gerektiğini izah etmek gerekir. Tanrı'nın var olduğunu ve insanlık tarihî boyunca bilinen tanrılardan ve oluşturulmuş teolojilerden sadece birisinin doğru olduğunu kabul edelim. Bu durumda kişinin aklın ölçütlerini ön plana almadan başarılı bir tercih yapma şansı ve olasılığı çok düşüktür. Bununla birlikte, sıradan herhangi bir bahiste bile Pascal'ın da işaret ettiği gibi kâr-zarar hesabı yapılması ve bir yararı gözeterek tercihte bulunulması kaçınılmazdır. Şayet bir tercihte bulunmak gerekiyorsa, İslam'ın Tanrı'sının üzerine bahse girmek neden daha makul olmasın? Kişinin doğru bir tercihte bulunması için, işi şansa değil bir takım rasyonel ve mantıksal ölçütlerden hareket eden iradi bir karara bağlaması daha uygundur. Pascal'ın, bir agnostiği Tanrı arayışından vazgeçmeye ikna etmedeki çabası, ona, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir umuda sarılmayı önermekten öteye gitmiyor. Aklın ışığı altında yeşermeyen bir umudun boş bir umut olmadığını garantisini vermekten uzak görünüyor. Tanrı'nın var olduğunu umut etmek, hiç kuşkusuz Tanrı'nın var olduğunu bilmekten farklıdır. Kişinin var olduğunu bilmediği bir Tanrı'ya güvenmesi ve içtenlikle bağlanması nasıl beklenebilir? Temelsiz

bir umudun beslediği bir inanma iradesine dayanan böylesi bir imanın değerinden nasıl bahsedilebilir?

Pascal, “imanın akli öncelediğini” açıkça ifade eden Augustine’in izinden gitmektedir. Augustine’nin savunduğu, imanın akıldan önce geldiği ilkesi basitçe şöyle ifade edilebilir: İmanın önceliği öğretisi, “her bilgide iradenin önceliği öğretisidir. Bilinen şey, sevilen şeyden ayrı tutulamaz. En asgari düzeyde, her biliş (*cognition*) doğrudan doğruya ilgiye bağlıdır. İradenin rıza göstermediği bir şey tam olarak bilinmez. Yine de, gerçekliğin tam bir bilişi olmaksızın o gerçekliğin farkındalığı olabilir.”⁹⁸ Yani, ona göre, Tanrı, tanınmıyor olduğu halde, bilinebilir. İman iradeyi harekete geçirir ve böylelikle iman, bir bilme yolu haline gelir. Augustine, Tanrı’nın varlığını imanla bilmeyi savunmaktadır ki, bu konudaki düşünceleri anlaşılır olmaktan uzaktır. Açıkça görülecek olan, onun yaklaşımının, sonuçta, dinî tecrübeye bir başvuru olduğudur. Bu başvuru incelendiğinde ise ciddi kusurlarının olduğu görülecektir.⁹⁹

Hristiyan Din Felsefecisi Richard E. Creel’in imanın değeriyle ilgili düşünceleri, neden imana öncelik verilmesi gerektiği konusuna farklı bir boyut kazandırması bakımından dikkate değerdir. Creel, ilk başta şu soruyu yöneltir: Gerçekliğin nasıl olduğunu bilmek ile teist anlamda bir Tanrı’nın var olduğuna dair kalıcı bir imana sahip olmak arasında geri dönüşü mümkün olmayan bir tercihte bulunma fırsatı bize verilmiş olsaydı, hangisini seçmemiz gerekirdi? Creel’e göre, gerçekliğin nasıl olduğunu bilmeyi seçersek ve sonuçta mora-

⁹⁸ Robert Cushman, “Faith and Reason in Thought of St. Augustine”, *Church History*, Vol. 19, No. 4. (December, 1950), s. 273.

⁹⁹ Tanrı’yı tecrübeye bilmek konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 88–100.

limizi bozan bir durum ortaya çıkarsa, iyileşme umudu olmayan bir hastanın gerçekle yüzleşmesinde olduğu gibi, elde ettiğimiz bilginin bize hiç bir faydasının dokunmadığı duygusuna kapılmamız kaçınılmazdır. Eğer Tanrı'ya iman etmeyi seçersek, imanımızla ilgili bir takım zorluklarla karşılaşma olasılığımız her zaman varsa da, kuşkularımız olmayacaktır. Çevremizde neler olup bittiğinin bir önemi kalmayacaktır. İmana öncelik tanımak neden daha avantajlıdır? İman etmekle, "her şeyin, Tanrı'yı sevenlerin iyiliği için hep beraber elbirliği içinde çalıştığı" konusunda güven sahibi oluruz. Dahası, sarsılmaz bir imana sahip olursak, kendimizi mutsuz hissettiğimiz anlarda bile, Tanrı'nın bizi gözettiğinden ve yalnızlığa terk edilmediğimizden emin olabiliriz. Ayrıca, bunalıma düştüğümüz zamanlarda imanın verdiği destek sayesinde bir çıkış yolu bulabiliriz ve her şeyin yolunda gittiğine, kesin olarak öyle olduğu izlenimini edinemediğimizde bile, güvenebiliriz. Her şeyden önemlisi, Tanrı var değilse bile bu şekilde hissedecek oluşumuz bizim için bir kazançtır.¹⁰⁰

Creel'in bu yaklaşımı irrasyonalizme kapı aralar gibidir. Muhtemelen o da kabul edecektir ki, böyle bir soruyla karşılaşan akıl afallayacaktır. Çünkü faal bir akıl, sonucu ne olursa olsun gerçekliğe ulaşmaya can atacaktır. Oysa Creel, akli bu sevdasından vazgeçmeye ve imana öncelik vermeye çağırılmaktadır. Gerçeklikle karşılaşp umutlarımızın yıkılması ihtimalindense sağlam bir imanı tercih etmemizi önermektedir. Bu yüzden onun sağlam dediği iman aslında umuda dayanan bir iman olacaktır. Üstelik son ifadesi Voltaire'in ünlü sözünü hatırlatır. "Tanrı var olmasaydı, O'nu icat etmek gerekirdi."¹⁰¹ Tanrı'nın varlığına iman, bir umut ya da bir temenni meselesi

¹⁰⁰ Richard E. Creel, "Philosophy's Bowl of Pottage: Reflections on The Value of Faith", *Faith and Philosophy*, Vol. 1, No. 2, (April 1984), s. 230.

¹⁰¹ Geoffrey Parrinder, *The Routledge Dictionary of Religious & Spiritual Quotations*, Routledge, London, 2000, s.39.

gibi değerlendirilemez. Bir kimsenin bir Tanrı'nın var olmasını dilemesi sebebiyle Tanrı'ya inanması, eğer buna iman denebilirse, hiç de ahlaki bir tutum olmayacaktır. Ayrıca biz kendi dünya görüşümüz çerçevesinde bazı şeylerin doğru olmasını ve bazı şeylerin de yanlış olmasını arzu edebiliriz. Bu yüzden bir Tanrı'nın var olmasını dileyen insanlar olduğu gibi, var olmamasını dileyen insanlar da bulunmaktadır.¹⁰² O halde, dileğimizin bile en azından pratik bir rasyonelliği içermesi gerekeceğini kabul etmemiz gerekir. Fakat bir fideist her türlü rasyonelliğin imanın önceliğini ipotek altına alacağını söyleyerek buna karşı çıkacaktır.

İmanın risksiz olamayacağı ve inanmayı değerli kılan unsurun, esasen bu olduğu, fideistlerin sıklıkla savunduğu bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır ki bu görüşü detaylı bir şekilde formüle eden ve bir iman modeli olarak savunan kişi William James'tir. James de imanı yanılgi olasılığının mümkün olduğu bir risk durumu olarak ele almaktadır. Kişi, dinin vazettiği hakikatlerin doğruluğuna inanmalı ve bunların doğru olduğu varsayımı üzerine eylemlerde bulunmalıdır. Böylelikle kişi, bir riske girmiş olacaktır; ama her iki dünyada elde edeceği faydalar göz önüne alındığında bu riske girmeye değerdir. Yine James'e göre, şüphe içinde kalarak ve daha fazla delil bekleyerek, kendisini ciddi ve zorunlu (*forced*) bir seçenek olarak sunan bir dine karşı kayıtsız kalmak daha büyük bir riske girmek olacaktır.¹⁰³ Bu anlayışın temelinde, Pascal'da olduğu gibi, ilk planda Tanrı'nın var olup olmadığı ile ilgili tartışmada tarafları haklı çıkaracak bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı; daha da önemlisi dinin doğruluk

¹⁰² David Stewart, *Exploring The Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988, s. 140.

¹⁰³ William James, "The Will To Believe", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964, s. 239.

iddialarının aklen temellendirilemeyeceği düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünceden hareketle, kişinin bir tür risk-kazanç hesabı yaparak hayatını dinin buyruklarına göre düzenlemesi, Swinburne'un tabiriyle, inanıyormuş gibi (*acting as-if*) yapması önerilmektedir.¹⁰⁴

Swinburne, inancın rasyonel olmayan gerekçelere dayalı olmasını onaylamaz. Dolayısıyla, o, pragmatist ve iradeye dayalı iman anlayışlarına karşı çıkar. Ona göre, bir insan neye inanacağını hemen seçemez. İnanç, bir kimsenin yaptığı bir şey değil, deyim yerindeyse onun başına gelen bir olaydır. Bir kimsenin inançları, onun temel önermeleri ve onlara olan güven derecesi ile tümevarımsal ölçütlerinin birlikte işleyiştir. Bir kimsenin inancı, sırf onun iradesine bağlı olsaydı, ya sahip olduğu temel önermeler ve onlara olan güven derecesi ya da tümevarımsal ölçütleri, onun iradesine bağlı olmak zorunda olurdu. Hâlbuki "temel önermelerimize güvenme nedenimiz, onların irademizden bağımsız olarak dış faktörler tarafından oluşturuldukları kanaatindedir." ¹⁰⁵

Swinburne, bu itirazında haklı görünmektedir. Ancak James gibi iradeciliği savunanların katılmadıkları nokta da zaten burasıdır.

James'in düşüncesinde ana tema, duygusal seçim ve inanma ihtiyacı gibi, akılla bir ilgisinin bulunmadığını kabul ettiği unsurların, kişinin kesin inançları için temel oluşturduğudur. James, insan doğasına dair klasik anlayışların aksine, insan varlığını akli olarak değerlendirmez. İnsanın en temel görünümünün, onun merak ve arzu duyma özelliği olduğunu düşünür. Çaba, arzu ve gaye, insan hayatında en yüksek et-

¹⁰⁴ Richard Swinburne, "The Nature of Faith", *Faith*, ed. with and Introduction, Notes and Bibliography by Terence Penelhum, Macmillan Publishing, New York, 1989, s. 218.

¹⁰⁵ Yaran, *age*, s. 52.

kinliğe sahip kavramlardır. Dolayısıyla kişinin maksat ve eğilimleri doğrultusunda eylemesi, akla dayalı herhangi bir kural ve ilkeden daha güçlüdür. James, akli olmayan inancın savunulmasını, bizatihi inancın savunulması veya alternatıf olarak iradi zeminde inancın doğrulanması olarak isimlendirir.¹⁰⁶

The Will to Believe (İnanma İradesi) başlıklı meşhur demesinde James, bize teklif edilen herhangi bir inancın *hipotez* olarak adlandırılabilceğini belirterek kendi hipotezini kurmaya başlar. Elektrikçilerin akımlı tel ve akımsız tel şeklinde bir ayrıma gitmeleri gibi, herhangi bir hipotezden canlı ya da cansız şeklinde bahsedilebileceğini ifade eder. Canlı bir hipotez, teklif edilen kişiye gerçek bir olasılık olarak çekici gelen bir hipotezdir ve onu canlı kılan, kişiyle olan öznel ilişkisidir. Canlılığın ölçütü, kişinin o inanca ya da hipoteze göre eylemde bulunma istekliliğine bağlıdır.¹⁰⁷

James, iki hipotez arasında bir karara varmayı, bir tercih olarak isimlendirir. Tercihler, (1) canlı ya da cansız, (2) zorunlu ya da kaçınılabılır, (3) önemli ya da önemsiz, olabilirler. Bu noktada hipotezinin merkezine gerçek tercih (*genuine option*) kavramını yerleştirir. James, gerçek tercihi, canlı, zorunlu ve önemli alternatif inançlar arasında seçimde bulunmak olarak tarif eder. Örneğin, ona göre, 'ya Teosofist ol ya da Müslüman ol' sözü cansız bir tercih bildirir. Çünkü her iki hipotez de canlı değildir.¹⁰⁸ James'in tercihler konusunda yaptığı tasnifin geçerli olabileceğini kabul etsek bile, bir tercihin canlı mı cansız mı, zorunlu mu kaçınılabılır mi ve önemli mi önemsiz mi olduğunu belirlemede öngördüğü ölçüt, tercihte bulunacak

¹⁰⁶ Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türker, Paradigma, İstanbul, 2003, s. 67.

¹⁰⁷ James, *age*, s. 226–227.

¹⁰⁸ James, *age*, s. 227.

kişinin yetişme tarzından kaynaklanan salt sosyolojik ve psikolojik nedenlere dayalı olacağından sorunlu gözükmemektedir. Teosofist veya müslüman bir toplumda yetişmiş bir kimseye, 'ya Teosofist ol ya da Müslüman ol' sözünün cansız bir tercih bildirdiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

James'e göre, canlı bir tercih canlı olan tercih edilebilir hipotezlerce oluşturulur. Özneye duygusal olarak cazip gelen her bir hipotez kişinin muhtemel inançlarından birisi olma şansına sahiptir. James'in diliyle konuşursak, canlı bir tercihte, her bir hipotez öznenin doğası ile bir elektrik akımı meydana getirir. Bir tercihin canlı olabilmesi için öznenin yaşamıyla ilintili olması gerekir. James'e göre, kişi mevcut hipotezler arasında bir karar vermek durumunda kalırsa, bu zorunlu bir tercihtir. Dinî inanç söz konusu olduğunda zorunlu tercih, Tanrı'nın varlığını ya reddetmek ya da kabul etmektir. Sonuçta James, "üç ölçütü -- yani, tercih fırsatı veren seçenek eşsiz olmalı, durum önemli olmalı ve karar geri dönülemez olmalıdır -- karşılayan bir tercihi önemli kabul eder."¹⁰⁹ James bir takım örnekler verdikten sonra savunduğu tezi şu şekilde ifade eder:

Tutku dolu doğamız, doğası gereği akli temellere dayalı karar verilemeyen gerçek bir tercih söz konusu olduğunda, önermeler arasında meşru olarak tercihte bulunma olasılığına sahip değildir sadece, tercihte bulunmalıdır da. Çünkü bu koşullar altında, "karar verme, meselenin ucunu açık bırak" demek, bizatihi tutku dolu bir karardır --tıpkı evet ya da hayır kararı almak gibi -- ve hakikati kaybetmekle aynı riski beraberinde getirir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ellen Kappy Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis yay., Ankara, 2005, s. 33-34.

¹¹⁰ James, *age*, s. 231.

James'e göre, dinin doğru olduğunu hissediyorsam; ama buna rağmen dinin lehindeki delilleri yetersiz buluyorsam, bunu bana hissettiren doğamı, delilciliğin yararına kurban edemem. Çünkü kazanan tarafta yer almak gibi hayatta bir kez insanın karşısına çıkacak bir fırsatı kaçırmamam gerekir. Bu fırsatı yakalamak, benim dinî inançları edinmeye ihtiyacım olduğu doğruyu muşcasına hareket etme riskini göze alma konusundaki istekliliğime bağlıdır.¹¹¹ Öyle görünüyor ki James, kişinin iç dünyasında inanma ihtiyacı duyduğu dine, sadece bizi ilgilendiren bir riske girerek inanmaya hakkımız olduğunu söylemek istemektedir. İnanma iradesinin ya da inanma hakkının özü bundan ibarettir;¹¹² yani bir kimsenin iki hipotezden en az riskli olanı tercih ederek, iradesini inanma yönünde harekete geçirmesidir.¹¹³

James'in iradeye dayalı iman anlayışı pek çok düşünürü kabul edilemez gelmiştir. Farklı açılardan eleştiriye ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.¹¹⁴ Fakat James'in neden o dinin değil de bu dinin (Hristiyanlığın) gerçek bir tercih olarak kabul edilmesi konusunda ikna edicilikten uzak olması, tezini geçersiz kılmaya yeterli gözükmektedir.

İmanı, insanı bütünüyle kuşatan ve ona yön veren bir hâl ya da tutum olarak tanımlarsak, bilişsel, duygusal, iradesel

¹¹¹ James, *age*, s. 240.

¹¹² John Hick, *Faith and Knowledge*, McMillan Press, Houndmills, 1988, s. 40.

¹¹³ Son dönemde, imanı doksastik bir risk olarak nitelendiren ve açıkça fideist olduğunu ifade eden John Bishop ile birlikte iman ve irade tartışmasının tekrar canlandığı söylenebilir. Bkz. John Bishop, "Faith as Doxastic Venture", *Religious Studies*, v38, i4, (December 2002), s. 471-488; Krş. Andrei A. Buckareff, "Can Faith be a Doxastic Venture?", *Religious Studies*, v41, i4, (December 2005), s. 435-446.

¹¹⁴ Konunun kapsamlı bir eleştirisini ve değerlendirmesini sunması bakımından bkz. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 204-210; Hick, *age*, s. 32-57.

olmak üzere, imanın en azından üç unsuru bünyesinde bulundurması gerektiğini söyleyebiliriz.¹¹⁵ İmanın oluşum sürecinde ve sarsılmaz bir kararlılıkla iman üzere olunmasında iradenin katkısı yadsınamaz. Ancak bu durum, Kierkegaard gibi fideistlerin, imanın bütünüyle iradenin ürünü olduğu şeklindeki tezlerine dayanak sağlamaz. Herşeyden önce, iradenin gerçekleştirdiği şeyi ahlaki kılan bir unsurun olup olmadığı sorusu görmezlikten gelinemeyecek kadar önemlidir. Eğer aklın verilerine göre karar vermeyeceksek, insanı belirleyici kılan şeyin irade mi yoksa akıl mı olduğu sorusuyla yüzleşmek zorunda kalıyoruz demektir.

3. İmanın Öznelliği

Öznellik ve nesnellik kavramları, Kierkegaard düşüncesinde hakikate/doğruluğa ilişkin kavramlardır. Kierkegaard, nesnel hakikat ve öznel hakikat arasında özenli bir ayrıma gider. Nesnel hakikat, ona göre, nesnel olarak belirsiz, değişken ve güvenilir bir hakikattir. Kierkegaard, bir bilim adamı gibi, nesnel hakikati, mutlak kanıtlardan biri olarak değil, bir hipotez ya da bir doğrulama meselesi olarak görür. Bu yüzden, daha önce de değindiğim gibi, kesinlik konusunda şüphecidir.¹¹⁶ Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını nesnel bir hakikat şeklinde ele almak ve kanıtlamaya çalışmak bir fayda sağlamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığına nesnel olarak yaklaşmak, O'nu metafiziksel bir varsayım olarak değerlendirmeyi gerektirir.

Tanrı'nın varlığı nesnel bir hakikat meselesi olmadığından, inanmak isteyen kişi, iman kararı almayı ve Tanrı ile mutlak teslimiyete dayalı öznel bir ilişki kurmayı seçmelidir. Kierkegaard'a göre öznel hakikat, ahlaki ve dinî bir yaşam

¹¹⁵ Bkz. W. Lad Sessions, *The Concept of Faith: A Philosophical Investigations*, Cornell University Press, Ithaca, 1994, s. 82.

¹¹⁶ Watkin, "Truth", s. 259.

biçimini benimsemeyi ve kararlılıkla sürdürmeyi gerektirir. "Birey nesnel idealleri ve değerleri kendi kişisel varoluşunda gerçekliğe dönüştürür."¹¹⁷

Kierkegaard, imana nesnel bir bakış açısıyla yaklaşmak ile öznel bir bakış açısıyla yaklaşmak arasında ne tür bir fark olduğunu şöyle açıklar:

Hakikate dair soru nesnel olarak sorulduğunda, hakikat, bilenin kendisini onunla ilişkilendirdiği bir nesne gibi, nesnel olarak düşünülür. Düşünülen şey ilişki değil, kendisini ilişkilendirdiği şeyin hakikat, doğru olduğudur. Keşke kendisini ilişkilendirdiği şey, hakikat (truth), doğru (true) olsa, o zaman özne hakikat içindedir. Hakikate dair soru öznel olarak sorulduğunda, bireyin ilişkisi öznel olarak düşünülür. Keşke bu ilişkinin nasılı hakikat içinde olsa, birey hakikat içinde olsa, bu şekilde kendisini, hakikat-dışıyla ilişkilendirmiş olsa bile.¹¹⁸

Kierkegaard'ın bu ifadeleri, onun varoluşçu özelliğini çok iyi yansıtır. Bu pasajda Kierkegaard, imanın teorik bir mesele değil varoluşsal bir mesele olduğunu vurgulamak ister.

Kierkegaard, Tanrı hakkındaki bilgi sorununu örnek olarak verir. Ona göre, bu örnekte nesnel olarak düşünce konusu edilen şey Tanrı'nın gerçek olduğudur. Öznel olarak, birey kendisini bir şeye öyle bir tarzda ilişkilendirir ki, artık düşünce konusu edilen şey, onun ilişkisinin Tanrı'yla kurulan doğru bir ilişki olduğudur. Bu noktada Kierkegaard, hangi tarafın hakikati temsil ettiğini sorar? Kierkegaard'a göre, bu iki haki-

¹¹⁷ Watkin, *agm*, s. aynı yer.

¹¹⁸ Kierkegaard, *CUP*, s. 199. İtalik vurgu Kierkegaard'a ait.

kat anlayışının ortasını bulmanın bir yolu yoktur.¹¹⁹ Burada ya/ya da geçerlidir.

Kierkegaard'a göre varolan birey, aynı zamanda iki yerde bulunamaz. dolayısıyla hem özne hem nesne olamaz. "Aynı zamanda aynı yerde olmaya yakınlığı, tutkuludur demektir. Fakat tutku sadece bir anlıktır ve tutku öznelliğin doruk noktasıdır."¹²⁰ Kısacası Kierkegaard, Tanrı'nın bir özne olması nedeniyle, ancak öznel bir ilişki biçiminin gerçek bir mü'mini O'na ulaştıracağını iddia eder. Yine Tanrı, bir nesne gibi ele alınamayacağından, nesnel bilgiye konu edilemez. Bu iki noktadan hareketle Kierkegaard, imanın öznelliğini, yani imanın bir özne-özne ilişkisi olduğunu savunur. Klasik olarak, bilginin özne ile nesne arasındaki ilişki şeklinde tanımlandığını düşündüğümüzde, imanın öznelliğinden çıkan sonuç, imanın bir bilgi olmadığıdır. İlerleyen sayfalarda Kierkegaard, Hristiyanlığın bir bilgi meselesi olmadığını ifade eder: "Hristiyanlığın bir bilme meselesi olmadığını farzedin, o halde fazla bilginin hiçbir faydası yoktur."¹²¹ Dolayısıyla iman, bir şeyin doğru olduğunu bilme meselesi değildir. Onun büyük bir olasılıkla doğru olduğunu kabul etme meselesidir. Kierkegaard'a göre, bunda yadırganacak bir durum yoktur. Çünkü bu, imanın kendisinden gelen bir açıklamadır. Kişinin, inandığı şeyin doğruluğunu kanıtlamak için nesnel bir çaba sarfetmesine gerek yoktur. Çünkü ona göre, Hristiyanlığın böyle bir talebi yoktur: "Hristiyanlık özünde öznel birşeyse, araştırmacının nesnel olması bir yükümlülük-

¹¹⁹ Kierkegaard, *CUP*, s. 199.

¹²⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. aynı yer. Çelişmezlik ilkesine gönderme yaptıktan sonra, ek bir açıklama ile tutkunun çelişmezlik ilkesini iptal ettiğine işaret etmesi dikkat çekicidir. Bu ifadesinden Kierkegaard'ın en azından kendi içinde tutarlı olmak gibi bir kaygı taşıdığı söylenebilir.

¹²¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 215.

tür, fakat Hristiyanlık özünde öznellikse, araştırmacının hala nesnel olması bir hatadır.”¹²²

Kierkegaard, hakikat ve iman kavramlarını birbirinin yerine kullanır. Dolayısıyla nesnel iman ve öznel iman şeklinde bir ayrıma da gitmiş olur. Kierkegaard öznel iman kelimesini kullanmadığı gibi doğrudan bir tanımını da vermez. Fakat toplumun gerçek imandan uzaklaşması anlamında, nesnel imanı şöyle tasvir eder:

Nesnel iman—bu ne demektir? İnançlar toplamı demektir. Fakat Hristiyanlığın bu türde olmadığını farzedin. Aksine, nesnel olarak kenara atmak için içedönüklük olduğunu ve bundan dolayı paradoks olduğunu düşünün. Böylece, varolan kimsenin nazarında Hristiyanlığın, onu kararlı bir biçimde, bir yargıcın bir suçluyu cezaevine yerleştirmesinden daha ileri bir kararlılıkla, kurtuluş vaktinde cennetin ve cehennem arasına, zamanın ve sonsuzluğun arasına yerleştirmek suretiyle, varoluşun içedönüklüğünün içine katabildiğini düşünün. Nesnel iman—muhtemelen Hegelci sistem kadar iyi olmasa da, aslında sanki Hristiyanlık bir çeşit küçük sistemmiş gibi ilan edilmiş (diye düşünür). Mesih—bunu söylüyor olmam benim hatam değil—sanki Mesih bir profesörmüş ve havarileri de sanki küçük bir bilginler derneği kurmuşlar.¹²³

Kierkegaard’a göre, Hristiyan imanı bakımından insan akli hakikatsizliktir (*untruth*). Hakikatin yanısıra hakikati bilme kapasitesi ve yeteneği de insanlara bizzat Tanrı tarafından verilmelidir. Bu iddia, “hakikat öğrenilebilir mi?” sorusu ile başlayan *Philosophical Fragments*’ın ana mesajını oluşturur.¹²⁴ Kierkegaard’ın nazarında Hristiyanlık, insanların haki-

¹²² Kierkegaard, *CUP*, s. 53.

¹²³ Kierkegaard, *CUP*, s. 215.

¹²⁴ Kierkegaard, *PF*, s. 11–27.

kati nasıl ve ne ölçüde hayata geçirebildikleri ile ilgilidir. Bu bağlamda, onun, hakikatin sadece inanılması gereken bir takım önermelerden ibaret olmadığını, bilakis manevi yaşantının bir parçası olduğunu düşündüğünü tekrar görmekteyiz.

Kierkegaard'ın imanın özneliği düşüncesinin tüm vurgusu şu noktada yoğunlaşır: İmanın mümkün olması için nesnellik terk edilmeli ve aşılmalıdır. Çünkü iman, kişinin Tanrı huzurunda var oluşuna katılımının samimi beşerî ifadesidir. Kierkegaard'ın 'iman özneliktir' derken anlatmak istediği budur.¹²⁵ *Fragments*'da aslında Climacus'un göstermeye çalıştığı şey, imanın neden akıl ile arasının iyi olmaması gerektiğini göstermektir ve bunu yaparken felsefi araçlardan yararlanır. İman akla öyle itici gelir ki *Fear and Trembling*'de İbrahim'e düzülen methiyenin meşhur ana teması bunun üzerine kurulmuştur. Hz. İbrahim'in sırf Tanrı istedi diye oğlu İshak'ı kurban etmek için kendinden emin istekliliğinin akla ve izana sığmayan bir şey olduğu; ahlaki bakımdan hiçbir anlam ifade etmediği gösterilir.¹²⁶ Böylelikle İbrahim'in aldığı kararın nesnel temele dayanmadığı gibi nesnel bir bakış açısıyla anlaşılamayacağı okuyucuya gösterilmek istenir.

Akıl, İbrahim'in sergilediği tavrı ve zihniyeti antik dönem kahramanları ile karşılaştırma yoluna gidecektir. Çünkü, aksi takdirde akıl, onun neden böyle davrandığını, evrensel ahlaki bir ilkeyi çiğneyerek, hiç tereddütsüz kendi oğlunun katili olmayı istediğini anlayamayacaktır. Dolayısıyla nesnellik kaygısı güden akıl, bu olaya da bir mitoloji olarak bakıp yalanlama yoluna gidecektir.¹²⁷ Ama hakikatin öznelikte olduğunu kabul edersek, Hz. İbrahim potansiyel bir evlat katili olarak değil, bir iman şövalyesi olarak görülecektir. Neden

¹²⁵ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 76.

¹²⁶ Penelhum, *age*, s. 77.

¹²⁷ Penelhum, *age*, s. aynı yer.

böyle görülmesi gerektiği ise *Fragments*'da açıklanır. Nesnelikten öznelliğe geçiş, o kadar da kolay değildir.

Fragments'da Climacus, felsefi sorunların üstesinden gelmeye çabalayarak, imanın kuramsal bir anlam taşımadığını kanıtlamaya çalışır. Spekülatif bir anlam taşıyan hiçbir şeyin, sorularımızı cevaplayamayacağını kanıtlamaya çalışır. Bu çalışmasında, verilmek istenen mesaj, dinî bir mesajdır; ama Kierkegaard mesajını felsefi bir dille kaleme almıştır. Muhtemelen Hegel ve taraftarlarına, anlayacakları bir dille seslenmek istemiştir.

Pek çok filozof, Kierkegaard'ın *Fragments*'daki görüşlerine büyük bir şüphe ve hatta düşmanlıkla yaklaşmıştır. Fakat onun öznellik ile ilgili yaklaşımına benzer başka örneklerle rastlamak ta mümkündür. Mesela Kant'da da öznellik fikri bulunabilir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* başlıklı eserinin sonunda bir değerlendirmede bulunur: "Ahlaki buyruğun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamazken, kavranamazlığını kavrarız."¹²⁸ Konumuz Kant değil, fakat aklın bütün sorularımıza cevap veremediği noktasında onun, Kierkegaard ile aynı düşüncede olduğu görülür.

Felsefi anlayış, çoğu kez, bir kimse bir soruya cevap bulduğu zaman değil, böyle bir soruya neden bir cevabın elverişli olmaması gerektiğini anladığında gelir. Kant'ın durumunda, söylenmek istenen, ödevimiz olarak algıladığımız şeyin neden bizim için bağlayıcı olduğu sorusuna bir cevap veremeyeceğimiz gerçeğidir. Kant'ın bu konuda yanılığında olduğu söylenebilir. Fakat işaret ettiği şu konu, kendinden sonraki düşünürler üzerinde hayli etkili olmuştur. "Felsefi aydınlanma aklın sınırlarının nereye kadar uzanması gerekti-

¹²⁸ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. by Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 66.

ğini göstermeye bağlı olabilir.”¹²⁹ *Fragments*’da, Kierkegaard’ın ya da Climacus’un aklın sınırlılığını göstererek öznelliğe götürmeye çalışan tutumu ile benzerlik taşıyan bir başka örnek Pascal’dan verilebilir. Üzerinde daha önce durduğumuz Pascal’ın bahis argümanı, hiç kuşkusuz felsefi bir temele sahiptir. Fakat bahis argümanı, kendi düşünce formları vasıtasıyla, şüphe duyanlara, teorik aklın tükenmiş prosedürlerinden sapmaları ve iman yolunu adımlamaları gerektiğini göstermek için tasarlanmış felsefi tekniklerin bir kullanımından ibarettir. Buna nesnel bir yöntemle öznelliği inşa etme çabası denebilir.

Bu durumların her ikisinde de felsefi bir prosedür, felsefi soruşturmanın nihayet bulması gereken bir alana girdiğimizi ve bunun neden böyle olması gerektiğini göstermek için kullanılır. Climacus, haklı olarak bu sezginin antik dönem şüphecilerinin kullandığı felsefi yolun bir parçası olduğunu görür. Bu yüzden argümanının kritik safhalarında şüpheci epistemolojiden oldukça çok faydalanır. Görünüşe bakılırsa, öne sürdüğü argümanların bir kısmı Hume’dan alınmıştır. Kuşkusuz Kierkegaard, hakikat konusunda Hegel ve taraftarlarının yanıldıklarını göstermeyi amaçlar. Çünkü onlar, Hristiyan vahyinden felsefi bir öğreti gibi bahsetmektedirler. Bununla da kalmayıp, ona doğru bir şekilde ayrıntılarıyla hazırlanmış felsefi bir doktrinin altında bir değer biçmektedirler.¹³⁰

Kierkegaard öncelikle alaycı bir üslupla, herşeyi bildiklerini zanneden Hegelcilerin varoluşsal kaygılardan arındırılmış açıklamalarının, en ciddi soruları nasıl değersizleştirdiğini göstermeye çalışır. Böylece, çalışmanın asıl konusuna, Grek düşüncesinin eski bir sorusu eşliğinde geçilir. Hakikat nasıl öğrenilebilir? Kierkegaard’ın gerçekte burada sorduğu asıl

¹²⁹ Penelhum, *age*, s. 77.

¹³⁰ Penelhum, *age*, s. 77-78.

soru şudur: İsa Mesih nasıl öğrenilebilir? Bu soruyu cevaplar-ken Climacus'un yapması gereken şey, felsefi spekülasyonun ve Hristiyanlığın uyumsuzluğunun nesnel anlamda doğru olduğunu, fakat Hristiyanlığı anlamının başka bir yolunun daha olduğunu göstermektir.

Climacus'un ortaya attığı soru, Sokrates'in *Meno*'da ve başka yerlerde ortaya attığı sorudur. "Hakikati zaten biliyor-sanız, onu öğrenemezsiniz. Fakat bilmiyorsanız, onun takdir edemezsiniz. Bu yüzden her iki yoldan da öğrenmek imkân-sızdır. Böylece hepimizin tamamen aşınası olduğumuzu his-settiğimiz bir şey, kavramsal olarak saçma olup çıkabilir."¹³¹

Eflatun'da Sokrates'in verdiği cevap, hatırlama öğretisi-dir. Öğrenen kişi öğrenmeye başlamadan önce aslında bilgisiz değildir, içinde hakikate sahiptir. Koşullar hakikati ondan gizlemiştir. Öğreticinin yapması gereken, hâlihazırda sahip olduğu bilgiyi meydana çıkaracak bir hatırlatıcı bulmaktır. Sokrates'in anlayışına göre, bundan şu sonuç çıkar: "Öğret-men bilgi vermez, onu geri kazanmasında öğrenen için arızı bir uyarıcı vazifesi görür."¹³²

Climacus şu soruyu sorar: hakikat, bir kimsede zaten yoksa bir kimsenin hakikati öğrenmeye başlaması nasıl olabi-lir? Bu durumda öğreticinin rolü tümüyle belirleyici olacaktır. Çünkü gerçek ikilem açıkça ortaya koyacaktır ki zaten hakikat mevcut değilse, takdim edildiğinde öğrenci kimse onu bil-meyecektir. Bu yüzden öğretici onu takdim etmeli, ama öğre-nicinin onu tanumasını sağlamalıdır. Fakat bu, bir insanın bir başka insan üzerinde gerçekleştiremeyeceği türden bir dönü-şürümdür. O halde tamamen bilgisiz olan bir kimsenin öğre-ticisi, bir Tanrı olmalıdır. Fakat Tanrı hakikati takdim ettiğin-de, kendiliğinden hakikate açık olmayacak bir tarzda Tan-

¹³¹ Penelhum, *age*, s. 78.

¹³² Penelhum, *age*, s. 78.

rı'nın öğrenciyi yaratmış olması mümkün değildir. Bu yüzden öğrencinin hakikate açık olmadığı ve Tanrı tarafından değiştirilmeye ihtiyaç duyduğu bir durum olmalıdır. Öğrencinin hakikati tanımaktan aciz olduğu bir durum olmalıdır. Bu yüzden, ona öğretmek için Tanrı'nın yapmak zorunda olduğu şey, Tanrı'nın onun bilmesini istediği şeyin önüne insanın kendisinin koyduğu engelleri kaldırmaktır. Tanrı, hakikati araması için insana özgürlüğünü geri kazandırmalıdır. Böylece gerçek öğrenme anı, öğrencinin bir dönüşüm anıdır. Hristiyanlık sadece bu anlamda tarihsel bir dindir.¹³³

Fakat Tanrı, insanı nasıl dönüştürür? Böylelikle kavranılmış bir öğrenme nasıl öğrencinin özgürce yaptığı bir şey olur? Bu öğretme sadece, Tanrı katından olan bir eksiksiz lütfetme fiili olabilir. Fakat bu lütfetme neden öğrencinin özgürlüğüne bir gölge düşürmez?¹³⁴ Burada Climacus, Kral ve alçakgönüllü genç kız meselini anlatır. Kral, genç kıza âşık olur ve aşkına karşılık bulmasının özlemini duyar. Kral, ihtişam ve makamından güç alarak baskı yapsaydı, bu mümkün olmayacaktı. Çünkü genç kızın cevabını kazanan kendisi olmayacaktı. Genç kızın pâyesinin yükseltilmesi ile de meydana gelemezdi. Çünkü bu durumda cevap veren genç kızın kendisi olmayacaktı. Bu sadece kralın, genç kızın seviyesine inmesiyle meydana gelebilirdi. O halde, Tanrı bize öğretmeyi dilerse, bizim en mütevazi olanımızın seviyesine, bir hizmetkar seviyesine inmesi gerekir. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, böyle bir iniş ya da alçalma, bir aldatmaca olmayacaksa, gerçek olmalıdır, tiyatro oyunu değil. Bu yüzden bu öğretim bir mucizeyi gerektirir.¹³⁵ Bu mucize ise öznellik olmadan anlaşılabilir.

¹³³ Penelhum, *age*, s. 78.

¹³⁴ Penelhum, *age*, s. 79.

¹³⁵ Kierkegaard, *PF*, s. 32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FİDEİZM VE AKIL

1. Aklın Doğası ve Fideizm

Aklın ne olduğunu tanımlamanın, imanın ne olduğunu tanımlamadan çok daha zor olduğunu söylersek, doğru bir tesbitte bulunmuş oluruz.¹ Öyle ki, akıl kavramının çeşitli felsefi okul ve gelenekler tarafından farklı şekillerde anlaşılması ve kullanılması, aklın açık ve net bir tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Düşünce tarihî boyunca her bir filozof ve düşünür, akli kendi dünya görüşleri ve bağlı oldukları ya da karşısında oldukları ekoller açısından ele almış ve buna göre düşünce sistemlerinde akla bir yer vermişlerdir. Fakat herkesin üzerinde uzlaştığı şekliyle, genel anlamda akıl, duyarlılığın karşıtı olarak, düşünme, anlama ve kavrama yetisi olarak nitelendirilir. Aklımız sayesinde olaylar ve kavramlar arasında bağıntılar kurarız.

Şimdiye kadar sıklıkla ifade edildiği gibi, fideizmin temelini imanda aklın yerininin bulunmadığı iddiası oluşturmaktadır. Bu yüzden fideistler açısından aklın nasıl tanımlandığının ya da nasıl ele alındığının bir anlam ve önemi bulunmamaktadır. Çünkü bizatihi akıl, bizi iman etmekten alıkoyan bir yetidir ve kişinin iman etmesi, akıldan uzaklaşmasına bağlıdır. Kierkegaard kadar radikal bir fideist olan Shestov'un şu ifadeleri yoruma yer bırakmayacak kadar açıktır:

¹ Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 3.

Hemen söylemeliyim: Kierkegaard, Hegel'den Eyüp'e ve Socrates'ten İbrahim'e gitti. Sırf Hegel ve Socrates ondan akli sevmesini istedikleri için. Hâlbuki o, bu dünyada akıldan nefret ettiği kadar hiçbir şeyden nefret etmedi.²

Akıl-iman çatışması üzerine kurulu olan fideizmin, akla dayalı bir imana karşı çıkarken öne sürdüğü argümanlar büyük ölçüde akıl kavramının analizinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu argümanların, nihaî olarak sadece linguistik karakterde olduklarını düşünmek mümkün gözükmemektedir. Kierkegaard ve Pascal gibi fideistlere göre, söz konusu kavramsal noktalar Hristiyan imanının ve insan aklının aslî özelliğinden kaynaklanmaktadır. Fideistlerin, akıl ile imanın birbirleriyle bağdaştırılabilir ya da kıyaslanabilir olmadıklarını savunmalarının en temel nedeni, günahkârlığın insan aklını bozduğu şeklindeki dogmatik inanca olan sıkı bağlılıklarıdır.³

İlahi hakikatlerin akla müracaat edilerek değil, imanın verdiği kavrayış gücüyle anlaşılacağı şeklindeki fideist yaklaşım, insanın akli melekelerinin Aslî Günah⁴ tarafından hasara

² Lev Shestov, *Kierkegaard and Existential Philosophy*, trans. by Elinor Hewitt, Athens: Ohio University Press, 1969, s. 34; Robert L. Perkins, "Kierkegaard's Epistemological Preferences", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4:4, (Winter 1973), s. 197'den naklen. Eserin elektronik kopyası için bkz. <http://shestov.by.ru/sk/sk_1.html>. (Son Güncelleme: 15.12.2009).

³ Evans, *Faith Beyond Reason*, s. 12–13.

⁴ Teslis ve Enkarnasyon gibi aslî günah öğretisi de Hristiyanlığı diğer dinlerden ayıran temel özelliklerden biridir. Teolojik temelini St. Paul'un mektuplarından alan asli günah öğretisini sistemleştiren kişi Augustine'dir. Augustine'e göre, yaratılışı itibarıyla aslî bir doğruluğa ve mükemmelliğe sahip olan ilk insan, eşsiz akli yeteneklere sahip iken, işlediği günah sebebiyle bu niteliğini kaybetmiştir. Günah, tevarüs yoluyla insanlara intikal etmiş, dolayısıyla yardımsız insan akli hakikate ulaşma imkânından yoksun bırakılmıştır. Aslî Günah'ın sonraki nesille-

uğratılabileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım doğru kabul edildikten sonra insan aklının yeterliliğine ve gücüne olan güven elbette zayıflamaktadır.

Bu yüzden fideistlere göre, iman sahibi bir kimse, insan aklının imana karşı olumsuz tepki vermesini doğal karşılamalıdır. İmanın içeriğini saçma bulan akıl böbürlendiğinde, imanın vereceği yanıt şu olmalıdır: “Pek tabii sana öyle gelecek, başka ne bekliyordun ki?” Dolayısıyla fideizmin özünde, günah ve günahın insan aklı üzerindeki etkileri hakkındaki Hristiyanlığa ait iddialar yatmaktadır.⁵ Böyle bir perspektifle

re nasıl geçtiği ve günahın aklın doğası üzerinde yaptığı tahribatın mahiyeti ve derecesi, özellikle Augustine’den itibaren hep tartışma konusu olmuştur. Bu konuda katı bir yorumu benimseyen Augustine’in karşısında Aquinas vardır. Aquinas, Augustine’in aksine aklın tümüyle deformasyona uğradığını düşünmez. Ona göre, ‘Tanrı vergisi yetenekler, günahın sonra yok olmamıştır.’ Akıl da bunlardan bir tanesidir. ‘Doğal aklın ışığı, rasyonel ruhun türüne ait olduğu için, ruhtan hiçbir zaman kaybolmaz.’ Günah ahlaki yaşantıyı etkilemesine rağmen, rasyonel yeteneklerimize zarar vermez. Kısaca ifade etmek gerekirse fideizm, Augustine’in Asli Günah öğretisine dayanmaktadır. Thomas’ın yorumunun ise Hristiyan filozoflara bu konuda bir açılım sağladığı ve fideizme karşıt olarak rasyonel bir teoloji yapma imkânı sunduğu söylenebilir. Örneğin, Descartes, insanın yanlış düşme eğiliminde olmasını, aklın doğal güçlerinin etkin bozulmuşluğunun bir sonucu değil de doğüstü güçlerden yoksun kalmanın bir sonucu olarak kabul ederken Thomas’ın izindedir. Bkz. Peter Harrison, “Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 2, (April, 2002), s. 245–249; Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Asli Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı:1, (2006), s. 307–318.

⁵ Evans, *age*, s. 13. Evans’ın da belirttiği gibi, fideist iddiaların, günahın akıl üzerindeki olumsuz etkileri hakkında Hristiyanlığın öne sürdüğü görüşlere yakından bağlı olduğunu dikkate aldığımızda, fideizmin Hristiyanlık için büyük önem taşıdığı sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü günahın zarar vermesinden hareketle aklın eleştiri konusu edilmesi hiç kuşkusuz sadece Tertullian ve Kierkegaard gibi düşünürlerle sınırlı kalmayacak ölçüde yaygın bir tutumdur. Augustine, Luther, Calvin ve

konuya yaklaştığımızda fideizm, “aklın dinî doğruluk iddialarını değerlendirmesini imkânsız kılacak ölçüde, günahın insan aklına zarar vermiş olduğu” teziyle bağlantılı olan dinî bir öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

Penelhum’a göre de fideizm öncelikle teolojik bir doktrindir. Çünkü günah kavramı teolojik bir kavramdır. Fideizm teolojik bir iddiaya dayansa da aklın yetersiz olduğu önkabulünü hareket noktası olarak alan fideizmi desteklemek için bir takım felsefi argümanlar ileri sürülebilir.⁷ Bu bağlamda fideistlerin, aklın yüksek sözde iddialarının (*pretensions*) sanılanın aksine zayıf ve geçersiz olduklarını göstermek için, sıklıkla şüpheci epistemolojilere başvurdukları görülür. Fideistlere göre, şüpheci filozofların argümanları sıradan şeyler hakkındaki inançlarımız için bile rasyonel gerekçeler sunulamayacağını ortaya koymaları bakımından dikkate değerdir. Çünkü aklın öngörülen bu yetersizliği ya da eksikliği ışığında, metafiziğin konusuna giren problemlere ilişkin olarak aklın hiçbir surette isabetli kararlar alamayacağı sonucuna varılmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmış olacaktır.⁸

Kierkegaard’a göre, Grek şüphecilerinin metafiziğe kuşkuyla yaklaşmaları ve dogmatik filozofların öne sürdükleri nihai doğruluk iddialarını güvenilir bulmayışları, aklın yetersizliğine dair temel bir kavrayışı yansıtır. Şüpheciler metafizik sorunları çözmeye çalışmanın sonuçsuz kalacağını söylerlerken haklıdırlar. Metafiziğin konusuna giren sorunları akla başvurarak bir karara bağlama yönünde atılacak her türlü adım, bizi hakikate yaklaştırmak bir yana, can sıkıntısını

Karl Barth gibi önde gelen Hristiyan teologların akıl eşirisinin temelinde Aslî Günah öğretisinin yattığı açıkça görülebilir.

⁶ Evans, *age*, s. 16.

⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 1.

⁸ Evans, *age*, s. 16.

ve ümitsizliği beslemekten öte bir işe yaramayacaktır.⁹ Kierkegaard'ın bu son tesbiti, Hegel felsefesinde yer bulan ümitsizlik kavramının felsefi çözümlemesine de bir eleştiri niteliğindedir. Kierkegaard'a göre, Hegel'in ümitsizliği akla ve spekülâtif düşünceye referansla açıklamaya ve tedavi etmeye çalışması büyük bir skandaldır. Çünkü ümitsizliğin tedavisi, aklın kurban edilmesine, dolayısıyla sadece imanun iyileştirici gücüne bağlıdır.¹⁰ Bu bağlamda Pascal'ın vardığı sonuç Kierkegaard ile aynıdır. Ümitsizliğin üstesinden ancak iman ile gelinebilir. Kişi kendinden ümidini kesmelidir. Buna karşın Hegel, ümitsizlikten kurtulmak için Tanrı'ya sığınmanın ve iman etmenin gerekli oluşunu tümüyle yadsımaz. Fakat aklın sesine kulak vermeden ümitsizlikten kurtuluşun mümkün olmadığını vurgular. "Akıl aramaktır, akıl keşfetmektir."¹¹ Hakikati ararken otonom aklın varacağı yargılar, şüphecilerin iddia ettiği gibi, insan düşüncesinde karışıklıkların doğmasına neden olabilir. Ama Hegel çareyi yine akla müracaat etmekte bulur. Kierkegaard ve Pascal'ın aksine, Hegel'e göre şüphecilik, ümitsizliğin çaresini arayan kişiyi akıldan ümidi kesmeye sevk etmek şöyle dursun, düşüncesini harekete geçiren ve yenileyen bir görev üstlenmelidir. Akla başvurmaktan kaynaklanan ümitsizliğin tedavisi yine aklın kendinde aranmalıdır. "Yaralayan el aynı zamanda iyileştiren eldir."¹²

⁹ Michael Wayne Bollenbaugh, *Faith and Fideism*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Oregon, 1994), s. 23.

¹⁰ Daniel Berthold-Bond, "Lunar Musings? An Investigation of Hegel's and Kierkegaard's Portraits of Despair", *Religious Studies*, v34, n1, (March 1998), s. 27.

¹¹ William Desmond, *Is There a Sabbath For Thought? Between Religion and Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2005, s. 83.

¹² Desmond, *age*, s.83.

Kierkegaard, şüpheciliğin temel prensiplerini, “kendisini olduğundan değerli gösteren ve kibirlenen” aklın zayıflığını göstermek için kullanır. Bu noktada şüphecilikten faydalanması, akla duyulan güveni sarsmaya ve bu durumun imanun lehine olduğunu göstermeye yönelik projesinin asli bir unsurunu oluşturur. Dolayısıyla Kierkegaard açısından şüphecilik, eserleri boyunca kötilediği akla saldırması için kullanışlı bir silah görevi görmüştür. İman etmeye meyilli bir kişinin, şüpheci argümanları incelediğinde, akla dayalı bir imanun mümkün olmadığını göreceğini düşünmüştür. Kierkegaard, Grek şüphecilerini, akıl ve felsefenin imana epistemik güvence sağlayabileceği görüşünü boşa çıkarma projesine farkında olmaksızın katkıda bulunan kişiler olarak görmüştür. Erken dönem Grek felsefesinde ortaya çıkan şüphecilik ekolünün iman için yarayışlı olduğunu ve özellikle akılla çatışan imana önemli bir hizmette bulunduğunu göstermeyi ummuştur.¹³ Bu bağlamda şüpheciliği övücü ifadeler kullanır:

Grek şüpheciliğinin çalışılması daha fazla tavsiye edilmelidir. Orada bir kimse en ince ayrıntısına kadar şunları öğrenebilir. Anlamak için daima zamana, uygulamaya ve disipline ihtiyaç olacaktır. Duyular ile algılanan kesinlik, tarihsel kesinlik de cabası, kesinsizliktir, bir yaklaşımdır.¹⁴

Kierkegaard’ın Grek şüpheciliğinin öğrenilmesini teşvik etmesinin nedeni, şüpheciliğin kurduğu düşünce sisteminin benimsenmesini istemesinden dolayı değil, onun ilga ettiğini düşündüğü düşünce sisteminin çürüklüğünün anlaşılmasını sağlayacağından dolayıdır. Şüphecilik, duyu algısına ve tarihî verilere olan alışıl gelmiş bağlılığımızın temelsiz olduğunu gösterir. Şüpheciliğin bize öğrettiği ik derslerden birisi, “sı-

¹³ Bollenbaugh, *age*, s. 23.

¹⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 38.

nanmış ve doğru” olan bilme metodlarının hiç birisinin, en azından konu epistemolojik kesinlik elde etmek olduğunda, işe yaramadığıdır. Şüphencilik tam anlamıyla, bilgi iddialarımızın ne kadar eksik ve yetersiz olduklarını gözler önüne serer. Fakat Kierkegaard, şüphencilüğün olumsuz öğretisinden olumlu bir takım dersler çıkartılabileceğini düşünür. İsteme-yerek de olsa, imanun bir müttefiki konumundaki şüphencilik, aklın büyükenmesini gerektirecek bir özelliğinin olmadığı görüşünü pekiştirir. Şüphencilüğün, evrendeki yerimizi keşfetmede ‘aklın ürettiği metafizik spekülasyonlara’ olan güvenimizi ortadan kaldırdığını anladığımızda, “imanun boş elleri” ile Tanrı’ya sığınmaktan başka çaremizin olmadığını da anlamış oluruz.¹⁵

Penelhum’a göre, Kierkegaard ve Pascal gibi fideistlerin, şüphencilüğün insan aklının sözde felsefi iddialarını (*pretensions*) zayıflatmak suretiyle, imana ister istemez bir hizmetinin dokunduğunu düşünmelerinin başlıca üç nedeni vardır: Birincisi, Tanrı’nın varlığını akıl yürütme yoluyla kanıtlamaya ve Hristiyanlığın temel inanç esaslarının doğru olduklarını felsefi yöntemlerle göstermeye çalışanlara karşı verilen mücadeleden, şüphenciyi doğal bir müttefik olarak görmüşlerdir. İkincisi, beşerî durumumuzun muğlâklığını ve Tanrı’nın mevcudiyetinin akli bakımdan belirsizliğini vurgulayan şüphencinin, Tanrı’nın gizliliği öğretisi göz önünde bulundurulduğunda, teolojik olarak beklenen bir şeye, yani Tanrı’nın bilinemezliğine, işaret ettiğini düşünmüşlerdir. Üçüncüsü, Tanrısız durumumuzla ilgili olarak şüphencinin, imanı haklı çıkarmaya çalışan dogmatik filozoflardan çok daha açık bir farkındalığa sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Onların bu kabulüne göre şüphenci, hastalığı doğru teşhis eden, ama devasını bilmeyen bir hekim gibidir. Şüphenci, akıl ve tecrübe yoluyla hakikate

¹⁵ Bollenbaugh, *age*, s. 24.

ulaşmak isteyen bir kimsenin içine düşeceği şaşkınlık ve endişe halinin iyi çizilmiş bir resmini sunsa da öngördüğü bu şaşkınlık ve endişenin panzehirini sağlayamamıştır. Ancak onun bu konudaki başarısızlığı, “insan doğasının, belirsizliklerimize rağmen dünyevî işlerimizi yürütmemizi sağlayan akıldan başka kaynaklara sahip olduğunu onaylamamız için bizi teşvik etmelidir.” Bununla birlikte, ilahi lütfu almaya açık hale gelmemize yardımcı olmalıdır ve böylece imana giden yolu hazırlamalıdır. Şüphecinin başarısızlığı bu şekilde anlaşılırsa, aklın kullanımı yoluyla hatalı olarak peşinde koşulan güvenenin (*assurance*) iman yoluyla kolaylıkla elde edebileceği sonucuna varılabilecektir.¹⁶

Şüpheciliği bu çerçevede değerlendiren Kierkegaard’a göre, iman ile şüphecilik arasındaki ittifak kısa süreli olmalıdır. Çünkü şüpheci, herhangi bir nihaî doğruluk iddiası ile karşılaşıldığında yargının askıya alınmasını (*epoche*) salık verir. Metafizik iddialara ilişkin olarak bir hükümde bulunmayı reddetmekle şüpheci, ruhsal huzur ve sukunet (*ataraxia*) durumuna ulaştığını düşünür. Böylece şüpheci, görünürde hiçbir çözümünün olmadığını ve hayatı karmaşık bir hale getirmekten başka bir netice vermediğini kabul ettiği sorularla ilgilenmekten sakınır.¹⁷ Doğal olarak, şüphecinin din hakkında söyledikleri, hayatın tüm uğraşlarına karşı sergilenmesi istenen şüpheci tutum ile örtüşür. Sextus Empiricus (160–210) *Outlines of Pyrrhonism* başlıklı eserinde, Pyrrhoncu şüphecinin dine bakışını şu sözlerle dile getirir:

Alışlagelmiş, olağan görüşü takip ederek, Tanrıların var olduğunu dogmatik olmayan bir tarzda tasdik etsek de ve Tanrılara büyük saygı duysak da ve onlara önceden bilmeyi atfetsek de dogmatiklerin acecelilikleriyle

¹⁶ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 88.

¹⁷ Bollenbaugh, *age*, s. 26.

kıyaslandığında aşağıda gösterildiği gibi konuyu tartışıyoruz... Görünümlere uygun olarak, ülkemizin geleneklerine, kanunlarına ve kurumlarına ve kendi içgüdüsel duygularımıza mutabık bir hayatı bize işaret eden bir düşünce zincirini takip ediyoruz.¹⁸

Sextus'a göre, yaygın yerel dinî törenlerin mevcudiyetini göz önünde tutan şüpheci, bu törenlere katılımda bulunacaktır. İbadet esnasında söylenen bir takım dinî formülleri sözlü olarak onaylayacaktır. Fakat içsel bağlılıktan imtina edecektir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın var olduğunu diliyle ikrar etse de, kalben ve aklen tasdik etmeyecektir. Şüpheci tutumun bir gereği olarak, teist ve ateist filozofların birbirlerini dengeleyen argümanları karşısında, yargıyı askıya almaktan başka çare olmadığını ama geleneksel pratiklerin de göz ardı edilemeyeceğini savunacaktır. Bu tutum inançsız dindarlık diye de adlandırılabilir.¹⁹

Bu bağlamda Grek şüpheciliği çözüme kavuşturulması imkânsız felsefi sorunlardan bilinçli olarak uzak duruşun bir ifadesidir. Şüphecilere göre, felsefenin ulaştırabileceği son nokta *ataraxia*'dır ve onun haricinde peşinde olmaya değer hiçbir şey yoktur.²⁰

Fakat iman, Kierkegaard'ın penceresinden bakıldığında, açık ve koşulsuz bir bağlılığı gerektirdiği için, şüphecilikle yaptığı ittifakı sona erdirmek zorundadır. Şüpheci, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda aklın yargısına güvenilemeyeceğini göstermekle ve aynı zamanda Tanrı'nın varlığına dair uygun bir kanıt bulma yönündeki umutları söndürmekle,

¹⁸ Penelhum, *age*, s. 13; Sextus, and Benson Mates, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 173.

¹⁹ Penelhum, *age*, s. 13.

²⁰ Bollenbaugh, *age*, s. 26.

imana bir hizmette bulunmuştur. Fakat Kierkegaard'ın iman anlayışının gerektirdiği türden bir bağlılığı ve kararlılığı onaylamayacaktır. Aksi takdirde, yargıyı askıya alma ilkesini ihlal etmiş olacak ve ruhu kederlendiren şeyler olarak nitelendirdiği bağlılıklardan arındırılmış, duru bir hayatı yaşama imkânından yoksun kalacaktır. Dolayısıyla şüphelinin, geleceksel dinî inançlara ve ritüellere uygun hareket etmekten ibaret olan dışa dönük dindarlık (*outward piety*) ile inancın içsel olarak askıya alınmasını birleştiren bu tutumu, Kierkegaard'ın öngördüğü etkin iman anlayışıyla bağdaşmaz. Bu yüzden Kierkegaard ve şüpheci, tamamen farklı nedenlerle kısa bir süreliğine aynı güzergâhta seyahat eden iki yolcu gibidir. Her ikisi de, insan aklının haddini aşmak olarak nitelendirilen iddialarını sarsmak için aynı yolda ilerlerler. Şüpheci, akla duyulan güvenin sarsılmasının ve bunun beraberinde getirdiği, yargıyı askıya almanın huzurlu bir hayatı doğuracağını ümit eder. Kierkegaard ise, akla duyulan güvenin sarsılmasının imana giden yolu açma görevi göreceğini düşünür.²¹ Bunun anlamı, kuşkulardan arındırılmış kesin bir kararı ve bağlılığı içeren imanın, aklın koyduğu yasaların geçerliliğini sorgulanır hale getirmeden hâsıl olamayacağıdır. Bir başka deyişle, aklın ilkeleri ile açıkça çatıştığı görülmesine rağmen bir iman ikrarının mümkün olduğudur.

Peki, bu ne ölçüde mümkündür? Aklın, hiçbir temele sahip olmadığını açıkça gösterdiği ve karşı çıktığı bir iddianın doğruluğuna nasıl inanılabilir? Daha doğrusu, bir kimse, bir inanç esasının akli dayanaktan yoksun olduğunu söylediği halde, aynı zamanda o inanç esasını kabul ettiğini çelişkiye düşmeden söyleyebilir mi?

Kierkegaard başta olmak üzere, bir fideistin bu soruya cevabı tereddütsüz evet olacaktır. Daha önce değindiğimiz

²¹ Bollenbaugh, *age*, s. 27–29.

gibi mutlak paradoks kavramı ile Kierkegaard böyle bir duruma işaret etmektedir.

Absürd, paradoks, öyle bir düzenlenir ki onu anlamsızlık içinde eritmeye/feshetmeye ve onun anlamsız olduğunu kanıtlamaya hiçbir biçimde aklın gücü yetmez; hayır, absürd, aklın onun hakkında şöyle demesi gereken bir simgedir, bir muammadır, zorlaştırılmış bir bilmecedir: Onu çözemiyorum, o anlaşılamaz, ama bu suretle onun saçma olduğu sonucu çıkmaz. Fakat elbette, *iman tümüyle ortadan kaldırılırsa ve bütün alan akla bırakılırsa*, akıl böbürlenmeye başlar ve dolayısıyla paradoksun saçma olduğu sonucuna varabilir.²²

Pierre Bayle, Hristiyanlığın asli öneme sahip inanç esaslarının yanlış olduklarının rasyonel ispatlama yoluyla gösterilebileceğini;²³ bununla birlikte bu olgunun farkında olan bir

²² Kierkegaard, *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, s. 5. İtalik vurgu bana ait.

²³ 17. yüzyıl felsefesinin temel tartışma konularının başında, hakikate nasıl ulaşılabileceği gelir. Rasyonalistlere göre kanıt (*evidence*) hakikatin en belirgin göstergesidir. Sağlam bir kanıtla sahip bir önermenin doğrulduğundan şüphe edilemez. Buna karşın Bayle, hiçbir nesnel doğruluk ölçütünün geçerli ve güvenilir olmadığını; bir önermeyi destekleyici kanıt bulunmasına rağmen, yine de o önermenin yanlış olduğunun bilenebileceğini iddia eder. Böylece, kanıtın hakikatin ölçütü olduğu görüşüne karşı çıkan, fakat yargıyı askıya alan önceki şüphecilerin ötesine geçen bir yaklaşım sergiler. Bayle'nin şüphesi Kartezyen felsefenin ilkelerini de kapsar. O hem *cogito*'dan hem de matematik aksiyomların kesinliğinden şüphe eder. Ona göre, bilginin hiç bir yerinde şüpheyi sona erdirecek bir kesinlik söz konusu olamaz. Descartes'ın hakikatin ölçütü olarak ortaya koyduğu açıklık ve seçiklik ilkesinden hareketle ulaşılan sonuçlar reddedilebilir. Hakikatin kesin bir özelliğinden bahsedilecekse bu apaçıklıktır. Fakat iman, aklın apaçık bulduğu bir şeyi geçersiz kılar. Bir önerme ne kadar apaçık olursa olsun, şüphecilik mağlup edilmediği sürece, iman yoluyla yanlış olduklarının kabul edilmesi mümkündür. Bayle, bu durumu Pyrrhonculuğu savunan bir başrahibin ağzından, şu sözlerle anlatır: "Yanlış oldukları için reddettiğiniz bazı şeylerin olabil-

kimsenin yine de iman etmeye devam edebileceğini daha açık bir dille ifade etmiştir. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*'de (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük), Spinozacı fikirleri benimsemesinden dolayı ateist olmakla suçlanan John Bredenbourg'un akıl ve iman arasındaki ayrımı dayanarak kendini savunmasını neden haklı bulduğunu şu sözlerle açıklar:

O, doğal ışığın karşı çıkmasına karşın, tıpkı Katolikler ve Protestanlar gibi Teslis sırrına inandığını iddia eder. Herşeyin kaçınılmaz bir zorunlulukla meydana geldiği ve bu nedenle, din diye birşeyin olmadığı yönünde, aklın ona sunduğu güçlü

diğince apaçık olduklarını görmenizi sağlayacağım. (1) Üçüncü birşeyden farklı olmayan şeylerin birbirlerinden farklı olmadıkları apaçıktır. Bu tüm muhakemelerimizin temelidir ve tüm kıyaslarımızı bunun üzerine bina ederiz. Ama yine de Teslis gizeminin ifşası, bu aksi-yomun yanlış olduğuna bizi ikna eder...(2) Bir birey (*individual*), bir doğa (*nature*) ve bir kişi (*person*) arasında hiçbir farkın olmadığı apaçıktır. Oysa aynı gizem, bireylerin ve doğaların tek olmayı sürdürürken kişilerin çoğalmış olabileceğine bizi inandırmıştır. (3) Bir insanın gerçekten ve tamamen bir kişi olması için, bir beden rasyonel bir ruhla birleşik olmasının yeterli olduğu apaçıktır. Oysa Enkarnasyon gizemi, bunun yeterli olmadığını öğretir. Bundan ne senin ne de benim kişi olup olmadığımızdan emin olamayacağımız sonucu çıkar...(4) Bir insan bedeninin aynı anda farklı yerlerde bulunamayacağı apaçıktır. Ama yine de Ökarist gizemi, bunun her gün vuku bulduğunu öğretir...(5) Bir cevherin modlarının, değişikliğe uğrattıkları şey olmadan var olamayacakları apaçıktır. (*It is evident that the modes of a substance cannot subsist without that which they modify*). Buna rağmen şarabın kana ekmeğın bedene dönüşmesi (transubstantiation) gizemi vasıtasıyla bunun yanlış olduğunu biliriz." Bkz. Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, translated, with an introduction and notes, by Richard H. Popkin and with the assistance of Craig Brush, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1991, s. 199-202. Bayle göre, bu durumların her birinde açıklık ve seçiklik ölçütünü kabul etme ile bir Hristiyan öğretisini kabul etme arasında açık bir uyumsuzluk söz konusudur. Dolayısıyla iman, bu en merkezî ve prestijli akli ölçütü terk etmeyi gerektirir. Bayle, *age*, s. 202.

kanıtlara rağmen, özgür iradenin varlığına da inanır. Bir insanı böyle bir siperden dışarı çıkmaya zorlamak kolay değildir. Bir kimse onun samimi olmadığını; zihnimizin, geometrik bir ispatlamanın düpedüz yanlış olduğunu gösterdiği bir şeyi doğru olarak kabul edebilecek şekilde yaratılmadığını haykırabilir. Fakat bu, yetkili olmadığınız itirazına maruz kalabileceğiniz bir davadaki bir yargıç konumuna kendinizi yükseltmek değildir? Bir başkasının kalbinden neler geçtiğine karar verme hakkımız var mı? Falan görüşlerin bir birleşimini bünyesinde barındıramayacağını ilan etmek için insan ruhunu yeterince tanıyormuyuz? John Bredenbourg'un ileri sürdüğünden daha fazla çelişikliğe yakın olan saçma birleşimlerin pek çok örneğine sahip değilmiyiz? Zira şu iki şey arasında hiçbir çelişkinin olmadığı gözlemlenmelidir: (1) Aklın ışığı, bana bunun yanlış olduğunu öğretir; (2) bu ışığın yanılmaz olmadığına kâni olmam nedeniyle ve metafiziksel bir ispatlamaya boyun eğmektense, duygunun kanıtlarına ve vicdanın izlenimlerine, kısacası, Tanrı'nın Söz'üne boyun eğmeyi tercih ettiğim için yine de buna inanıyorum. *Bu, aynı şeye aynı anda hem inanıyor hem de inanmıyor olmakla asla aynı değildir.* Bu birleşim imkânsızdır ve hiç kimseye kendisini haklı çıkarmak için böyle bir şeyi teklif etmesine müsaade edilmemelidir.²⁴

Görüldüğü gibi Kierkegaard ve Bayle, akla rağmen gerçekleşen bir imanın mümkün olduğunu ve bu durumun iman eden kişinin zihinsel dünyasında bir çelişikliğe yol açmadığını iddia etmektedirler. Hâlbuki bir ispatlamada başvuru öncüllerin doğru olduklarını bilen ve bu öncüllerin kesin bir sonucu gerektirdiğini anlayan bir kimse, varılan sonuca inanıp inanmadığını sorgulayacak bir konumda değildir. Yani varılan sonuç, aynı zamanda o kişinin inancı haline gelir. Böyle bir durum o kimseye oldukça rahatsız edici gelebilir. Çün-

²⁴ Bayle, *açe*, s. 297–298. İtalik vurgu bana ait.

kü kişi, şimdi inanmakta olduğu ile bağdaşmaşmayan başka bir şeye inanıyor olabilir. Kuşkusuz bu kişi, içine düştüğü sıkıntıdan ya da ikilemden kurtulmak için bir takım çareler aramakta özgürdür. Edindiği inançlardan birini dolambaçlı yollardan çürütmeye çalışabilir. Bildiğini söylemeye başladığı şeyi gerçekte bilmiyor olduğunu öne süren felsefi itirazları sıralayabilir. Ya da onu arzu etmediği bir sonuca götüren mantıksal örgünün hatalı olduğunu iddia edebilir. Fakat inançlarımızı değiştirmek için başvurduğumuz yollar ve araçlar ne olursa olsun, sahip olduğumuz inançları gerektiren öncüllere verdiğimiz onayın dayandığı temeller çürütülmezsiniz, eğer söz konusu inançlar ispatlamaların sonuçları iseler, aklen rahatsızlık vermesi beklenen inançlardan kurtulmanın bir yolu yoktur. Dolayısıyla bir kimse, gerçekten Bayle'ın tarif ettiği bir konumda ise, yani geometrik bir ispatlamanın bir iman esasının yanlışlığını gösterdiğini görüyorsa, onun yanlış olmadığına inanma özgürlüğüne sahip değildir. Bununla birlikte, alışkanlık, gelenek ve telkin gibi geniş bir yelpazede seyreden etmenlerin inançlara kaynaklık ettiği bir gerçektir. Kusurlarını ayırt edemediğimiz rakip rasyonel düşünce işlemleri de inançlar üretir. Bu yüzden, bir kimse bir iman esasının yanlış olduğunun bir ispatlama yoluyla gösterildiğine inandığı halde, bunun o kimsenin halen inandığı bir iman esas olması tamamen mümkündür. O halde, bu kimsenin bir çatışma ve çelişki içerisinde olması kaçınılmazdır. Çünkü o, birbiriyle bağdaşmayan iki şeye inanmaktadır.²⁵

Bayle'ın savunduğu türden bir fideist, kendisi aksini iddia etse de aynı şeye aynı zamanda hem inanan hem inanmayan bir kimseyle aynı zihinsel duruma sahiptir. Bayle bunun imkânsız olduğunu ifade eder. Ama onun örneklediği durum,

²⁵ Penehum, *age*, s. 57.

bunun tam tersini söyler. Böyle bir kimsenin iç dünyasında bir çatışma yaşamaksızın iman edebilmesi mümkün değildir.

Aklın ölçütleri ışığında bakıldığında inandığı şeyin saçma gözüktüğünü ve devamla bunun hiçte rahatsız edici olmadığını söyleyen bir kimsenin sağduyusundan şüphe etmememiz için hiçbir neden yoktur. Fakat özellikle dinî inançlar söz konusu olduğunda çatışmaların ya da çelişkilerin her zaman ıstırap vermeleri gerekmiyor. Çatışmaların kişinin ruh sağlığını tehdit etmeyecek ölçüde daha az sıkıntı vermelerini sağlamanın yolu, üstlerini örten bir dille onları anlatmaktır. Örneğin, rasyonel ispatlamaların haklılığından konuşup, ardından sonuçlarını reddetmek için aklın terk edilmesinden bahsetmek bunu yapmanın bir yoludur. Böylelikle çatışmanın kendisi sanki bir çözümmüş gibi sunularak, çatışmanın bir çözüme ihtiyacı olduğu gerçeği gizlenmektedir.²⁶

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, akıl sınırsız değildir ve sınırsız olduğunu iddia eden de yoktur. Sınırsız bir akla sahip olduğunu ve imani konularda her şeyi akıyla çözdüğünü iddia eden bir kimsenin sağduyusundan şüphe edilir. Buna karar veren de akıldır ve bu bile, aklın kendi sınırlarını belirleme gücüne sahip olduğunu gösterebilir.

2. Akıl-Kalp Düalizmi

Tanrı hakkındaki bilgimizin, en temelde ve önemli ölçüde, akli sezgilerimize dayandığı ya da dayanması gerektiği düşüncesi, bir takım itirazlara açık olmakla birlikte, din felsefi ile meşgul olan düşünürlerin makul ve savunulabilir bulunduğu bir düşünce olagelmıştır.²⁷ Öyle ki, bilişsel yetilerimiz gereği gibi kullanıldığı takdirde, aklın Tanrı'yı bilebileceği konusunda genel bir eğilimin varlığından bahsedilebilir. An-

²⁶ Penelhum, *age*, s. 59.

²⁷ Bkz. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, s. 184.

cak bu bağlamda, bir ölçüde akıl-kalp birlikteliğini savunan görüşleri²⁸ bir kenara bırakırsak, Tanrı'nın bilinebilirliği meselesinin birbirine zıt iki uç çizgide tartışıldığı görülür. Modern düşünceye de hâkim olan iki görüşten birine göre, Tanrı objektif akıl ile yani akıl yürütme sürecinden tutkusal faktörleri sistematik olarak hariç tutan bir anlayışla bilinebilir. Diğerine göre ise Tanrı sadece öznel olarak veya kalp ile bilinebilir. Her iki görüş, akli, muhakeme etme yeteneği olarak tanımlar. Akıl, metodolojik olarak ve mantık çerçevesinde akıl yürütmek (*ratiocination*) ile özdeşleştirilir. Yine her iki görüşe

²⁸ Bu görüşlerden en açık ve teferruatlı olanı, "kalp duygusu" (*the sense of the heart*) kavramına müracaat ederek, Tanrı hakkındaki bilginin salt akıl kaynaklı olmadığını savunan Jonathan Edwards'ın (1703–1758) ortaya koyduğu görüşüdür. Edwards, kanıtların, argümanların ve çıkarımların değerini yadsımamakla birlikte, onların gücünü görmek için tam anlamıyla hazır ve istekli bir kalbin gerekli olduğunu düşünür. Yani akıl, doğrulukla yönelmiş bir kalp tarafından bilgilendirilmezse uygun bir şekilde işlevini yerine getiremeyecektir. Edwards'ın düşüncesinde, Malebranche gibi Kıta Avrupası rasyonalistlerinin, Henry More gibi kimi Cambridge Platonistlerinin ve özellikle Locke gibi deneycilerin güçlü etkisi görülebilir. Ayrıca Edwards, Newton ile başlayan yeni bilim, Tanrı'nın varlığını destekler mahiyette görmesi nedeniyle ilgiyle yaklaşmıştır. Söz konusu gelenekler farklılık arzetsede de ortak bir özelliği paylaşmışlardır. Hemen hemen eleştirel bakışı dışarıda tutan bir yaklaşımla, aklın gücüne ve kapsamına güven duymuşlardır. Edwards'ın sistemi bu güveni yansıtır. Temel Hristiyan öğretilerini haklı çıkarmak ve gelecek eleştirileri boşa çıkarmak için felsefi argümanlara başvurur ve spekülatif bir metafizik inşa eder. Fakat Edwards aynı zamanda bir Kalvinisttir. Dolayısıyla insanın doğal yeteneklerinin yeterliliğine ve doğal teolojiye kuşkuyla yaklaşan yenilikçi (*reformed*) geleneğin hassasiyetlerini göz ardı etmez. Bkz. William J. Wainwright, "The Nature of Reason", *Readings in The Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, Broadview Press, Peterborough, Ont., 2000, s. 139-140; William J. Wainwright, "Jonathan Edwards and The Sense of The Heart", *Faith and Philosophy*, Vol. 1, No. 1, (January 1990), s. 43-62; Perry Miller, "Jonathan Edwards on The Sense of The Heart", *The Harvard Theological Review*, Vol. 41, No. 2, (April, 1948), s. 123-145.

göre de akıl yürütmenin nesnel sayılabilmesi, istekler, ilgiler ve arzular tarafından etkilenmemiş olması koşuluna bağlıdır.²⁹ İkinci görüş, fideizmin görüşüdür ve bu konuda ilk akla gelebilecek isim hiç kuşkusuz, fideizmin temel mottolarından biri haline gelen, “kalbin, aklın hiç bilmediği kendi nedenleri vardır”³⁰ sözünün sahibi Blaise Pascal’dır.

Pascal, Descartes gibi filozofların hakikate ulaşma ve ispatlama aracı olarak kullandıkları aklın karşısına kalbi ve imanı koyar. Ona göre ispatı mümkün olmayan hakikatler, kalp yetisi ile bilinir. Kalp, ilk ilkeleri (mekân, zaman, hareket ve sayılar gibi) muhakemenin katkısı olmaksızın yanılıgsız biçimde bilir. Mekânın üç boyutlu olduğunu ya da sayıların sonsuz olduğunu bilen kalptir. Sadece kalbin bilme alanına giren matematiksel olmayan kesinlikler de vardır. Rüyada olmadığımızı biliriz. Bunu rasyonel olarak ispatlayamayız. Fakat bu konudaki acizliğimiz, şüphecilerin iddia ettiği gibi tüm bilginin kesinlikten uzak olduğunu göstermez; sadece, aklın zayıflığını gösterir. İlk ilkeleri ispatlama hususundaki güçsüzlüğümüz, aklın kibrini kırmaya hizmet etmelidir.³¹

Pascal, ilk ilkelerle ilgili bu durumun dinî hakikatler için de geçerli olduğunu şu sözlerle açıklar: “Bu nedendir ki, kalplerini harekete geçirmek suretiyle, Tanrı’nın iman bahşettiği kişiler çok talihlidirler ve tamamen meşru şekilde ikna olmuş hissederler. Fakat ona sahip olmayanlara, böyle bir imanı, Tanrı onların kalplerini harekete geçirmek suretiyle bahşedinceye dek, sadece muhakeme yoluyla verebiliriz. Bu [Tanrı’nın imanı ihsan eden fiili] olmaksızın iman sadece beşeridir ve kurtuluş için faydasızdır.”³²

²⁹ Wainwright, “The Nature of Reason”, s. 139.

³⁰ Pascal, *Pensees*, s. 127.

³¹ Pascal, *Pensees*, s. 28.

³² Pascal, *age*, s. 29.

Pascal'ın bu ayrımında kafa karıştırıcı bir muğlâklık vardır. Bir kimsenin kalben hissederek Tanrı'yı bilmesi, tam anlamıyla imana sahip olmakla, yani doğüstü lütuf armağanını almakla aynı görülür. Diğer yandan kalp, anlaşılmalrı ve kabul edilmeleri için hiçbir şekilde lütfun gerekmediği, dinî olmayan matematiksel aksiyomların onun sayesinde özüm-sendiği ve öğrenildiği bir sezgi olarak tanımlanır.³³ Öyle görünüyor ki Pascal'ın bu konudaki yaklaşımı, büyük ölçüde, onun matematiksel zihin ve sezgisel zihin arasında yaptığı ayrıma ve bu ikisi arasında derin bir fark görmesine dayanmaktadır.

Aklın açık bir tanımını vermese de Pascal'ın akıldan ne kastedtiği, akıl kavramına başvurduğu pasajlardaki bağlam-lardan çıkarılabilir. Pascal, aklın işleyişinin, kalbin şeyleri bir bakışta anlaması tarzında olmadığını ifade eder. Ona göre akıl, tasarladığı sonuçların düzenli bir ispatlamasını sunarak ilerler. Matematikte olduğu gibi, bilinen ilkelerden hareketle kanıtlamaya çalışarak ve bilinen ilkelerden hareketle, yalnızca düşerek kanıtlamada bulunmaktan kaçınarak bunu gerçekleştirir. O halde, aklın işleyişinin temelinde, tanımlar ve ilkeler ile başlamak yatar. Akıl, hızlı ve derin bir biçimde tanımlardan ve ilkelerden sonuçlara gider. Böylece akıl, mevcut materyali, yani tanımları ve ilkeleri mantıksal ve sistematik bir biçimde çözümleyerek, Pascal'ın düzenli ispatlamalar dediği sonuçları üretir.³⁴

Açıkçası Pascal'ın akıl tanımı, Descartes'in tanımı ile örtüşür. Descartes, aklı "sağlıklı yargıda bulunma ve doğruyu

³³ Leszek Kolakowski, *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, s. 146.

³⁴ Pascal, *Pensees*, s. 182-183.

yanlıştan ayırt etme gücü” olarak tanımlıyordu.³⁵ Dolayısıyla Pascal’ın akıl terimini, akıl yürütme ya da mantıksal ilkelere tümdengelim yoluyla çıkarımda bulunma faaliyetine işaret eden katı kullanımdan kavramları formüle etme ve mantıksal ilişkiler kurma yönündeki kavrama gücüne atıfta bulunmaya kadar geniş bir bağlamda kullandığı söylenebilir.

Descartes ve Pascal’ın akıl anlayışları birbirlerine tezat teşkil etse de, iki düşünürün buldukları ortak nokta, her ikisinin de aklı, bilginin birincil kaynağı olarak görmüş olmalarıdır. Fakat aklın yeterliliği ve yetkisi konusundaki fikir ayrılıkları farklı epistemolojik yaklaşımları benimsemelerine yol açmıştır.

Descartes’te matematik bilgi en kesin olan bilgidir. Pascal da bu şekilde düşünür. Matematiğin gelişip ilerlemesi, insan bilgisinin ilerlemesini sağlayacaktır. Matematik yöntem kabul edilebilir en kesin yöntemdir. Pascal, *Matematiksel Zihin* başlıklı incelemesinde, zaten bilinen şeylerin ispatlarını vermede matematiğin “doğru yöntem” olduğunu söyler. Bununla birlikte, “insanların doğal olarak ve kalıcı bir biçimde, mutlak mükemmel bir düzen içinde herhangi bir bilimi uygulamaktan aciz olduklarını”, ama yine de “matematik düzenin kullanışlı ve geçerli” olduğunu iddia eder. Matematik düzen, mutlak bir ölçüt bakımından kusurludur ama beşerî ölçütler bakımından mükemmeldir. Bu anlamda doğru yöntemdir. Bu incelemesinde Pascal, düzen ve yöntem kelimelerini eş anlamlı olarak kullanır. Dolayısıyla Pascal’ın felsefi yöntemi ve

³⁵ Rene Descartes, “Discourse and Essays” *The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by John Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, Vol I, s. 111.

epistemolojisi ile onun üç düzen doktrini arasında bir paralellik vardır.³⁶

Üç düzen doktrini ile Pascal, gerçekliği üç ayrı kategoriye ayırır. Beden (*body*), zihin (*mind*) ve sevgi (*love*).³⁷ Bu üç düzen yaşanan hayattaki üç alanı ya da düzeyi temsil ederler ve açıktır ki bu sıralamaya göre Pascal'ın değer skalası içinde yerlerini alırlar. Düzenler, birbirlerinden hem kesin çizgilerle ayırdırlar hem de hiyerarşik bir yapıdadırlar. Zihin düzeni beden düzeninden üstün olduğu gibi, sevgi düzeni de her ikisinden üstündür.³⁸

Bu düzenlerden her biri kendine özgü nesnelere sahiptir—'fiziksel şeyler', 'entelektüel yapılar' ve 'manevi ilişkiler'. Her biri beşerî bir yetiye veya kuvvetler gurubuna tekabül eder—'duyular ve arzular', 'akıl' ve 'kalp'. Her biri birtakım beşerî cevapların alanıdır—'korku ve istek', 'entelektüel soruşturma ve tasdik' ve 'sevgi ve iman'. Her biri belirli bir grup veya tür içinde egemenlik kurar—'zengin ve güçlü', 'bilimsel ve felsefî' ve 'aziz' gibi. Pascal, manevi gelişimden aşağı seviyedeki iki düzenden üçüncüsüne doğru bir yükselme eğilimi olarak bahsederken, her birinin doğru ve gerçek bir yere sahip olduğunu düşünür. Çünkü insan bir ruha sahip olduğu gibi bir bedene ve akla da sahiptir. Bu yüzden manevi gelişim, aşağı dereceden yetilerin egemen olduğu bir durumdan,

³⁶ Pierre Force, "Pascal and Philosophical Method", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 227.

³⁷ "Beden ve zihin arasındaki sonsuz mesafe, zihin ve sevgi arasındaki sonsuz derecede sonsuz mesafeyi simgeler, çünkü Sevgi doğüstüdür... Tanrı'dan gelmedikçe hiçbir anlam ifade etmeyen hikmetin yüceliği, dünyevi ya da entelektüel insanlara görünür değildir. Bunlar türleri ayıran üç düzendir." Pascal, *Pensees*, s. 95-96.

³⁸ Janet Morgan, "Pascal's Three Orders", *The Modern Language Review*, Vol. 73, No. 4, (October, 1978), s. 756.

uygun bir biçimde bunların kalbe tâbi oldukları bir duruma geçiş olarak görülür.³⁹ Dolayısıyla iman, akıldan üstün bir mertebeye yerleştirilir.⁴⁰

Pascal matematiksel zihin ile sezgisel zihin arasında ayırım yapar. Matematiksel akılda prensipler gayet açıktır, ama bu, mutad kullanımın dışındadır; dolayısıyla matematiksel akıl herkes tarafından kullanılmaz. İnsanlar matematiksel akılla düşünmeye ve meseleleri ele almaya uzaktır; çünkü bu, onların alışık olduğu bir yol değildir. Fakat insanların buna yönlendirilmesi gerçekleştiğinde ilkelerin apaçık olduğu görülecektir. Pascal'a göre ancak hastalıklı bir akla sahip olanlar gözden kaçırılması zor olan böylesine aşikâr ilkelerden yanlış sonuçlar çıkarırlar. Sezgisel akıl ise mutad olarak kullanılan akıldır ve herkesin gözü önündedir. Onu kullanmak için gayret sarf etmeye gerek bile yoktur. İyi bir nazara, iyi bir bakış açısına sahip olmak yeterlidir. Zira ilkeler çok açıktır ve gözden kaçırılması imkânsızdır. Ancak bir ilkeyi gözden kaçırmak yanlış yapmaya yeter. Sonuç olarak "bütün ilkeleri görmeye muktedir çok net bir nazara ne kadar ihtiyaç varsa, bilinen ilkelerden batıl hükümler çıkarmaktan kaçınmak için sahih bir akla o kadar ihtiyaç vardır."⁴¹

Pascal'a göre insan akılı kendisini açık ve seçik olarak aydınlatan matematik yöntem sınırında kalmaz. İnsan akılı bun-

³⁹ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 113.

⁴⁰ Bu yaklaşımın teolojik düzeyde en güçlü ifadesini John Calvin'de bulduğu söylenebilir. Calvin'in şu ifadeleri oldukça açıklayıcıdır: "Kutsal Ruh'un armağanları doğanın armağanları değildir. Rab onları açincaya dek kalp gözümüz kapalıdır. Tanrı'nın Ruhü, gizli bir vahiy yolu ile bilinebilir kılıncaya kadar Tanrı'nın çağrısı hakkındaki bilgimiz aklın sınırlarını aşar." John Calvin, *Commentaries*, Ephesians: 1/17, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom41.iv.ii.iv.html>. (Son Güncelleme: 15/12/2009).

⁴¹ Pascal, *Pensees*, s. 182–183.

dan daha ileri gidebileceği sınırları aşmak durumundadır. Çünkü matematik, sonsuz varlığı kavrama konusunda bize yardım edemez. Dinî ve ahlaki sorunlar matematikle çözülemez. Sıkıntılar, kaygılar, üzüntüler matematikle giderilemez. Matematik bize insanın özünün ne olduğunu gösteremez. İnsan sonsuz ile hiçlik arasında bir yerdedir. Bilim, bize bu anlamda gerçeği çok az bildirir, ama hayatın bilmeceleri karşısında güvenilir ve sağlam bir dayanak sunmaz. Pascal'a göre, insan zaten buna gerek de duymaz. Çünkü insanda duygu ve o duygudan gelen bir "bilgi" vardır. Bu da kalptir.⁴² Kalbin, akılla kavranılamayacak olan, kendine göre kanıtları bulunur. Kalp, aklın bulduklarıyla yetinemez. Tam doğruya aklın araçlarıyla ulaşılamadığı için kalp devreye girer. Kalp günahattan kurtulmak ve mutluluğa erişmek ister. Bunu sağlayacak olan kalbin kendi bilgisidir.⁴³

Pascal'ın düşüncesi, Descartes'in salt doğruyu bulmada akla olan sonsuz inancını sorgulamakta ve tek başına akla olan güveni sarsmaktadır. Descartes'e göre akıl, bütün konularda bizi açık ve seçik olana, yani doğru bilgiye kesin bir şekilde ulaştıran yegâne yoldur. Pascal ise akla bir sınır çizmektedir. Aklın bilgisi dış gerçeğin bilgisiyle sınırlıdır. Tanrı ve insan konusunda, akıl bizi aydınlatmaz. İnsan bu aydınlığa ancak kalbin ışığı ile yani kalp sezgisi ile ulaşabilir.

Kalp doktrini merkezidir, derindir fakat sadece kısmen gelişmiştir. Kalbin diğer yetiler kadar bozulmaya duyarlı olduğu açıktır. Aslında, düşmüş halimizde kalp boştur ve kirlenmiştir. Tanrı ona konuştuğu zaman ve insanlar iman ederek cevap verdiğinde sadece olması gerektiği gibi kalp yaşan-

⁴² Pascal, *age*, 28-29.

⁴³ Bkz. Pascal, *age*, s. 327.

tımıza rehberlik edecektir ve sadece o zaman diğer beşerî yetiler yaşantımızda gerçek rollerini oynayacaktır.⁴⁴

Fakat günahkâr konumumuzda bile, kalp, duyular veya akıl değil, en içteki kişiliğimizdir. Pascal'ın en meşhur gözlemlerinden birisi bize şunu söyler: "Kalp, aklın hakkında hiçbir şey bilmediği kendi nedenlerine sahiptir."⁴⁵ Bu elbette Descartes'in benliği bir düşünen olarak tanımlamasının reddidir, fakat benliği hissetmek veya içgüdü ile eşit saymak değildir. Çünkü kalbin nedenleri olduğu söyleniyor. Bu hemen hemen Freudçu bir düşüncedir. Bu noktada, Pascal'ın 'kalp bilginin bir kaynağıdır' sözüne dikkati çekmemiz önemlidir. Bu, şüphecinin 'akıl ispatlayamaz' demekte haklı olduğu, fakat 'tam olarak bilemeyiz' demekte hatalı olduğu bilgisidir. Pascal'ın verdiği örnekler, 'uzam üç boyutludur' veya 'sayı dizisi sonsuzdur' bilgisi gibi, "ilk ilkelerdir". Akıl bunları önceden varsaymak zorundadır, fakat onları kanutlayamaz. Aynısı 'rüya görmüyoruz' bilgisi için de doğrudur. Bu şeyleri kalbin bize öğretmesi sebebiyledir ki Pascal'a göre, insanlar için Pyrrhonism gerçek bir olasılık değildir. Şuna da dikkati çekmeliyiz ki Pascal'a göre, iman olmaksızın uykuda değil de uyanık olduğumuzun hiçbir güvencesine sahip değiliz. Pascal'ın şöyle bir konumda olduğu gözükecektir: Tanrı kalp ile bilindiğinde sadece bize ulaşabilen dinî imanın yanı sıra bir de aklın ispatlayamadığı, fakat bilgimizi ilerletmek veya meselelerimizi yönetmek için doğru olduğunu farz etmemiz gereken, kalbin bize öğrettiği doğruları içine alan seküler bir iman vardır.

Bunu Kierkegaard'ın seküler imanın ve Hristiyan imanının her ikisinin de bir sıçramayı gerektirdiği iddiası ile karşılaştırabiliriz. İlki, insan iradesi için mümkün olan bir sıçrama

⁴⁴ Penelhum, *age*, s. 113.

⁴⁵ Pascal, *age*, s. 127.

olmaktadır ve ikincisi, iradenin onu yerine getirmesi için bir mucizeye⁴⁶ ihtiyaç duymaktadır. Her iki konum da ortak bir varsayımı paylaşır: Sağduyuya dayalı inançlarımız, akıl yürütme yoluyla ispatlanmaya elverişsizdir. Ayrıca uygulamada, doğamızın bunun üstesinden gelmemizi sağlayacağı görüşünü de paylaşırlar. Pascal'a göre, bu meydana gelir, çünkü aklın doğru olarak varsayabildiği temel ilkelerin bilgisini kalp bize verir; oysa Kierkegaard'ta vuku bulur, çünkü sağduyulu kişi aklın köprü kuramadığı boşluğun üzerinden atlamak için bir irade eylemi gerçekleştirir. Bu, yargıyı askıya almak için şüphecinin sözde iradesine denk düşen bir irade eylemidir. Üzerinde hemfikir oldukları üçüncü bir taraf, doğamızdaki aynı gücün ya da yeteneğin Tanrı'ya sığınmamızı sağlaması gerektiğidir. Fakat beşerî bozulmuşluğun yoğunluğu sebebiyle bu gerçekleşmez. Sadece lütuf bu isteyerek yüklenilen yetersizlikten kurtarılmanıza yol açabilir. Kierkegaard defalarca, böylesi bir lütuf eyleminin mucizevî olduğunu, kişinin imanla razı olduğu ve katıldığı şeyin paradoksal olduğu iddiası ile birlikte vurgular.⁴⁷

⁴⁶ Kierkegaard'a göre mucize, akla saldırı niteliğinde, akli gücendiren, doğaüstü ve de insanüstü olaylardır. İsa'nın gösterdiği mucizeler, onun insandan daha öte bir varlık olduğunu gösterir. Fakat bu noktada karar verici mercii akıl olamaz. Çünkü burada saldırıya uğrayan ve gücenen akıldır. "İsa dünyaya *kalbin düşüncelerini* açığa çıkarmak için geldi... Açıklanamaz, hayrete düşürücü (fakat artık yok) bir şey görüyorsun; Kendisi sana bunun bir mucize olduğunu söylüyor—ve sen gözlerinin önünde sadece bir insan görüyorsun. Mucize, sana hiçbir şey kanıtlamaz. Çünkü sana kim olduğunu söylediğinde, o olduğuna inanmazsan, çok geçmeden mucizeyi inkâr edersin. Mucize haberdar edebilir.— Şimdi bir gerilim içindesin ve herşey neyi seçtiğine bağlı, güvenme mi yoksa iman mı?; Burda ortaya çıkması gereken *kalbindir*." Kierkegaard, *Practise in Christianity*, s. 96–97. Ayrıca bkz. s. 126 ve 136. İtalik vurgu bana ait.

⁴⁷ Penelhum, *ağē*, s.114.

Pascal, kendi ilk ilkelerini ve hareket noktasını tesis etmede akli kullanmak için Descartes'in çabasını yadsır. Bu şeyleri bize öğretenin, akıl değil kalp olduğunu iddia eder.⁴⁸ Daha açık bir biçimde bununla ilgili olan pasajda, aklın boşluğun/uzayın (*space*) varlığını veya sayıların sonsuzluğunu kanıtlamayacağı konusunda Pyrrhonicular ile açık bir anlaşma içerisinde olduğu gözükür. Rüya görüyor olduğumuz önerisini çürütmek, akıl açısından mümkün değildir. Her ne kadar bu meseleler hakkında gerçek kuşkuların olabileceği konusunda onlarla aynı fikirde olmasa da böyle düşünür. Ayrıca, Pascal, Descartes gibi dogmatiklerin Tanrı'nın gerçekliğini argüman yoluyla ispatlama teşebbüslerinin boşunallığını vurgular.

Pascal'ın Descartes hakkında meşhur kısa bir yargısı vardır. Şu konuda onu affedilmez bulur: "Tüm sistemini Tanrı olmaksızın tertip etmeyi isterdi, fakat dünyanın hareketini başlatmak için bir fiske atmasına izin vermeye mecbur kaldı."⁴⁹ Pascal'ın, Tanrı'nın felsefi kanıtları üzerine olan yorumlarının çoğu, onların uygulanabilir olmadıkları üzerinedir. Fakat tüm eleştirisinin vardığı sonuç hemen hemen aynıdır. Ona göre, bu tür argümanların sağladığı sonuç, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı'na değil, filozofların Tanrı'sına ulaştırmaktadır. Burada Pascal, kanıtlama çabalarının itibarsızlığını, belirli argümanların felsefi doğruluk ve sağlamlıktan yoksunluklarını açıkça ifade etmekle kalmaz, onların yararsızlığına ve spiritüel tehlikelerine de vurgu yapar. Bunlar dolaylı ve karmaşık kanıtlamalardır. Onların faydasını gören bir kimse bile, adımlardan bazılarını unuttukları korkusuyla hep endişe içerisinde olacaklardır. Böylece yardımsız kalacaklardır. Madem ki Tanrı, gizli bir Tanrı'dır ve kendini yüksek

⁴⁸ Pascal, *age*, s. 28.

⁴⁹ Penelhum, *age*, s. 66.

gören filozof onu alçakgönüllülükle aramamaktadır, o halde gerçekten Tanrı'yı bulduğu için değil de, sırf düşünce sisteminin amaçları doğrultusunda, Tanrı'nın var olduğunu söylemektedir. O'nun varlığını kullanmaya çalışmaktadır. Yani sistemindeki boşluğu doldurmak için Tanrı'ya müracaat etmektedir. Zaten Pascal'a göre, bu kimsenin varacağı son nokta ancak deizm olabilir, ki deizm, "Hristiyan dinine hemen hemen ateizm kadar uzaktır."⁵⁰ Deist, Hristiyanlığın üzerinde durduğu tabiattaki bozulmuşluk öğretisini inkâr ederek kendi öğretisini ayakta tutabilir. Fakat Pascal'a göre, bu kolay teori, dürüstlikle araştıran zekâya bir hakarettir. Reddetmek için Tanrı'yı bilmek istemeyenler için uygun bir bahane sunar sadece.⁵¹

Pascal'ın nazarında, Tanrı'yı bizden gizleyen bozulmalar, teorik tarafsızlık (*detachment*) ile ele alındığında, bunlar karşı delillerdir. Fakat Tanrı'yı öğrenmek için bu kartezyen metodu terk etmemiz gerekir. Çünkü imanı böyle bir mevzu üzerinde ayakta tutmak küstah ve kibirli bir varsayımdır. Pascal, iman kalbe gereksinim duyar, derken şunu söylemek istemektedir: İman, Tanrı'nın kalp ile kavranmasıdır. Akıl yoluyla değil. Bu yüzden felsefi akıl yürütme, insanı Tanrı'ya ulaştıramaz. Dolayısıyla akıl yürütme yoluyla iman ettiğini söyleyen bir kimse yanılmaktadır. Fakat Pascal aklın, insanı Tanrı'ya açık hale gelmesine belki yardım edebileceğini de düşünür. Akıl, kişinin Tanrı'ya kulak vermesini sağlayabilir. Ancak bu yine de koşullu bir izindir. Aklın bunu yapabilmesinin ilk yolu onun kendi zayıflığını açığa çıkarması yoluyla-
dır.⁵² Dolayısıyla kişi aklını kullanmayı terk etmeden kalbini

⁵⁰ Penelhum, *age*, s. aynı yer.

⁵¹ Penelhum, *age*, 66-67.

⁵² Penelhum, *age*, aynı yer.

kullanamaz. Bir başka deyişle akıl ancak imanı ilgilendiren konularda tüm yetkiyi kalbe devretmesi gerektiğini sezebilir.

Pascal'ın kalbi ona, bir Tanrı'nın var olduğunu, ruhun ölümsüz olduğunu ve Hristiyanlığın Tanrı'sına iman ederek ebedi mutluluğu elde edebileceğini söyler. Fakat Pascal, diğer insanların kalplerinin farklı şeyler söyleyebileceği olasılığı konusunda sessizdir. Dolayısıyla kimin kalbinin güvenilir olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır.⁵³ Bununla birlikte kalp teriminin, bir iç ses ya da kişinin hissiyatının güdülediği bir tür öznel sezgi karşılığı kullanılması meselenin epistemik olmaktan öte psikolojik bir zeminde tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Kuşkusuz aynı sorunlar bir bilme yetisi olarak kalbi, aklın bir alternatifi gibi gören diğer düşünürler için de geçerlidir.

Bir iman ve kalp savunucusu Jean Jacques Rousseau, Voltaire'in *Poeme sur le desastre de Lisbonne* başlıklı eserine karşı kaleme aldığı reddiyesinde, "bir başkasını ummayacak kadar bu hayatta çok acı çektim" diye yazar. "Metafiziğin bütün kurnazlıkları, ruhun ölümsüzlüğünden ve Tanrı'nın hayırına olan inayetinden bir an için bile kuşku duymama asla neden olmayacak. Hissediyorum, inanıyorum, istiyorum, umuyorum ve son nefesime kadar savunacağım."⁵⁴ Bu son alıntıdan da anlaşılacağı gibi Rousseau, akli muhakeme yoluyla temellendirilmesini mümkün görmediği Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik hakikatlerin sadece kalben hissedilebilir olduklarını iddia eder. Aklın spekülatif çıkarımlarla Tanrı'nın varlığına ulaşması imkansızdır. Temel metafizik hakikatlerin aklın nazarında bir varsayımdan öte anlam ifade etmeyeceğini kabul eden Rousseau, aklın şüpheli-

⁵³ Paul Edwards, "From Fideism to Pragmatism", *Free Inquiry*, Fall 1998, v18, n4, s. 42.

⁵⁴ Edwards, Paul, *agm*, s. 42.

ye düşmesinin kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla metafizik kesinliğin ancak kalbin hissetmesi ile sağlanabileceğini düşünür:

Eğer Tanrı varsa, mükemmeldir; mükemmelse âlimdir, kudretlidir ve âdildir; âlim ve kudretli ise, her şey iyidir; adil ve kudretli ise, ruhum ölümsüzdür. İlk önermenin doğru olduğunu kabul edersem, sonraki önermeler asla sarsılmayacaktır; reddedildiği takdirde ise, sonuçları hakkında tartışmanın hiç bir faydası yoktur.⁵⁵

Rousseau, ilk önermenin doğruluğunu ne reddeder ne de onaylar. Bu noktada aklın kullanımı yoluyla Tanrı'nın varlığı ve mükemmelliğine dair leyhte ya da aleyhte herhangi bir ispatlamanın yapılamayacağını; dahası her iki tarafça yöneltilecek itirazların çürütülemez olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre tartışma, insanın, hakkında gerçek hiçbir fikre sahip olmadığı konular etrafında dönmektedir.⁵⁶

Buraya kadar agnostik bir tutum sergileyen Rousseau, çıkış yolunu kalp kavramına başvurmak suretiyle bulur. Bu bağlamda herhangi bir hakikate kesin olarak inandığı kadar Tanrı'ya da inandığını ikrar eder. Voltaire'e yazdığı mektupta, Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtlayamıyor oluşunun kendisini Tanrı'yı inkâr etmeye ya da Tanrı'nın varlığına ilişkin yargısını ertelemeye sevketmediğini vurgular. Çünkü bu konudaki şüpheyi ruhunun kaldıramayacağı kadar ağır bir yük olarak görür. Akıl bocaladığında, devreye kalp girer. Akıl, sonsuza değin tereddüt içerisinde kalabilir. Oysa kalp, uzun süre muallakta kalamaz ve akli işe karıştırmaksızın kendi kararını verebilir. "İnanmak ya da inanmamak dünya-

⁵⁵ Victor Gourevitch, "The Religious Thought", *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. Patrick Riley, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 210.

⁵⁶ Gourevitch, *age*, s. 210.

da en az bana bağlı olan şeylerdir,"⁵⁷ der Rousseau. Dolayısıyla Tanrı inancını duyguya ve içgüdüye dayandıran Rousseau'ya göre, akıl başkadır; iman ya da inanç başkadır. Akıl, metafizik konularda yargıda bulunurken teraziye dengeye bırakır. Kalp ise tercihini en iç rahatlatıcı seçenekten yana kullanır.⁵⁸ Öyle görünüyor ki insanın ontolojik ve egzistansiyal kaygılarını imana sevkeden bir yol olarak gören Pascal ve Rousseau gibi düşünürlerin temel sezgisi, metafizik hakikatlere ulaşmada aklın iddia edilen yetersizliğinin neden olduğu mütereddid ruh halinin, ancak kalbe başvurmak suretiyle giderilebileceğidir. Böylece aklın metafizik alandaki başarısızlığının kalbe epistemik bir işlev yüklenmesini gerekli kıldığı gibi bir sonuca varılmaktadır. Kalbin lehine akıldan feragat edilmesi önerilmektedir.

Russell, nesnel olgulara ilişkin inançları kalbin duygularına dayandırma çabasına karşı cevapsız kalan iki önemli itirazı, şu şekilde ortaya koyar:

Birincisi, böylesi inançların doğru olacaklarını farzetmek için herhangi bir neden yoktur. Diğerine gelince, kalp farklı insanlara farklı şeyler söylediğinden, ortaya çıkan inançlar kişiye özel olacaktır... Ben, veya insanlığın tümü, bir şeyi büyük bir tutkuyla ne kadar arzularsa arzulasın, o şey insan mutluluğu için ne kadar zarurî olursa olsun, bu şeyin var olduğunu varsaymak için hiçbir gerekçe yoktur. İnsanoğlunun mutlu olması gerektiğini teminât altına alan hiçbir tabiat kanunu yoktur. Bunun yeryüzündeki hayatımızın bir gerçeği olduğunu herkes görebilir. Fakat garip bir çarpıtma ile, bu hayattaki ızdıraplarımız gelecekteki daha iyi bir hayatı destekleyen bir argüman haline getiriliyor. Böyle bir ar-

⁵⁷ Gourevitch, *age*, s. 210.

⁵⁸ Gourevitch, *age*, s. 210.

gümana başka bir münasebetle de başvurmamız gerekir. Bir kimseden 10 düzine yumurta satın almışsanız ve ilk düzinedeki yumurtaların hepsi çürük çıkmışsa, kalan 9 düzinenin eşsiz mükemmellikte olması gerektiği sonucunu çıkarmazsınız. Oysa bu türden bir mantığa göre, yeryüzünde çekilen ızdırapların tesellisini 'kalp' teşvik etmektedir. Kendi hesabıma, ontolojik argümanı, kozmolojik argümanı ve eski argümanların geri kalanını Rousseau'dan gelen duygusal mantıksızlığa tercih ederim. Eski argümanlar hiç olmazsa dürüsttü. Sağlam iseler işaret ettikleri hususu kanıtlarlardı, geçersiz iseler öyle olduklarını kanıtlama konusunda getirilecek eleştirilere açık olurlardı. Fakat yeni kalp teolojisi, argümandan vazgeçiyor; öne sürdüğü hususları kanıtlama iddiasında olmadığı için çürütülemiyor. Esasında, kabulü için sunulan tek neden, bizim tatlı hayallerimizin keyfini çıkarmamıza izin vermesidir. Bu, değersiz ve yakıksız bir nedendir. Thomas Aquinas ve Rousseau arasında bir tercihte bulunmam gerekseydi, hiç tereddütsüz Aquinas'ı tercih etmem gerekirdi.⁵⁹

Aklı reddedip sadece kalbin sesine kulak vermek insanı sıkıntılılarından kurtaran ve imana götüren avantajlı bir yol olarak görülebilir mi? Russell'ın da işaret ettiği gibi, her şeyden önce şu noktanın altını çizmek gerekir: Akıl, dinî inancın tarafında yer aldığı sürece, fideistlerin iddia ettiği anlamda kalp kavramına başvurmanın hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Rousseau'nun yaşadığı dönemin felsefi ortamında Voltaire'ın temsil ettiği akıl, dine karşı olan bir akıldır. Dolayısıyla Rousseau'nun, akıl ile bağları kopartılmış kalbe dayalı bir imanı savunmasının temelinde yatan ana sâikin, Aydınlanma

⁵⁹ Bernard Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1947, s. 721.

döneminin katı akılcı tutumunun bir ürünü olduğu söylenebilir.⁶⁰ Deist bir hümanizmin ve rasyonel bir şüpheciliğin ege-men olduğu bir çağda ve toplumda yaşayan Pascal'ın da benzer bir saikten hareketle, dinin (Hristiyanlığın) inanç esaslarını savunmak adına, aklın karşısına kalbi koyduğu düşünülebilir.

Zaten Pascal, bahis argümanı ile Tanrı'nın varlığının akli bilginin konusu olamayacağını öne süren agnostiklerin ve şüphecilerin kalplerini harekete geçirmeyi ummaktadır. Tanrı'nın aklen kanıtlanabilir olmadığı konusunda onlarla aynı düşüncede olsa da kalbin kendine has nedenleri olabileceğini anlatmak istemektedir. Ancak Pascal'ın kalp doktrini, dönemin şüphecilerini etkilemek bir yana ciddiye bile alınmamıştır. Pascal'ın fideizme götüren akıl-kalp düalizmi, ciddi bir felsefi teoride yeri olmaması gereken temenniye dayalı bir düşünme biçimi olarak görüldüğü için reddedilmiştir.⁶¹ Yine de Pascal'dan itibaren kalp kavramı, çoğu fideist için epistemik bir sığınak görevi görmüştür. Bu bağlamda romantizm ve egzistansiyalizm akımlarının oluşturduğu rasyonalizm karşıtı iklimin, akıl-kalp düalizmini savunmada fideistlere dayanak noktası sağladığı söylenebilir. Fakat akıl ile kalbin çatıştığını ve dinî inançları kabul etmede önceliğin kalbe verilmesi gerektiğini savunan fideizmin bu yaklaşımı, akli ile iman edemeyen bir şüpheciyi ya da agnostiği ikna edici bir dayanaktan yoksun görünmektedir.

3. Doğal Teoloji ve Kanıtın Reddi

Pascal'da çok az, Kierkegaard'ta ise mütevazı sayılabilecek miktarda, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen geleneksel kanıtların felsefi eleştirisi vardır. Onlar, Tanrı'nın varlığına

⁶⁰ Bkz. Russell, *age*, s. 720.

⁶¹ Edwards, *agm*, s. 42.

dair argümanların detaylarıyla ilgilenmezler; daha çok söz konusu kanıtların amilleri ve onların sözde faydasızlıkları üzerinde dururlar.⁶²

Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara değinen Pascaldaki en önemli iki fragman, bu kanıtlar hakkında katışıksız felsefi noktalara işaret etmez. İlk fragman, metafizik argümanın beşerî akıl yürütmeye irak oluşu (*remoteness*) üzerinde durur; kanıtların karmaşık ve çözümlenmesi zor olduklarını, bu durumun onların değerini çok az insanla sınırladığını anlatır. Bu az sayıdaki insanlar, der Pascal, detaylar hafızadan silinir silinmez, çürük bir kanıtlamaya güven duyabiliriz korkusu ile her zaman endişe içerisinde olacaktlardır; öyle ki bir kanıt onlar için ne değer ifade ederse etsin, gelip geçici olacaktır. Bu fragmanın tüm hücumu, açıkça kanıtların işe yararlılığını en aza indirmek ve önemsiz göstermektir. Felsefi olarak sağlam olabileceklerini yanıtlamak değildir.⁶³

Diğer ve daha büyük bir fragman, Mesih olmaksızın Tanrı'nın doğada hazır bulunuşunun kanıtının, boşuna ve verimsiz olduğunu vurgulamak için tasarlanmıştır. Fakat ikincil bir noktaya daha işaret eder ki, felsefenin tarafsız gözü ile bakıldığında, doğa muğlâk olmayan bir biçimde Tanrı'ya

⁶² Ateist ya da fideist olmamalarına rağmen, Tanrı kanıtlamalarını başarılı bulmayan düşünürler de vardır. Tanrı kanıtlamalarını başarısız ve tümüyle faydasız bulmak bir şeydir, kanıtların kişiyi iman etmeye götüremeyeceğini söylemek başka bir şeydir. Örneğin, Tillich, Tanrının varlığına ilişkin delillere itibar etmez. Onları sözde deliller olarak adlandırır. Ona göre bu deliller, gerçek birer delil olmadıkları gibi Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan da uzaktırlar. Tanrı'nın varlığı sorusu ona göre yarı-küfür, yarı-mitolojiktir. Ancak yine de bu deliller tamamen anlamsız sayılmazlar. Zira onlar insan sonluluğunda içkin olan soruyu ifade etmektedirler. Bu deliller, Tanrı sorusunu sormayı mümkün ve hatta zorunlu kılacak şekilde insanın analizini ortaya koymaktadırlar. Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology I*, s. 210

⁶³ Pascal, *age*, s. 57.

işaret etmez. Tanrıya işaret eder, fakat pek çok bozulmuşluklarla ve ayartmalarla doludur. Hristiyan imanı bunları anlaşılır kılar. Fakat bu imanın yokluğunda, bunlar karşı delillerdir. Bu yüzden deizmin felsefi zayıflığı ve boş iyimserliği, onları görmezlikten gelerek kendini ayakta tutmak zorundadır.⁶⁴

Kierkegaard'ın kanıtlara yönelik felsefi eleştirisi burada çok az bir yorumu gerektirir. Çünkü Kierkegaard, örneğin Kant'ın yaptığı gibi derin çözümlemelere giderek kanıtların yarayışsız olduğunu göstermez. Kierkegaard'ın eleştirileri yüzeyseldir. 'Akıl aracılığı ile varlığın ispat edilemeyeceğini, tüm varoluşsal yargıların kontenjan olduğunu ve bunun sonucu olarak varoluşsal yargıların ve onlara götüren öncüllerimiz arasında 'bir sıçrama' veya "mantıksal boşluk' olduğunu' söyleyen Kant ve Hume'u takip eder. Benzer bir boşluk, her hangi bir tarihî delil ile tarihteki bir Tanrı hakkındaki herhangi bir iddia arasında da bulunmalıdır. Ek olarak, Popkin'in adını koyduğu gibi, kontenjan doğruların tüm bilgisi hakkında şüpheli bir görüşü benimser. Dolayısıyla dini doğruluk idialarının tümü delilin ötesine bir sıçramayı gerektirir, onlar hakkında duyacağımız güveni öne sürülen hiçbir delil sağlayamaz. Güven, akıl yürütmenin sonuçlarından değil, bütünüyle iradenin bir eyleminden gelmelidir.⁶⁵

Fideizmin Tanrı'yı kanıtlama girişimlerine karşı çıkmalarının temel nedenleri şunlardır: (a) Tanrı'yı akıl yoluyla kanıtlamaya çalışmada insanlar, nesnelliği ve tarafsızlığı (*detachment*) isteyen bir yükümlülüğün altına girerler. Hâlbuki Tanrı'ya ulaşmak için bu tutumlarından vazgeçmelidirler. Bu tutum sadece bilimde veya matematikte uygundur. Kurtuluşları hâlihazırda risk altında olan yaşayan, var olan bireyler olarak kendilerine bakmalıdırlar. (b) Kanıtlama için tarafsızlı-

⁶⁴ Pascal, *age*, s. 140 ve s. 236.

⁶⁵ Penelhum, *age*, s. 92.

ğın gerekliliğini benimsemek, insanın bu bireysel öznel ilişkiyi bertaraf etmek veya sonraya bırakmak için yaptığı bir şeydir. (c) Aslında Tanrı'nın varlığını ispatlamayı yüklenmek kibirden ve küstahlıktan ileri gelir. Bu ise Tanrı'ya sığınmak için gerekli olan alçakgönüllülüğün tam karşıtıdır. Filozoflar sistemlerinde aklın dolduramadığı boşlukları doldurmak için Tanrı'yı kullanmaya hazırlanırlar. (d) İman, her halükarda Tanrı'nın zâtı ile kurulan bir ilişkidir, dogmatik önermelerin akli bir tasdiki değildir. (e) Tanrıyı ispatlamaya çalışmak, bu nedenle, sadece Tanrı'nın inayeti ile yapılabilecek olanı, kendi başımıza yapmaya kalkışmaktır.

Görüldüğü gibi bu nedenlerin hepsinin altında akla karşı olan güvensizlikleri yatmaktadır.

Hristiyan imanının doğruluğunu ya da makullüğünü gösterme amacıyla düzenlenmiş bir apolojetik⁶⁶ argümana,

⁶⁶ Apolojetik (*apologetics*) kelimesi, Grekçe *apologia*'dan gelir. Kelime anlamı olarak, savunma, suçsuzluğunu kanıtlama ve mahkemede savunma amacıyla yapılan son konuşma demektir. Apolojetik geniş anlamıyla Hristiyan imanının savunulması demek olduğu gibi, Hristiyanlığı sistematik bir şekilde savunma yollarını ve araçlarını araştıran bilimin adı olarak da kullanılmaktadır. Apolojistlerin savunma silahları ve yöntemleri değişiklik gösterir. Bilimsel, tarihsel, felsefi, ahlaki, dinî, teolojik ya da kültürel meselelere ilişkin olarak bir iman savunusu sunabilirler. Kierkegaard ve Pascal gibi fideistler, Hristiyan olmayanlarca kabul edilebilir ilkeler üzerinden Hristiyanlığın makul olduğunu göstermeye çalışan, akıl temelli geleneksel apolojetik metodu, kutsal metinlere aykırı ve de yaraysız buldukları için reddetmişlerdir. Ancak, Hristiyan olmayanlara, Hristiyanlığın makullüğünü göstermeye çalışmak yerine, Hristiyanlığın sâdık (*faithful*), Tanrı'ya ve O'nun İsa'da ifşa edilen vahyine bağlı, inanılabilir bir din olduğunu göstermenin uygun olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda, dinî tecrübe eksenli, akli değil kalbi ikna etmeye yönelik bir fideist apolojetiğin (salt imana dayalı savunma yöntemi anlamında) varlığından bahsedilebilir. Bkz. Kenneth D. Boa and Robert M. Bowman, *Faith Has Its Reasons*, s. 18–20, s.584. Bu bağlamda fideizm, *inayet tecrübesine vurgu yapan ya da dinî tecrübeyle dayalı apoloji*

Kierkegaard'ın hiçbir surette sıcak bakmadığı pek çok araştırmacının ortak düşüncesidir.⁶⁷ Gerçekten de, Kierkegaard'ın çoğu eserinde apolojetik argümanlara karşı sayısız yerici ifadeler kullandığı görülür. Onun nazarında geleneksel apolojetik yöntemi savunanlar boş bir çabalamanın içerisinde dedirler. Çünkü ortodoks apolojetik girişimlerin tümünü, kategorik kesinlik ile tek bir cümlede tanımlamak gerekirse, apolojetik, "Hristiyanlığı *olası* hale getirme niyetidir."⁶⁸ Hâlbuki daha önce ifade ettiğim gibi, ona göre, Hristiyanlık ya da Hristiyan imanı akla yatkın değildir. İman, ihtimaliyetsiz olanı (aklın ihtimal vermediği metafizik hakikatleri) sahiplenmektir.

Practice in Christianity'de, Anti-Climacus takma adını kullanan Kierkegaard, İsa'nın Tanrı olduğunu *ispatlamaya* kalkışmanın, iman nokta-i nazarından küfür (*blasphemy*) ol-

sınıfına dâhil edilebilir. Dünden bugüne Hristiyan apolojilerinin tarihsel seyri ve türleri için bkz. Muhammet Tarakçı, "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, (2005), s. 135-146; Hristiyan apolojetik geleneğinin o denli ayrışmalara düşmesi ve kendini farklı yöntemlerle savunmaya ihtiyaç duyması, Hristiyanlığın akla dayanmayan, öznel bir din olduğu fikrini güçlendirmektedir. Öyle ki, doğal teoloji temelli ve delile dayalı klasik apolojetik ilk temsilcisi sayılan Aquinas bile, teslis, enkarnasyon, aslı günah vb. konuların akli aşığına itiraf eder. Fakat vahiyle bildirilmiş ve insanın faydasına sunulmuş bu hakikatlerin yanlışlıklarının gösterilemeyeceğini; iman yoluyla kabul edilmeleri gerektiğini savunur. Bkz. Thomas Aquinas, "Faith and Reason", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, New York, 1999, s. 108-111.

⁶⁷ C. Stephen Evans, "Apologetic Arguments in Philosophical Fragments", *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1994, s. 63.

⁶⁸ Soren Kierkegaard, *On Authority and Revelation*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1955, s. 59; Malcolm L. Diamond, "Kierkegaard and Apologetics", *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 2, (April, 1964), s. 122'den naklen.

duğunu söyler.⁶⁹ Asırlardır her türlü saldırıya rağmen, temel inanç esaslarının ayakta kalmasını Hristiyanlığın doğruluğunun bir delili olarak sunanları bile, ihanetle, inkârcılıkla ve bozgunculukla suçlar.⁷⁰ *Postscript'*te ise Johannes Climacus, kutsal metinlerin otantikliğini ve doğruluğunu kanıtlama çabasını imandan yüz çevirmek olarak nitelendirir. Kutsal metinlerin bilinen yazarlarca yazılıp yazılmadığı, eksiksiz olup olmadıkları ve esin ürünü olup olmadıkları ne ispatlanabilir ne de çürütülebilir. Çünkü bunlar birer iman konusudur.⁷¹ *Works of Love*'daki şu ifadesi hayli çarpıcıdır: "Mucizeleri akla uyduran kimseye eyvahlar olsun."⁷²

Kierkegaard'ın apolojetik karşıtı tutumu *Philosophical Fragments*'ta da oldukça belirgindir. Mutlak Paradoks kavramının işlendiği 3. bölümde, ayrıntılı bir inceleme denemese de, teistik argümanların eleştirisine yer verilir.⁷³ Bu bölümün ardından Johannes Climacus, insanlara hakikati getirmek için Tanrı'nın bir hizmetkâr formunu almasının, yani Tanrı'nın insan olmasının, İsa'nın Tanrı olduğunu insanların farkına varmasını sağlama uğruna bir tür *uygunlaşmayı*⁷⁴ icap ettirip

⁶⁹ Soren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, ed. and trans. with Introduction and Notes by Hovard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1991, s. 29.

⁷⁰ Kierkegaard, *age*, s. 144.

⁷¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 30.

⁷² Soren Kierkegaard, *Works of Love*, trans. by Howard and Edna Hong foreword by George Pattison, Princeton University Press, Princeton, N. J., 2009, s. 193.

⁷³ Bkz. Kierkegaard, *PF*, s. 49- 54.

⁷⁴ Protestan teolojisinde önemli bir yere sahip olan "uygunlaşma" (*accommodation*) kavramı, Tanrı'nın, vahyini, insanın anlayabileceği düzeye indirilmesi, bir bakıma kendini alçaltması demektir. John Calvin'e göre, uygunlaşma tabiri, Tanrı'nın sonsuz gizemleri hakkında vahyietmeyi irade ettiği şeyleri, insanın kapasitesine uygun hale getirme sürecine işaret eder. İnsanın sınırlı bir tabiata sahip olması sebebiyle, Tanrı, kendini Söz aracılığı ile ifşa etmiştir. Böylelikle Tanrı, bir şekilde

ettirmedığı sorununu ele alır. Vardığı sonuç şudur: Her nasıl olursa olsun, bu türden bir uygunlaşmanın muhataplar nezdinde bir değerinin olması, imanlı olmaları koşuluna bağlıdır. Bu yüzden Tanrı, “zarurete sadece gönülsüzce râzı olur. Tanrı’dan gelen böyle bir işaret, öğreniciyi O’na yakınlaştıracığı kadar uzaklaştırabilir de.”⁷⁵

Kierkegaard’ın önemle üzerinde durduğu, ezeli ve ebedi Tanrı’nın zamanda tam gerçekleşmesi olarak anlaşılan mutlak paradoksun doğurduğu ontolojik ve ahlaki problemleri⁷⁶ bir kenara bırakırsak, aşılması gereken bir problem daha vardır. Mutlak paradoksun tarihî bir kişilik olarak Nasıralı İsa’da

insanın düzeyine yaklaşarak, kendisi ve insan arasında düşünle meydana gelen kopukluğu gidermiş olmaktadır. Tanrı’nın insanlar tarafından anlaşılabilmesi, O’nun kendisini standartlarımıza uygun hale getirmesine bağlıdır. Bkz. Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin’s Theology*, New York: Columbia University Press, 1952, s. 3.

⁷⁵ Kierkegaard, *age*, s. 69.

⁷⁶ Teslisin ikinci kişiliği (Oğul) konumundaki İsa’nın tanrısal ve insani özellikleri (örneğin hem ezeli-ebedi hem de zamansal-ölümlü olması) hiçbir birleşme, karışma ve ayrılma olmaksızın bir arada doğasında barındırması; İsa’nın Tanrı-insan (God-man) olarak nitelendirilmesi, Tanrı’nın ve insanın ontolojik statüsü bağlamında ciddi sorunlar doğurmaktadır. Daha da önemlisi, insanın ahlaki tecrübesinin gösterdiği gibi, insanın ezeliyi/ebediyi (*eternal*) zamansal (*temporal*) olarak realize etme çabası başarısızlığa mahkûmdur. Tümüyle ezeli/ebedi ve tümüyle zamansal/sonlu olan bir varlık anlamında, Tanrı-insan kavramı, evrensel beşerî beklenti ile çatışır. Insole, *agm*, s. 374–375. Bu noktada, Kierkegaard ve başka fideistlerin mutlak paradoksun akla dayalı çözümsüzlüğü sorununu aşmak için iman kavramına sarıldıklarını ve dolayısıyla Teslis’i temellendirme teşebbüslerinin tümüyle karşısında olduklarını vurgulamamız gerekir. Bu bağlamda denebilir ki fideist tutum Teslis’i açıklamaya ve temellendirmeye çalışan rasyonalist tutumdan daha tutarlıdır. Çünkü Swinburne ve Craig gibi çağdaş din felsefecilerinin bu konuda geliştirdiği yeni argümanların bile ikna ediciliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Swinburne’in Teslis düşüncesinin bir eleştirisi için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Swinburne’ün Teslis Felsefesi”, *İslamiyat*, sayı 4, (2000), s. 99–114.

somutlaştığını nasıl ispatlayabiliriz? Mutlak paradoksun tek ve biricik örneğinin Nasıralı İsa olduğu iddiasını destekleyecek tarihî kanıtlar sunulabilir mi?

Kuşkusuz mutlak paradoks, mantıksal imkânsızlığı bir yana, meydana gelişi gözlemlenebilir bir olgu değildir. Tarihsel araştırmaların da bu konuda bir dayanak sağladığı söylenemez. Bu yüzden olmalıdır ki Kierkegaard, enkarnasyonun tarihsel gerçekliği üzerinde durmasına rağmen, tarihsel bilginin imana yol açması noktasında zorunlu ve yeterli olmadığını ısrarla vurgular. Dolayısıyla yukarıdaki soru Kierkegaard açısından anlamsızdır. Tek bilmemiz gereken, İsa'nın çağdaşı olan imanlı kişilerin onun hakkındaki söyledikleridir. "O, bir hizmetkâr kılığında aramızda dolaşan Tanrı idi."⁷⁷ Fakat böyle bir iddia, kuşkusuz sırf Hristiyanlığa ait değildir. Tarihte kendilerine tanrılık izafe dilen başka kişiliklere rastlamak mümkündür. Bu durumda en azından hangisinin ikna edici olduğu sorunu ortaya çıkar ki ancak delil getirmek suretiyle bu sorun çözülebilir. Kanaatime göre, Kierkegaard, Hristiyan Tanrı-insan figürünün ikna edicilik ya da delil yönünden diğer figürlere göre herhangi bir avantajının olmadığını farkındadır. Bu yüzden ki Kierkegaard'ın asıl savaş verdiği anlayış, delilin ya da kanıtlamanın iman için zorunlu ve yeterli olduğu anlayışıdır.

Kierkegaard, Tanrı'nın bir şekilde kendi mevcudiyetinin ve bedenleşmek suretiyle hazır bulunuşunun işaretini insanlara sunması gerektiğinin farkında olup olmadığı tartışılabilir. Fakat en azından bunu kabule bir hayli gönülsüz olduğu düşünülebilir. Çünkü İsa'nın Tanrı olduğu iddiasının bir keyfilik içermesi sorununa nerdeyse hiç değinmez.⁷⁸ Keyfiligi, öznenin kişisel tercihini yansıtan bir tutum olarak tanımlarsak,

⁷⁷ Kierkegaard, *PF*, s. 130.

⁷⁸ Insole, *agm*, s. 376.

imanın öznelliğini savunan Kierkegaard'ın bu sorun karşısında sessiz kalması anlaşılabilir bir şeydir.

Stephen Evans, "Climacus, Tanrı'nın bir işaret verecek olmasından daha fazla bu olguyu kabullenme noktasında isteksizdi"⁷⁹ derken, aslında isabetli bir noktaya temas eder. Kuşkusuz Kierkegaard'ın bu isteksizliği, onun enkarnasyonun tarihsel gerçekliği ile olan epistemolojik ilişkisinden kaynaklanan sorunlardan kaçma niyetinin bir belirtisidir.⁸⁰ Fakat Kierkegaard'ın, bu niyetini gizlediği de pek söylenemez.

Philosophical Fragments'ı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, eserin ana temasının felsefi idealizm ile Hristiyanlık arasındaki ilişki olduğu görülür. İnsanın, en yüksek hakikat⁸¹ ile nasıl doğru bir ilişki kurabileceği konusundaki Plâtoncu anlayış temel ayrılık noktasını oluşturur. Hristiyanlık, bir düşünce tecrübesi formunda, Plâtoncu hakikat anlayışının karşısına yerleştirilir ve ortaya çıkan tablo resmedilir. Böylelikle Hristiyanlığın, felsefi idealizmin tam zıddı olan bir kupta yer aldığı gösterilmeye çalışılır. Kierkegaard'ın bu çalışması, bir anlamda, Lessing'in tarih-vahiy ilişkisi ile Hegel'in akıl-vahiy ilişkisi konusundaki görüşlerinin örtük

⁷⁹ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, Humanities Press, New Jersey, 1983, s. 257; Insole, *agm*, s. 377'den naklen.

⁸⁰ Insole, *agm*, s. 377.

⁸¹ *Philosophical Fragments*'ın "bir düşünce projesi" başlıklı ilk bölümü, Kierkegaard'ın Sokratik (aynı zamanda Platonik) bir soru olarak nitelendirdiği şu soru ile başlar: "Hakikatin öğrenilmesi ne derece olanaklıdır?" Kierkegaard, *PF*, s. 11; İlerleyen sayfalarda, 'Hakikati nasıl elde ederiz' sorusu merkeze oturur. Kierkegaard, hakikat ile oldukça mühim bir şeyi kasetmektedir. 2+2=4'ten bahsetmemektedir. Edinilmesi insanlar için elzem olan, elde edildiği takdirde insan hayatını nihai olarak değerli kılan bir hakikatten bahsetmektedir. C. Stephen Evans, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992, s.13.

bir eleştirisini içerisinde barındırır.⁸² Oldukça sert ve polemikçe dayalı bir üslupla idealist felsefeye ve yetki sınırlarını aşmışlığına düşündüğü metafiziğe saldırır. Bu yüzden *Fragments*, tarafsız bir gözle, Hristiyan imanına giden yolu göstermekten ibaret bir çalışma değildir. Bundan daha öte, bir Hristiyan olmanın, düşünsel aklın bir eseri olduğu görüşünü çürütmeyi amaçlayan bir çalışmadır. Büyük bir kararlılıkla, Hristiyan imanının paradoksal doğasını vurgulaması, onun deyişiyle, kendine aşırı güvenen ve kibirlenen akla dur deme projesinin temel parçasıdır. Dolayısıyla, akıl ile çatışan imanın, üzerinde iyice düşünülmüş, mantıklı ve akıl yürütmeye dayalı bir argümanın sonucundan tamamen farklı bir şey olduğunu göstermek, *Fragments* için konuşacak olursak, onun birincil hedefidir.⁸³ James Collins'in haklı olarak belirttiği gibi, Kierkegaard'ın "idealizme ve panteizme olan muhalefeti şu-

⁸² Niels Thulstrup, "Commentator's Introduction", Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans, David F. Swenson, trans. revised by Howard V. Hong, with introduction and commentary by Niels Thulstrup, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1962, s. xlv. Kierkegaard'ın bu bağlamda Hegel ve Lessing'e yönelttiği eleştiriler için bkz. Merld Westphal, "Kierkegaard and Hegel", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 111-112; Matthew A. Benton, "The Modal Gap: The Objective Problem of Lessing's Ditch(es) and Kierkegaard's Subjective Reply", *Religious Studies*, v41, i1, (March 2006), s. 27- 35.

⁸³ Murray A. Rae, *Kierkegaard's Vision of Incarnation: By Faith Transformed*, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 3. Bazı araştırmacılara göre, Kierkegaard, akıl ile iman arasında bir zıtlık olduğu şeklindeki yalın bir görüşü savunmaktan ziyade, Kant ile benzerlik kurulabilecek tarzda, sınırlarını ve kapasitesini aşarak, ölçsüz yargılarda bulunan akıl ile iman arasında bittabi ortaya çıkan karşıtlığı vurgulayan bir görüşü savunur. Bu anlayışta kısmen haklılık payı bulunmakla birlikte, Kierkegaard'ın neredeyse bütün eserlerinde, vurgulu bir biçimde akıl-iman zıtlığını/çatışmasını gösterir ifade ve örneklere rastlıyor olmak, bu türden iyimser yorumlara gitmeyi zorlaştırmaktadır.

nu gerektirir: İman, aklın tek başına işlevsel olduğu kesin olarak ispatlama sürecinin (*demonstrative process*) zorunlu sonucu olarak görülemez.”⁸⁴ Bu doğrultuda Kierkegaard, idealist din felsefelerinin iman ile olan tezatlığını sürekli ifade etmeye çalışır. Bu din felsefeleri “sistematik hakikatin tutarlı bir bütünü kendilerinde topluyorlarsa, bu durumda iman, bireye, onun günahına ve Tanrı’dan farklılığına (ötekiliğine) olan vurgusu dâhilinde absürdtür. Kesinlik sadece diyalektik olarak, özne ve nesne, sonlu ve sonsuz arasındaki özdeşliğe dayalı ispatlamalardan kaynaklanıyorsa, bu durumda iman, en yüksek derecede, kesinsizliktir, nesnel olmayandır ve paradoksaldır.”⁸⁵ Bu bağlamda Kierkegaard, imanın neden, idealist anlamda, herhangi bir “rasyonel hakikate” benzetilemeyeceğinin temel gerekçesini sunar. Böyle bir benzetme, insani ruh ve ilahi ruh arasındaki bir tür diyalektik özdeşliğe bağlıdır. Hâlbuki teizm ve Hristiyanlık, rasyonel hakikatlerin ve kesinliğin hudutları dışında kalan alana aittir. Dahası, Hristiyan imanı “İsa Mesih’in kişiliğinde, zamansalın ve ezelinin özgür bir birliği olan enkarnasyona dayanır. Bu birlik herhangi bir zorunluluğa ve ispatlamaya tâbi değildir.”⁸⁶ Aynı şekilde iman eylemi, herhangi bir felsefi çıkarımın ya da diyalektik ilerlemenin zorlayıcı etkisine maruz kalmaması anlamında, hep özgür kalır. Dolayısıyla imana götüren akıl ya da kanıt değildir. Çünkü özgürlük her zaman bir tutku ya da irade eylemidir.⁸⁷

Kierkegaard’ın tüm çabası, aslında, *idealist felsefenin yardımıyla*, Hristiyanlığın irrasyonel, mantık dışı ve saçma öğretilerden müteşekkil bir din olduğunu; dolayısıyla imanın akla ve delile dayanmadığını göstermektir. *Fragments’ın* ve diğer

⁸⁴ Collins, *açm*, s. 16.

⁸⁵ Collins, *açm*, s. 16.

⁸⁶ Collins, *açm*, s. aynı yer.

⁸⁷ Collins, *açm*, s. aynı yer.

eserlerinin, pek çok etkili düşünürün idealist felsefe ve Hristiyanlık arasındaki uyumlu bir ilişkinin varlığı hususunda ikna olduğu bir dönemde yazıldığını düşündüğümüzde, Kierkegaard'ın idealist felsefenin diliyle konuşması anlaşılır bir durumdur. Kierkegaard, idealizm ile Hristiyanlık arasında bir uygunluk olmadığını okuyucusunun anlaması için idealizmin diliyle konuşur. Fakat zihninin arka planında hep İncillerde yazılı olan sözler vardır. Bu yüzden çağdaş felsefe ve Hristiyanlık arasındaki ayrılığı ortaya koymak onun için ne kadar önemliyse, İncillerdeki bir takım söylemleri çağdaş felsefi terimlerle tercüme etmek de bir o kadar önemlidir.⁸⁸ Böylelikle, aynı dili konuştuklarında, bu ikisinin gerçekte farkı şeyler söylediklerinin açıkça görüleceğini düşünür.

Kierkegaard'a göre, Platon ve Hegel, bilen özne ve bilinen nesne arasında bir özdeşlik olduğunu öğretirler. Bu özdeşliğin kendiliğinden herkese açık olmadığını ve ancak kendi felsefi metodları sayesinde açık hale geldiğini söylerler. Kierkegaard ise, Yeni Ahit'e uygun bir biçimde, bilginin nesnesi (öğreti değil öğretmen, Tanrı) ile özne (iman eden kişi) arasında bir özdeşlik olmadığını; bilakis ikisi arasında, imanun içedönüklüğü artıkça daha da belirginleşen bir ayrılık, bir mesafe olduğunu iddia eder. Kierkegaard, imanun nesnesini rasyonel olarak kavramanın, öze inme, içselleşme (*self-deepening*) ya da başka herhangi bir işlem yoluyla mümkün olmadığını beyan eder. Bir başka deyişle, Platon ve Hegel, en yüksek hakikati insanın kendinde bulundurduğunu öğretirken, Yeni Ahit, en yüksek hakikatin, insanı kurtuluşa götüren hakikatin, insana dışarıdan geldiğini, önceden verili olmadığını öğretir.⁸⁹ Dolayısıyla, Hegel'in dediğinin aksine, hakikat, insan ruhunun derinliklerinde saklı değildir. "Bilakis öğrenci

⁸⁸ Thulstrup, *age*, s. xc-xci.

⁸⁹ Thulstrup, *age*, s. xci-xcii.

hakikatsizlikte var olur" (*the learner exists in untruth*). Kierkegaard, bu hakikatsizlik durumunu, hakikatten yoksun olma halini, *Günah* olarak adlandırır.⁹⁰ Öğrenen kimse hakikatsizlikte var oluyorsa şayet, özel bir öğretmene ihtiyaç vardır. Öğretmen bir ebe vazifesi göremez. Öğrencinin kendinde zaten var olan hakikati gün yüzüne çıkmasına yardımcı olmak gibi bir görevi üstlenemez. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, Tanrı, hakikati insanlara bahşetmek zorundadır. Günah nedeniyle özgürlüğünü kaybeden insanın esaretten kurtulması, hakikati tekrar edinmesine bağlıdır.⁹¹ Benzer şekilde, akıl, hakikatin öğrenilmesinde bir vasıta değilse, o halde vasıta ya da koşul verilmek zorundadır. Böylece Tanrı sadece hakikati değil, onunla birlikte hakikati anlamak için gerekli

⁹⁰ Kierkegaard, *PF*, s. 19. İlerleyen sayfalarda Kierkegaard, Sokratik olmayan hakikat anlayışının (insanın özünde hakikatsiz, günahkâr bir varlık oluşu) doğuracağı sonuçları irdelemeye devam eder ve herbirine karşılık düşen bir kavram önerir. Kitab-ı Mukaddes'e ait (*Biblical*) çağrışımları açık olan bu kavramlar sırasıyla şunlardır: Kurtarıcı, âzad edici, arabulucu, yargıç, zamanın kemâli, yeni bir mahlûk, dönüşme, pişmanlık ve yeniden doğuş. Bkz. *PF*, s. 19–24.

⁹¹ Kierkegaard burada, Yuhanna 8:12'de geçen, "hakikat seni özgür bırakacak" ifadesini temele almaktadır. Kuşkusuz Kierkegaard, hakikati öğrenme sorununu akademik bir kaygıyla, salt kuramsal bir çerçevede ele almamaktadır. Kurtuluş teolojisini (*soteriology*) dikkate alan bir yaklaşım söz konusudur. Aynı durum, Kurtuluş teolojisini gözetme anlamında, Hegel için de geçerlidir. Fakat İncillerdeki ifadeleri yorumlayışları birbirlerinden tamamen farklıdır. Burada bir noktanın altını çizmek gerekir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu tüm düşünceler ya da hakikat iddiaları, bir fikir jimnastiği formunda sunulmaktadır. Kierkegaard, burada bir alternatif sunan kendi düşüncesinin doğruluğu konusunda ısrarcı olmadığı gibi, karşı tarafın tezlerini çürütmek için kapsamlı çözümlemelere de gitmez. İdealist felsefeyi temsil eden Sokratik görüş hatalı ise, nasıl bir durumla karşı karşıya kalındığının resmini çizmeye çalışır. Böylece idealist felsefenin her bir epistemolojik ilkesine cevaben onun zıddı bir ilke sunar. Rae, *ağ*, s. 6–7.

koşulu da verir. Kierkegaard bu koşulu iman olarak adlandırır.⁹²

Buraya kadar olan anlatımdan da anlaşılacağı gibi, Kierkegaard'ın "bir düşünce projesi" olarak adlandırdığı görüşlerinin tümü, Kitab-ı mukaddes metinlerinin literal bir şekilde okunması gerektiği düşüncesinin bir yansımasıdır ve kaynağını özellikle Yeni Ahit'te geçen ifadelerden ve tanımlardan almaktadır. İbranilere Mektup 11:1'de verilen iman tanımını⁹³ dikkate alırsak Kierkegaard'ın doğal teolojiyi ve kanıtı neden tereddütsüz reddettiğini anlamak kolaylaşır. Çünkü böyle bir iman tanımının literal olarak yorumlandığı takdirde, akla ve delile yer bırakmayacağı gâyet açıktır.

Kierkegaard, *Fragments*'ın IV. ve V. Bölümleri arasına yerleştirdiği Ara'da⁹⁴ (*Interlude*), varlığa gelişi (*coming into*

⁹² Kierkegaard, *age*, s. 73.

⁹³ "İman, umut edilen şeylere itimat, görünmeyen şeylere kanaattir" (*Faith is assurance of things hoped for, a conviction of things not seen*). (Kitabı Mukaddes Şirketi Çevirisi) Bu ifadenin farklı çevirilerine rastlamak mümkünse de çok fazla anlam değişmesinden söz edilemez. Fakat ifadenin latinesini, "est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum", esas alan İngilizce King James çevirisinde anlam oldukça değişmektedir. "İman, umut edilen şeylerin aslı,, görünmeyen şeylerin kanıtıdır." (*Faith is substance of things hope for and the evidence of things not seen*). İkinci çeviriyi esas alanlar, "kanıt" sözcüğünden hareketle, imanın kanıtı dayanması gerektiği şeklinde bir yoruma kolaylıkla gidebilmektedirler.

⁹⁴ Kierkegaard'ın, anlaşılması ve yorumlanması en zor metni olarak kabul edilen "Ara", onun "varoluşsal gelişiminin" merkezinde yer alır. Kısa bir metafizik olarak, Kierkegaard düşüncesini bir bütün olarak ele almayı mümkün kılması bakımından önemlidir. "Ara", şu soru ile başlar: "Geçmiş gelecektekenden daha mı zorunludur? Ya da mümkün, edimsel/fiili (*actual*) hale geliverince, buna bağlı olarak o, eskisinden daha fazla zorunlu kılınmış mı olur? Kierkegaard, *PF*, s. 89. Böylelikle Kierkegaard, hakikat ve iman üzerine odaklanmış okuyucusunu, Hegel'in merkezi tezi olan, "tarihsel diyalektiğin zorunluluğu" konusu ile başbaşa bıra-

existence) ile ilgili olarak sunduğu anlaşılması hayli güç tahlillerden sonra, doğası gereği görünmeyen şeylere inanmak olan imanın, neden tarihsel bir kanıtı dayanamayacağına bir açıklamasını verir.

Daha önce üzerinde durduğum gibi, Kierkegaard'a göre iman, varoluşsal düzlemde tarihsel bir tanıklığa dayanmadığı gibi, tarihsel bir bilgi de değildir. Peki, bu durumda, Hristiyan imanının tarihsel olanla ilişkisi nasıl bir ilişkidir? Kierkegaard'a göre, "varlığa gelmiş her şey, *eo ipso* tarihseldir. Tarihsel olanın en önemli yüklemi, var olmasıdır."⁹⁵ Dolayısıyla bir tarih anlayışı, şu önsayıtı ile işe başlamalıdır: "Tarihsel olan doğrudan doğruya varoluş ile bağıntılıdır."⁹⁶ Bu nedendir ki Kierkegaard'ın anlayışına göre, bir şeyin varlığa gelmesi demek, onun tarihsel olduğu anlamına gelir. Tarihsel olan, imkân ve edimsellik ile bağıntılıdır. Tarihsel olan, varlık ile özsel değil, varoluşsal bir ilişki içerisindedir.⁹⁷ Tarihsel olan, sadece geçmiş ifade eder ve sonuç itibarıyla edimseldir. Tarihsel olan hakkında konuşmaya başladığımızda, onunla diyalektik bir ilişkiye girmek isteriz. Tarihsel bir olayı incelemek, soruşturmak ve anlamak isteriz. Kierkegaard, bu noktada büyük bir zorluğun baş gösterdiğini düşünür. Çünkü doğa, zamana ilişkin olarak diyalektik olamayacak kadar çok soyuttur. Dahası, ezeli olanın mükemmelliği, hiçbir tarihinin olmayışı demektir.⁹⁸ Dolayısıyla, İsa'nın yeniden dirilmesi gibi, ne bir ereği ne de bir yazgısı olan tarihsel bir olayı kanıt-

kır. Bkz. Frederick Sontag, "Strange Interlude", *Man and World*, 21, (1988), s. 214–216.

⁹⁵ Kierkegaard, *age*, s. 93.

⁹⁶ Kierkegaard, *age*, s. aynı yer.

⁹⁷ David Emery Mercer, *Kierkegaard's Living Room: The Relation Between Faith and History in Philosophical Fragments*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Que, 2000, s. 124.

⁹⁸ Kierkegaard, *age*, s. 93–94.

lamak şöyle dursun, tarihsel olanla hiçbir diyalektik ilişkiye girilemez.

Kierkegaard, Hegel'in aksine, imkânın ve edimselliğin doğaları gereği karşıt olduklarını düşünür. Ona göre, bu ikisi ancak özgürlük olursa bir araya gelebilir. "Varlığa gelişin gerektirdiği değişim, edimselliktir. Bu hâl değişikliği/geçiş özgürlük ile vuku bulur. Hiçbir varoluşa geliş zorunlu değildir."⁹⁹ Bu noktada Kierkegaard, isim vermeden Hegel'i eleştirir. "Tüm varlığa geliş, zorunlulukla değil özgürlük ile vuku bulur. Hiçbir şey, *mantıksal bir temele* binâen varoluşa gelmez, fakat sadece bir neden yoluyla şeyler varlığa gelir. Her neden, özgürce işleyen bir nedende son bulur. Araya giren nedenlerin sebep olduğu yanılısma şudur ki varlığa geliş sanki zorunluymuş gibi gözükür."¹⁰⁰

Kierkegaard'a göre, "tüm varoluşa en nihayetinde atfedilmesi gereken özgür neden, Tanrı'dır." Tanrı, mutlak aşkın bir gerçeklik ve aynı zamanda tümüyle özgür edimlerde bulunan bir öznedir. O'nun kadir-i mutlak iradesi, gerçekliğin nihaî sebebidir. Kierkegaard'a göre, Hegel'in Tanrısı âlemden ayrı olarak eksiktir. Bu yüzden zorunlu olarak sonlu ile ilişkilidir. Hâlbuki Tanrı, tüm mükemmelliklere kendiliğinden, hiçbir şeye dayanmaksızın sahiptir. Aşkın Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi dışsaldır. Sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki, ilahi özgürlüğe bağlıdır: tanrısal bir gereksinime bağlı değildir. Bu yüzden, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki zorunlu değil kontenjandır.¹⁰¹ Tanrı, karşısında duran sonlu olan ile ilişki kurmayı yeğlerse, "O hakikaten kendini harekete geçirmeli ve Aristoteles'in Tanrı hakkında söylediği şu söze örnek oluşturmayı

⁹⁹ Kierkegaard, *age*, s. 93.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *age*, s. aynı yer.

¹⁰¹ Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, California, 1980, s. 127.

sürdürmelidir: *Hareket etmeden, herşeyi hareket ettirir.* Fakat O, kendini hareket ettiriyorsa, bundan, sanki sessizliğin yüküne katlanamamış ve birdenbire ağızından sözler dökülmek zorunda kalmışcasına, O'nun bir gereksinim tarafından hareket ettirilmediği sonucu çıkar. Fakat O, kendini hareket ettiriyorsa ve O'nu bir gereksinim hareket ettirmiyorsa, O'nu sevgiden başka ne hareket ettirebilir?"¹⁰² Kierkegaard'a göre, böyle bir sevginin mâhiyetini akıl belirleyemez. Tanrı'nın Mesih'te kendini ifşa etmesi, nedenini hiçbir insanın bilemeyeceği, Tanrı'nın özgür iradesinin bir edimidir. Bu noktada Kierkegaard, spekülatif aklın ilkelerinden hareketle zamanın doluluğunun¹⁰³ zorunlu oluşuna nüfuz etme çabasında olanlara şiddetle karşı çıkar. Ona göre, Tanrı, Hristiyanlığın dünya sahnesine çıkışının nedenlerini küstahça sorgulayanlardan asla hoşnut olmayacaktır. Bu yüzden, nedenleri açıklamak adına el yordamıyla bulunmuş her ne kanıt varsa, tümü hükümsüzdür.¹⁰⁴

Kierkegaard'ın *anı*, imkânın ve edimselliğin arayüzüdür. Tarihsel hale gelişi oluşturan varlığa geliş hareketi bu *anda* başlar. Kierkegaard, *momentum* kelimesinin Latince *movere* kökünden geldiğini dikkate alarak, *anın* devinimsel karakterini önemle vurgular. Ardından, kendine has varlığa geliş yorumunu Aristoteles'in değişim kavramı ile ilişkilendirir. Ona göre çıkan sonuç şudur: "*Anda* tarih başlar." Tarihsel

¹⁰² Kierkegaard, *age*, s. 30.

¹⁰³ Kierkegaard, zamanın doluluğu (*fullness of time*) tabirini, ezeli Tanrı'nın, zamansal anda İsa Mesih kişiliğindeki mevcudiyetini vurgulamak için kullanmaktadır. Özel ve belirleyici olan bu anın referansı Galatyalılara Mektup 4:4'teki şu ifadedir. "Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlunu gönderdi." Kierkegaard açısından, zaman kemale erdiğinde Tanrı zorunlu olarak beden almaz. "Tanrı özgürce, bir insan olmayı istediğinde zamanın doluluğu gelip çatar." Taylor, *age*, s. 130.

¹⁰⁴ Taylor, *age*, s. 127.

süreç, daima hazır bulunan bir *İdea*'nın zorunlu olarak serimlenmesi değil, bağımsız etmenlerin özgür işleyişleri yoluyla oluşan olayların kontenjan bir ardışıklığıdır. Tarih, ke-sintisiz ve tutarlı bir ilerleme değildir. "Beşer nokta-i nazarın-dan tarihin gidişatı, tutarsız, mantıksız ve absürd olmayı sür-dürür." Dolayısıyla Kierkegaard şunu iddia eder. "Sonlu in-san, bu söz konusu irrasyonelliği, daha yüksek, her şeyi içine alan bir rasyonellik altında toplayamaz." Tarihin rasyonel temelleri ya da mantıksal açıklamaları insanın görüş alanının uzağındadır.¹⁰⁵

Tarihsel olayların doğasını bu şekilde yorumlayan Kierkegaard, böylelikle Ara'nın başında sorduğu, "geçmiş gelecektekenden daha mı zorunludur?" sorusunun cevabını verir. Geçmiş geçmiştir ve olmuş bir şey artık geri döndürülemez. Fakat ona göre bu değişmezlik, zorunluluğun değişmez oluşu ile aynı değildir. Çünkü burdaki değişmezlik, özgür bir ey-lemeden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla geçmişin olduğun-dan farklı olma imkânı vardır. Bu noktada Kierkegaard, tarih-sel sürecin her hangi bir parçasına zorunluluk yüklemenin, hakikî oluşu (*genuine becoming*) yok ettiğini iddia eder. Geç-mişi zorunlu görmek, geleceğin kapalı olduğunu kabul et-mektir. Özgürlüğün ise bir yanılmasadan ibaret olduğunu düşünmektir.¹⁰⁶ "Geçmiş zorunlu olmuş olsaydı, gelecek hak-kında aksi sonuç çıkarmak mümkün olmazdı, bilakis gelece-ğin de zorunlu olduğu sonucu çıkardı. Zorunluluk, sağlam tek bir dayanak bulmuş olsaydı, geçmiş ile gelecek arasında ayırt edici olan hiçbir şey artık olmayacaktı."¹⁰⁷ Böylece Kierkegaard, gelecek hakkında haber vermeye hükmetmek ile geçmişin zorunluluğunu kavramaya hükmetmek arasında

¹⁰⁵ Taylor, *age*, s. 128.

¹⁰⁶ Taylor, *age*, s. 128.

¹⁰⁷ Kierkegaard, *age*, s. 96.

hiçbir fark olmadığını düşünür. Bu ikisi birbirinin aynısıdır ve birinin diğerinden daha makul görünmesini sağlayan şey, sadece alışkanlıktır. “Geçmiş varlığa gelmiştir; varlığa geliş özgürlüğün neden olduğu edimselliğin değişimidir.”¹⁰⁸ Varoluşa katılım ya da oluş, kaynağını özgürlüğün akıl ermez derinliklerinde bulduğu için, tarih, bir bilgi konusu olamaz. Dolayısıyla Kierkegaard’a göre, tarih sadece inanç yoluyla kavranmak zorundadır.¹⁰⁹ Bu bağlamda Kierkegaard’ın birkaç kez tekrarladığı ve düşüncesine temel oluşturan ana fikir şudur: “Dolaysız duyum ve dolaysız biliş aldatamaz.”¹¹⁰ Ona göre, bu ilke bile tek başına, tarihsel olanın, ne dolaysız duyumun ne de dolaysız bilişin konusu olamayacağını göstermeye yeterlidir.

Geçmişe dair edinilmiş bir bilgiden neden söz edilemeyeceğini Kierkegaard şöyle açıklar. “Tarihsel olan, doğrudan doğruya duyulara verili olamaz, çünkü varlığa gelişin *ele geçmezliği* (*elusiveness*) ona bulaşmıştır.”¹¹¹ Söz konusu ele geçmezlik ya da kavranamazlık şu kabulü beraberinde getirir: Tarihsel olaylar sonraki nesiller açısından kesinlik taşımazlar. Bu yüzden sadece istemli bir inanç edimi yoluyla tarihsel olaylarla ilgili belirsizliğin üstesinden gelinebilir.¹¹² Tarihsel olan, dolaysızın bir kategorisi değildir. Tarihsel olan, varlığa gelen bir şey olsa da bu varlığa geliş yalnızca dolaylı bir tarzda bilinebilir. Çünkü varlığa geliş dolaysıza ilişkin olarak çabucak geçip giden ve yakalanması zor bir şeydir. Dolaysız, öyle bir yapıya sahiptir ki zamanda sürekliliği yoktur. Sanki gelecek, hiçbir kütlesi olmayan fakat geçmiş yönünde bir konumdan ibaret olan bir nokta üzerinden hareket ediyor gibi-

¹⁰⁸ Kierkegaard, *age*, s. aynı yer.

¹⁰⁹ Taylor, *age*, s. 129.

¹¹⁰ Kierkegaard, *age*, s. 100.

¹¹¹ Kierkegaard, *age*, s. 100.

¹¹² Taylor, *age*, s. 129.

dir. İnsan bu noktayı ya da ânu geride bıraktığı şeklinde bir duyguya kapılır. Fakat bu süratle gelip geçen ve sonuç itibarıyla belirsiz bir şeydir. Dolayısıyla zamana bağlı varlıklar olarak, bir kütleli bulunmayan, bir konumdan başka bir şeye sahip olmayan bir noktada kendimizi buluruz.¹¹³ Bu bağlamda Kierkegaard, gözlem yoluyla algılanan bir yıldız örnek vererek ne demek istediğini açıklamaya çalışır. Bir kişi yıldız baktığında, “onun varlığa gelişinin farkına varmaya çalıştığı o anda, yıldız kuşku götürür hale gelir. Sanki derinlere inen düşünce, yıldızı duyuların elinden çekip almış gibidir.”¹¹⁴

Bu örnekte kişi, dolaysız duyum ve biliş ona durumun görüldüğü gibi olduğunu söylediği için, yıldızın varlığından emindir. Fakat kişi, yıldızın doğası ve onun varlığa gelişini hakkında düşünmeye başladığında köklü bir değişim geçirir. “Nesnenin kendisi ve nesnenin varlığa gelişini, duyumun ve bilişin odağından uzaklaştırılır.”¹¹⁵ Bu durumda kişi yıldız değil, onun varlığa gelişini düşünür ve yıldız odaktan kaybolur. Dolaysız biliş, duyuları harekete geçirmiş bir şeyin orada bulunduğu emindir. Ancak algılanmış nesnenin kesin doğasını sorgulamaya başladığında, baş gösteren şüphe ve yanlış ihtimali onun peşini bırakmaz.¹¹⁶

Açıktır ki Kierkegaard’a göre, kesinlik dolaysıza özgüdür. Bununla birlikte, şeylerin doğasına ilişkin derin düşüncelere dalmak, kesinlik ve bilgi açısından çözümünü hayli zor sorunlara sebebiyet vermekten başka bir işe yaramaz. Durum böyleyse, tarihsel olanın (sonuçta enkarnasyon tarihsel bir iddiadır ve dolaysız duyumun ve bilişin konusu değildir) kesinliğinden nasıl bahsedilebilir? Ya da tarihsel olanın bir

¹¹³ Mercer, *age*, s. 133.

¹¹⁴ Kierkegaard, *age*, s. 100.

¹¹⁵ Kierkegaard, *PF*, s. 100–101.

¹¹⁶ Mercer, *age*, s. 134.

kesinlik derecesi var mıdır? Kierkegaard'ın nazarında, tarih ve gerçeklik bir anlam ifade edecekse, varoluşunun farkında olan insan için en önemli sorulardan bir tanesi budur. Kierkegaard, bu kesinlik sorununun çözümünü inançta bulur. "İnanç, var-olmamanın hiçliği ile tarihsel olanın içerdiği imkân yitimi arasındaki bağı temin eder."¹¹⁷ Çünkü başka bir yolla bu bağın tesisi mümkün değildir. Varoluş kavranacaksa, tarihsel olana yarayışlı organın ya da vasıtanın, tarihsel olanın doğasına benzer bir yapıda olması gerekir:

[Bu organ] muadil bir şeyi bünyesinde bulundurmalıdır. Bu şey yoluyla kendi kesinliğinde, varlığa gelişin kesinsizliğine denk düşen kesinsizliği tekrar tekrar değilleyebilmelidir. Sonraki kesinsizlik ikilidir: evvelki var-olmamanın hiçliği, onun bir tarafıdır, buna karşın mümkünün iptali diğer tarafıdır; sonraki aynı zamanda diğer tüm imkânların iptalidir. İmdi iman tam da istenen vasa sahiptir; çünkü inancın kesinliğinde (Danca, Tro, iman ya da inanç) varlığa gelişin kesinsizliğine her yönden denk düşen, iptal edilmiş bir kesinsizlik her zaman bulunur. İman, görmediğine inanır, yıldızı gördüğü için onun orada olduğuna inanmaz. Lâkin yıldızın varlığa gelmiş olduğuna inanır. Aynısı bir olay için de doğrudur.¹¹⁸

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Kierkegaard, tarihin, rasyonel düşünce yoluyla şüpheye yer bırakmayacak ölçüde kavranabilir olduğu fikrini reddeder. Kafası karışmış spekülâtif filozof, imkândan edimselliğe doğru cereyan eden anlık geçişin, aklen nüfuz edilebilen bir değişim olduğunu sanır. Oysa onun anlayışı hatalı olduğu kadar gülünçtür de. Çünkü

¹¹⁷ Mercer, *age*, s. 134.

¹¹⁸ Kierkegaard, *age*, s. 101.

kendini Tanrı yerine koyma küstahlığını göstermektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla tarihsel olan, doğrudan doğruya sadece inanç yoluyla kavranabilir ve inanıldığı müddetçe tarihsel olanın varlığa geliş altadıcı olmaz. Bununla birlikte dolaysız olarak ya da doğrudan doğruya bilinemez. İnsanın, tarihsel olanın varlığa gelmiş olduğunu zorunlu olarak bilmesi de mümkün değildir. Bu noktada inancın başarısı, şüpheyi kovması ve onun yerine kesinliği ikame edebilmesinde kendini gösterir. Fakat bu yer değiştirme bilmede değil, inanmada ortaya çıkar. İncanın yaptığı şey, bilmeyele ilgili sorunları çözmek değildir. Başka bir anlama yolunu sunmaktır.¹²⁰

Kierkegaard'a göre "kesinlik, inanç nedeniyle yeni bir boyut alır."¹²¹ Onun buradaki temel iddiası şudur: "Tarihsel veriye dayalı bilgi, şüpheyi bertaraf eden ölçüde bir kesinliği asla sağlayamaz."¹²² Bu bağlamda, güvenilir ve sarsılmaz bir zemin elde etmek istiyorsak, başka bir yere bakmamız gerekir. Kierkegaard, yeni bir ilkeden yararlanılmasını önerir. Bir şeyin doğru olduğunu kabul ederek işe koyulursak ve ardından anlamaya doğru ilerlersek, zorluğun üstesinden gelebileceğimizi savunur. İncanın bir bilgi olmadığı, özgür bir edim olduğu, iradenin bir ifadesi olduğu görülmelidir. "İnanç, varlığa gelişin gerçekliğine inanır ve böylece evvelki varolmamanın hiçliğine denk düşen kesinsizliği kendi içinde yenmeyi başarmıştır. Varlığa gelmiş olan şeyin 'böyle böyle-sine' inanır ve sonuç olarak mümkün, "nasılı" kendi içinde iptal etmeyi başarmıştır. Bir başka 'böyle böylenin' imkânını reddetmeksizin, bu şimdiki 'böyle böyle', inanç için en kesin olanıdır."¹²³

¹¹⁹ Taylor, *age*, s. 129.

¹²⁰ Mercer, *age*, s. 136.

¹²¹ Kierkegaard, *age*, s. 103.

¹²² Kierkegaard, *age*, s. aynı yer.

¹²³ Kierkegaard, *age*, s. 103–104.

Kierkegaard, tarihin, metafiziği değil, varoluşu ilgilendiren bir mesele olduğunu savunur. Dolayısıyla biliş ve kesinlik sorunu başlangıç noktası olamaz. Ona göre, esas sorun bir olayın ya da nesnenin nasıl olupta varlığa gelmiş olduğudur. Bu yüzden, sorunun çözümüne yönelik atılacak adım, bilişin değil iradenin bir meselesi olarak görülmek durumundadır. İnanma ediminde, iradenin herhangi bir engelleme ile karşılaşmaması ve iradenin özgürce edimde bulunabilmesi için akıl, yine irade yoluyla askıya alınır. Bu askıya almada varlığa gelişin 'nasılı' inanç içerisinde karara bağlanır. Kişi bu durumda *varlığa gelişin* "böyle böylesi" ile başbaşa kalır.¹²⁴ Sonuç olarak, inanç şüpheyi ortadan kaldırır ve çağdaş ile çağdaş olmayanı aynı zeminde buluşturur. Delil, inancın başlangıcında daha önce yer bulduğu değeri ve anlamı yitirir. Delilin neliği ve niceliği sorun olmaktan çıkar. Tarihsel olana inanmak bir inanç meselesi haline gelir. Bu yüzden Kierkegaard'a göre imanın delile dayanmaması, imanın bir bilme ediminden kaynaklanamayacağı ve zorunlu olarak bir irade ediminin ürünü olduğu anlamına gelir.¹²⁵

Kuşkusuz Kierkegaard'ın bütün çabası tarihsel bir olgu olma iddiasını taşıyan enkarnasyonun her hangi bir şekilde kanıtlanmasının mümkün olmadığını göstermeye çalışmaktır. Tanrı'nın tarihsel bir kişilik olan İsa Mesih'te bedenleşmesi hadisesi, varlığa geliş bakımından diğer tarihsel olaylarla aynı özelliği paylaşırsa da sıradan bir olay değildir. Bu olay "kendisiyle çelişmeye dayanan bir olgudur." Kierkegaard'ın deyişiyle, "ezeli bir olgu" ya da "mutlak bir olgudur."¹²⁶ Dolayısıyla Mutlak Paradoks kişiyi mutlak bir karara zorlar. Ya bir kanıt aramaksızın, akla rağmen iman edilecektir ya da akıl

¹²⁴ Kierkegaard, *age*, s. 106.

¹²⁵ Mercer, *age*, s. 138.

¹²⁶ Kierkegaard, *age*, s. 108 ve bkz. s. 124-125.

güçendiği ile kalacaktır. Orta bir yol yoktur. Hristiyanlık, en kuvvetli sıçrayış olan “zamanda yer alan bir ezeli karar”¹²⁷ talep eder. Daha önce ifade ettiğim gibi, Kierkegaard’a göre insan öyle hakikat yoksunu bir varlıktır ki sadece Tanrı’nın kudreti, onun hakikati elde etmesine neden olabilir. Bununla birlikte hakikat o kadar saçmadır ki normal bir insanın kendini bilen bir şekilde, ‘Tanrı insan oldu’ önermesine inanması asla mümkün değildir. Fakat imanın hedeflediği ezeli mutluluğu elde etmek için yeterli olan tek önerme de budur. Ona göre, bu önermenin bildirdiği tarihsel olgu diğerlerinden o kadar farklıdır ki tarihsel kaynakların doğruluğunun hiçbir önemi yoktur. Bu bağlamda Kierkegaard’ın verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır:

Çağdaş nesil, ardında, “Tanrı’nın falanca yıl alçakgönüllü bir hizmetkâr kılığında bizlerin arasında zuhur ettiğine, cemiyetimiz içinde yaşadığına ve öğrettiğine ve nihayetinde öldüğüne inandık” şeklindeki sözlerden başka hiçbir şey bırakmamış olsaydı, bu yeter de artardı. Çağdaş nesil gerekeni yapmış olurdu. Çünkü bu kısa duyuru, evrensel tarihin bir sayfası üstündeki bu nota bene (dikkat et), bir halefe fırsat sağlamak için yeterli olurdu ve en hacimli izahatlı rapor bile, hepten sonsuzluk içinde daha fazlasını yapamazdı.¹²⁸

Kierkegaard’a göre sonraki nesillerin işiteceği, “Tanrı insan oldu ve alçakgönüllülükle hizmet ederken görüldü” şeklindeki bu yalın ifade, tek başına imanı başlatacak kifayettir. Pojman’ın da işaret ettiği gibi, Ockham’ın usturası,

¹²⁷ Taylor, *age*, s. 135–136.

¹²⁸ Kierkegaard, *age*, s. 130–131.

*depositum fidei*¹²⁹ söz konusu olduğunda hiç bu kadar insafsızca uygulama alanı bulmamıştır.¹³⁰

Kierkegaard'ın, Tanrı terimini özel bir ad olarak kullandığı çok açıktır.¹³¹ Fakat 'Tanrı' adı, onun buradaki kullanımında ne anlama gelmektedir? Bir takım görgü tanıklarının Tanrı olarak adlandırdığı bir varlık olmasından öte, özsel ve olumsal bir takım sıfatları var mıdır? Mutlak ve mükemmel anlamda iyi olmak zorunda olan bir varlık mıdır yoksa çoğu kez iyi olanı irade eden bir varlık mıdır? Bu Tanrı, yaratıcı bir Tanrı olmak zorunda mıdır? Mutlak kudret sahibi bir varlık olması onun zorunlu niteliği midir yoksa Platon'un Demiurge'u gibi evreni düzenleyen bir varlık olması yeterli midir? Öyle görünüyor ki Kierkegaard için bu soruların hiçbir anlamı yoktur. Tanrı terimi açısından önemli olan tek şey, *paradoksallık* fikridir. Yani 'kesin surette insan olmayan Tanrı'nun, tanrılığından vazgeçmeksizin insan haline gelmesidir.' Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, iman tutkusunun, doruk noktasına ulaşabilmesinin yeter sebebi bu en yüksek paradokstur.¹³² Bir başka deyişle, tutkuyu (imanı) kâim kılan, Tanrı'nun paradoksal doğasıdır. *Postscript*'te bu düşüncesini Kierkegaard çok açık bir biçimde vurgular:

¹²⁹ İman emaneti (*deposit of faith*) şeklinde çevrilebilecek bu ibare İsa'da kendini gösteren vahyin bütününe ifade eder. Bu bağlamda inanılacak hakikatleri (iman) ve davranış ilkelerini (ahlak) içerir. Bunlar Kurtarıcı İsa tarafından muhafaza edilmeleri için havarilere verilmiştir. Hakikatin Ruhu olan Kutsal Ruhun rehberliği ve gözetimi altındadırlar. Katolik gelenek, tüm zamanlar için ve sonsuza dek geçerli olan bu emanetin, Kilisenin bünyesinde korunarak insanlara iletilmesi gerektiğini savunur.

¹³⁰ Louis P. Pojman, "Kierkegaard on Faith and History", *International Journal of Philosophy of Religion*, 13, (1982), s. 59.

¹³¹ Tanrı teriminin anlamı ve mantıksal statüsü hakkında bkz. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, sayı 31, (2000/1), s. 65-79.

¹³² Pojman, *agm*, s. 59.

Öznelik tutku ile sonuçlanır, Hristiyanlık paradokstur; paradoks ve tutku mükemmel bir biçimde birbirlerine uyarlar ve paradoks varoluşun uçlarında duran bir kimseye mükemmel bir şekilde uyar... Halbuki spekülâtif düşünür, başka türlü hareket eder; ancak bir dereceye kadar, kısmen inanır—elini sabanının üstüne koyar ve bilinecek bir şey bulmak için etrafına bakınır. Hristiyan anlamda, bilmek için aradığı, hiç de hayırlı bir şey değildir.¹³³

Kierkegaard'ın imanda kanıtın yerini reddetmesi, yukarıdaki iki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, en temelde, onun paradoks ve iman arasında kurduğu zorunlu ilişkiye dayanmaktadır. Onun bu yaklaşımı, herşeyden önce hatalı bir psikolojik anlayışı içermesi bakımından eleştiri konusu edilebilir. Çünkü herhangi bir tutkunun en yüksek noktasına ulaşması için bir paradoksun zorunlu olduğunu söylemek, psikolojinin verilerine göre mümkün gözükmemektedir. Söz konusu iman tutkusu olduğunda dahi aksini söylemek için bir neden bulunmamaktadır. Buna ilaveten, Tanrı'nın bir insan bedeni almasının, yani enkarnasyonun mutlak ya da maksimal paradoks olarak nitelendirmeyi hakeden yegane paradoks olarak görülmesi de tartışmaya açıktır. Örneğin Tanrı'nın bir maymun ya da fare bedeni almış olması, bir insan bedeni almış olmasından daha anlaşılabilir, çelişkili ve kabul edilemez bir şey olduğundan, en yüksek dereceden bir paradoks olarak düşünülebilir.¹³⁴

Kierkegaard, bir imanın hidayete götüren bir iman olabilmesi için bir takım ayırt edici niteliklere gereksinim duy-

¹³³ Kierkegaard, *CUP*, s. 230. Kierkegaard bu pasajda Luka 9: 62'deki ifadeye atıfta bulunmaktadır. "İsa onu şöyle yanıtladı: Elini sabana koyup da geriye bakan, Tanrı hükümrânlığına yaraşmaz."

¹³⁴ Pojman, *agm*, s. 59.

duğunu, dolayısıyla paradoksun Hristiyan imanı açısından vazgeçilmez olduğunu iddia edebilir. Bu doğrultuda, fare örneğinde olduğu gibi tümüyle saçma paradoksları bir ölçüde haklı gösterilmiş paradokslardan ayırmak için bir takım ölçütler önermesi gerekir. Sadece Hristiyanlığın mesajının bu ölçütleri hakkıyla karşıladığını göstermek için kanıtlar sunması gerekir -- Tanrı'nın insanları günahkâr durumlarından kurtarmasının enkarnasyon paradoksundan başka bir yolunun olmaması gibi. Kuşkusuz bu durumda filanca kişinin gerçekten Tanrı olup olmadığı ve o kişinin çağdaşlarının sonraki nesillere bıraktığı kayıtların gerçek ve güvenilir olup olmadıkları hakkında bir hükme varmak tarihsel araştırmayı gerektirecektir. Dolayısıyla imanı tarihsel bağlarından soyutlayarak ele almak mümkün gözükmemektedir.

Kierkegaard, iman ve tarihsel kanıtlama arasında uyumsuzluk ve mukayese edilemezlik olduğu tezini, "tarihsel soruşturmanın iman için faydasız ve zararlı" olduğu iddiası ile güçlendirmeye çalışır. Bu bağlamda tarihsel araştırmanın mutlak bilgi ve mutlak kesinlik sağlamadığı konusunda Kierkegaard'a bir nebze hak verilebilir. Şöyle ki onun uygun gördüğü türden bir imanun mutlaklığı ile tarihsel bilginin göreceliği arasında herhangi bir kıyaslamamanın olmayacağı açıktır. Örneğin, salt tarihsel delile dayanarak iman etmiş bir Hristiyanın durumunu düşünelim. İnanan bu kimse, Hristiyanlığın hak din olduğuna olan güvenini, bugün için ona öyle ya da böyle sahih gözüken belirli kaynaklara dayandırır. Bu yüzden İncillerde yazanlara inanmaya karar verir. Fakat ilerleyen zaman içinde, delil yeni bir boyut kazanabilir. Bu durumda kişi, söz konusu delile güvenmekten vazgeçmek mecburiyetinde kalacağı için kararında bir değişme meydana gelecektir. Dolayısıyla imanını askıya alan bir durumla karşı karşıyadır. Bir kimse gerçekten iman ve teslimiyeti, değişen delil durumuna tâbi kılabilir mi? Kierkegaard'a göre iman, inananan kişiyi bilimin belirsizliğinden ve değişkenliğinden

koruyan bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla Hristiyanlığın metafizik iddiaları tecrübî ve akli düşüncenin tehdidi altında olmamalıdır.¹³⁵

Kierkegaard, imanın delile dayanmadığı ve iman ile rasyonel sorgulama arasında kıyas edilemezlik olduğu şeklindeki tezini, Kutsal Metinlerin Tanrı ilhamı ile yazılmış oldukları öğretisini göz önünde tutarak açıklamaya çalışır. Ona göre bilimsel soruşturma hiçbir surette Kutsal Metinlerin birer ilham ürünü olduklarını gösteremez. Çünkü nesnel araştırma, Kutsal Metinlerin ilham edilip edilmedikleri sonucuna varmazdan önce, tarihsel ve eleştirel olarak onların doğru olup olmadıklarından emin olmalıdır. Araştırmacı her bir kitabın kanonikliğini, tamlığını, otantikliğini ve yazarların güvenilirliğini güvence altına almalıdır. Bunları onların Tanrı tarafından ilham edilmiş oldukları ihtimalini düşünmeye başlamazdan önce yapmalıdır. Kierkegaard, böyle bir girişimin insanın altından kalkamayacağı kadar büyük bir proje olduğunu iddia eder. Kişi tünelin ucundaki ışığı görmeye başladığını tam hissederken, birden bire ortaya çıkan küçük bir diyalektik şüphenin tüm projeyi şüphe içinde bırakacağını savunur.¹³⁶

Tüm bilim adamları, Kutsal Metinlerin kanonikliğı, otantikliğı, güvenilirliğı vs. gibi meselelerde bir fikir birliğine vardıklarını ilan etselerdi, ne olurdu? Kierkegaard'ın bu soruya verdiği cevap yine olumsuz olacaktır. Çünkü ona göre, kutsal metinlerin tanrısal ilhamın ürünü oldukları şeklindeki hakikat, böyle bir yolla, yani bilimsel araştırmanın konusu edilerek, çıkarılamaz. Çünkü 'Kitab-ı Mukaddes Tanrı tarafından ilham edilmiştir' önermesi delillerin bir araya getirilmesi suretiyle ulaşılan bir önerme değildir. Bu önermenin kabulü bir iman meselesidir, öznel bir meseledir. Kişinin kendi ebedi

¹³⁵ Pojman, *age*, s. 61.

¹³⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 24–25.

mutluluğuna olan bireysel, sonsuz ilgisiyle ilişkilidir. Dolayısıyla lehte ya da aleyhte olsun ilhamla ilgili her eleştirel düşünce, inanan kimsenin nazarında bir ayartma olarak kabul görmelidir.¹³⁷

Kierkegaard, bir taraftan da iman etmeksizin araştırmaya koyulan bir kimsenin araştırmalarının sonucunun ilhama çıkması gibi bir niyetinin olamayacağını iddia eder. “İnanmayan bir kimse imana tek bir adım bile yaklaşmış mıdır?” Bu türden bir sorgulamayla alâkadar olan bir kimse gerçekten var mıdır? Kierkegaard’a göre, hayır. “İman, ne dolambaçsız, bilimsel düşünceden kaynaklanır ne de doğrudan gelir; aksine bu nesnellik içindeki kişi, imanın koşulu olan, *ubique et nusquam* (her yerde ve hiçbir yerde) olan, sonsuz, bireysel, tutku dolu ilgililiği yitirir.”¹³⁸ Bu yüzden bir kimse iman sahibi ise, ilham hakkında içsel kesinliğe de sahiptir. Eğer iman sahibi değilse, aklın ve bilimin rehberliğinde bu kesinliğe ulaşması asla mümkün değildir. O halde bilimsel soruşturma tümüyle faydasızdır.¹³⁹ Kierkegaard başka bir yerde bu görüşünü Kant’ı referans vererek mizâhi bir şekilde şöyle ifade eder:

Bilimsel bilginin en tepe noktasında duran Kant gibi bir adam, Tanrı’nın varlığına dair kanıtlamalar hakkında şöyle demiş olsaydı: Bu konu hakkında babamın bana öyle olduğunu söylediğinden daha fazla hiçbir şey bilmiyorum. Bu cevap mizahidir ve gerçekten kanıtlamalar hakkında bir kitabın söyleyebileceğinden çok daha fazlasını söyler.¹⁴⁰

¹³⁷ Kierkegaard, *age*, s. 25–26.

¹³⁸ Kierkegaard, *CUP*, s. 29.

¹³⁹ Pojman, *agm*, s. 63.

¹⁴⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 552–553.

Kierkegaard daha da ileri gider. Hristiyanlığın dayandığı yazılı kaynakların güvenilir olmadıkları tespit edilmiş olsaydı bile, onların meydana geldiğini haber verdiği olayların doğru olma imkânından mahrum bırakılmayacağını iddia eder. Ona göre, samimiyetle dinine bağlı bir mümin, Hristiyanlığın bakış noktasından ayrı düşecek tarzda, şeyleri değerlendirme olasılığını bile düşünemez. İman düzeltilebilir değildir, delile dayanmaz. İman iradenin bir kararıdır. Ancak bu şekilde, inandığı şeyi, Tanrı'nın bir armağanı olarak olduğu gibi kabul edebilir. Kuşkusuz Kierkegaard'ın bu düşüncesi döngüselidir. Yani ona göre iman kendi kanıtını kendinde bulur. Bu yüzden dışarıdan gelebilecek tüm saldırılara kapalıdır.¹⁴¹

İmanın bir kesinlik ögesi barındırması gerektiği açıktır. 'Ben Tanrı'nın var olup olmadığından ya da O'nun vahyedip etmediğinden ciddi derecede kuşkuluyum, ama gene de inandığımı söyleyebilirim' diyen bir kimse mümin olarak nitelendirilmeyi hak etmeyecektir.

Hemen hemen her dinde imanın kesinliğinin, onun önemli bir boyutu olarak kabul edildiği söylenebilir. Kesinlik düzeyine erişmemiş bir inanç, iman olarak adlandırılmaz. İslam dinî söz konusu olduğunda, Kelam bilginlerinin bu konudaki tutumu oldukça açıktır. Klasik Kelam'da imana dair geliştirilen teolojik söylemin, vurgusunu kesinlik unsurundan aldığı söylenebilir. 'İman, kalp ile tasdiktir' derken şüphenin izalesi istenir. İmanın bir tasdik olarak tanımı, bir belirsizlik unsuru taşıyan tasavvurlar karşısında önemli bir belirleyici olarak kabul edilir. Diğer yandan, imanun özüne ilişkin bir şüpheyi çağırıştırabileceği endişesiyle kelamcılarının çoğu, imanun şarta bağlı anlatımını tutarsız bulmuşlardır. Bu olabildiğince kavramsal bir kesinliğe ulaşmayı hedef alan bir tutumdur. "Çünkü iman bir tasdiktir ve tasdikin bulunduğu

¹⁴¹ Pojman, *agm*, s. 63.

yerde belirsizliğe yer yoktur.”¹⁴² Bu noktada İslam Kelamcılarının ekseriyetle, kesinlik ile salt öznel bir kesinliği değil, nesnel bir kesinliği talep eden bir tutum içinde olduklarını belirtmemiz gerekir.

Kierkegaard’ın imanın öznel kesinliği gerektirdiği iddiasına dönersek, imanın belirli bir fenomenolojik özelliğine vurgu yapması şeklinde yorumlanabilecek bu anlayışında bir sorun görülmebilir. Yani iman, belli bir aşamada, artık delilin ötesine geçebilir ve inanan kimse için kesinlik bildirebilir. Fakat onun iddia ettiği şekliyle, imanın şüpheyi dışarıda bırakıp bırakmadığından şüphe etme hakkımız vardır. Çünkü imanın, delilin ötesine geçtiğini kabul etmek bir şeydir, imanın tümüyle rasyonel sorgulamaya kapalı olduğunu iddia etmek başka bir şeydir.

Örneğin, Kierkegaard’ın şu iddiasını ele alalım: Kutsal Metinlerin düzmece oldukları ya da tahrif edildikleri kanıtlanırsa bile, ‘İsa Mesih yaşadı’ önermesi ve dolayısıyla ‘Tanrı insan oldu’ önermesi, yanlışlanamaz. Kuşkusuz varoluşsal önermelerin yanlışlanması kolay değildir. İsa gerçekten yaşamış olabilir. Fakat onun çift tabiatlı varlığı hakkında mantıksal çelişmezlik ilkesini işletmememizi gerektirecek makul bir nedenin gösterilmesi mümkün gözükmemektedir. Elbette Kierkegaard’ın böyle bir şeyi sorun ettiği söylenemez.¹⁴³ An-

¹⁴² Bkz. Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, Tebliğ, Erzurum, 2001, s. 80-81. “Kur’anın anlatımıyla gerçek anlamda inanmış olanlar, inandıktan sonra imanlarını kesinlik derecesine ulaştırmış olanlardır ki, bu imanda herhangi bir tereddüte, belirsizliğe ve kuşkuya yer yoktur.” Hucurat Suresi 15. ayette imanın kesinliği açıkça vurgulanır: “Mü’minler ancak onlardır ki, Allah’a ve O’nun Resûlü’ne îmân ettiler. Sonra da şüpheyi düşmediler.”

¹⁴³ Bu bağlamda onun, imanın paradoksalılığı ile imanın en yüksek tutku oluşu hakkındaki görüşleri hatırlanabilir. Bununla birlikte

cak bir an için, mantıksal çelişmezlik ilkesini iptal ettiğimizi farzedelim. Bu durumda Tanrı'nın asla insan olamayacağını tarihsel verilerle kanıtlamak hayli güçleşecektir; ama Kierkegaard yine de haklı bir konumda olmayacaktır. Yani, Nasıralı İsa'nın Tanrı olduğuna hükmetme hususunda, bir kimsenin tümüyle özgür olduğunu, aksi yöndeki delillerin hiçbir değerinin olmadığını söylemek, onun savunduğu üzere, Hristiyan imanının doğası gereği kanıtı reddettiği konusunda, hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü örneğin neden Musa Mesih'in değil de İsa Mesih'in Tanrı olduğu sorusu cevaplanmış olmayacaktır. Dahası, bir başkası Tanrı'nın bir boğa haline geldiğine hükmederek bu 'hakikat' etrafında bir inanç sistemi oluşturabilir. Nitekim ilkçağ mitolojilerinde bu türden örneklere rastlamak mümkündür.

Herhangi bir kanıtın ya da kanıtlar toplamının metafizik önermeleri çıkarsamada ne denli yardımcı olacağı kuşkusuz tartışma konusudur. Kierkegaard imanın delile dayanmadığını ileri sürerken, bu süregelen tartışmanın (metafizik bir önermenin doğruluğunun gösterilebilirliği sorunu) kendi görüşüne bir zemin oluşturacağını düşünebilir. Metafizik bir önermenin, en basitinden 'Tanrı vardır' önermesinin doğruluğunun kanıtlanması için ileri sürülebilecek delillerin istisnasız herkesi ikna edebilecek düzeyde ve güçte olduğu elbette söylenemez. Ancak Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi, herhangi bir kanıtın, metafizik bir önermenin yanlış olduğunu asla gösteremeyeceğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Örneğin, 'Tanrı, İsa'yı ölümden diriltti' önermesi, Nasıralı İsa diye birinin hiç yaşamadığı ya da tekrar diriltmediği kanıt-

Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın ve özelde Kutsal Metinlerin güvenilirliğinin aleyhine getirilebilecek hiçbir delil, inanan kişiyi yaralamaz. Çünkü iman delile ihtiyaç duymaz. Hatta onu bir düşman olarak görür. İman tutkuyu yitirmeye başlar başlamaz, iman olmaktan çıkar. Bkz. Kierkegaard, *CUP*, s. 30-31.

lanırsa yanlışlanır.¹⁴⁴ Bu noktada, kişinin İsa hakkında Kur'an'da anlatılanlara değil de neden İncillerde anlatılanlara inanması gerektiği sorusu da gündeme gelecektir.

Diyelim ki İsa'nın hiç yaşamadığı ya da onun kötülük peşinde koşan bir insan olduğu kanıtlandı. Böylelikle, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu iddiası da çürütülmüş olacaktır. Bu durumda Kierkegaard'ın *nota bene*'si ciddi şekilde zarar görecektir. Onun anlatımına göre, iman için gerekli olan tek şey, bir grup insanın aralarından çıkan bir insanın Tanrı olduğuna inandıklarını ikrar etmeleridir. Eğer durum buysa, yani imanın tek dayanağı birilerinin tanıklığı ise, böyle bir imanın çökmemesi için hiçbir neden yoktur. Çünkü bu notun sahte olduğu ya da tanıkların yalancı tanıklar oldukları tasavvur edilebilir. Birilerinin bilerek ya da bilmeyerek İsa'nın getirdiği mesajı gerçek anlamından saptırdığı düşünülebilir. Bu konuda birtakım kanıtlar ileri sürülebilir. Dolayısıyla bir kimsenin inandığı metafizik önermeleri kesinkes çürüten bir kanıtla karşı karşıya olduğunu farkettiğinde, Kierkegaard'ın iddiasının aksine, imanının hiçbir surette etkilenmeyeceğini ya da etkilenmemesi gerektiğini söylemek bir anlam ifade etmemektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Pojman, *agm*, s. 63.

¹⁴⁵ Pojman, *agm*, s. 63.

SONUÇ

Fideizmin, sanıldığıının aksine, basit ve kolayca tanımlanabilir bir terim olmadığı görülmektedir. Bunun başta gelen nedenlerinden birisi, akıl ve iman kavramlarını tanımlamadaki güçlüktür. Bu güçlük sürdüğü müddetçe, fideizmin tanımlanması konusundaki tartışmaların bitmesi de mümkün değildir.

Fideizmin tarihi temellerinin ele alındığı başlıkta ortaya çıkan sonuç, Batı düşüncesinin tarihi serüveni içerisinde fideizmin, çeşitli gelenekler oluşturacak ölçüde etkinliğinin olduğunu söylemektedir. Fideizm gelenekleri arasında, hem sadelik hem de kuşatıcılık açısından dikkat çekici olan şüpheli fideizm geleneğinin daha etkili olduğu görülmektedir.

Epistemolojik açıdan değil de akıl-iman ilişkisi açısından fideizmi değerlendirdiğimizde terimin anlamının daha belirgin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda fideizmin iki temel iddiayı seslendirdiği söylenebilir. (1) Akıl ve iman arasında bir uyumsuzluk ve çatışma hali hüküm sürdüğünden, kişinin akla ve delile dayalı olarak iman etmesi mümkün değildir. (2) Akıl ve iman her ikisi de doğaları itibarıyla değerlendirmeye tâbi tutulduğunda, akıl ve iman arasında herhangi bir uyumlu ilişkinin varlığından veya gerekliliğinden bahsedilemeyeceği anlaşılacaktır. Özellikle Kierkegaard ve Pascal'dan hareketle, tez boyunca, bu iki iddianın haklılığı üzerine yapılan değerlendirmeler, fideizmin kolaylıkla savunulabilir bir görüş olmadığını göstermiş olmalıdır.

Fideizmi belirgin ve anlaşılır kılan hususun, kelimenin en basit anlamıyla aklın, zımnen veya alenen kötülenmesi ve akıl karşıtlığı olduğu açıktır. Fideistler, savundukları iman modelini en temelde kuşkucu argümanlara dayalı olarak 'akıl eleştirisi' üzerine inşa etmektedirler. Dolayısıyla, şüphecilik çürütüldüğünde, fideizmin aklın yetersizliği konusunda felsefi anlamda söyleyecek bir sözü kalmayacaktır. Açıklığa kavuşan diğer bir husus, fideizmin, duyguyu ve iradeyi öne çıkaran, inanç oluşumunda göreceliği ve özneliği savunan bir yapıda olmasıdır. Bu bağlamda imanın, önermesel bir tutum olmadığı iddia edilmektedir. Hâlbuki iman, önermesel bir tutum olarak anlaşılmazsa kişinin neye inandığının bir önemi kalmayacaktır. Oysa bir kimsenin doğru inançlar edinmesi için nasıl inandığından çok neye inandığının daha önemli olduğu açıktır.

Din felsefesinin ana konularından biri olan akıl-iman ilişkisi, bütün dinleri ilgilendiren bir meseledir. Dolayısıyla fideizm genel bir terim olarak kullanılabilir. Akla, delile ve sağduyuya sırt çeviren bir tutum olarak seküler alanda bile fideistlerden söz edilebilir. Ancak bir fideist belli bir dinin iman esaslarını benimsemiş bir kişi olduğundan, fideizm terimini genel anlamda kullanmanın sıkıntısını yaşamak kaçınılmaz olmaktadır. Fakat şu konu açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır: Fideizm, Hristiyan düşüncesinin ürettiği bir terimdir ve Hristiyan imanını savunma biçimlerinden birisidir. Öyle ki, bazı kaynaklarda fideizmin Hristiyanlığa ait itikadi bir mezhep gibi kullanıldığı görülmektedir.

Fideizm nedir? başlıklı ilk bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, Hristiyan düşünce tarihî, bir fideizm tarihî olarak okunacak ölçüde fideizm müdafisine sahiptir. Fideist tutumun özellikle buhran dönemlerinde, yani Batı toplumunda Hristiyanlığın temel inanç esaslarının bilimsel ve felsefi eleştirilerin hücumuna uğradığı dönemlerde yükselişe geçtiği

tesbit edilebilir. Fideizmin en ateşli savunucusu olan Kierkegaard, böyle bir dönemde sahne almıştır. Fakat onun dışlayıcı fideizminin tepkisel olmaktan öte varoluşsal kaygılarının bir ürünü olduğu söylenebilir. Yaşadığı toplumun ikiyüzlülüğü ve Hegel'in onu tatmin etmeyen iman anlayışı, fideizmi felsefi düzlemde ele almasına yol açmış olmalıdır.

Belki Kierkegaard'ın kendi içinde tutarlı bir iman anlayışı geliştirdiği söylenebilir, ama onun önerdiği türden bir iman modelinin uygulanabilir ve yaşanabilir olduğundan söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü akıl ile iman arasında sürekli gelgitler yaşayacağı anlaşılan bir fideistin, her defasında imanın baskın gelmesini beklemesi anlaşılabilir gibi değildir. Bu bağlamda, iradi bir fiille imanlı olmayı ve bunu sürdürmeyi başardığı düşünülen bir kimsenin böyle bir gerilime nasıl ve nereye kadar katlanabileceğini sorgulamak hakkımızdır.

Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi, imanın talep ettiği kesin karar ve bağlılık düzeyine, ancak akla karşı olarak ve ona rağmen ulaşılabileceğinden kuşku duymak için de haklı gerekçelerimiz vardır. İman etmek zaten kesin olmayan bir şeye inanmayı içeriyorsa, inanılan şeyin daha sonra iman sayesinde bir şekilde kesin hale dönüşüp dönüşmemesinin bir anlamı olmasa gerektir.

Kierkegaard'ın radikal fideizminin dayattığı koşullar altında bir imanın varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, Kierkegaard ve diğer fideistlerin ortaya koyduğu, iman tanımlarına ve onun doğasına ilişkin varılan sonuçlara, ideal anlamda bir değer atfeden bir mü'minin, fideizmin cazibesine kapılabileceği söylenebilir. Fakat iman gerçekleştirilebilir ve yaşanılabilir bir şeyse, bir takım katı tanımların ve koşulların içine hapsedilemeyecek bir esneklikte olması gerektiği düşünülebilir. Sanırım burada meselenin özünü, hayatta çoğu kez karşımıza çıkan 'teori ve

pratik' ya da 'ideal ve gerçeklik' sorunu oluşturmaktadır. Fideizm imanın pratik yönünü vurgulamayı ve geliştirmeyi hedeflerken, uygulanabilir bir iman modeli olarak çok teorik bir düzlemde kalmaktadır.

İnsan doğasının bir takım bâtil inançlar edinmeye; aklın ve sağduyunun çizgisinden sapmaya eğilimli olduğunu dikkate aldığımızda, fideizmin kimilerine çekici gelebileceğini düşünebiliriz. Fakat böyle bir neden ileri sürmek kuşkusuz tek başına yeterli olmayacaktır. Çünkü dinî inançların tasdiki söz konusu olduğunda, fideist tutumu besleyen bir takım unsurların varlığı göz ardı edilemez. Salt Tanrı'nın var olduğu inancını ele alırsak, özellikle Tanrı teriminin anlam ve referansı ile Tanrı'nın kanıtlanabilirliği konularında bir takım güçlüklerin olduğu görülebilir. İmanın nesnesi konumundaki Tanrı, tanımı gereği zaman ve mekânda yer almadığından, insan tecrübesini aşmaktadır. Fakat bu durum, Tanrı'nın varlığının bilinmesi konusunda insanoğlunun yetkisiz ya da yetkisini aşan bir akla sahip olduğu sonucunu zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda akıl alanı ile imanı alanı arasında keskin bir ayrıma gitmenin doğru ve gerekli olmadığı kolaylıkla savunulabilir. Dolayısıyla iman konularının, aklın soruşturma alanının dışında kaldığı iddiası sağlam bir temele dayanmamaktadır. Bu iddiadan hareketle, imanun sadece fideist bir tutumun ürünü olduğu ve imani konuların sadece fideist bir yaklaşım sergilemeye elverişli olduğu anlayışını dayatan bir neden gözükmemektedir.

Modern düşüncede Descartes, Spinoza, Locke ve Leibniz gibi filozofların sözcülüğünü yaptığı rasyonel teoloji geleneğinin, akıl karşısında imanı baskı altında tutmaya çalışan sekülerizm ve pozitivizm gibi akımlar karşısında, içeriden ve dışarıdan gelen eleştirilere rağmen, etkinliğinden hiçbir şey kaybetmemesi aklın yetkinliğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Klasik Tanrı kanıtlamaları hâlâ çürütülebilmiş

değildir ve yeniden formüle edilerek canlılıklarını korumayı sürdürmektedirler. İnsan ve evren hakkındaki bilgimiz arttıkça, aklın rehberliğinde Tanrı'ya giden yolun daha açık hale geldiği bile söylenebilir.

Bir takım düşünürlerin fideizmi benimsemesinin belki de en önemli nedenlerinin başında, onların insan doğasına ilişkin olumsuz görüşleri gelmektedir. Bu olumsuz görüşün temelinde, insanın dünyaya atılmış çaresiz bir varlık oluşu ve günahkâr bir doğa ile dünyaya gelişi yatmaktadır. Buna bağlı olarak insan aklının son derece sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu sonucuna varılmaktadır. Fakat insan doğasını bu şekilde tanımlamak zorunda değiliz. Ya da en azından bu konuda ikna edici bir takım gerekçelerin sunulmasını isteyebiliriz. Neden İslam'ın değil de Hristiyanlığın insana ilişkin açıklamalarını ve sunduğu insan modelini tercih etmeliyim? Bu sorunun cevabı insan aklının sınırlarını ne ölçüde genişletebileceğim ile de ilgili gözükmektedir.

Örneğin, İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan İmam Mâtürîdî'ye göre, akıl Allah'ın en büyük nimetidir. Doğruyu yanlıştan ve iyiyi kötüden ayıran bir araçtır. Duyular ve haberin yanında bir bilgi edinme vasıtası olarak akla her alanda ihtiyaç vardır. Mâtürîdî, aklın sınırlı oluşunu ve bilgi edinme gücünün sonsuz olmadığını teslim eder. Bu yüzden akıl şeyleri ve olayları tüm yönleriyle bilemez. Allah'ın zâtını ve mahiyetini kuşatamaz. Fakat bu durum, aklın doğru inançlara erdiren güvenilir bir kaynak olmadığını göstermez. İnsan aklıyla Tanrı'nın var ve bir olduğu sonucuna varabilir. İman etmek için vahiy ne kadar gerekliyse, akıl da o kadar gereklidir.¹

¹ Bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Teohid Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı yay., İstanbul, 2005.

Hristiyan düşünce geleneği içerisinde akli tümüyle değersizleştirmeyen ve Hristiyan dogmalarının temellendirilebilir olduğunu iddia eden görüşün hâkim olduğu söylenebilir. Üzerinde durduğumuz gibi, Katolik Kilise, fideizmi bir sapkınlık olarak görmekte ve fideist iman anlayışının temellerini atan kimi Kilise Babalarını bu doğrultuda yorumlamamaktadır. Bununla birlikte, bugün için akıl-iman ilişkisini anlamada ve teizmin rasyonelliğini ortaya sermede din felsefesine en büyük katkının Hristiyan düşünürlerce yapıldığı açıktır. Fakat İmam Maturidi ile ilgili saptama şu açıdan önem arz etmektedir. Swinburne'ün 'kafa imanı' olarak nitelendirdiği Thomist iman anlayışının mimarı kabul edilen Aquinas bile, aklın hakikatleri ve imanun hakikatleri ayırımına giderek fideizme kapı aralar bir görüntü sergilemektedir. Dolayısıyla aslî günah öğretisinin akıl-iman ilişkisi sorununu ele alış ve çözüme biçimi üzerindeki yoğun etkisi sezilebilmektedir. Bu bakımdan, Hristiyan bir din felsefecisinin aklın doğası ve sınırları konusunda bir Maturidi kadar rahat bir manevra alanına sahip olduğunu söylemek zor gözükmemektedir.

Kuşkusuz aklın bir sınırı, bilebileceği ve bilemeyeceği şeyler vardır. Aklın bir sınırından bahsediyorsak, hakikate ulaşmada aklın sınırının ne olduğu sorusunu cevaplamanın oldukça zor ve sıkıntı verici olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu sınırı çizecek olan yine aklın kendisidir. Dolayısıyla, konu biraz da yargıcı kim yargılayacak sorusuna benzetilmektedir. Fakat aklın metafizik olanı düşünmekten kendini alıkoyamadığında bir şüphe yoktur. Akıl, Tanrı sorunu ile yüzleşmeye ve doğru inançlar edinmeye isteklidir ve bu isteğini gerçeğe dönüştürebilmektedir. Elimizde başka bir yeti olmadığına göre, aklın sesine kulak vermekten başka çaremiz yoktur.

Fideizmin iddia ettiği gibi, eğer aklın sınırları Tanrı tarafından belirlenmişse ve biz Tanrı'yı tanıma noktasında tüm

rasyonel araçlardan yoksun bırakılmışsak, o zaman Tanrı kendisinin bilinmesini istemiyor demektir. İman, aklın işleyişinin iptali anlamında, Tanrı'nın bir armağanı ise, bu durumda dünyada var olmamızın bir amacından ve anlamından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, 'iman bir kimseye sadece ilahi lütfun müdahalesi yoluyla gelebilir' varsayımı zorunlu değil, kontenjan doğru olabilir.

Fideistlerin önerdiği şekliyle, akla ve kanıta dayalı olmaksızın, günümüzde kaç kişi iman edebilir ya da imanını koruyabilir? Kierkegaard'ın savunduğu türden bir mü'min olmayı nasıl başarabilir? Dolayısıyla Kierkegaard'ın, gerçekten iman edenlerin bir kümesini oluşturduğunu düşündüğümüzde, çok az sayıda üyesinin olacağı açıktır. Hâlbuki Tanrı, bizim iyiliğimizi ve O'nu tanımamızı istiyorsa iman etmeyi zorlaştırmaması gerekir. Ebedi mutluluğumuz Tanrı hakkında doğru inançlar edinmeye bağlıysa bizi yardımsız bırakmaması gerekir.

Radikal fideizmin akıl karşısındaki tutumu nettir. Tertullianus ve Kierkegaard ile açık ifadesini bulan bu düşünceye göre, uygun bir şekilde anlaşıldığı takdirde, imanın kaçınılmaz surette paradokslar üreten bir karaktere sahip olduğu görülecektir. Kierkegaard açıkça, imanun rasyonel olmadığını ve olmaması gerektiğini savunmaktadır. Radikal fideizm, genel olarak dinsel bilgimizin, özel olarak Tanrı hakkındaki bilgimizin yalnızca imana dayanması gerektiğini söylemektedir. Bu, akli bir bilgi kaynağı olarak görmemelerinin doğal bir sonucudur. Fakat fideistlerin Tanrı hakkındaki bilgimizin imana dayandığını söylemeleri ilk bakışta sorunlu gibi gözükme de iman yoluyla iman etmek gibi totolojik bir ifadeyi içerdiğinden anlamsızdır. Üstelik aklın değil, imanun önemli olduğu iddiası, tohum değil, filiz önemlidir demek gibidir. Tarlaya tohum ekmeden filizin çıkmasını beklemeye benzetmektedir.

Fideizmin temel yanılması, imanın ontolojik boyutunu güçlendirmek için, epistemolojik boyutunun bir kenara bırakılması gerektiğini düşünmesidir. Din ve dinî inançlar rasyonel alanın dışında görüldüğü için, dini rasyonel olarak anlamaya ve dinî inançları rasyonel olarak temellendirmeye yönelik tüm çabalar beyhude çabalar olarak görülmektedir. Bir fideist, Tanrı'nın varolduğu konusunda haklı olabilir. Fakat o Tanrı'nın varolduğunu nasıl bildiğini açıklayamadığı sürece, Tanrı'nın varlığı onun için bir varsayımdan öteye geçemez.

Kierkegaard'ın, imanı, Tanrı ile öznel bir ilişki, tutku dolu bir teslimiyet hâli olarak tanımlaması, pek çok yönden eleştiriye açıktır. Bir kimsenin iman sıçraması yapmadan önce teslim olduğu Tanrı'nın gerçekliği konusunda bir takım gerekçelere sahip olması gerekir. Ayrıca kişi, iman sıçramasını nasıl ve neye göre yapacaktır? Bu fideist tutumun temel hatası, imanın nesnesini ve kognitif içeriğini önemsiz bir konuma iterek, iman olgusunu bireyin derin ruh halinden kaynaklanan bir tutkuya ve belirsizliğe indirgemesidir. Teizm açısından bir sorun teşkil eden bu düşünceye göre, iman edilen ve tapınılan varlığın ne olduğunun bir önemi kalmamaktadır. Oysa kişinin doğru bir Tanrı ile ilişki kurabilmesinin tek yolu aklını kullanmasıdır. Birbirleriyle çelişen iddialar karşısında bir tercihte bulunmamızı sağlayacak bir takım rasyonel ya da nesnel ölçütlere sahip olmadıkça, dinî bir inancın doğruluğu sorunu cevapsız kalacaktır. Fideistlerin en azından çelişmezlik ilkesini doğruluk için menfi bir ölçüt olarak kabul etmeleri gerekir. Aksi takdirde doğruyu yanlıştan ayırmanın hiç bir yolu yoktur. Sorgulamaya, eleştirel düşünceye ve akla cephe alan, dinî doğruluk iddialarını rasyonel değerlendirmenin dışında gören bir iman anlayışının, insanları din konusunda sağlıklı bir tutuma götürecek düşünceler ve eylemler üretebileceği beklenmemelidir. Zaten pratik hayatta bunun örneklerini gözlemlemek mümkündür. Bu açılardan bakıldığında fideizmin savunulabilir bir tarafı yoktur.

İmanın zarurî olarak akıl ile çatıştığını ve irrasyonel olduğunu savunan fideizmin felsefi, ahlaki, dinî ve hatta siyasi düzlemlerde bir takım yansımalarının olması kuvvetle muhtemeldir. Felsefi düzlemde, imanun akıl dışılığı mutlak şüpheciliği gerektirecektir. Bu durum hayatın her alanında akıl yürütmeyi olanaksızlaştırır. Fideistin çelişmezlik ilkesini yadsıması bir yana, kendi varlığından şüphe etmesi gerekir. Ahlaki düzlemde, akıl dışılık, ahlak ilkelerinin evrensellik özelliğini yok eder. En korkunç suçlar bile Tanrı adına işlendiklerinde meşru ve doğal karşılanabilir. Dinî düzlemde, bir takım dogmalara akla rağmen ve körü körüne bağlılık inanan kişiyi bir robottan farksız kılacağından, hak din ile batıl din arasında bir tercihte bulunma imkânını ortadan kaldıracaktır. Düşüncesiz, kayıtsız ve şartsız teslimiyet fanatizmdir. Siyasi düzlemde, akıl dışılık inanan kimseyi dinî otorite ile çatışma içinde bırakacağından fideist tutum kargaşaya yol açabilecektir.

Rasyonellik insanoğlunun temel erdemidir ve diğer bütün erdemlerin kaynağıdır. Rasyonellik, her alanda gözetilmesi gereken, akla ve mantığa dayalı inşa edici ilkeler bütünüdür. İmanın bilgiye dayanmadığında ısrar den Kant bile, imanun rasyonel olması gerektiğini şiddetle vurgulamaktadır. Başka konularda olduğu gibi iman konusunda da rehberimiz akıl olmalıdır. Tüm inançlarımız gibi, dinî inançlarımız da aklın denetimine tâbi tutulabilmelidir. İnanç önermeleri söz konusu olduğunda, mantıksal çelişmezlik ve tutarlılık aramak ilk işimiz olmalıdır.

İman son derece önemli bir konudur. Çünkü ebedi mutluluğumuz iman edip etmememize bağlıdır. İmanlı olmak ya da olmamak, yaşantımızı bir bütün olarak etkileyeceğinden iradenin keyfi tercihine bırakılamayacak kadar hayati bir karardır. Bu konuda doğruya ulaşmak için, insan tüm yetilerini ve bilgilerini kullanmalıdır. Burada kullanılacak en güvenilir yetimiz ise aklımız ve onun mevcut bilgilerimiz ışığın-

daki değerlendirme gücüdür. İnsanın sorumluluğu akıllı bir varlık olmasından kaynaklanıyorsa, bu sorumluluğu gerekli kılan konularda karar vermek de büyük ölçüde akla dayalı olmalıdır. İmanda akılcılık, sadece akıllı varlıklar olmamızın gerektirdiği entelektüel bir gereklilik değil, aynı zamanda ahlaki varlıklar olmamızın gerektirdiği etik bir sorumluluktur. Dolayısıyla inanç ahlakını benimsemek ödevimiz olmalıdır. Bir inancı sabırlı ve dürüst bir araştırmanın neticesinde, akla ve yeterli delillere dayalı olarak edinmek yerine, kuşku-ları bastırmakla yetinmek ahlaki değildir. İkna edici yeterli delil yoksa, kişi, inanmama cesaretini de gösterebilmelidir. Kaldı ki fideizm ve ateizm arasında bir tercihte bulunmak zorunda kalmış bir kimsenin fideizmi tercih etmesi daha olası gözükmemektedir.

Fideizmin belki de tek olumlu yanı, imanın, hissiyattan yoksun akli bir tasdikten ibaret olmadığını ve sadece entelektüel bir boyutunun bulunmadığını akla hatırlatmasıdır. Bu noktada Kant'ın ifadesini biraz değiştirerek belki şöyle diyebiliriz: 'Akıl olmadan iman boştur, iman olmadan akıl kördür.' Bu söz anlamak için inanıyorum anlamında düşünülmemelidir. Gerçek iman, varoluşsal anlamda insanı olgun ve yetkin bir kişiliğe büründüreceğinden, iman sahibi bir kimsenin aklını doğru yolda kullanmasını güvence altına alacağı bile söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Adams, Robert M., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Adler, Jonathan E., *Belief's Own Ethics*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka yay., İstanbul, 2002.
- Amesbury, Richard, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/fideism>, (15.12.2009).
- Antognazza, Maria Rosa, "Revealed Religion: The Continental European Debate" *The Cambridge History of Eighteenth-century Philosophy*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, Vol. II, 2006.
- Aquinas, Thomas, *Faith, Reason and Theology, Questions i-iv of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes by Amand Maurer*, Canadian Cataloguing in Publication Data, Toronto, 1987.
- "Faith and Reason", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, New York, 1999.
- *On Faith and Reason*, ed. with introductions, by Stephen F. Brown, Hackett Pub, Indianapolis, 1999.
- Aşkın, Zehragül, "Niçin Varolşçuluk?", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı 3:4, (Temmuz 2009).
- Augustine, "Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels" *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, ed. Philip Schaff, Cosimo Classics, New York, Vol. VI, 2007.

- İtirafklar*, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Aulard, A., *Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi*, çev. Nazım Poroy, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1945.
- Bambrough, Renford, "Faith and Reason I", *Religion and Philosophy*, ed. by Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Barnes, Timothy David, *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Barrett, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday Anchor Books, Garden City, New York, 1962.
- Bartley, W. W., "Theories of Rationality", *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, ed. Gerard Radnitzky and W. W. Bartley, Open Court, La Salle, Illinois, 1993.
- Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Baykhovskii, Bernard E., *Kierkegaard*, B. R. Grüner Publishing Company, Amsterdam, 1976.
- Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trans. with an introduction and notes, by Richard H. Popkin and with the assistance of Craig Brush, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1991.
- Beilby, James, "The Relationship Between Faith and Evidence in St. Augustine", *Sophia*, Vol. 41, No. 1, (May 2002).
- Bellitto, Christopher M., Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004.
- Benton, Matthew A., "The Modal Gap: The Objective Problem of Lessing's Ditch(es) and Kierkegaard's Subjective Reply", *Religious Studies*, v41, i1, (March 2006).
- Berthold-Bond, Daniel, "Lunar Musings? An Investigation of Hegel's and Kierkegaard's Portraits of Despair", *Religious Studies*, v34, n1, (March, 1998).

- Berry, Jessica N., "The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 3, (July, 2004).
- Bishop, John, "How a Modest Fideism May Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism", *Philosophia*, 35, (2007).
- Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford, 2007.
- "Faith as Doxastic Venture", *Religious Studies*, v38, i4, (December 2002).
- Blackburn, Simon, "Fideism", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Boa, Kenneth D. and Robert M. Bowman, *Faith Has Its Reasons*, Paternoster-Authentic Publishing, Waynesboro, 2006.
- Bollenbaugh, Michael Wayne, *Faith and Fideism*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Oregon), 1994.
- Bray, Gerald, "The Legal Concept of Ratio in Tertullian", *Vigiliae Christianae*, Vol. 31, No. 2, (June, 1977).
- Brown, Colin, *Philosophy and The Christian Faith, A Historical Sketch From The Middle Ages to The Present Day*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1968.
- Buckareff, Andrei A., "Can Faith be a Doxastic Venture?", *Religious Studies*, v41, i4, (December, 2005).
- Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan, "Fideism" *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2004.
- Burke, Ronald, "Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought", *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2, (April, 1980).
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, ed. by J. T. McNeil, translated by F. L Battles, The Westminster Press, Philadelphia, I-II Vol., 1960.
- Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition*, John: 14/17, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom35.iv.iii.html> (Son Güncelleme: 15.12.2009).

- Carr, Karen L., "The Offense of Reason and The Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism", *Faith and Philosophy*, Vol. 13, No. 2, (April 1996).
- Carroll, Thomas D., "The Traditions of Fideism" *Religious Studies*, 44, (2008).
- Chambers, Frank M., "Pascal's Montaigne", *PMLA*, Vol. 65, No. 5, (September, 1950).
- Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001.
- Clifford, William Kingdon, "The Ethics of Belief", *Belief, Knowledge and Truth: Readings in the Theory of Knowledge*, ed. by Robert R. Ammerman and Marcus C. Singer, Charles Scribner's Sons, New York, 1970.
- Conybeare, Catherine, *The Irrational Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Corfe, Robert, *Deism and Social Ethics*, Arena Books, Bury St. Edmunds, 2007.
- Cottingham, John, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, Doruk yay., İstanbul, 2003.
- Creel, Richard E., "Philosophy's Bowl of Pottage: Reflections on The Value of Faith", *Faith and Philosophy*, Vol. 1, No. 2, (April 1984).
- Cushman, Robert E., "Faith and Reason in the Thought of St. Augustine", *Church History*, Vol. 19, No. 4, (December, 1950).
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lüğatı*, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.
- Dauzat, Albert, *Dictionnaire Etymologique*, Librairie Larousse, Paris, 1938.
- Descartes, Rene, "Discourse and Essays" *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, Transated by John Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

- Desmond, William, *Is There a Sabbath For Thought? Between Religion and Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2005.
- Diamond, Malcolm L., "Kierkegaard and Apologetics", *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 2, (April, 1964).
- Dokic, Jerome ve Pascal Engel, *Frank Ramsey: Truth and Success*, Routledge, London, 2003.
- Dole, Andrew and Andrew Chignell (editors), *God and The Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Dowey, Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York, 1952.
- Edwards, Paul, "From Fideism to Pragmatism", *Free Inquiry*, v18, n4, (Fall 1998).
- Ellis, Frederick E., "The Abbé Lamennais on Freedom", *The Harvard Theological Review*, Vol. 41, No. 4, (October, 1948).
- Erasmus, Desiderus, "Free Will", *Erasmus-Luther Discourse on Free Will*, translated and edited by Ernst F. Winter, Continuum, New York, 1999.
- Erdel, Timothy Paul, "The Rationality of Christianity", (Basilmamış Doktora Tezi), University of Illinois at Urbana-Champaign, 2000.
- Evans, C. Stephen, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1998.
- Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992.
- Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006.
- "The Relevance of Historical Evidence for Christian Faith: A Critique of a Kierkegaardian View", *Faith and Philosophy*, vol. 7, No. 4, (October, 1990).
- "Apologetic Arguments in Philosophical Fragments", *International Kierkegaard Commentary: Philosophical*

- Fragments and Johannes Climacus*, ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1994.
- "Faith and Revelation", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Fasel, Oscar A., "Observations on Unamuno and Kierkegaard", *Hispania*, Vol. 38, No. 4, (December, 1955).
- Feldman, Richard, "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No 3, (May 2000).
- Fogelin, Robert, *Walking the Tightrope of Reason: The Precarious Life of a Rational Animal*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Force, Pierre, "Pascal and Philosophical Method", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Ford, David F., "Introduction to Modern Christian Theology", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Ed. David F. Ford with Rachel Muers, Blackwell Publishing, Malden, 2005.
- Frank, Richard M., "Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 1, (January. – March, 1989).
- Freddoso, Alfred J., "Ockham on Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- "Ontological Reductionism and Faith versus Reason: A Critique of Adams on Ockham", *Faith and Philosophy*, Vol. 8, No. 3, (July 1991).
- Garelick, Herbert, "The Irrationality and Supra-rationality of Kierkegaard's Paradox", *Southern Journal of Philosophy*, 2:2 (Summer 1964).
- Garrard, Graeme, *Counter-Enlighenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, London, 2006.
- Geisler, Norman L., "Fideism", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1999.

- Gerrish, B. A., "Luther, Martin", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 5.
- Gilman, James Earl, *Faith, Reason and Compassion: A Philosophy of The Christian Faith*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2007.
- Gill, Jerry H., "Kant, Kierkegaard, and Religious Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 2, (December, 1967).
- Gliozzo, Charles A., "The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution", *Church History*, Vol. 40, No. 3, (September, 1971).
- Gonzalez, Justo L., "Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian", *Church History*, Vol. 43, No. 1, (March, 1974).
- Green, Garrett, *Theology, Hermeneutics and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Groothuis, D., "Wagering Belief: Examining Two Objections to Pascal's Wager", *Religius Studies*, v30 n4, (December 1994).
- Hale, Geoffrey A., *Kierkegaard and the Ends of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
- Hanson, Delbert, J., *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*, Peter Lang, New York, 1993.
- Harrison, Peter, "Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 2, (April, 2002).
- Hartle, Ann, "The Dialectic of Faith and Reason in Essays of Montaigne", *Faith and Philosophy*, Vol. 18, No. 3, (July 2001).
- Hasker, William, "Evidentialism", *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- "Montaigne and Skepticism", *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ullrich Langer, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

- Hegel, Georg W. F., *Philosophy of Right*, trans. by S. W. Dyde, Batoche Books, Kitchener, 2001.
- Helm, Paul, *Faith and Understanding*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1997.
- Belief Policies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Calvin and The Calvinists*, MPG Books, Bodmin, Cornwall, 1998.
- Herbert, R. T., "Two of Kierkegaard's Uses of Paradox", *Faith*, ed. with an introduction and notes, and bibliography by Terrence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.
- Hoitenga, Dewey J., *Faith and Reason From Platon to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, New York, 1991.
- Hong, Edward and Edna Hong, ed., *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Hoopes, Robert, "Fideism and Skepticism During the Renaissance: Three Major Witnesses", *The Huntington Library Quarterly*, Vol. 14, No. 4, (August, 1951).
- Horowitz, Brian, "The Tension of Athens & Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov", *The Slavic and East European Journal*, Vol. 43, No. 1, (Spring, 1999).
- Horton, Walter M., "The Theology of Eugene Menegoz", *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 2, (March, 1926).
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. with an Introduction and notes by Martin Bell, Penguin Classics, London, 1990.
- Insole, Christopher, "Kierkegaard: A Reasonable Fideist?" *The Heythrop Journal*, Vol. 39, Issue 4, (1998).
- James, William, "The Will To Believe", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964.

- Jess, Wilma G. von, "Reason as Propaedeutic to Faith in St. Augustine", *International Journal for Philosophy of Religion*, 5:4, (Winter, 1974).
- Jolley, Nicholas, "Locke on Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, ed. Lex Newman, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Jones, Gareth, "Kant", *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, Malden, 2004.
- Jones, Joe R., "Some Remarks on Authority and Revelation in Kierkegaard", *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 3, (July, 1977).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Critique of Judgement*, trans. by, James Creed Meredith, revised, edited and introduced by Nicholas Walker, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. by Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?", *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Kaufmann, Walter Arnold, *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Kellenberger, J., "Three Models of Faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 12:4, (1981).
- Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy, Medieval Philosophy*, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- What is Faith? Essays in The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Kenshur, Oscar, "Pierre Bayle and the Structures of Doubt", *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 21, No. 3, (Spring, 1988).

- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 2002.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I: Text, ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.
- Philosophical Fragments*, trans. David F. Swenson, trans. revised by Howard V. Hong, with introduction and commentary by Niels Thulstrup, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1962.
- Fear and Trembling*, Translated with an introduction by Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985.
- Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, Volume 1 A-E, Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Assisted by Gregor Malantschuk, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- The Journals of Kierkegaard*, Translated, selected and with an introduction by Alexander Dru, Harper Torchbooks, New York, 1959.
- On Authority and Revelation*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1955.
- Practice in Christianity*, ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Works of Love*, trans. by Howard and Edna Hong foreword by George Pattison, Princeton University Press, Princeton, N. J., 2009.
- Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kolakowski, Leszek, *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Kuehn, Manfred, "Knowledge and Belief", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy 1*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat, Ankara, 2002.
- Laursen, John Christian, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, E.J. Brill, Leiden, 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhem, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.
- Lennon, Thomas M., "Theology and the God of the Philosophers", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Ed. by Donald Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Littre, Emile, *Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Hachette, Paris, 1873.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Roger Woolhouse, Penguin Books, London, 2004.
- Lodge, Paul and Crowe, Benjamin, "Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76:4, (2002).
- MacIntosh, J. J., "Is Pascal's Wager Self-Defeating?" *Sophia*, Vol 39, No 2, (October-November 2000).
- Marshall, Bruce D., *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Matczak, S. A., "Fideism", *New Catholic Encyclopedia*, Second edition., ed. by Marthaler, Berard L., Published by Gale, Washington, vol. 5, 2003.
- "Traditionalism", *The New Catholic Encyclopedia*, Edited By: Berard L. Marthaler, Gale Cengage; 2nd edition (December 2002) Vol. 14
- Maurer, Ernstpeter, "Luther: The Perplexity and Complexity Sinful and Redeemed Reason", *Reason and The Reasons of Faith*, ed., Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter, T. & T. Clark Publishers, New York, 2005.
- McKinnon, Alastair, "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism", *Essays On Kierkegaard*, Ed. Jerry H. Gill, Burges Publishing Company, Minneapolis, 1969.

- McMahon, Darrin M., *Enemies of Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Menegoz, Eugene, "Symbolo-Fideism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, vol. XII., Charles Scribner's Sons, New York, 1951.
- Mercer, David Emery, *Kierkegaard's Living Room: The Relation Between Faith and History in Philosophical Fragments*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Que, 2000.
- Morgan, Janet, "Pascal's Three Orders", *The Modern Language Review*, Vol. 73, No. 4, (October, 1978).
- Moore, Adrew, "Philosophy of Religion or Philosophical Theology", *International Journal of Systematic Theology*, V. 3, N. 3, (November 2001).
- Moseley, Alexander, *A Philosophy of War*, Algora Publishing, New York, 2002.
- Moser, Paul K., *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Mourad Ronney, "Choosing to Believe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 63, (2008).
- Mulhall, Stephen, *Faith and Reason*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1994.
- Murray, Michael J. and Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Navia, Luis E., *The Adventure of Philosophy*, Greenwood Publishing Group, Westport, Connecticut, 1999.
- Neiman, Susan, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994.
- Neto, Jose R. Maia, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.
- Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, Introduction by Evelyn Underhill, trans. by Emma Gurney Salter, Cosimo, New York, 2007.

- Nielsen, A. Donald, "Auguste Sabatier and the Durkheimians on the Scientific Study of Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 47, No. 4, (Winter, 1987).
- Nielsen Kai, "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. 42, No 161, (July 1967).
- Nielsen, Kai and D. Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?*, Scm Press, London, 2005.
- O'Hara, Shelley, *Kierkegaard Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Hoboken, 2004.
- Oldfield, John J., "The Evolution of Lamennais' Catholic-Liberal Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 8, No. 2, (Autumn, 1969).
- O'Leary, Don, *Roman Catholicism and Modern Science A History*, Continuum Publishing, New York, 2007.
- Osborn, Eric, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XL, (1999).
- Papa II. Jean Paul, *Akıl ve İman (Fides et Ratio)*, çev. İsmail Taşpınar, İyiyadam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Pascal, Blaise, *Pensees*, trans. with an Introduction by A. J. Krailsheimer, Penguin Books Ltd, London, 1995.
- Pattison, George, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Patrick, Danzil G. M., *Pascal and Kierkegaard: A Study in the Strategy of Evangelism*, Volume I, Lutterworth Press, London and Redhill, 1947.
- Penelhum, Terence, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983.
- "Skepticism and Fideism", *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat, University of California Press, Berkeley, 1983.

- *Themes in Hume: The Self, The Will, Religion*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- “Introduction” *Faith*, Edited, with an Introduction, Notes, and Bibliography by Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.
- “Fideism”, *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Philosophy of Religion* ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Maiden, Massachusetts, 1999.
- Perkins, Robert L., “Kierkegaard’s Epistemological Preferences”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 4:4, (Winter 1973).
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Piana, George La, “Recent Tendencies in Roman Catholic Theology”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 15, No. 3, (July, 1922).
- Piety, Marlyn Gay, “Kierkegaard on Rationality”, *Faith and Philosophy*, vol. 10, No 3, (July, 1993).
- Plantinga, Alvin, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.
- Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2000.
- Pojman, Louis P., *Philosophy of Religion: An Anthology*, third edition, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA, 1998.
- “Faith, Doubt and Hope”, *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, eds. Ann Loades and Loyal Rue, Open Court Publishing, La Salle, 1991.
- “Kierkegaard, Subjectivity and Paradox: A Response to Gregory Schufreider”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 12: 3, (1981).

- “Kierkegaard on Faith and History”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 13: 57–68, (1982).
- Poole, Roger, “The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century Reception”, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Poupard, Paul, “Fideism”, *INTERS – Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, Trans. Paolo Zanna, edited by G. Tanzella-Nitti, P. Larrey and A. Strumia, <http://www.inters.org> (Son Güncelleme: 15.12.2009).
- Popkin, Richard H., “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, Inc. & The Free Press, New York, vol. 3, 1972.
- “Kierkegaard and Scepticism”, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. J. Thompson, Anchor Books, New York, 1974.
- The High Road to Pyrrhonism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1993.
- The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York, 2003.
- “The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 25:1 (January, 1987).
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara, 2004.
- “Swinburne’ün Teslis Felsefesi”, *İslamiyat*, sayı 4, (2000).
- “Tanrı Terimi Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, sayı 31, (2000/1).
- Sabatier, Auguste, *The Religions of Authority and The Religion of The Spirit*, Williams & Norgate, New York, 1904.
- Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History*, James Pott & Company, New York, 1910.
- Saka, Paul, “Pascal’s Wager and the Many Gods Objection”, *Religious Studies*, v37, i03, (September 2001).
- Sands, Paul F., *The Justification of Religious Faith in Søren Kierkegaard, John Henry Newman, and William James*, Gorgias Press LLC, Piscataway, NJ, 2003.

- Sessions, W. Lad, *The Concept of Faith: A Philosophical Investigations*, Cornell University Press, Ithaca, 1994.
- Sextus, and Benson Mates, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Sproul, Robert Charles, John H. Gerstner and Arthur Lindsley, *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith: A Critique of Presuppositional Apologetics*, The Zondervan Corporation, Grand Rapids, Michigan, 1984.
- Sandberg, K. C., "Pierre Bayle's Sincerity in His Views on Faith and Reason", *Studies in Philology*, 61:1, (January, 1964).
- Shestov, Lev, *Athens and Jerusalem*, trans., with and Introduction by Bernard Martin, Ohio University Press, New York, 1966.
- Kierkegaard and Existential Philosophy*, trans. by Elinor Hewitt, Ohio University Press, Athens, 1969.
- Silver, Bruce, "Montaigne, An Apology for Raymond Sebond: Happiness and Poverty of Reason", *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, (2002).
- Smith, Michael A., "Beyond Fideism and Antirationalism: Some Reflections on Fideism et ratio", *Logos*, 4:4, (Fall 2001).
- Snyder, David C., "Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 2. (April – June, 1986).
- Solomon, Robert C., *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Stambaugh, Joan, *The Real Is Not The Rational*, State University of New York Press, Albany, 1986.
- Stewart, David, *Exploring The Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988.
- Strohl, Jane E., "Luther's Spiritual Journey", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Stump, Joseph, *An Explanation of Luther's Small Catechism*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 2007.

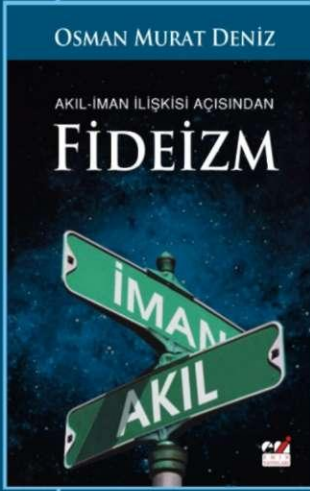
- Stunkel, Kenneth R., "Montaigne, Bayle and Hume: Historical Dynamics of Skepticism", *The European Legacy*, Vol. 3. No.4, 1998.
- Suckiel, Ellen Kappy, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, Paradigma, İstanbul, 2003.
- Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis yay., Ankara, 2005.
- Swain, Charles W., "Hamann and the Philosophy of David Hume", *Journal of the History of Philosophy*, 5:4, (October, 1967).
- Swinburne, Richard, "The Nature of Faith", *Faith*, ed. with and Introduction, Notes and Bibliography by Terence Penelhum, Macmillan Publishing, New York, 1989.
- Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, E. J. Brill Academic Publishers, Leiden, 1988.
- Tan, Necmettin, *Kant'ın İman Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008).
- Tarakçı, Muhammet, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslı Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı:1, (2006).
- "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, (2005).
- Taylor, Mark C., *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, California, 1980.
- Taylor, Richard, "Faith", *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, Harper & Row, New York, 1970.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis yay., Ankara, 2007.
- Trueblood, David Elton, *The Logic of Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1942.

- Tüzer, Abdullatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Wainwright, William J., "Christianity", *Blackwell Companions to Philosophy, A Companion to Philosophy of Religion* ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Maiden, Massachusetts, 1999.
- "The Nature of Reason", *Readings in The Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, Broadview Press, Peterborough, Ont., 2000.
- "Jonathan Edwards and The Sense of The Heart", *Faith and Philosophy*, Vol. 1, No. 1, (January 1990).
- Warner, Martin, "Introduction", *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Watkin Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, 2001.
- Watts, Pauline Moffitt, *Nicolaus Cusanus*, Brill Press, Leiden, 1982.
- Westphal, Merold, "Kierkegaard and Hegel", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Whittaker, John H., "Kierkegaard on the Concept of Authority", *International Journal for Philosophy of Religion*, 46, 1999.
- William of Ockham, "Can it be Proved that there is Only One God?", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, New York, 1999.
- Wippel, John F., *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.
- "The Possibility of Christian Philosophy: A Thomistic Perspective", *Faith and Philosophy*, Vol 1, No. 3, (July 1984).

- Wolterstorff, Nicholas, "John Locke's Epistemological Piety: Reason is the Candle of the Lord", *Faith and Philosophy*, Vol. 11, No. 4, (October 1994).
- "Faith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Routledge, London, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, *Philosophy of Religion: an Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, 2007.
- Zenos, A. C., *A New Theological Movement within French Protestantism*, *The American Journal of Theology*, Vol. 6, No. 2, (April, 1902).

Akıl-sız iman, aklın her daim intihar ettiği bir imandır.

Din felsefesinde en önemli konulardan birini akıl-iman ilişkisi sorunu oluşturmaktadır. Elinizdeki kitap, akıl ve iman arasındaki ilişkiyi çatışma boyutunda ele alan "fideizm" geleneği üzerinde durmaktadır.



Akla başvurmadan veya akla rağmen Tanrı'ya imanı savunan fideizm en temelde, imanı ve akılı birbirleriyle uzlaşmaz alanlar olarak görür. Bu yönüyle fideizmin savunduğu temel iddiaları ele almak ve bunların geçerliliğini tartışmak, akıl-iman ilişkisinden kaynaklanan sorunları çözüme kavuşturmada ciddi bir katkı sağlayabilecektir. Ebedi mutluluğumuz Tanrı hakkında doğru inançlar edinmeye

bağlıysa şayet, dini inançlar söz konusu olduğunda neden akılı dışlamak gerektiği sorgulanmalıdır.

Bu kitap, akıl-iman ilişkisi çerçevesinde fideizmi felsefi eleştiriye tâbi tutmaya çalışmaktadır. Soren Kierkegaard ve Blaise Pascal, fideizmin iki önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden konu, daha çok onların ortaya koyduğu fideizm anlayışı ekseninde irdelenmektedir.