

ABDULLATİF TÜZER

BİR VAROLUŞÇUNUN
İMAN SAVUNUSU

Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme



Bir Varoluşçunun İman Savunusu

PASCAL'DA FİDEİZM VE GAZALİ
AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

ABDULLATİF TÜZER

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 480

İnceleme araştırma dizisi: 141

ISBN 975-355-620-9

İstanbul, 2006

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34410 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.izyayincilik.com

e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası. Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

ABDULLATİF TÜZER

Bir Varoluşçunun İman Savunusu

PASCAL'DA FİDEİZM VE GAZALİ
AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME



ABDULLATİF TÜZER; Abdullatif Tüzer. 1973 Kaş-Antalya doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Kaş'ta tamamladı; 1991'de Antalya İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. 1996'da Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra Bingöl Çeltiksuyu merkez köy İlköğretim okulunda bir yıl Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği yaptı. 1997'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Felsefesi Anabilim dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Hala aynı fakültede öğretim elemanı olarak görevini sürdürmektedir. Yüksek Lisans ve Doktorası Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Programındandır. Yüksek Lisans çalışması aynı zamanda elinizdeki eser olan "Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme"dir. Doktora çalışması ise "Bir Felsefe Problemi Olarak Dini Tecrübe"dir. Bugüne kadar üç çeviri kitabı yayınlanmıştır:

Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Lotus Yayınları, Ankara 2000

John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002

Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Yazarın, *Felsefelogos*, *Dilşüinen Siyaset*, *Dini Araştırmalar*, *Metafizik Magazin* gibi dergilerde dini çoğulculuk, iman, tasavvuf/mistisizm, iktidar, postmodernizm konularında felsefi nitelikli çeşitli yazıları yayınlanmıştır.

İçindekiler

KISALTMALAR	7
ÖNSÖZ	9

GİRİŞ

A. FELSEFİ BİR SORUN OLARAK FİDEİZM	13
1. Temelcilik ve Kalvinci Epistemoloji	17
2. Wittgensteinci Fideizm	20
3. Radikal Fideizm	23
4. İhlımlı Fideizm	27
B. KONUNUN ELE ALINIŞI	36

I. BÖLÜM

ŞÜPHECİLİKTEN FİDEİZME

A. PASCAL'A KADAR ŞÜPHECİ FİDEİZM	39
B. PASCAL'DA ŞÜPHECİ FİDEİZM	44
C. ZITLARIN BİR SENTEZİ OLARAK İMAN	53

II. BÖLÜM

AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

A. BİR PROBLEM OLARAK AKIL-İMAN İLİŞKİSİ	65
B. PASCAL'DA AKIL-İMAN İLİŞKİSİ	68
C. İNANÇ RASYONEL MİDİR?	89
D. BAHSE GİRMEK	110

III. BÖLÜM

GAZALİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

A. ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM	117
B. AKLIN ÖNEMİ VE DİNDEKİ YERİ	121

C. BİR KANAAT OLARAK İMAN -	
KESİN BİR TASDİK OLARAK İMAN	126
1. Delile Dayanan Bilgi	128
2. İlhamı Dayanan Bilgi	133
 SONUÇ	 139
BİBLİYOGRAFYA	145
İNDEKS	153

Kısaltmalar

A.Ü.E.F.	: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
E. Ph.	: The Encyclopedia of Philosophy
ed. by	: Edited by
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tah.	: Tahkik eden
vd.	: Ve devamı

Önsöz

Tüm bilgilerimizin nihai ve mutlak ölçütünün *akıl* olduğunu iddia eden felsefelere karşı bir tepki olarak doğan fideizm (imancılık), dinî inanç sistemlerinin doğruluğu ve geçerliliği söz konusu olduğunda bu alanda mutlak aklın reddinden daha uygun bir yaklaşımın olamayacağını göstermeye çalışır. Özellikle Tanrının varlığı, 'Öteki Dünya'nın gerçekliği ve peygamberlik gibi bir takım metafizik konularda sınır tanımayan bir akılcılık, daima fideizmin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Aklın sınırlı bir bilme gücüne sahip olduğunun, hatta onun daima çelişkilere düşen, dolayısıyla insanı kesin bir bilgiye ulaştıramayan bir yeti olduğunun iddia edilmesi en önemli eleştirilerden birisini teşkil eder. Ayrıca, dinin farklı bir kavramsal yapıya ve kendine özgü bir mantığa sahip olmasından dolayı başka bir dil veya düşünce sistemiyle değerlendirilemeyeceğinin iddia edilmesi de bir diğer eleştiri noktasını oluşturur. Son tahlilde fideistlere göre dinî konularda kesin bilginin ölçüsü akıl değil, imandır.

Fideizmin, dinî hakikatlere ulaşmada akli dışlayıp sadece imanı kabul ederken, akılcı felsefelere karşı ileriye sürdüğü felsefi ve dini gerekçelerin neler olduğunun ve bu gerekçelerin nasıl temellendirildiğinin ortaya konması, aynı zamanda bunların felsefi açıdan tahlili çalışmamızın en önemli ama-

cını oluşturmaktadır. Bu açıdan; bir kişi neye dayanarak inancının irrasyonel olduğunu iddia edebilir? Veyahut temelsiz bir inancın imkanından bahsedilebilir mi? Ya da dinî hakikatlere ulaşmada aklın değil de imanın ölçü olmasının keyfiyeti ne olabilir? Dinî inanç sisteminin geçerliliği konusunda aklın hiçbir söz hakkı yok mudur? İnanç, özü itibarıyla saçma olanın, riski ve belirsizliği içerisinde barındıran bir kabullü müdür? İnançlar rasyonel olarak kanıtlanamaz mı?...vb. sorular, din felsefesiyle ilgilenen her hangi bir kişinin öncelikli sorması ve tutarlı bir şekilde cevaplaması gereken sorulardır.

Çalışmamıza “Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme” başlığını koyarken, bu sorulara verilebilecek cevaplar açısından iki farklı yaklaşımı sergilemeyi amaçladık. Doğal/Akılcı teolojiye karşı fideizmi kuvvetli bir şekilde savunan Pascal ile, dini konularda aklı değil de imanı öne çıkaran fideist iddiaların felsefî ve teolojik temellerini ortaya koymaya ve tahlil etmeye çalıştık. Katı değil de ılımlı ve sınırlı bir rasyonalizmi benimseyen Gazali ile de, Pascal’da ifadesini bulan fideist düşüncenin bir değerlendirmesini sunduk.

Çalışmamızın ana sorunu fideizmdir. Burada bu sorun ele alınırken neden başka fideist düşünürler değilde sadece 1600’lü yılların Fransız bilimadamı ve filozofu Blaise Pascal’ın seçildiğine ilişkin akıllarda bir soru oluşabilir. Çalışma konusu olarak Pascal’ı seçtik, çünkü ilk olarak, akla karşı imanı savunanları genel anlamda varoluşçular, mistikler ve dogmatikler olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Pascal her ne kadar felsefe literatüründe varoluşçular arasında anılmıyor olsa da, insanoğlunun evrendeki yeri ve paradoksal durumu, insani varoluşun anlamı, ölümün varoluşsal değeri, kalbin önemi üzerine fikirleri ve filozofların değil Eyüb’ün, İbrahim’in Tanrısına seslenişiyle kendinden sonraki Kierkegaard ve Buber gibi önemli dindar varoluşçular üzerinde derin etkiler bırakması nedeniyle varoluşçuluğun ilham kaynağı ve

babası olmayı hak eden bir düşünürdür. Nitekim Batı felsefesinde onu varoluşçuluğun babası olarak niteleyen düşünür hiç yok değildir. Daha da önemlisi Pascal, ölümünün ardından ceketinin astarının içine dikilmiş olduğu dikkati çeken bir notta anlattıklarından anlaşıldığı kadarıyla hayatında ciddi bir dönüm noktası oluşturan dini/mistik tecrübe geçirmiştir. Dolayısıyla onu hem bir varoluşçu hem de bir mistik olarak görmemiz gerekir. Bununla birlikte onu, akli tamamen yadsıyan veya dinde kesinlikle akla yer vermeyen bir dogmatik olarak değerlendiremeyiz. Kısaca, onun hem varoluşçuluğu hem mistikliğinden beslenen ve aynı zamanda dikkate değer felsefi temelleri olan iman savunusu ve bu konuda kendinden sonraki bir çok düşünürü derinden etkilemiş olması çalışma konusu olarak onu seçmemizde en önemli etken olmuştur.

İkinci olarak, Pascal çocukluğundan itibaren parlak zekası ve dehasıyla dikkati çeken, çocuk yaşta hiçbir yardım ve eğitim almadan Öklid teoreminin temel ilkelerini kendi başına bulan, onaltı yaşında kendi adıyla anılan bir teoremi, Pascal teoremini keşfeden ve dünyada ilk kez mekanik hesap makinesini icat eden, boşluğun olduğunu deneysel olarak ortaya koyan, olasılık hesaplarını bilime kazandıran . . . ünlü bir matematikçi, fizikçi ve düşünürdür. Aklın gücünü dehasıyla gösteren ama hayatının belli bir döneminden sonra bütün seküler bilimlerin insanı tatmin edicilikten uzak olduğunu, felsefenin bir saatlik bir emeğe bile değmez olduğunu, kalbin aklın hiç bilmediği kendine ait sebepleri olduğu ve insanın varlığı ve Tanrı söz konusu olduğunda aklın Tanrıya teslim olması gerektiğini öne süren bir dahinin yaşadığı ruhsal ve düşünsel dönüşüm ve bu dönüşüme ilişkin anlatacağı şeyler doğal olarak hepimizde bir merak uyandıracaktır. Bir akıl adamı ya da bilim adamı nasıl olur da akıl karşıtı ya da imancı olur!

Gazali'nin çalışma konumuza eklenmiş olması da pek nedsiz ve ilgisiz değildir. Öncelikle Gazali (1058-1111) ile Pascal'ın (1623-1662) hayat hikayeleri arasında çarpıcı ben-

zerliklerin olduğunu belirtmemiz gerekir. Her ikisi de kendi dönemlerinin ünlü düşünürleridir. Pascal bilim meclislerinde sergilediği dehası ve buluşlarıyla Gazali de Nizamülmülk'ün Bağdatta yaptırdığı Nizamiye medresindeki baş müderrisliği ve yazdığı önemli eserleriyle zirveye ulaşmışken, her ikisi de toplumsal/siyasi hayata, ün ve paraya sırt çevirmiş ve inzi-vaya çekilmiş; varoluşsal sorunların, epistemolojik kuşkula-rın çözümünü ve içsel huzuru Tanrıda bulmuştur. Yaşadıkları dini/mistik tecrübe sonrasında her iki düşünür de kalp fel-sefesini geliştirmiştir.

Çalışmamızda Gazali'ye yer verişimizin bir diğer nedeni de, İslam felsefesinin Batı düşüncesine etkilerine değinen ba-zı eserlerde Gazali'nin Pascal'ı etkilediğinden söz ediliyor ol-masıdır. Dolayısıyla Pascal'ın düşüncelerine Gazali'nin ger-çekten esin kaynaklığı edip etmediğini, her iki düşünürün düşüncelerini karşılaştırarak incelemek bir bakıma kaçınıl-maz görünmektedir.

Çalışmamızın düşünce hayatımıza bir nebze olsun katkı sağladığını görebilmek emeğimin en değerli karşılığı olacak-tır. Araştırmamızın gerisindeki asıl niyet, hayatı anlamaya çalışan Pascal ve Gazali gibi iki büyük ismin düşünce dünya-sına elden geldiğince girebilmek, kısaca onları anlayabilmek ve anlatabilmektir. Bunun takdiri sizlere kalmış. Ancak şu da belirtilmelidir ki, bu konudaki çalışmalar arttıkça eksiklikle-rimiz tamamlanacak ve belki bir ilk adım, bir giriş niteliğin-deki elinizdeki eser daha bir zenginlik kazanacaktır.

Son olarak, üzerimde büyük emekleri olan değerli hocala-rım Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ve Prof. Dr. Hanifi Özcan'a te-şekkür etmemek; araştırmalarımın sıkıntılarını benimle pay-laşmayı tercih eden ve hepimizin ihtiyaç duyduğu manevi destek ve sevgiyi hiç eksiltmeden bana sunmayı bir görev gi-bi telakki eden sevgili eşim Şengül Tüzer'in bende değeri bi-çilmez bir yeri olduğunu dile getirmemek onlara/ ona karşı büyük bir saygısızlık olacaktır.

Giriş

A. FELSEFİ BİR SORUN OLARAK FİDEİZM

İmanı felsefi açıdan savunanlar, genellikle imanın akıl ile çelişmediğini; onunla tutarlılık gösterdiğini; bilimsel bilgi ile uyum sağladığını ve hatta imanın bazı ilkelerinin felsefi akıl yürütme ile bağımsız olarak inşa edilebileceğini vurgularlar. Fideistler ise bu tür bir savunma tarzını redderek imanın aklın desteğine ihtiyacı olmadığını ve hatta akla hiç başvurmaması gerektiğini iddia ederler.¹ Bu açıdan, inanmayan bir kişinin, inanmayan birisi olarak dini hakikatler ve inançların makullüğü üzerinde düşünmesi sonucunda inanan bir kişi olması mümkün değildir. Tersine, inanmayan için ilk önemli koşul iman etmektir ki, ancak böyle bir teslimiyetle onun dini hakikatlerin anlamına vakıf olabileceği düşünülür.² Yani “iman, din hakkında doğru düşünmenin ön koşuludur.”³ Dolayısıyla fideizm, dini hakikatin nihai olarak rasyonel düşünme veya empirik delilden çok imana dayandığını iddia ederek, bir ölçüde bazı biçimleri bakımından bir tür irrasyo-

1 Terence Penelhum, “Fideism”, *A Companion To Philosophy of Religion*, (Edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro), Oxford 1997, s. 376

2 C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Illinois 1985, s. 18

3 C. S. Evans, *age.*, s. 18

nalizme varacak şekilde aklın ve nesnel düşünmenin değerini yadsır.⁴

Gerçekte fideizmin özünde Tanrıya güven ve bağlılık vardır; yoksa iman yalnızca dini öğretileri dille ya da akılla onaylama, Tanrıya dair bir kısım önermeleri tasdik etme meselesi değildir.⁵ Çünkü bir şeye inanç, sadece inanç derecesinde kalmakla “fikri tasdik” olmaktan öteye geçmez ve bu inanç iman seviyesine ulaşamayıp kişinin pratik hayatında gözle görülür bir etkiye bulunmaz. İman seviyesine ulaşmayan bu “fikri kanaat”, “kör bir inanç” olduğu için dini bir değer taşımamakta ve bu şekildeki inanç-iman ayrımı da fideizmin temelini oluşturmaktadır.⁶ Bu açıdan bakıldığında, sırf rasyonel düşünce ile ulaşılan “filozofların Tanrıları” na inanç, -ki bu filozofların kendi düşünce sistemlerinin gerektirdiği Tanrılara inançtır⁷- insanın varoluşsal boyutuna seslenmeyen ve dini anlamda bağlılığın ve duygusal emniyetin gerçekleşmediği “kör bir inanç” olmanın ötesine geçemez. Sözü gelişi, Descartes’ın, Kant’ın, Spinoza ve Hegel’in Tanrıları bu kategoride görülebilir, çünkü onların Tanrıları duygunun, içselliğin, deruni bağlılığın, kısaca dini tecrübenin Tanrısı değil, tecrübeden bağımsız soyut muhakemenin Tanrısıdır. Nihayetinde, rasyonel düşünme ve akıl, kurtuluşu ulaşmak için gereken şiddetli duygusal bağlılıktan kaçınmayı, bunun tersine bilimsel anlamda uygun olan bağlılık ve nesnelliği gerektirir. Böyle bir akli düşünce sürecinin sonucu olarak sunulan dünya ise “kuru bir dünya” gibi görünmektedir. Oysa iman yeniden doğuşu ve bağlılığı gerektirir. Bu bağlılık olmadan Tanrının varlığı bizden gizlenmiş

4 Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopaedia of Philosophy*, c: III, (Nşr. P. Edwards.), New York 1967, s. 201; C. S. Evans, a.g.e, s. 19; Richard Popkin, “Fideism”, *Dictionary of Philosophy*, (Edited by Thomas Mautner), England, s. 200

5 Terence Penelhum, a.g.e., s. 377

6 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.V. yayınları, 2. basım, İstanbul 1997, s. 92

7 Bkz. Blaise Pascal, *Pensees*, translated with an introduction by A. J. Krailsheimer, (Penguin Books) England 1986, s. 309

kalacaktır.⁸ Özellikle Pascal ve Kierkegaard, Tanrıyla ilgili araştırmaların Tanrının gizliliğinden dolayı kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını iddia eder.⁹

Epistemolojik bir tutum olarak fideizmin temelinde, skeptisizm ile aklın eleştirisine bağlı olarak geliştirilen bazı felsefi-teolojik argümanlar yer almaktadır. Bu açıdan dini fideizm, felsefi fideizmle bir paralellik arz etmektedir. Söz gelişi, Hume'a göre her insan kendi özel inanç sistemi içerisinde yaşar. Kendilerine göre yaşadığımız bu nihai ön kabuller ve inançlar akıl ve delillerle doğrulanamaz; ancak, onlar bir takım içgüdüsel yaklaşımlarla benimsenir ve bu yüzden, Santayana'nın ifadesiyle bir bakıma bir tür "içgüdüsel iman (Animal Faith)" diyebileceğimiz bir iman temelinde kabul edilir. Yine Russell'a göre de, bilimin temel varsayımları doğrulanamaz, ancak imanla kabul edilir.¹⁰

Öyle anlaşıyor ki fideizm, duyuların yanıltıcı niteliğine, aklın yetersiz, sınırlı, ve hatta bozucu olduğuna, bilimsel hakikat denen şeyde sürekliliğin ve mutlak kesinliğin bulunmadığına dikkati çekerek ilahi inayet ve dini hakikatlerin kesinliğine göndermede bulunur. Söz gelişi, Montaigne¹¹, Sextus'un argümanını kullanarak duyu bilgisi ve akıl yürütme hakkında skeptik düşünceler ortaya koymak suretiyle felsefe, bilim ve teolojinin bilgi iddialarına karşı mücadele vermiştir. Herhangi bir ölçüt bulunamadığından dolayı tüm yapabileceğimiz, yargıyı askıya almak ve Tanrının bize verdiği hakikatleri sorgusuz sualsiz kabul etmektir. Ne yazık ki ona göre Hristiyanlar, ancak ve ancak ilahi inayetin özel bir lutfu ve iman ile oluşan inançlara destek sağlamak için insan aklına başvuruda bulundukları zaman hataya düşmüşlerdir. Halbuki dinin derin sırlarının kesin bir kavranışı akıl ile değil, ancak iman ile mümkündür.

8 Terence Penelhum, *age.*, s. 378

9 Msl. Bkz. Blaise Pascal, *age.*, s. 359

10 Richard H. Popkin, *age.*, s. 202; Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yay, İstanbul 1994.

11 Richard Popkin, "Scepticism", *Dic. of Phil.*, s. 503

Özellikle Montaigne ile David Hume'un dini-felsefi-bilimsel¹² şüpheciliği Pascal, Kierkegaard, Félicité Robert, J.G. Hermann, F.H. Jacobi ve L.I. Shestov gibi fideistlerin kendi görüşlerini oluşturmalarında oldukça verimli bir düşünce zemini oluşturmıştır. Sözceliği, Hume'un, Hristiyan dininin karakteristiğini tahlil ettiği "İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma" adlı eserindeki düşünceleri ve onun rasyonel bilgi hakkındaki şüpheciliği, Kierkegaard üzerinde önemli ölçüde etkili olmuş ve onun tarafından takdir görmüştür. Hume şöyle der: "Çok kutsal olan dinimiz, akıl ve mantık üzerine değil de, iman üzerine kuruludur...Hasılı biz, Hristiyan dininin mucizelerle elele gidişinin, yalnız başlangıçta olmuş olmayıp, bugün bile, mucizesiz olarak, aklı başında hiçbir insanın inanını elde edemeyeceği sonucuna varabiliriz."¹³

Böylece, yukarıda zikrettiğimiz dini inançlar ile seküler inançlar arasındaki anoloji-yani, nasıl seküler inançların rasyonel olarak sınıflandırılması için felsefi argümanın bağımsız desteğine ihtiyacı yoksa, aynı şey, imanın bilişsel özünü oluşturan inançlar için de doğrudur-Kalvinci Epistemolojinin (Reformed Epistemoloji)¹⁴ üzerinde durduğu başlıca konuyu teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında rasyonelliğin delilci ölçütleri oldukça dardır. ¹⁵ Buradan hareketle pek çok Kalvinci Epistemoloji taraftarı, Tanrının varlığını delillerle veya felsefi kanıtlarla desteklemeye çalışan "doğal/akılcı teoloji"yi reddederler. Onlar bu tür çabaların başarısız ve tamamıyla yanlış yönlendirilmiş olduğunu düşünürler. Plantinga'ya göre, Kalvinci Epistemoloji taraftarlarının doğal teolojiyi bu

12 Bkz. David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Ankara 1995; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İst. 1997; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, M.E.B., 2. Basım, İst. 1986

13 David Hume, *İnsan zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 197, 198

14 Reformed epistemoloji, akıl değil dini tecrübeye dayalı imanla doğrulamaya vurgu yapar. Reformed teolog veya düşünür ise, Calvin'e kadar geri giden protestan geleneğini benimseyen ve bu geleneğe bağlı hareket eden kişidir. Reformed Epistemolojinin mimarları arasında Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga ve William P. Alston yer alır.

15 Terence Penelhum, *age.*, s. 380

reddedişlerini, Klasik Temelciliğin (Foundationalism) tamamlanmamış ve üzerinde tam odaklanılmamış bir eleştirisi olarak yorumlamak mümkündür.¹⁶ Önce bu konuyu ele alıp ardından doğal teolojiye tepki gösteren diğer bir çağdaş yaklaşım olan Wittgeinsteinçi fideizmi işleyeceğiz:

1. Temelcilik ve Kalvinci Epistemoloji

Genelde dini inançların ve özelde Tanrıya imanının rasyonel olarak kabul edilebilir olup olmadığı, din felsefesinin önemli problemlerinden birini teşkil eder. Ancak daha meselelerin başlangıcında, bir inancın rasyonel olmasının ne demek olduğunun kolayca söylenemediği bir durum ortaya çıkar. Meseleyi ele alan filozoflar, rasyonelliğin zorunlu ve yeterli şartlarını ortaya koyarak bu soruya cevap vermeye çalışmazlar. Daha çok, bu filozoflar teistik inancın lehinde veya aleyhinde delil bulma yoluna giderler. Sözgelisi, Tanrının varlığı için sağlam kanıtlara sahip olduğunu düşünen doğal/akılcı teologlar, bu önerme için uygun delil olduğunu iddia savunurlarken, Tanrının var olmadığı ile ilgili sağlam kanıtlar olduğuna inanan filozoflar da bu önermeye karşı delilin olduğunu iddia ederler. Özellikle bu ikinci tutum açısından, 19. Yüzyıl filozofu W. K. Clifford herhangi bir tür inancın, ancak yeterli delil varsa rasyonel olarak kabul edilebileceğini söyler. O yeterli delile sahip olmaksızın bir inancı kabul etmeyi pek ahlaki bulmaz. Buradan hareketle o, teistik inanca karşı delilci itirazını (Evidentialist Objection) ileriye sürer. Ona göre Tanrıya inanç, yeterli delil olmadığından dolayı irrasyoneeldir.¹⁷

Bu delilci itiraz hemen hemen klasik temelcilikte kökleşmiştir. Eflatun, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Locke ve Russell gibi klasik "temelciler"e göre tüm inançlarımız ikiye ay-

16 Alvin Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, (Edited by Steven M. Cahn, David Shatz, New York, Oxford Univ. Press.), 1982, s. 270

17 Alvin Plantinga, *age.*, s. 257-258

rılır: Başka inançların desteklemesine gerek olmadan kabul ettiğimiz ve bütün inançlarımızın kendisine dayandığı “temel inançlar” ve “temel inançlar” a dayanan ya da bunlardan çıkarılan “türetilmiş inançlar”. Temelciliğe göre bir inancın rasyonel olabilmesinin koşulu, onun dolaysız kavranan temel önermelere dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla bazı inançlarımız, diğer temel olan inançlarımıza dayanır veya onlardan çıkarılır. Bu şekilde, bir kişinin, çeşitli mantıki ve epistemolojik ilişkilerle birlikte kabul ettiği bir takım inançlar, o kişinin noetik yapısını oluşturur ki, Plantinga buna, o kişinin *noetik yapısının temelleri* adını verir.¹⁸ Noetik yapıdaki önermeler, diğer önermelerden çıkarılmaz veya diğer önermeler temelinde kabul edilmez. O zaman bu noktada şu sorunun sorulması gerekir: “Temel olma açısından hangi tür önermeler fonksiyon gösterebilir?”¹⁹

Bu soruya değişik temalcilerce farklı cevaplar verilmiştir. En çok ileriye sürülenler ise, matematik ve mantığın apaçık önermeleri ve duyularla ilgili sabit önermelerdir. Sözel geliş, bu ikisini temel olarak kabul eden Aquinas’a göre Tanrının varlığı, temele ait önermelerden çıkarılabilmesi yönüyle kanıtlanabilir. Dolayısıyla o, Tanrıya inancın, sadece temeller vasıtasıyla desteklenirse rasyonel olacağını kabul etmesiyle Cliffordcular arasında görülebilir; ancak Tanrının varlığının bu temellerce desteklendiğini kabul etmekle onlardan ayrılır. (Burada onun, Tanrının varlığını rasyonel olarak ispata yönelik “beş yolun”u hatırlamak bize ışık tutacaktır.) Ne var ki Kalvinci Epistemoloji taraftarları hem Tanrının varlığının rasyonel olarak kanıtlanamayacağını öne süren klasik temalcilerin hem de rasyonel olarak kanıtlanabileceğini iddia eden akılcı teologların yaklaşımını eleştirir ve kabul etmez.

Delilci itiraza karşı Kalvinci Epistemoloji taraftarları, Tanrının varlığını, diğer inançlar ve önermeler temelinde

18 Alvin Plantinga, *age.*, s. 260

19 Alvin Plantinga, *age.*, s. 260

kabul etmeksizin tasdik etmeyi tam anlamıyla rasyonel olarak telakki ederler. Çünkü nasıl akıl ya da kalp mantığın ve matematiğin zorunlu ilkelerini dolaysız seziyorsa aynı şekilde Tanrıyı da sezmektedir. Bu durumda, apaçık önermeler nasıl diğer inançlarımızın kendisine dayandırıldığı temel önermeler olarak görülüyorsa, Tanrıya inancın da Tanrının dolaysız algılanması ve herhangi bir temele dayanmaması nedeniyle temel inanç olarak görülmesi gerekir. İşte; A. Plantinga, N. Wolterstorff ve W. P. Alston gibi Kalvinci Epistemoloji akımının önde gelen isimleri Tanrıya inancın temel (basic) olduğunu ileri sürerek Tanrıya inanan bir kişinin inancında rasyonel olduğunu söylerler. Temelciler ise, Tanrıya inancına noetik yapısında temelsel bir rol atfeden teiste itiraz eder. Böyle bir kabulün sebebinin olmamasından dolayı onu suçlar. Ancak Plantinga'nın ifade ettiği gibi, aynı güçlük onlar için de geçerlidir. Dolayısıyla ne temelci, Tanrıya inancın, noetik yapının temellerinin dışında tutulabileceği bir ölçüt sunabilmekte; ne de teist, Tanrıya inancın, noetik yapının temelleri içine dahil edilebileceği bir ölçüt sunabilmekte.

Buraya kadar Plantinga'nın temelciliğe getirdiği eleştirilerden, Tanrıya inancın temelsiz (groundless) olduğu gibi bir sonuç çıkabilir. Ancak o, böyle bir sonuca gitmiyor. Plantinga, bilinmesi için bir delile dayanmasa da, Tanrıya inancın, kabul edildiği şartlar tarafından temellendirileceğini ve doğrulanacağını ileri sürer. Bu şartlar ise, inananın yaratılışında Tanrının farkında olduğu (insanlar doğuştan potansiyel olarak Tanrıyı bilme yetisine [sensus divinitatis] sahiptir ki insana bu yetiyi veren Tanrının kendisidir. İnsanların potansiyel olarak sahip olduğu bu bilişsel yeti uygun koşullarda bilfiil hale gelmekte ve kişi Tanrıyı algılayabilmektedir)²⁰, günahları karşısında Tanrının öfkesini duyduğu, Tanrının mevcudiyetinin ve ona teşekkür ve övgüler sunmasının gerekliliğinin

20 Geniş bilgi ve eleştiriler için bkz. Mehmet Sait Reçber, Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 120-123.

bilincinde olduğu dini tecrübelerdir. Dolayısıyla Plantinga'ya göre, uygun bir şekilde temel (basic) olan, Tanrıya inanç değil, "Tanrı benimle konuşuyor", "Tanrı her şeyi yarattı", "Tanrıya teşekkür edilmeli ve O övülmeli" gibi inançlardır. Böylece, bu şekilde dini inançların asılsız ve temelsiz olmadığı anlaşılabilir.²¹

2. Wittgensteinci Fideizm

Wittgenstein, felsefi kariyerinin ikinci dönemine ait olan **"Felsefi Araştırmalar"** adlı eserinde dili, çeşitli caddeleri, sokakları, binaları kapsayan bir şehre benzetir. Ona göre bir değil, bir çok "dil oyun"u vardır. Ona göre dil, özellikle satranç oyununda olduğu gibi, belirli kurallara uymak kaydıyla çeşitli şekillerde kullanılabilir. Kai Nielsen²², wittgensteinci yöntemin, din dilini ayrı bir "dil oyun"u olarak öne sürmekle dinin rasyonel olarak eleştirilmesini önlediğini ve bir tür fideist anlayışın gelişmesine sebep olduğunu ifade eder.

Mesela Paul Ziff, dini kavramların, ancak tamamlayıcı bir parçası oldukları hayat tarzının içten bir kavranışıyla anlaşılabilirliğini söyler. Aynı şekilde Malcolm da, eğer bir kişi, bu hayat formunun içten bir kavrayışına sahip değilse ve, eğer içten bir bakışa sahip olup da, en azından bu dini hayat formuna katılma eğilimi göstermiyorsa, Tanrı kavramının ona "keyfi ve saçma bir inşa" olarak görüneceğini söyler.²³

Wittgensteinci fideizmin temelinde şu fikirleri görmek mümkündür: Dilin formları, hayatın formlarıdır. Hayatın

21 D.Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, (Routledge) London and New York 1988, s. 20-21

22 Kai Nielsen, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982, ss. 65 vd. Burada Nielsen, bazı metinlerden ve ifadelerden hareketle, wittgensteinci fideist olarak Winch, Hughes, Malcolm, Geach, Cavell, Cameron, Coburn, Rhees, Holmer, Holland ve D.Z. Phillips'i zikreder.

23 Kai Nielsen, *age.*, s. 65

özel formları olan farklı söylem tarzlarının hepsinin kendilerine ait bir mantığı vardır. Bir bütün olarak alınan hayatın formlarını eleştirmek uygun değildir; her bir söylem tarzı kendi bağlamında ele alınır. Çünkü her bir söylem tarzının kendi ölçütü vardır ve bu söylem tarzları, kendi anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik normlarını kendileri koyar. Dolayısıyla her bir söylem tarzının, kendi özel rasyonellik-irrasyonellik, anlaşılabilirlik-anlaşılmazlık ve gerçeklik-gerçekdışılık ölçütüne sahip olması sebebiyle, bir filozofun tüm söylem tarzlarını veya hayat tarzlarını kendisine dayanarak eleştirebileceği bir arşimet noktası yoktur.²⁴

O halde, sözgelişi ahlaki ifadeleri, empirik ifadelermiş gibi yorumlayıp ahlaki akıl yürütmeyi, bilimsel akıl yürütme gibi ele alırsak, ahlaklılığı anlamsız bir duruma sokarız. Bunun için Hughes²⁵, din felsefesi yaparken de, dini kavram ve ifadeleri yabancı bir mantığa bürümekten ziyade, mantığını belirlemek için dini terim ve ifadelerin aktüel kullanımına izin vermeyi içeren alternatif bir meta-teoloji programı önerir.

Wittgensteinci fideizm çerçevesi içinde ele alınan diğer bir düşünür de, Peter Winch'tir.²⁶ Winch, antropoloji sahasında çalışan Evans-Pritchard'ın, günün bilimsel ölçütlerine dayanarak verdiği, Azande sihir ve peri inançlarının yanlışlama oldukları şeklindeki kararını şiddetle eleştirir.²⁷ Onun bu eleştirisinin odağında, Evans-Pritchard'ın, yalnızca bilimsel kavramların nesnel gerçekliği karakterize edebileceği şeklindeki iddiası yer alır. Ona göre her bir söylem tarzı kendi koşulları içinde anlaşılmalı. Böylece, belirli bir söylem tarzının dışından, ilgili söylemin eleştirisini yapmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla söylenebilecek veya söylenemeye-

24 Kai Nielsen, *age.*, ss. 66-67

25 Kai Nielsen, *age.*, s. 69

26 Onun Wittgensteinci dil tahlilleri ve Strawson ve Ayer'in eleştirileri ile ilgili açıklamaları için bkz. Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, (Vadi Yayınları) Ankara 1994, s. 30-43

27 Kai Nielsen, *age.*, ss. 79 vd.

cek her şey, sosyal hayat tarzlarında yerleşik olan anlaşılabilirlik normlarınınca dikte edilir. Mesela, din ve bilim birbirinden farklı tarzlardır ve her birinin kendine has anlaşılabilirlik ölçütü vardır. Bu çerçeveden bakıldığında, Tanrı kavramının gerçekliği, ancak bu kavramın yerleşik olduğu dini hayat tarzı içinde anlaşılabiliridir.

Wittgensteinci fideizmi ele alıp bir takım eleştiriler getiren Kai Nielsen²⁸, wittgensteinci yöntemin, her dil biriminin kendi anlaşılabilirlik ölçütlerine sahip olduğu ve dolayısıyla ancak o dil biriminin içinden bir bakışla anlaşılabilirliğe ulaşılabilirliği şeklindeki temel düşüncesini kabul eder. Ancak onun eleştirisi, Ayer ve Flew'un kullandıkları doğrulamacı argüman temelinde, din dilinin ve dini gerçekliğin olgusal olmadığına dair görüşüyle başlar. İnanan bir kişi "Tanrı gökleri ve yeri yarattı", "Tanrı E-yüb'e konuştu" gibi ifadelerde geçen "yaratma" ve "konuşma" kavramlarının "genelde" nasıllığını anlayıp inşa edemese de, bu ifadelerin olgusallığına inanır. İnanana göre Tanrının var olduğu ve dünyayı yarattığı gerçektir. Ancak Nielsen'a göre dini ifadeler, sağduyusal, bilimsel ve empirik ifadelerin olgusallığı tarzında bir olgusallığa sahip değildir.

Nielsen'in dikkatimizi çektiği bir diğer önemli husus da, Winch'in ifade ettiği "söylem mantığı" deyiminin tehlikeli bir metafor olduğudur. Ona göre farklı söylem tarzları ve hayat formları, aktüel hayatta, Winch'in göstermeye çalıştığı şekilde kompartımanlara ayrılmaz. Kesin bir şekilde hayat formlarına ilişkilendirilebilecek mantıksal kurallar da vardır.²⁹ Sonuç itibarıyla Nielsen'e göre³⁰ dini hayat formunun içinden bakan

²⁸ Kai Nielsen, *age.*, ss. 83-87

²⁹ Bu konuda Gary Gutting, inanmayanın en azından bir dini inanç sisteminin iç tutarlılığı hakkında soruşturma yapabileceğini, çünkü inanmayanın, dinsel dil oyununun *hamlelerini* bilmesi anlamında inancı anlayabileceğini düşünür. Ancak Gutting, inananın spesifik olarak dünyayla ilgili tecrübelerini oluşturan bütün kavramlara sahip olma anlamında dinsel dil oyununun inanmaya kapalı olduğunu söyler. Bkz. Gary Gutting, *Religious Belief And Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1982, s. 22

³⁰ Kai Nielsen, *age.*, s. 92

bir kişi, dini ifadelerin nasıllığından şüphe edebilir. Belki, Tanrı Kelamı tutarsız ve irrasyonel değildir; belki Tanrının gerçekliğiyle ilgili anlaşılır bir kavram vardır; ve belki de bir Tanrı vardır ancak Tanrı Kelamının yerleşik olduğu bir hayat tarzı, rasyonel bir eleştiriyeye engel olamaz.

Buraya kadar çağdaş iki fideist akımın görüşlerini açıklamaya çalıştık. Ancak özellikle iman-akıl-bağılılık ilişkisiyle ilgili sorulması gereken bazı sorular kalmaktadır. Sözü gelişi, imana ulaşmada aklın rolü nedir? Akıl imana, açıkça zıt mıdır? Şayet akıl yetersiz ve imana zıt ise imanın epistemolojik veya varoluşsal içeriği ve değeri nedir...vb? Bu sorulara verilen cevaplara bağlı olarak, biz burada iki farklı fideist anlayışı ele almaya çalışacağız.

3. Radikal Fideizm

Radikal fideizme göre dini hakikatler, rasyonel düşünceyle veya makul delillerle desteklenen veyahut doğrulanan hakikatlere zıttır. İmanın böyle bir hakikate dayanılarak anlaşılması, kaçınılmaz olarak paradoksları doğurur. Dolayısıyla akıl iman ile tezat teşkil eder ve dini hakikatlere ulaşmak için uygun bir vasıta değildir. St. Paul ("Tanrı akıllıyı şaşırtmak için dünyanın saçma şeylerini seçmiştir", "Bizim imanımız, Yunan felsefesi ölçülerinde saçmadır.") ve Tertullian'dan ("Saçma olduğu için inanıyorum") başlayarak günümüze kadar uzanan bu tür bir fideist anlayış, pek çok teolog ve filozof tarafından işlenerek geliştirilmiştir. Fakat biz burada daha çok iki önemli isim üzerinde duracağız: Bayle ve Kierkegaard.

Bayle şöyle düşünüyordu: Aklımız doğası itibariyle bozucudur, yıkıcıdır ve hep çelişkilere düşer; bu sebeple imanın konusunu teşkil eden hakikatler, çürütülemez itirazlara maruz kalır; ancak bu hakikatler akılı aşar. Tüm bunlara rağmen iyilik, kudret ve hikmet bakımından en mükemmel varlık olan tek bir Tanrının varlığını bize öğreten dogmala-

ra bütün varlığımızla inanmakta bir an geri durmamamız gerekir. Bir dogmanın anlaşılma-oluşu ve bu dogmaya karşı yapılan itirazın çözümlenemez oluşu, o dogmayı reddetmemiz için meşru bir sebep olamaz. Sonuç itibariyle Bayle, "ilahî otoritenin insan akli üzerindeki zaferi"ne vurgu yapar; yani kısaca akıl imana boyun eğdirilmelidir.³¹

Akıl ve rasyonel düşünce konusunda aynı olumsuz tavrı takınan Kierkegaard'ın dini konularda nesnel akıl yürütmeye karşı eleştirisi ise, üç sav temelinde ele alınabilir:³²

1) Tahmin Savı: Ona göre ebedi mutluluğu, tarihsel gerçeklerle ilgili nesnel akıl yürütmeye dayandırmak mümkün değildir. Ebedi mutluluk sadece nesnel delile dayanmayan tarihsel gerçeklere inanç üzerine dayandırılabilir ve bir hristiyanın yapması gereken de budur. Kierkegaard'a göre herhangi bir tarihsel şeyle ilgili elde edilebilecek en kuvvetli kesinlik, sadece bir tahmindir. Dolayısıyla, nesnel olarak düşünüldüğünde tarihsel olay, hata ihtimalini asla tamıyla dışarıda bırakmaz. Bu sava dayanarak Kierkegaard'ın iman kavramını ifade edecek olursak, ona göre iman kesin olmalı ve şüpheyi dışarıda bırakmalıdır. İman kararı, inanılan şeye göre yaşamak için hata ihtimalini nazarı dikkate almama kararıdır. Öyleyse bir tahmin, ebedi mutlulukla ilgili sınırsız, bireysel, tutkulu isteğe nispet edilemez.³³

Kierkegaard'ın bu savı şunu ortaya koyar: Bir dini inançta inanan kişi sınırsız bir şekilde imanının objesiyle ilgi içerisindedir. Nesnel düşünme ise inananı, imanının objesiyle ilgili hata ihtimalini nazarı dikkate almamasında doğrulayıcı bir işlev göremez. Böylece iman, nesnel akıl yürütmeyle doğ-

31 G.W. Leibniz, *İmanla Akıl Uyumluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İst. 1986, s. 108

32 Konunun bu şekilde ele alınışı ve açıklanışı için bkz. Robert Merrihew Adams, "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion", *Contemporary Philosophy of Religion*, edited by S.M. Cahn, David Shatz, (Oxford University Press) New York 1982, s. 214

33 Søren Kierkegaard, *Unscientific Postscript*, (Translated from the Danish by David F. Swenson, Princeton Univ. Press), Princeton 1941, s. 31; R.M. Adams, a.g.e., 215

rulanamayan bir “sıçrama”yı gerektirir.³⁴ Ancak imandaki, hata ihtimalini dikkate almama, bu hatadan habersiz olmak değildir. Aksine inanan, şiddetli bir şekilde hata riskinin farkında olmalı. Çünkü, kişinin kendisini iman içinde tutması, nesnel belirsizliğin kabulünü gerektirmektedir.³⁵

2)Tehir Savı: Kierkegaard’ın bu argümanı ilkin, otantik bir imanın ancak toptan bir bağlılıkla gerçekleşebileceğini söyler. Daha sonra da şunu vurgular: İmandaki bu bağlılık, herhangi bir tarihsel araştırma veya empirik akıl yürütmeye dayandırılmaz. Şayet dayandırılırsa, inanan kişi gelecekteki yeni gelişmeler ve bilgiler neticesinde dini bağlılığını daima ertelemesi gerekir.³⁶ Böylece bu kanıtla Kierkegaard, nesnel araştırmaya ve akıl yürütmeye dayanan imanın sabit bir bağlılığı yok edeceğini şu sözleriyle ifade eder: “Kişinin sınırsız, bireysel, tutkulu isteği, karar tehir edildiğinden dolayı gittikçe azalıp yok olur, ve karar, yeni öğrenilen araştırmaların sonuçlarını takip etmek suretiyle ertelenir.”³⁷

3) Tutku Savı: Yukarıda zikredilen iki savın sonuçlarından çıkarılabileceği gibi Kierkegaard, dini inancın çok güçlü bir irade faaliyetine dayanması gerektiğini düşünür. Ona göre bu anlamda sınırsız bir tutku, dindarlığın en asli ve en değerli özelliğidir. Böyle sınırsız bir tutku da, yine ona göre, bir bakıma nesnel bir ihtimalsizliği ya da belirsizliği gerektirir. Nesnel belirsizlik ise sonuçta dini hayata ulaşmada büyük bir riski göze almayı gerektiriyor. Kierkegaard böyle bir imanı ve bu imanın en değerli örneğini “**Korku ve Titreme**” adlı eserinde İbrahim Peygamberin şahsında işler.³⁸ Buna göre dindar, en düşük başarı imkanına karşı en büyük feragatlerde bulunarak devamlı dindarlığını ifade edip gerçekleştirir.

34 Soren Kierkegaard, *age.*, s. 91

35 R.M. Adams, *age.*, s. 218

36 R.M. Adams, *age.*, s. 219-220

37 Soren Kierkegaard, *age.*, s. 28

38 Soren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. N.Ekrem Düzen, (Ara Yayıncılık), 1990

Kierkegaard özellikle, nesnel araştırma ile imanlarını anlaşılır kılmaya çalışan filozofların veya kişilerin, çabaları sonucunda ulaşacakları şeyin “muhtemel” olacağını söyler ve bu tür bir anlaşılır kılma sürecini de komedi olarak niteler. Ona göre imanın objesi saçmadır ve bu saçmalık, inanılabilecek tek objedir. Ne var ki, nesnel araştırma sonucunda bu saçma (imanın objesi) olan, muhtemel olacaktır. “Hemen hemen muhtemel olan, veya muhtemel olan, veya tam anlamıyla ve güçlü bir biçimde muhtemel olan herhangi bir şey, (o) kişinin hemen hemen bilebileceği, veya gerçekten bilebileceği, veya tam anlamıyla ve güçlü bir biçimde bilebileceği bir şeydir-ancak inanmak imkansızdır.”³⁹ Özellikle bu son paragraf göz önüne alınırsa, David E. Roberts’in, Kierkegaard’ın ana tezi, imanın özellikle kendi sınırlarını unutmuş akılla zıtlık göstermekte olduğunu ifade eder, şeklindeki görüşünü kabul etmek pek mümkün görünmüyor.⁴⁰

Sonuç itibariyle Kierkegaard, sadece kendi varlığının sefilliği ışığında felsefe yapar, ve ne Descartes’in nesnel bağımsız bilgisinden ve ne de Hegel’in, spekülâtifliğin zirve-sindeki idealistik bilinçlilik diyalektiğinden memnun kalır. Onun tanımladığı bir mümin, sadece bir hristiyan olarak yaşamalı; ve sadece hristiyanlığın hakikatini düşünerek veya ona sahip olarak değil, onu fiil haline dökerek ve onunla var olarak yaşamalı.⁴¹

Yirminci yüzyılda, bilhassa Kierkegaard’ın görüşlerini geliştiren L.I. Shestov ve Karl Barth gibi fideist teologlar, Kierkegaard’ın savlarının ortaya koyduğu fikirlerin de ötesine geçerek uç bir fideizmi temsil etmişlerdir. Mesela, Shestov, tüm rasyonel standartların reddini, gerçek imanın bir parçası sayar. Ona göre $2+2=4$ ’ü kabul etmeyi reddetmek ve $2+2=5$ ’e inanabilmek, dolaylı olarak dini hakikate ulaş-

39 Soren Kierkegaard, *Unscientific Postscript*, s. 189

40 David E. Roberts, *Existentialism And Religious Belief*, (Oxford Üniv. Press), New York 1959, s. 110

41 Hans Küng, *Does God Exist?*, (Translated by Edward Quinn) New York 1980, s. 71

mayla ilgilidir.⁴² Barth'a göre ise insanın kendisi, Tanrıyla bir ilişki kuramaz; insan, Tanrının ona bu ilişkiyi sağlaması için, Tanrıyı kabul etmeli, ona iman etmelidir. Özellikle bu görüşle Barth, doğal teolojiyi kabulde mutabık olan neo-protestanlık (Schleiermacher'den Harnack'a kadar) ve Roma Katolikliğine karşı uzlaşmaz bir şekilde meydan okumuştur.⁴³

4. İlimli Fideizm

Nihai kesinliğin akla zıt bir şekilde, sadece imana dayandığını iddia eden radikal fideizme karşılık ilimli fideizm kesin, nihai hakikatlere ulaşmada imanın akıldan önce geldiğini vurgular. Bununla birlikte aklın, bu hakikatlerin araştırılması, açıklanması veya anlaşılmasında önemli bir fonksiyon görebileceği de kabul edilir. Özellikle bu tür bir fideist anlayış Augustineci hristiyan geleneği içerisinde geliştirilmiştir.

Augustine'e göre, mutsuzluğa hep mahkum olacak olan skeptiklerin aksine, kesin bir doğru vardır. O, bu doğruyu Descartes'in yöntemsel şüphesinin tersine varoluşsal şüpheden hareketle kendi ruhunda temellendiriyor. Ancak ona göre, mutlak bir doğru ise sadece Tanrı tarafından sağlanabilir. Dolayısıyla Augustine açısından ruh ve Tanrı dışındaki konuların, araştırma ve bilme yönüyle başlı başına bir değeri yoktur. Ona göre her bilgi, kesinliği ile ruha dirlik ve esenlik sağlayan bir doğruyu aramadır. Bu dirlik ve esenlik de, ancak Tanrıya tam bir bağlılıkla elde edilebilir. Yine Augustine'e göre, akıl Tanrının varlığını gösterebilse de, o hiçbir zaman Düşüşün, Enkarnasyonun tarihsel hakikatini ve kurtuluş için zorunlu olanın bilgisini açığa çıkaramaz. Kurtuluş ve saadetin bilgisine ancak Tanrıyla, vahiyle ulaşabiliriz. Böylece Augustine'de, "bilmek için inanıyorum", önemli bir formülasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

42 Richard H. Popkin, "Fideism", *E.Ph.*, s. 201

43 Hans Küng, *age.*, s. 73

44 John Haldane, "Augustine", *Dictionary of Philosophy*, s. 51; Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 1st. 1996, s. 154

17. yüzyıl Fransız filozofu Pascal, özellikle iman-akıl ilişkisi konusunda Augustine'den oldukça etkilenmiştir. Hem Augustine hem de Pascal'a göre şüphe, derin varoluşsal ıstıraptan doğar. Şüphe sadece soyut düşüncenin mantığıyla ilgili bir mesele değil, aynı zamanda somut bireyin trajedisıyla ilgili bir meseledir. Yine her ikisine göre, nihai varoluşsal kesinlik, saf aklın düşünmesinde (cogito) değil, vahye inançta kökleşir. Ayrıca, iman ve akli iki kognitif güç olarak ayıran Thomizm ve Descartes'e karşı hem Augustine hem de Pascal, akıl ve imanın, felsefe ve teolojinin şümüllü ve tam bir birliğini savunur. Bu birlikten dolayı felsefi hakikat, vahyedilmiş bir hakikattir; ve hakiki felsefe, sadece hristiyan imanına dayanan felsefedir (Kalbin Felsefesi).⁴⁵

Pascal, özellikle Descartes'in matematiksel yöntemi ve akli yüceltmesi ve aynı zamanda onu ruh ile özdeş kılmasıyla derin bir anlaşmazlık içindeydi. Ona göre, insan süjesinin rasyonel öz-kesinliği, Hristiyan imanının kesinliğini de içerecek şekilde, tüm kesinliğin üzerine inşa edilebileceği sabit, sarsılmaz bir temel sağlayamazdı. O, açıkça iki aşırılığı ortaya koyuyordu: "Akli dışlamak ve akıl dışında hiçbir şeyi kabul etmemek."⁴⁶ Hiçbir şüphenin olmayacağı ve tüm kesinliğin üzerine inşa edilebileceği nihai kesinlik, ancak kendini ifşa eden ve tarihsel olarak İsa'da tezahür eden Tanrıya bağlılıkta temellenebilir. Akıl bu otoriteye teslim olmalıdır. Dolayısıyla nihai kesinlik, basit bir şekilde düşünceden değil, imandan çıkar. Descartes'in cogitosuna antitez olarak Pascal'ın pozisyonu şöyle formüle edilebilir: İnanıyorum, o halde varım.⁴⁷

Bununla birlikte akli, deneyi ve matematiksel yöntemi sınırları içerisinde kullanmayı yadsımaması ve hatta bunlara önem vermesi yönüyle Pascal'ı irrasyonel olarak görmek mümkün görünmüyor. Fakat onun rasyonalist olduğu da

45 Hans Küng, *age.*, s. 66-68

46 Blaise Pascal, *age.*, s. 85

47 Hans Küng, *age.*, ss. 58-60

söylenemez. Çünkü, ona göre Tanrıyla ilgili konularda matematik yöntem veya akıl yararsız ve kısır kalmaktadır.⁴⁸

Pascal'a göre "biz, hakikati yalnız aklımız vasıtasıyla değil, kalbimiz vasıtasıyla da biliyoruz."⁴⁹ Aklın, başka önermeleri çıkarmak için kullandığı ilk ilkeler de kalpten gelmektedir. Dolayısıyla "akıl, kalp ve içgüdüden gelen böyle bir bilgi üzerine dayanmalı ve tüm kanıtlarını onun üzerine bina etmeli."⁵⁰ Kalbin öyle sebepleri vardır ki, akıl onları kavramaktan aciz kalmaktadır. O zaman biz, ne Tanrının var oluşunu ne de mahiyetini bilebiliriz. Çünkü O, zamanla ve mekanla sınırlı değildir. O halde, Tanrının varlığı ancak iman yoluyla bilinebilir.

Pascal, akli hala Tanrının var olduğuna yatmayan skeptiklere ve dogmatiklere karşı, din felsefesinde üzerinde epeyce tartışmaların olduğu Tanrı'nın varlığı hakkında bahse girmeyi işler. Onun buradaki amacı⁵¹, Tanrının varlığıyla ilgili delil ortaya koymak değildir. O, daha çok skeptikleri ve ateistleri inanca yatkın kılmayı hedeflemektedir. Pascal, daha sonraları Kant'ın da ifade edeceği gibi, metafizik alana dalan aklın zorunlu olarak antinomilere düşeceğini söyler. Ancak o, bu alanda bahse girmenin de varoluşsal bir zorunluluk olduğunu vurgular. Onun, pragmatik unsurları ön plana çıkardığı bu bahiste iki şey ortaya konuyor: Akıl ve irade, bilgi ve mutluluk. Şayet bahse giren kişi, Tanrının varlığını tercih edip te bahsi kazanacak olursa, her şeyi kazanacaktır; kaybederse de, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaktır.⁵²

48 Hans Küng, *age.*, s. 49; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yurdunlu, C:4, Bölüm b, İst. 1991, ss. 19-21

49 B. Pascal, *age.*, s. 58

50 B. Pascal, *age.*, s. 58

51 F. Copleston, *age.*, s. 34

52 B. Pascal, *age.*, s. 150; Aralarındaki önemli farklılıklara rağmen benzer tema, William James'in "Will To Believe" adlı eserinde işlenmektedir. Ona göre de, insanlar, herhangi bir delile dayanmaksızın hayati, hakiki ve anlık meselelerde iradi bir tercihte bulunmak zorundadır. Bkz. William James, *Will To Believe*, New York 1956; Ayrıca bkz. Walter Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy*, New York 1961, s. 114-120 ; James Cargile, "Pascal's Wager", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 231

Pascal'ın, skeptikleri ve ateistleri Hristiyan dininin inançlarına ısındırmak amacıyla geliştirdiği bir diğer kanıt da, insanın sefilliği ve büyüklüğü kanıtıdır. Ona göre insan, sonsuz büyük ile sonsuz küçük olanı bilemez. Zihnin idrak düzleminde kapladığı yer, cismin kainatta kapladığı yer kadardır. İnsan uç noktalara kıyasla bir hiç mesabesindedir. Pascal'ın özellikle burada göstermeye çalıştığı şey, Tanrısız insanın sefilliğidir. Fakat, diğer taraftan ona göre insan, sefil olduğunu da bilmektedir. İnsan mutluluk için sonu gelmez bir istekle doludur, ve bu istek, mutsuzluk kaynağıdır. Pascal'a göre böyle bir durumda "sonsuz bir uçurum ancak sonsuz ve baki bir varlıkla, açıkçası ancak Tanrı ile doldurulabilir".⁵³

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız üzere, ılımlı fideizm, akla karşı olumsuz, irrasyonel bir tavır takınmamakta; ancak imanın bir alt basamağı olarak görmek suretiyle akli imanın hizmetine sunmaktadır. Kısaca, imanın sınırlı da olsa kognitif bir öz taşıdığı açıkça işlenmeye çalışılarak, iman objesinin "saçma" olarak telakkisinden kaçınılmaktadır. Bu açıdan, Pascal'ın şu sözleri, hususen dikkate değer bir mahiyet arz etmektedir: "Her şeyi aklın eline bırakmaya kalkarsak, dinimizin gizemli ve olağanüstü hiçbir tarafı da kalmayacaktır. Öte yandan aklın ilkelerini ihlal etmeye kalkışırsak, o zaman da dinimiz saçma ve gülünç olacaktır."⁵⁴

Böylece ılımlı fideizmin radikal fideizmden ayrıldığı en önemli nokta, Pascal ve Kierkegaard'ın görüşleri istikametinde belirmiş oldu. Bir tarafta, imanın objesinin saçmalığını ve onu aklileştirmenin bir komedi olduğunu iddia eden bir anlayış; diğer tarafta ise, akli belirli sınırlar içinde açıklayıcı ve makulleştirici olarak değerlendiren bir anlayış. Bununla birlikte, şu ana kadar ele aldığımız bütün fideist yaklaşımların üzerinde ittifak ettikleri bir husus vardır ki, o da, dini hakikatlere ulaşmada imanın akıldan önce geldiğinin vurgulanmasıdır. Acaba gerçekten, dini hakikatlere ulaşmada iman akıldan önce gelebilir mi?

53 B. Pascal, *age.*, s. 59, 60, 75, 95

54 B. Pascal, *age.*, s. 83

Bu sorunun cevabına geçmeden önce İslam düşünce dünyasına da kısaca bir göz atalım. İslam düşünce dünyasında, Hıristiyanlıkta olduğu gibi inanç konusunda saçma veya akla aykırı olan şeyleri ön plana geçiren, genel kabul görmüş bir anlayışın izlerine rastlamamız pek mümkün değildir. Bunun en önemli sebebi ise, bizzat Kuran'ın bu çevrede yetişip eğitim görmüş düşünürlerin düşünce yapılarına şekil vermiş olmasıdır. Çünkü Kuran, İbni Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, baştan sona kadar "nazar", "itibar" ve "istidlale" davet etmekte, "nazar" yolları hakkında düşünceleri uyarmakta ve harekete geçirmektedir.⁵⁵

Bununla birlikte İslam düşünce dünyasında ılımlı fideizmin izlerine de rastlanmaktadır. İbni Rüşd'ün **Faslu'l-Makâl**'ını bu konuda kaynak olarak kullanacak olursak, o Allah'ın varlığını ispat ile ilgili olarak dört ana çizgiyi değerlendirir. Bunlardan ilki Haşeviyyedir. İbni Rüşd'ün kendisiyle Mücessime, Müşebbihe ve bazı aşırı Hanbeliler ile Zahirileri kastettiği bu fırkaya göre Allah'ın varlığını bilmenin yolu akıl değil, sem' (nakil, nass)dir. Dolayısıyla bu fırka Allah'a iman konusunda akıl yürütmeye hiç yer vermemesiyle açıkça fideist bir tavra sahiptir.⁵⁶

İbni Rüşd'ün ikinci olarak ele aldığı Eş'ariler ise Allah'ın varlığının sadece akılla tasdik ve kabul edileceği görüşündedirler.⁵⁷ Hatta Eş'arî "eşyanın 'husun ve kubh'unda hakim şer'dir ve iman şer'an vaciptir" dediği halde, "imana tekaddüm eden delillerin aklen bilinmesini şart koşturmuştur."⁵⁸

Allah'ın varlığını ispat ile ilgili olarak İbni Rüşd tarafından değerlendirilmeye alınan üçüncü fırka ise Sufilerden

55 İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edile)*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları) İst. 1985, s. 214

56 İbni Rüşd, *age.*, s. 190-191

57 İbni Rüşd, *age.*, s. 192

58 Yusuf Ziya Yörük, "Ehli Sünnet Kelamının Doğuşu" (el yazması notlar halinde), s. 1; bu konuyla ilgili bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları) Ankara 1981, s. 75 vd.

oluşur. Sufilerin Allah'ın varlığını bilmeyeyle ilgili olarak tutukları yol nazari ve istidlali değildir. Onların iddiasına göre Allah hakkındaki bilgi, kalbin, Allah dışındaki şeylerden temizlenmesinden sonra ilkâ olunan bir şeydir. Bu fırka da Allah hakkındaki bilgimizin akıl yürütmeden değil, onun karşısında bir bilgi vasıtası olarak yer alan kalpten geldiğini iddia etmesiyle fideist bir çizgiyi takip eder.

İbni Rüşd'ün ele aldığı son fırka ise Muteziledir. Bu fırka da Allah'ın varlığını ispat konusunda Eş'ariler gibidirler.⁵⁹ Hatta, kelim tarihinde bilindiği kadarıyla bu fırka Şeriattan bağımsız olarak aklın pek çok hakikatlere ulaşabileceğini iddia etmektedir. Kısacası, Mutezilenin kelim tarihinde en akılcı fırka olduğunu söyleyebiliriz.

İbni Rüşd ile birlikte, kısaca, İslam düşünce dünyasına baktıktan sonra tekrar sorumuza dönecek olursak, gerçekten, dini hakikatlere ulaşmada iman akıldan önce gelebilir mi?

Bilindiği gibi, Parmenides ve Eflatun'dan beri filozoflar, objeleri yönüyle bilgi ile inancı birbirinden farklı görüyorlardı. Onlara göre bilgi, değişmez ve ebedi olanın kavranması olarak kabul ediliyor; inanç ise, duyularımızın değişen objelerinin kavranmasıyla özdeşleştiriliyordu. Böylece inanç, bilgiden daha aşağı bir konumda kalıyordu. Çünkü bilgi kesin olduğu halde, inanç kesin değildir. Ancak zamanla Hristiyanlık bu pozisyonu tersine çevirmiştir. Yani inancın objesi kesin olan, bilginin objesi ise değişendir.⁶⁰ Bu epistemolojik değişimle birlikte özellikle St. Paul, Yunan filozoflarınca bilgiye verilen değeri epey zayıflatmaya çalışır. Böylece Paul'dan başlayıp Kierkegaard'a ve daha sonrasına uzanan çizgide "saçma", oldukça ön plana çıkarılmaya çalışılmış ve imanı elde etmede, sadece kuvvetli bir iradeye dayanan bağlılık ve riske yer verilmiştir. Peki bu, akla ve bilgiye karşı cephe alışı ve imanda aklileştirmeden kaçınmanın sebebi nedir?

⁵⁹ İbni Rüşd, *age.*, s. 215

⁶⁰ Walter Kaufman, *age.*, s. 108-109

Bize öyle geliyor ki, böyle bir tutumun temelinde iman objesiyle ilgili bazı önemli hususlar yer almaktadır. Burada öncelikle kastettiğimiz, Tanrının paradoksallığı olabilir. Bu paradokslardan ilki Teslis, yani Tanrının hem Bir hem de Üç olduğunun ifade edilmesidir. Diğer önemli bir paradoks ise, Tanrının İsa'da hulul etmesidir ki, bu paradoks, bize çift tabiatlı bir modeli sunmaktadır. Açıkçası, aklın kabul edemeyeceği bu ifadeleri akla dayandırmak veya akıl ile izaha çalışmak-her ne kadar pek çok filozof ve teolog tarafından aklileştirme çabasına girilse de-pek mümkün görünmüyor. Buna ilaveten, empirik veya metafizik delillere dayanarak dinî inanç sistemini rasyonelleştirme sürecine girmek ise, Pascal'ın da ifade ettiği gibi, yararsız kalmaktadır. Böylece iman objesinin paradoksallığı, daha güçlü bir bağlılığı ve "sıçrama"yı gerektirmektedir. Ve sonuçta böyle bir anlayış, dini hakikate ulaşmada akli imandan sonraki bir basamağa koymaya veya akla hiç yer vermemeye zorlamaktadır.

Şunu açıkça ortaya koymak gerekiyor: Her ne kadar dini hakikatlerin ve bu hakikatlere bağlılığın, rasyonel düşünce ve delil temelinde inşa edildiğini kabul etmek mümkün görünmese de, aklın veya rasyonel düşüncenin hiçbir fonksiyonu olmadan imana ulaşılabilceğini ve hatta aklın bu konuda değersiz ve bozucu olduğunu kabul etmek hiç mümkün görünmemektedir. Esasen akli devre dışı bırakarak, imanın sadece duygunun veya iradenin eseri olduğunu söylemek de pek açık görünmüyor. Tam tersine, Paul Tillich'in de ifade ettiği gibi, "aklı yok eden bir iman, kendisini yok eder."⁶¹

İnanma edimini kendi içinde bir çözümlemeye tabi tutacak olursak, öncelikle bir inanç objesi ve bu objeye yönelen bir süjenin varlığı gerekmektedir. Süjenin de, inanç objesine ilgi duyması ve yönelip bağlılık taahhüdüne girmesi ise inanç objesi hakkında bilgiyi gerektirmektedir. Çünkü bilinmeyen bir şeye bağlılık, kör bir bağlılık olarak kalacaktır. Kör

61 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York 1958, s. 75

bir bağlılık ise hem bireysel sorumluluk hem de mümkün olan en iyi alemi yaratan ezeli, alim...vb. olan dinin Tanrısı açısından boş ve gereksiz bir bağlılık olacaktır. Kaldı ki, inanan bir kişinin inanç objesine karşı tam, bilinçli ve şüpheyi içermeyen bir bağlılık sergilemesi, inanç objesi hakkındaki bilgiyi imandan önce gerektirmektedir. O halde, imanın akla veya bir delile (sistemleştirilmiş bir delil değil) dayanmadığını söylemek yanlış bir iddia olacaktır. En azından öncelikle, "bir insanı, bir dini önermeyi gerçek olarak kabul etmeye sevk eden bazı şeyler vardır: belki bir kitabın veya yüzlerce kitabın şahitliği; güvendiği bazı insanların şahitliği veya milyonlarca insanın mutabakatı."⁶²

Diğer bir yönüyle, yine insan inanma ediminden önce, yaşamının belirli dönemlerinde şüpheler geçirmekte, tabiat ve kendi varlığı üzerinde muhakemelere girişmektedir. Bu muhakemeler veya subjektif temellendirmeler yoluyla ulaşılan bir takım inançlar ancak iman ile dini bir anlam ve içerik kazanmakta ve sonuçta bu yolla⁶³, bilgi veya delilin de ötesine geçilerek rasyonel bir bağlılık gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle, "hakikati" kavrama konusunda sınırlı bir güce sahip olan akıl, belli bir yere kadar fonksiyon icra etmekte, ve ancak bu süreçten sonra, hakikati kavramak için, aklın durduğu noktadan itibaren iman devreye girmekte ve bir üst dereceye geçilmektedir.⁶⁴

O halde akıl ile imanı birbirine düşman ilan etmek yerine, her ikisini de bilinçte bütünlüğe kavuşturmak bir problem teşkil etmemektedir. Leibniz'in de çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi⁶⁵, hiçbir şekilde aklın imana zıt olduğundan bahsedemeyiz; ancak bazı yönleriyle akli aştığından bahsedebiliriz. İman akıl önünde kendini meşrulaştırabilmelidir. Çünkü, "akıl da tıpkı iman gibi Tanrının bir hediyesi olduğuna göre,

62 Walter Kaufman, *age.*, s. 114

63 Prof. Dr. Hanifi Özcan, *age.*, s. 101

64 Prof. Dr. Nihat Keklik, "Bilgi Nazariyesi ve İman", *İslam Düşüncesi*, Yıl: 1 Sayı: 3, Eylül 1967 ist., s. 136

65 G.W. Leibniz, *age.*, s. 36

akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek, Tanrıyı kendi kendisiyle savaştırmak demektir.”⁶⁶

Fideizmin buraya kadar ele aldığımız yönünden farklı olarak C.S. Evans⁶⁷, özellikle “şahsi bağlılık” anlayışının, fideizmi iki şekilde sıkıntıya sokacağını göstermeye çalışır. İlkın, fideizme dışardan yapılan eleştiriler inançsızlık ürünü olarak reddedilebilir. Böylece fideizm, tüm eleştirilere karşı sağlam bir statü elde eder. Ancak Evans’a göre fideizm bu statüyü, daha yüksek bir bedel karşılığında kazanır; bir fideist, rasyonel argümanlar kullanarak, kendini eleştireni ikna etmeye teşebbüs edemez veya kendisiyle aynı fikirde olmayanlarla rasyonel bir diyaloga girmeye bile teşebbüs edemez.

Fideizmin içine düştüğü daha ciddi olan diğer sıkıntı ise şu soruyla ortaya konulabilir: “Bir kişi imanını nereye koymalı? Neye bağlanmalı?”⁶⁸

Bu soruya cevap kabilinden, fideistler kendi dini inançlarıyla diğer inançlar arasında doğrudan zorunlu bir ayrılığın olduğunu ifade edeceklerdir. Bu zorunluluk da, kendi inançlarıyla ilgili doğruluk iddialarından kaynaklanmaktadır. Belki bu iddialar doğru olabilir, ancak bir kişi bu iddiaların doğru olduğunu nasıl bilecektir? Diğer açıdan çoğu din, kolayca aynı doğruluk iddiasında bulunabilmektedir.

66 G.W. Leibniz, *age.*, s. 56

67 C.S. Evans, *age.*, s. 19

68 C.S. Evans, *age.*, s. 20

B. KONUNUN ELE ALINIŞI

Din felsefesi ve felsefeyle ilgili kitaplara bir göz atıldığı zaman, fideizm teriminin farklı şekillerde tarif edildiği ve fideizmin işlenişinde değişik yaklaşımların sergilendiği görülür. Bu tariflerdeki ve yaklaşımlardaki farklılık ise konuyu işleyen düşünürlerin fideist diye nitelenen filozoflara bakış açılarından ve akıl ile iman kavramlarını farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Sözgelisi Pascal kimi filozoflara göre fideist kimine göre ise fideist değildir. Pascal'ın fideist olduğunu iddia eden filozoflara göre, o, inancın rasyonelliği ile ilgili konuda akla pozitif bir değer vermemiş; metafizik bilginin aklen imkansız olduğunu ortaya koymuş; hatta itikadi meselelerde akli oldukça değersizleştirmiş; imanın akıl yürütmeden bağımsız bir bağlılık olduğunu anlatmıştır. Onun fideist olmadığını iddia edenler ise, her ne kadar doğal teolojinin imkansızlığını ifade etmiş olsa da Pascal'ın iman aktında akla önemli bir rol verdiğini söyler. Buradaki farklı değerlendirme filozofların Pascal'a bakış açılarından- sözgelisi Pascal 17. yüzyıl rasyonalistlerinden olan Voltaire göre gerçek bir filozof değil, aklını dinde kaybetmiş bir mistiktir; Bergson'a göre ise, o, çağdaşı olan Descartes ile eş değerde bir filozoftur ve sezgicilik ve spiritüalizmin öncülerindendir⁶⁹- ve akıl ile imanı farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu farklı yaklaşımları dikkate almakla birlikte biz Pascal'da fideizmi anlatırken daha çok, fideizmin ne olduğunu açıklayan filozoflardaki ortak noktaları tespit etmeye ve fideizmin genel karakteristiğini yansıtmaya çalıştık. Dolayısıyla Pascal'da fideizmi anlatırken fideizm terimini şu iki temel özelliği ile tarif ettik: a) İman akıldan, akıl yürütmeden önce gelir. Diğer bir ifadeyle ancak iman edildikten sonra imanın objesi hakkından bilgi edinebiliriz. b) Akıl insanı kesin bilgi-

69 Bkz. E. Cailliet, *The Clue To Pascal*, s. 87; Jacques Chevalier, *Pascal*, çev. Mehmet Toprak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960, s. XV-XVI; F. Copleston, *Felsefe Tarihi*, cilt 4, Çağdaş Felsefe, Bölüm b, Kıta Ussalcılığı, s. 36-39

ye götürebilen bir yeti değildir. Kesin bilgiye ancak iman ile ulaşılabilir. Aklın metafizik alanda pozitif bir hükme ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrının var olduğunu delillerle kanıtlamayız. Bu açıdan bakıldığında sözgelişi Descartes'in, Thomas Aquinas'ın, daha çağdaş olan Richard Swinburne'un ve William Paley'in Tanrının varlığının rasyonel olarak bilinebileceğiyle ilgili çabalarının tümü boştur ve bir değer ifade etmemektedir. Tanrının varlığı ancak iman ile bilinebilir.

Pascal'da fideizmi anlatırken dikkat çekmemiz gereken önemli bir husus da, 'dini hakikatler' kavramının sınırlandırılmasıdır. Çünkü genel olarak fideizmin ne olduğu anlatılırken, dini hakikatlere ulaşmada aklın hiçbir rolünün olmadığı ifade edildi. Burada ifade edilen 'dini hakikatler' kavramının içerisine Tanrının varlığı, öteki alemin varlığı ve bu alemle ilgili haller, peygamberlik, mucizeler, gaybî haberler, Kitab-ı Mukaddes'deki sırlar ve daha pek çok sırlar vb. girmektedir. Ancak biz bu çalışmamızda Tanrının varlığı problemini ön plana çıkardık ve daha çok bu çerçevede tahlil ve tartışmalar da bulunduk. Çünkü çok azı hariç tüm dinlerin dayandığı temel teistik önerme 'Tanrı vardır' önermesidir.

Pascal'da fideizmi üç bölümde ele aldık. İlk bölümde Pascal'ın şüphecilikten imana nasıl geçtiğini anlattık. İlk bölümü şüpheci fideizm olarak ele almamızdaki amaç ise, hemen hemen bütün fideist anlayışların imana ulaşmada aklın yeterli olmadığını vurgulamasıdır. Aklın iman hakikatlerine ulaşma konusundaki yetersizliği ise genel olarak bilinen bir takım şüpheci kanıtlarla ortaya konmaktadır. Bu kanıtlar, duyuların ve aklın, insanı hem doğa alanında hem de doğaüstü alanda kesin ve nihai bir bilgiye götüremeyeceğini göstermektedir. İnsanın kesin bilgiye doğal yetileri ile ulaşamayacağını vurgulayan şüphecilik, sonuç olarak imanun kapısını aralamakta ve kesin bilginin ancak iman ile elde edilebileceğine kişiyi hazırlamaktadır. Dolayısıyla nihai kesinlik Tanrısal olana aittir. Bunun yolu da imandır, inayettir.

İkinci bölümde ise, Pascal'da iman-akıl ilişkisini ele aldık. Pascal'da fideizmi anlatırken böyle bir bölümü düzenlememizin amacı ise iman ile aklın yerini ve değerini tespit ederek onda fideizmin nasıl temellendirildiğini göstermeye çalışmaktır. Pascal da dahil olmak üzere pek çok fideist, aklın alanı ile imanın alanını, dolayısıyla da aklın objesi ile imanın objesini birbirinden ayırmaktadır. Böyle bir ayırım ise doğal olarak Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik bütün delillerin reddedilmesini de gerektirecektir. Çünkü Tanrı aklın objesi olamaz. Tanrı ancak iman ile bilinebilir ki, iman da Tanrısal bir lütuftur. Bu bölümde özellikle aklın dini inanç sisteminin geçerliliği konusunda bir rolü olup olmadığını incelemeye çalıştık.

Üçüncü bölümü ise, Gazali açısından bir değerlendirme olarak adlandırdık. Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Neden Batılı bir filozof değil de bir İslam filozofu veyahut neden bir Farabi, İbni Sina, Sühreverdi değil de Gazali? Burada Gazali'yi tercih etmemizin asıl amacı onun da Pascal gibi bir fideist olduğunun, ve özellikle aklın karşısına bir bilme vasıtası olarak koyduğu kalp ile ilgili görüşleriyle Pascal'ı etkilediğinin iddia edilmesidir. Bu bölümde hem Gazali'nin bir fideist olmadığını açıklamaya; hem bu iki düşünürün şahsında Kuran'ın mantığının İncil'in mantığından ne kadar farklı olduğunu göstermeye; hem de Gazali'nin görüşleri çerçevesinde Pascal'ın fideizmini değerlendirmeye çalışacağız.

I. BÖLÜM

Şüphecilikten Fideizme

A. PASCAL'A KADAR ŞÜPHECİ FİDEİZM

Şüpheciliğin düşünce tarihinde ortaya çıkışının epistemolojik bir alt yapısı vardır. 'Kesin bir bilgi mümkün müdür?' sorusuna olumlu cevap veren dogmatik filozoflara karşı Sextus Empiricus'tan günümüz postmodern dönemine kadar güçlü delillerle canlılığını koruyan şüphecilik, genel olarak belirli sonuçlara ulaşmada bir araç, bir geçiş vazifesi görmüştür. Söz gelişi şüphecilik, Pyrrhoniclarda olduğu gibi, dogmatizmi katılığından arındırarak zihni huzuru elde etmeye; Descartes'te olduğu gibi, tüm bilginin dayanağı ve ya arşimet noktası olacak açık-seçik bilgiye ulaşmaya; Clifford'da olduğu gibi, rasyonel inanç ve bilimi kurmaya; Hume'da olduğu gibi, akli disipline etmeye ve tarafsızlığı kazanmaya; Ockham, Montaigne, Huet, Bayle...vb.'de olduğu gibi, vahyin otoritesine ve imana sığınmaya hazırlık işlevi görmüştür.

İnsanın kesin bir bilgiye sahip olabileceğini iddia eden dogmatizme karşı bir tepki olarak doğan şüphecilik, insan zihninin şüphelerden kurtulamayacağını ve hiçbir doğrulama işleminin olumlu veya olumsuz yönde bir sonuca bağlanamayacağını, dolayısıyla evrensel geçerliliği olan kesin

bir bilgiye ulaşmanın imkansızlığını ortaya koyan felsefi görüştür.¹ Gerçekliğin özüne dair mutlak bir bilginin imkansızlığına yönelik şüpheci eğilimler, önceleri Heraclitus, Cratylus, Xenophanes, Gorgias ve Protogoras gibi filozoflarda görülmekle beraber “felsefi bir yöntembilim olarak şüphecilik”, ilkin M.Ö. 3. yüzyılda Akademiaya mensup Arcesilaus ve Karneades gibi düşünürler tarafından formüle edilmiştir.²

Her ne kadar şüphecilik felsefi bir yöntembilim olarak “Akademia” ile başlasa da, şüpheci felsefenin ana çizgileri Elis’li Pyrrhon tarafından çizilmiştir. Ona göre tüm mutsuzluğumuzun temelinde, tam bir araştırma yapmaksızın her hangi bir doktrine veya düşünceye bağlanma yatmaktadır. Epistemolojik olarak bir araştırmaya girildiğinde ise, her fikir için güç açısından birbirine eşit, aynı zamanda birbirine karşıt iki fikir ileri sürülebilir (isosthenia). Yani her şeyde bir iddiayı ve onun aksini kanıtlamak mümkündür. Dolayısıyla gerçekliğin doğasıyla ilgili kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu durumda geriye kalan en uygun davranış, sırf görünüşler doğrultusunda yaşayarak hiç bir hükme bağlanmamak, yargıyı askıya almaktır. İnsan, ancak epoche ile sarsılmaz bir zihin huzurunu elde eder. Dolayısıyla Pyrrhon, epistemolojik bir belirsizlikten pratik bir bağlılığa geçiş yapar.³

Akademia sonrası, Pyrrhon’un görüşlerini geliştiren ve şüpheciliği kuramsal olarak formüle eden Pyrrhonculuk, Aenesidemus ile beraber hem Akademialıları hem de Stoacılık ve Epikürcülük gibi dogmatik akımları eleştirir. Aka-

1 Bkz. Richard Popkin, “Scepticism”, *Dictionary of Philosophy*, s. 502-503; John-Herman Randall ve Jr.-Justus Buhler, *Felsefeye Giriş*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, (Ege Üniversitesi Basımevi) İzmir 1989, s. 73-74; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, (Remzi Kitabevi) İst. 1993, s. 388-389 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (Sosyal Yayınlar) İst. 1991, s. 97-98

2 Richard H. Popkin, “Scepticism”, *E.ph.*, vol. 7-8, s. 449

3 Bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 98; Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları 1964, s. 105; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (Remzi Kitabevi) İst. 1990, s. 95-96

demialıları eleştirir, çünkü onlar muhtemel olanla muhtemel olmayanın ayrılabilceğinden emindirler; dogmatikleri eleştirir, çünkü bunlar da hakikate ulaştıklarını düşünüyordular. Pyrrhonculuk, Akademialıların aksine bir şey bilmediğimizi bildiğimizi iddia etmeyi terkederek, kesin bir bilginin mümkün olmadığını, dolayısıyla gerçeliğın özüne dair olumlu veya olumsuz hiçbir yargıda bulunmamamız gerektiğini ortaya koyan şüphe nedenlerini (Troposler) açıklar.⁴ Şüpheci öğreti ve Tropos öğretisini bir bütün olarak **“Outlines of Pyrrhonism”** ve **“Against the Dogmatism”** adlı eserlerinde işleyen Sextus Empiricus, akla ve duyuya dayanan bilginin süje ve obje açısından kesin olamayacağını anlatır. Ancak onun ısrarla üzerinde durduğu nokta, her hangi bir araştırmada, bilginizi kendisinden çıkaracağımız ölçütün güvenilir olup olamayacağıdır. Ona göre kullanacağımız her bir ölçüt, güvenilirliğini ve doğruluğunu kanıtlamak için bir başka ölçütü gerektirecektir. Her bir ölçüt, kendinden bir öncekini gerektirecek ve bu böyle, sonsuza kadar devam edecektir. Dolayısıyla ‘bilgi’ye ulaşmamız mümkün değildir.⁵

Felsefi şüphencililiğın Hristiyanlıkla ilk karşılaşmasıyla birlikte, şüpheden imana geçişin mümkün olup olmayacağı, şüphe ile imanın bir arada bulunup bulunamayacağı önemli bir problem olmuştur. Çünkü bir yandan şüphencilik, insanın doğal olarak ve otonom bir şekilde kesin bilgiye ve mutluluğa ulaşabileceğini iddia eden pagan felsefesini Hristiyanlığın lehine yıkmaktadır-ki bu amaçla Eusebius, Lactantius, Theodoret of Cyr, Tertullian ve Augustine gibi Kilise Babaları Akademia şüphencililiğini felsefi hikmete karşı kullanmıştır- diğeri yandan da iman, içinde şüpheyi barındırmayan kesin bir bağıllığı gerektirmektedir. O zaman, Hristiyanlığın lehine kullanılan şüphencililiği aşmanın tek yolu vardır: İman ve va-

4 Bkz. A. Weber, *age.*, s. 100-102; K. Birand, *age.*, s. 107; M.Gökberk, *age.*, s. 125-126

5 Richard H. Popkin, “Scepticism”, *E.ph*, vol. 7-8, s. 450.; R. Popkin, “Scepticism”, *Dictionary of Philosophy*, s. 520

hiy. Bu durumda, Tertullian'ın ifadesiyle, ya "Atina" tarafında yer alacaksınız, ya da "Kudüs" tarafında.⁶

Asıl konumuz açısından önemli dönüm noktası, Sextus Empiricus'un eserlerinin 1562'de Henri Estienne ve 1569'da Gentian Hervet tarafından Latince'ye çevrilmesiyle başlar. Bu dönemde pek çok Katolik teolog, Reformculara karşı gerçekleştirdikleri teolojik savaşlar sebebiyle şüphecililiği ve fideizmi benimseyerek, şüpheciliğin Reformculara karşı ideolojik bir silah olarak kullanılabileceğini keşfetmişlerdir. Dini bilginin ölçütü olarak papaya, konsillere ve geleneğe karşı çıkıp bireysel aydınlanmayı ön plana alan Luther'e karşı Katolik teologlar, Sextus Empiricus'un hakikatin ölçütüyle ilgili şüpheci düşüncesini kullanarak fideist yoruma geçmişlerdir. Buna göre Tanrı, insanoğlunun aklen ulaşamayacağı, anlayamayacağı bir yüksekliktedir, ve O, ancak Kilisenin yardımıyla anlaşılabilir. Reform-Karşı Reform savaşları daha sonraları Hristiyan Pyrrhonculuğu da denilen Şüpheci fideizm geleneğinin doğmasına ve gelişmesine ön ayak olmuştur.⁷

Penelhum'a göre⁸, aklın, gerçekliğin bilgisine götürmede son derece yetersiz olduğunu vurgulayan şüpheci iddialar, fideistler tarafından imanın kapısını aralayıcı iddialar olarak görülüp kullanılmıştır. Çünkü bu iddialar, gerçekliğin bilgisine akıl ile ulaşmaya teşebbüs eden felsefi yaklaşımları kolayca altüst etmekle fideistler için, kesin bilginin ancak iman ile elde edilebileceği anlayışına götüren bir araç vazifesini görmüştür.⁹ Şüphecililiği bu tarzda işleyen fideistleri Penel-

6 Bkz. R. H. Popkin, "Scepticism", *E.ph.*, vol. 7-8, s. 451; Werner Post, "Scepticism", *Encyclopedia of Theology*, edited by Karl Rahner, (The Crossroad Publishing Company) New York 1986, s. 1531; Jose R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, The Netherlands 1995, s. xi

7 R.H. Popkin, "Scepticism", *E.ph.*, vol. 7-8, s. 451; J.R.M. Neto, *age.*, s. 129,130

8 Terrence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 377

9 "Mutlu bilgelikleri sarsmak ve Hristiyanlık çılgınlığını yaratmak için kuşkululuğu uç bir gerilime değin götürmek, Hristiyan varoluşçuluğu benimseyen bir tutum olmuştur." Burada Emmanuel Mounier'in özelde kastettiği iki

hum, iki gruba ayırır: Konformist şüpheci fideistler adını verdiği birinci grup, kesin bilginin imkansızlığı karşısında yargıyı askıya alır ve sadece görünüşlere; bir yerin adetlerine; doğruluğunu dikkate almaksızın Tanrının vahyettiği şeylere ve Kilise kurallarına göre hayatlarını düzenlerler. Kısacası onlar, epistemolojik şüphencilikten Hristiyanlığın gerçek bağlılığına değil, Tanrının bir lütfu olarak telakki edilen Pyrrhonculuğun ahlaki bağlılığına, yani ataraxiaya, kayıtsızlığa, tarafsızlığa geçiş yapar. Penelhum'un evangelik şüpheci fideistler adını verdiği diğer grup ise, şüphencilüğün, konformistlerin aksine, ümitsizliği yaratacağını ifade ederek imanin gerektirdiği hakiki bağlılığa geçiş yapar.

Özellikle, konformist şüpheci fideizm anlayışının önde gelen düşünürlerinden Montaigne'a göre, insana özgü tüm akıl yürütme faaliyetlerinin ve duyuşal yargıların şüpheyeye açık olduğunu iddia eden Pyrrhoncu düşünce, ihtimaliyet fikrini savunan Akademialılara nazaran daha makuldür. Bu yüzden Pyrrhoncular, tüm meselelerde yargıyı askıya alırlar. İşte, böyle bir Pyrrhoncu anlayışı benimseyen Montaigne, bu durum karşısında iki yaklaşım tarzı sunar. İlk yaklaşım, doğaya dönüşü, yani herhangi bir soruşturmaya girmeksizin sırf görünüşlere, örf ve adetlere göre yaşamayı öğütler. İkinci yaklaşım ise, Pyrrhonculuğu Hristiyan imanıyla uyumlu bir felsefe olarak değerlendirmeye dayanır. Bundan çıkan sonuç ise, hakikate ulaşmanın imkansızlığından hareketle insanı Tanrısal inayeti kabule hazırlamaktır. Bu şekilde Montaigne, şüphencilikten fideizme ulaşır.¹⁰

İsmi zikretmeyi önemli gördüğümüz bir diğer konformist şüpheci fideist düşünür ise, Montaigne'ın da öğrencisi olan Charron'dur. O, iki açıdan önemlidir: İlk olarak, Charron'un görüşleri pek çok Fransız Karşı Reform lideri tarafından desteklenip kullanılmıştır. İkinci olarak ise o, Bayle'in

önemli kişi Pascal ve Kierkegaard'dır. Emmanuel Mounier, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Alan Yayıncılık) İstanbul 1986, s. 76

10 W. L. Reese, **Dictionary of Philosophy and Religion**, (Humanities Press) New Jersey-London 1995, s. 367; J.R.M. Neto, *age*, s. 10-17

düşündüğü kadarıyla, fideistik Hristiyan düşüncesinin ilk ve mükemmel bir temsilcisidir. Charron ilkin geleneksel şüphecilik zemininde duyu bilgisinin eleştirisini yapar. Daha sonra o, doğruyu yanlıştan ayırt edebileceğimiz kesin ve yeterli bir ölçüte sahip olmamamızdan hareket ederek, Montaigne gibi, Tanrı vahyetmedikçe hiçbir hakiki ilkeye sahip olamayacağımız sonucuna ulaşır. Dolayısıyla Charron için, Tanrısal vahyi alıncaya kadar doğaya göre yaşamak en uygun yoldur. Ancak Charron ile ilgili en önemli husus, onun düşünce sisteminde kör bir şekilde imana geçişin söz konusu olmasıdır.¹¹

Konformist fideizmin pratik açıdan tam karşısında yer alan evangelik fideizmin iki önemli düşünürü olan Pascal ve Kierkegaard'a göre de Pyrrhonculuk epistemolojik yönüyle doğrudur. Ancak bu iki düşünür, Konformist fideistlerden farklı olarak, Pyrrhonculuğun ahlaki bağlılığını Hristiyanı bağlılığa çevirecektir.

B. PASCAL'DA ŞÜPHECİ FİDEİZM

Penelhum'un, İncil'in kurallarına göre hareket eden ve Hristiyan ahlakını benimseyen şüpheci fideistler kategorisine dahil ettiği Pascal, özellikle, şüpheciliği, Hristiyan imanına götüren bir ilk adım şeklinde değerlendiren Montaigne, Charron ve La Mothe Le Vayer'in şüpheci fideizminden oldukça etkilenmiştir. Ancak o, Jansenizmin, pagan filozoflarca kabul edilen etik bağlılıklara tepkisinden ilham alarak Montaigne ve Charron'un görüşlerine tamamen farklı bir şekil kazandırmıştır. Daha açık bir ifadeyle o, bu iki düşünürün Pyrrhonculuğunu hristiyanlaştırmıştır.¹²

11 R.H. Popkin, "Charron", E.ph., vol. 1-2, s. 81-82

12 Bkz. J.R.M. Neto, *age*, s. 9, 18; Richard H. Akeroyd, *Reason and Revelation From Paul to Pascal*, (Mercer University Press) U.S.A. 1991, s. 83; Hans Küng, *Does God Exist?*, translated by Edward Quinn, New York 1980, s. 64; Pascal

Esasen Pascal da Montaigne, Charron ve La Mothe Le Vayer gibi şüpheciliği, Hristiyanlığı savunmasında kullanmıştır. Çünkü o, şüpheciliğin dine yardım edebileceğini ve dinin hakikatleri lehine kullanılabileceğini keşfetmişti.¹³ Pascal şüpheciliği iki amaçla kullanmıştır: 1) “Hristiyan kategorilerine açıklık kazandırmak için hermenötik bir araç olarak.”¹⁴ Buradaki Hristiyan kategorileri ile kastedilen şey de, öncelikli olarak Aslı Günah doktrini dir. 2) Akli imana boyun eğdirmek ve Hristiyan tevazuunu kazandırmak. Bu amaçla Pascal, “**Düşünceler**” adlı eserini iki bölüm halinde planlar:

“İlk kısım: Tanrısız insanın sefaleti

İkinci kısım: Tanrıyla birlikte insanın mutluluğu

İlk kısım: Bizzat kendisinin ispat ettiği üzere (insan) doğası bozuktur

İkinci kısım: Kitab-ı Mukaddesin ispat ettiği üzere bir Kurtarıcı vardır.”¹⁵

Epistemolojik açıdan kesin bilginin imkansızlığı, Pascal’a göre zavallılığımızın en asli boyutunu oluşturur. Çünkü kesin bilginin imkansızlığı ‘En Yüksek Mutluluk’un ve mutlak adaletin de imkansızlığına götürür. Haddizatında kesin bilginin ölçütünün bulunamaması, neyin mutluluğa ve adaletle götüreceği, daha da önemlisi mutluluk ve adaletin neye dayanması gerektiği konusunda bir belirsizliği beraberinde taşıyacaktır. Bu açıdan yaklaşarak Pascal, insanların doğal olarak elde etmeyi arzu ettiği hakikati ve mutluluğu sağlamada bilimin, matematiğin ve felsefi yaklaşımların başarısızlığını ve yetersizliğini şüpheci iddialarla ortaya koymaya çalışacaktır. Ve son noktada da o, hakikati imanda temellendirirerek fideist bir bakış açısı sergileyecektir.

Pensees’te “orada gördüğüm her şeyi Montaigne’da değil kendimde buluyorum” ifadesinde bulunur. Blaise Pascal, *Pensees*, translated with an introduction by A.J. Krailsheimer, (Penguin Books) England 1986, s. 245

13 *Pensees*, s. 241, 245; J. Wainwright’a göre Pascal, şüphecilikle fideizmin birleşimini en iyi temsil edenlerden birisidir. Bkz. “Skepticism, Romanticism and Faith”, *God and Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, edited by Thomas V. Morris, New York 1994, s. 84

14 J.R.M. Neto, age, s. int. Xiii

15 *Pensees*, s. 33

Pascal hakikate ulaşmanın ideal yöntemini şu şekilde açıklar: “Her şeyi tanımlamak ve her şeyi kanıtlamak.”¹⁶ Ancak bu yöntem kesinlikle imkansızdır. Çünkü tanımlamaya çalışacağımız ilk terimler, anlaşılmak ve açıklanmak için kendinden bir önceki terimleri gerektirecektir. Aynı şekilde, kanıtlanması gereken temel önermeler de kendinden önceki temel önermeleri gerektirecektir. Bu şekilde asla ilk terimlere ve ilkelere ulaşamayız. Ancak geriye doğru gittikçe zorunlu olarak daha fazla tanımlanma gerektirmeyen apaçık terimlere ulaşırız. Böylece Pascal, insanların kendi vasıtalarıyla ideal yönetime ulaşamayacağını, dolayısıyla “mutlak olarak tamamlanmış bir prosedür” içinde bir bilim inşa edemeyeceklerini gösterir.¹⁷

İlk ilkeler üzerindeki şüpheci düşünceleriyle Pascal, tüm akıl yürütmelerimizde bizi uç bir şüpheciliğe sürükler. Çünkü ilk ilkelerin doğruluğunu akıl veya delillerle temellendirmek mümkün görünmemektedir. Ancak bundan bilim yapmanın tümünden imkansız olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Pascal’a göre bütün akli sınırlılıklara ve ilk ilkeleri doğrulamanın imkansızlığına rağmen elde edilebilecek en kesin sonuçları geometri verir. Çünkü geometri, zaman, mekan ve hareket gibi apaçık terimlerden kurulu bir aksiyomatik sisteme dayanarak akıl yürütmeyi gerçekleştirmektedir. Ancak yine de geometri, her şeyi tanımlayıp her şeyi kanıtlamamaktadır.

Pascal ikinci adımda insanın doğal durumundan hareket ederek bilgi sorununu ele alır. Burada o, Sokratvari “kendini bil” deyişi temelinde, Varoluşçu felsefenin ana temalarını, özellikle de insanın ‘dünyaya atılmışlığı’nı işler. Pascal’ın, insanın ‘dünyaya atılmışlığı’ üzerine düşünceleri kendisinden sonra gelişen Varoluşçu felsefe geleneği içinde iki yön belirler. Camus ve Sartre gibi, Varoluşçu felsefenin ateist kanadı-

16 Blaise Pascal, *Great Shorter Works of Pascal*, translated with an introduction by Emile Cailliet and John J. Blankenagel, (Greenwood Press) U.S.A. 1974, s. 191

17 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 191

na mensup düşünürler, açıkça, insanın bu durumundan anlamsızlığı ve saçmayı çıkarırlar. Pascal'ın da içinde bulunduğu teist kanat ise, Tanrı-insan ilişkisi temelinde, imanda anlamlılığa ulaşır.

Pascal'a göre insan kör ve zayıftır, evren ise onun varoluşuna dair hiçbir sır vermemekte ve karanlığa bürünmektedir. Evren insanı her taraftan sonsuz bir şekilde kuşatmaktadır. Bu kuşatılmışlık ve belirsizlik içerisinde insan nereden geldiğini, nereye gideceğini; neden şu zamanda değil de bu zamanda, neden orada değil de burada olduğunu bilemez. Dolayısıyla o, ne kendisi ne de tabiat hakkında bir bilgiye sahip olabilir.¹⁸

Öyleyse insan, doğa ile karşılaştırılınca nedir?

"Sonsuzluğa kıyasla bir hiç, hiçe kıyasla bir bütün, her şey ile hiçlik arasında bir orta nokta, her iki ucu anlamaktan sınırsız bir şekilde uzakta; şeylerin sonu ve ilkeleri nüfuz edilemeyecek bir gizem içinde ondan, ulaşılmaz bir biçimde gizlenmiş. İçinden çıktığı hiçliği ve içinde kuşatıldığı sonsuzu anlamaktan eşit ölçüde aciz."¹⁹

Dolayısıyla insan, ne sonsuz ölçüde büyük ne de sonsuz ölçüde küçük olanı bilebilir. Ne de o, bu iki uç arasındaki şeylerin tam bir bilgisine ulaşabilir. Çünkü tüm şeyler, karşılıklı bir ilişki içerisinde birbirine bağlıdır ve "insan ile bilebileceği tüm şeyler arasında bir ilişki vardır."²⁰ Bu sebeple Pascal, bütünü bilmeden parçaları bilmenin, parçaları bilmeden bütünü bilmek kadar imkansız olduğunu düşünür. O halde, bütün bilimlerin, bağlı oldukları ilkeler açısından sonsuzluğa uzandığı ve hiçbir zaman tam sonuca ulaşamayacağı apaçık ortadadır. Son tahlilde, ilk ilkelerin bilgisi bizden gizlenmiştir; akıl ve duyular görünüşlerin zahiri tutarsızlıklarıyla sürekli aldatılır, çünkü "hiçbir şey sınırlı bir varlığı, kendisini kuşatan ve kendisin-

18 *Pensees*, s. 48, 88, 157

19 *Pensees*, s. 90

20 *Pensees*, s. 93

den uzaklaşan iki sınırsız arasında sabit tutamaz.”²¹ Nihayetinde bu bizim gerçek durumumuzdur ve bu durum kesin bilgiye neden ulaşamadığımızın en açık göstergesidir.

İnsanın gerçek durumundan hareketle Pascal, insan aklının sınırlılığını ve insanın kesin bilgiye ulaşma açısından ontolojik güçsüzlüğünü ortaya koyduktan sonra, Aenesidemos’u kesin bilginin imkansız olduğu sonucuna götüren şüphe nedenlerini yansıtan bir tarzda şüpheci düşüncelerini işlemeye, dolayısıyla insanın ne kadar zavallı olduğunu göstermeye devam eder. Ona göre “insan, doğal hatalarla dolu öznenen başka bir şey değildir”²² ve bu yüzden akli yanlışla sürükleyen belli başlı hata kaynakları vardır:

a) Muhayyile: “insandaki üstün meleke, yanlışın ve hatanın ustası odur.”²³ Bütün insanları, hakikatin yanlış algılanmasına sebep olarak yanlış yola sevkeden bir yetidir muhayyile. Akli kolaylıkla inandırır, şüpheye düşürür, inkar ettirir. Dolayısıyla aklın düşmanı olan bu yeti, onu boyunduruk altına alabilecek bir güce sahiptir. Sözgelisi, “dünyanın en büyük filozofunu yeterli olandan daha geniş bir kalasın üzerine koyun; şayet aşağıda bir uçurum varsa, akli onu güvende olduğuna ne kadar ikna ederse etsin, muhayyilesi üstün gelecektir.”²⁴

b) Yeniliğin cazibesi: Bu hata kaynağı ise, insanların birbirlerini, çocukluktan kalma yanlış izlenimleri takip etme veya körü körüne yeniliklerin peşinden gitme ile suçlamalarının temel nedenidir. Bu yüzden Pascal’a göre, eğitimin veya duyguların yanlış bir izlenimi olarak değerlendirilemeyecek hiçbir ilke yoktur.²⁵

c) Hastalıklar: İnsanların geçirdikleri ciddi fiziksel veya psikolojik rahatsızlıklar akli melekenin işleyişini ve duyuusal işlevleri bozabilmektedir.²⁶

21 *Pensees*, s. 93

22 *Pensees*, s. 42

23 *Pensees*, s. 38

24 *Pensees*, s. 39

25 *Pensees*, s. 41

26 *Pensees*, s. 42

d) Şahsi menfaat ve İlğilerimiz: Bu hata kaynağı, bizim gözümüzü öyle boyar ki, Pascal'a göre dünya-daki en adil insanın bile kendi davasında hüküm vermesine izin verilmemelidir.²⁷ Bu hata kaynağının adalete ve yönetime yansması ise toplumsal ve siyasal yaşamdaki düzensizliğin asli nedenini oluşturur.²⁸ Sonuç itibariyle, aklın ürünü olarak sunduğumuz şeyler, Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi güç istemini maskeleyen bir araç durumuna dönüşürler.

e) Örf ve Adetler: Pascal, çoğunlukla bizim, bir şeyin doğru olduğuna, sırf uzun zamandan beri öyle düşünüldüğünden dolayı inandığımızı öne sürer. Yani biz, örf ve adetlere doğru oldukları için değil, örf ve adet oldukları için uyarız. Pascal örf ve adeti, özellikle adalet konusu açısından ele alarak adaletin hangi temele dayandığını soruşturur. O, yaptığı bir takım geziler sonucunda, evrensel bir adalet ilkesinin olmayacağını, çünkü adalet anlayışının zamandan zamana ve farklı yerlerin örf ve adetleri gereğince değiştiğini söyler.²⁹ Dolayısıyla, "Pireneler'in bu tarafında doğru olan diğer tarafında yanlış sayılıyor."³⁰ Böylece Pascal, postyapısalcıların yapmaya çalıştığı gibi, anlam ve değerlerin doğası hakkındaki şüpheli düşüncelerden hareketle tam bir relativizme ulaşır.

f) Duyu-Akıl çatışması: Bilginin iki kaynağı olan duyu ve akıl daima karşılıklı bir şekilde birbirini aldatır. Duyular, yanlış görüşler yoluyla akli aldatır. Ruh da, yanlış izlenimler uyandırmak yoluyla duyuları aldatır. Dolayısıyla hem akıl hem de duyular, Pascal'a göre, birbirini aldatma yarışına girmişlerdir.³¹

Pascal, insanın doğal durumu üzerine yaptığı şüpheli tahlillerden şu sonuca ulaşır: "İnsan kesin bir hakikat ilkesine sahip değildir", ancak o, "bazı mükemmel hata ilkelerine sahiptir."³²

27 *Pensees*, s. 42

28 *Pensees*, s. 154

29 *Pensees*, s. 46, 213, 214

30 *Pensees*, s. 46

31 *Pensees*, s. 42

32 *Pensees*, s. 42

Buraya kadar ele aldığımız şekliyle insanın akıl ile hakikate ve mutluluğa neden ulaşamadığının şüpheci gerekçelerini gözler önüne seren Pascal, imana geçişinde, Hıristiyanlığı savunması açısından büyük önem arzeden, aynı zamanda şüpheciliğinin de temelini oluşturan teolojik bir gerçeğe, asli günah doktrinine dikkatimizi çeker. Çünkü, Pascal'ın imanda kesinliğe ulaşmasında, her ne kadar akla aykırı görünse de bu doktrinin önemli bir rolü vardır. İlk olarak, Eflatun'un idealar-gölgeler alemini hatırlatan bu doktrinin epistemolojik sonuçları vardır. İkinci olarak da, "kesin olan pek çok şey çelişkilidir"³³ ve insanlar, çelişkiyi oluşturan uçlardan sadece bir tarafını kabul etmekle hataya düşmektedirler. Bu açıdan doktrin, paradoksalılığı yapısında taşıyan açıklayıcı bir özelliğe sahiptir. Pascal bu doktrinle ilgili olarak şunu söyler:

"Asli günah insanların gözünde aptalcadır, ancak o böyle öne sürülür. O halde beni bu doktrinin makul olmayan mahiyetinden dolayı kınamayın, çünkü ben onu makul olmayan bir şey olarak ileri sürüyorum. Fakat bu doktrindeki aptallık, tüm insanların hikmetinden daha hikmetlidir...İnsanın bütün durumu bu algılanamaz noktaya dayanır."³⁴ Çünkü bu doktrin olmadan "kendimiz hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayız."³⁵

Asli günah doktrini açısından Adem'in yeryüzüne düşmeden önceki durumunda insan bütün varlıkların üzerine yükseltilmiş, Tanrıya benzer kılınmış ve onun uluhiyetini paylaşmıştır. Bu durum insanın, kesin bilgiye ve mutluluğa sahip olduğu bir durumdur. Ancak Adem'in yeryüzüne düşmesiyle birlikte insanın doğası bozulmuş, hayvanlar seviyesine inmiştir. Bu durum ise, insanın tümüyle şüphelere boğulmuş ve sefaletle uğramış tabiatını yansıtan bir durumdur. İmanın sabit hakikatini oluşturan bu iki durum açısından ba-

33 *Pensees*, s. 84

34 *Pensees*, s. 246

35 *Pensees*, s. 65

kıldığında, ilk durum epistemolojik olarak insanın hakikati bilme kapasitesinin olduğunu, ikinci durum ise inayetin yardımı olmaksızın hakikate ve mutluluğa ulaşmanın imkansız olduğunu gösterir. Kısacası bu, bizim bilgiden şüpheyeye düşüşümüzün tarihini temsil eden bir süreçtir.³⁶

Pascal'ın dinî epistemolojisinin temelini oluşturan bu doktrin, daha sonraları Kierkegaard'da³⁷ daha belirgin bir vurguyla işlenen, imanın radikal karakteristiğine göndermede bulunur: İmanın paradoksallığı. Paradoksların en üst noktada birleştiği yer ise hakikatin kendisini ifşa ettiği yerdir. Yani hakikat, ne o tarafta ne de bu taraftadır; o ancak, iki ucun birleştiği noktadadır. Dolayısıyla Pascal, şüpheden imana geçişte diyalektik bir yöntem takip eder. Emile Cailliet'in ifadesiyle Pascal "daha yüksek bir düzeyde çözüme ulaştırmak için antinomileri zikreder."³⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz doktrinel-epistemolojik modeli göz önünde tutarak tekrar problemi ele alacak olursak Pascal için şunu söyleyebiliriz: Epistemolojik olarak "şüphencilik doğrudur."³⁹ Çünkü Pascal, duyuşal ve akli yetilerimiz üzerine geliştirdiği şüpheci fikirleriyle, insanın, bilginin nihai ve kesin bir temelini inşa edemeyeceğini gösterir. O, Descartes'in "Metafizik Düşünceler" adlı eserinde⁴⁰ ele aldığı, hayatın bir rüya olup olmadığı, tüm bilgimizin bir aldanmaya dayanıp dayanmadığıyla ilgili şüpheci düşünceleri kullanarak ve genişleterek şüphencilikçi uç bir noktaya vardırıır.

36 *Pensees*, s. 96; bkz. J.R.M. Neto, *age*, s. 47, 48; *Pensees içinde Lafuma'nın ön-sözü*, s. 21

37 "İman, kalbin acil bir güdüsü değil yaşamın, varoluşun paradoksudur.", Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N.Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, s. 41, 50

38 Emile Cailliet, *The Clue To Pascal*, (S.C.M. Press) London 1944, s. 88; bkz. David E. Roberts, *Existentialism And Religious Belief*, (A Galaxy Book, Oxford University Press) New York 1959, s. 32; bkz. Donald Adamson, *Blaise Pascal, Matemacian, Physicist and Thinker About God*, (St. Martin Press) London 1995, s. 146

39 *Pensees*, s. 245

40 Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul 1967, s. 123-129

Pascal şüphecilikle ilgili önemli bir pasajında⁴¹, ilk ilkeler de dahil olmak üzere tüm bilginizin güvenilir ve doğru olup olmadığını, kökenimize ilişkin bir problem olarak sunar. Öncelikle biz, ilk ilkelerin doğru veya yanlış olduğu konusunda kesin bir delil sunamayız. Çünkü bizim, iyi bir Tanrı veya kötü bir şeytan tarafından yaratılıp yaratılmadığımız veyahut da sadece tesadüf eseri meydana gelip gelmediğimiz şüphe konusudur. Dolayısıyla bizim yetilerimizi kullanarak yaptığımız bütün araştırmalarımız, bu kökensel problemin etkisi altındadır. Dahası “hayatımızın, uyanık olduğumuzu düşündüğümüz diğer yarısının, uykumuz geldiğinde rüyalarımızın birbiri üzerine eklendiği, ve uyuyor olduğumuzu düşündüğümüzde farkına vardığımız asıl uyku halinden çok az farklı başka bir uyku olup olmadığını kim bilebilir?”⁴²

Açıksası, Pascal’a göre, böyle uç bir şüpheciliğin çözümünü Descartes’in Kartezyen rasyonalizmi değil ancak iman sağlayabilir. Descartes, problemin çözümünü Tanrının aldatıcı olamayacağına ve cogito’da bulur. Descartes insanı, nasıl yaratılmış ise öyle dikkate alır. Yani, Tanrı insana açık-seçik bilgiye ulaşabileceği, kesin bilimsel sonuçlar elde edebileceği akli bir mekanizma yerleştirmiştir. Hatta daha ileriye gidecek olursak, Tanrı bir kere bu şekilde yarattıktan sonra artık mekanizma üzerinde herhangi bir değişiklik gerçekleştiremez. Ancak Pascal, probleme farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Onun bakış açısındaki farklılığı yaratan sebep ise, asli günahın bir sonucu olan ‘bozulma’dır. Biz, Descartes’in aksine, asli günden dolayı düşünüş öncesi sahip olduğumuz hakikati ve mutluluğu tamamıyla kaybettik. Dolayısıyla, kendisinden artık hiç şüphe duymayacağımız bir kesinliği ancak, varlığını tarihsel olarak İsa’da ifşa eden Tanrıya tam bir teslimiyetle elde edebiliriz. Böylece “Descartes’in cogito’sunun antitezi olarak, Pascal’ın po-

41 *Pensees*, s. 62

42 *Pensees*, s. 63

zisyonu “**Credo, ergo sum**” (inanıyorum, o halde varım) şeklinde formüle edilebilir.”⁴³ Öyleyse iman ve vahiy olmaksızın ne mekan, zaman ve hareket gibi ilk ilkelerin doğruluğundan emin olabiliriz ne de gerçekten uyuyor olup olmadığımızı bilebiliriz.⁴⁴

C. ZITLARIN BİR SENTEZİ OLARAK İMAN

Pascal’a göre “temel Hristiyan doktrinleri 1) apriori akıl açısından aptalcadır, ancak onlar 2) tarihsel olarak doğrudur ve 3) entelektüel ve ahlaki durumumuzun tek tatmin edici açıklamasını teşkil eder.”⁴⁵ Daha önce zikrettiğimiz gibi, temel Hristiyan doktrinlerinden biri olan asli günah doktrini epistemolojik ve ahlaki sonuçları açısından iki duruma işaret ediyordu. İlk olarak düşünüş öncesi durum, Adem’in bilgiye ve fazilete tamamıyla sahip olduğu bir durumdur. Düşüş sonrası ise, insanın bilgiden ve faziletten mahrum kaldığı bir durumu yansıtır. Ancak, her ne kadar biz mutlak bilgi durumundan şüpheciliğe düşsek de, sezgisel yetimizin bize gösterdiği kadarıyla bilgiden tam bir mahrumiyet söz konusu değildir. Çünkü biz “bir hakikat imajını algılarız” ve “bir mutluluk idesine sahibiz”; ancak “mutlak bilgisizlikten de mutlak bilgiden de eşit olarak uzak olan” varlıklarız.⁴⁶ O halde insanın sefilliğini, sıkıntılı ruh durumunu, mutsuzluğunu yansıtan düşünüş sonrası duruma karşılık, onun büyüklüğünü gösteren düşünüş öncesi durum vardır. Düşüş öncesi duruma bağlı olarak diyebiliriz ki, “insanın bütün şerefini düşünce teşkil eder”, çünkü “insan yalnızca bir saz ve bir saman çöpü gibidir; doğada en kolay kırılan bir çöptür, fakat o düşünen bir çöptür.”⁴⁷; “ev-

43 Hans Küng, *Does God Exist?*, s. 58

44 *Pensees*, s. 62

45 J.R.M. Neto, *age*, s. 61

46 *Pensees*, s. 65

47 *Pensees*, s. 95

ren mekan yoluyla beni kavrar ve bir nokta gibi yutar, ben ise düşünme yoluyla onu kavrarım”⁴⁸

İnsan üstüne düşünme ve onunla ilgili gözlemlerden hareketle Pascal, bu paradoksal durumu en yüksek hakikat olan, bir bakıma bir tür iman diyalektiğinde çözüme ulaştıracaktır. Bu paradoksal durum açısından meseleye yaklaşıldığı zaman ne sonuna kadar şüpheli olmak mümkündür, ne de sonuna kadar dogmatik olmak. Çünkü, hem şüphecilik hem de dogmatizm insanın durumuna bağlı olarak kısmen doğru, kısmen yanlıştır.

Pascal’a göre sonuna kadar şüpheli olmak mümkün değildir. Çünkü “kalbin, aklın hiçbirini bilmediği kendi sebepleri vardır.”⁴⁹ Pascal, şunları söylemeye devam eder:

“Biz hakikati yalnız aklımız vasıtasıyla değil, kalbimiz vasıtasıyla da biliyoruz. İlk ilkeleri bilmemiz bu sonraki vasıtasıyladır, ve bununla hiçbir ilgisi olmayan akıl onları boş yere çürütmeye çalışıyor. Şüphelerin bundan başka bir amacı yoktur, ve onlar boş yere bununla uğraşıyorlar. Rüya görmüyor olduğumuzu biliyoruz, fakat, bunu rasyonel olarak kanıtlamıyoruz olsak da, kanıtlama konusundaki acizliğimiz, onların iddia ettiği gibi tüm bilginizin kesinlikten uzak olduğunu değil, aklımızın zayıflığından başka bir şeyi kanıtlamaz. Çünkü mekan, zaman, hareket, sayı gibi ilk ilkelerin bilgisi, aklımız vasıtasıyla yapılan çıkarımlar kadar sağlamdır, ve akıl, kalp ve içgüdüden gelen böyle bir bilgi üzerine dayanmalı ve tüm kanıtlarını onun üzerine inşa etmeli.”⁵⁰

Burada Pascal, açıkça, şüpheciliğe karşı, Descartes ve Bergson’un kullandığı anlamda sezgisel yönümüzü ortaya koyar. Pascal’a göre biz, bu entelektüel sezgi yeteneği vasıtasıyla, matematiksel akıl yürütme veya duyu tecrübeleri yoluyla elde edemeyeceğimiz hakikatlere ulaşırız. Ancak

48 *Pensees*, s. 59

49 *Pensees*, s. 154

50 *Pensees*, s. 58

Pascal yukarıdaki pasajda hala dikkatimizi çeken bir hususu ifade eder: Epistemolojik olarak şüphencilik doğrudur. Çünkü ilk ilkeleri -iman ve vahiy yoluyla hariç- akla dayanarak asla kanıtlayamayız. Bunun da, dogmatizmin zayıf temellere dayandığını gösteren epistemolojik bir değeridir.

Yine Pascal, ilk ilkeler ve rüya üzerine şüpheci düşüncelerini işlediği uzunca bir pasajda, şüphencilik sonuna kadar götürmeyeceğimizi, daha sonraları Hume'un⁵¹ bize anlatmaya çalıştığı şekliyle ortaya koyar:

"O halde böyle bir durumda insan ne yapmalı? Her şeyden şüphe mi etmeli, uyanık olup olmadığından, acı çekiyor veya canı yanıyor olup olmadığından şüphe mi etmeli? Şüphe ediyor olup olmadığından, var olup olmadığından şüphe mi etmeli? Hiç kimse bu kadar öteye gidemez, ve ben hiçbir zaman tam anlamıyla hakiki bir şüphesinin varolmadığını iddia ediyorum."⁵²

Pascal'ın, gerçek bir şüpheci olamayacağını iddia ederken dile getirmeye çalıştığı şeylerden birisi, doğal bir olgu olan ölümdür. Çünkü, Heidegger'in de söylediği gibi, diğer tüm varlıklardan farklı olarak "insan ölüyor olduğunu bilir."⁵³ İşte insanın kendi benliğinde gerçekleşen bu ölüm bilinci, şüphesinin bütün şüphelerini dağıtmaya yeterlidir. Hatta Pascal şüphesinin karşısına ölüm olgusunu, daha tehditkar ve trajik bir üslupla ortaya koymaya çalışır:

"Hepsi ölüm cezasına çarptırılmış olup, içlerinden bazısının her gün diğerlerinin gözü önünde boğazlandığı; kalanların da kader arkadaşlarından kendi durumlarını görüp keder ve ümitsizlikle birbirleri-

51 "Bir Pironcu derin usavurmaları yardımıyla, ister kendini isterse de başkasını geçici bir hayret ve şaşkınlığa istediği kadar düşürsün, hayatın ilk rastgele en gelişigüzel olayı, septikin bütün şüphe ve tereddütlerini dağıtır, ortadan kaldırır." David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, 1st. 1986, s. 243

52 *Pensees*, s. 64

53 *Pensees*, s. 95

ne bakarak kendi sıralarını beklediği, zincire vurulmuş bir çok insan düşünün...”⁵⁴

Öyleyse şüphecinin, en azından tam bir güvenle bilebileceği bir şeyi, yani ölüm gerçeğini kabul etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, hayatın kesin bir gerçeği olan ölüm hiçbir şekilde şüpheye açık olamaz. Böylesi bir doğal gerçeklik, netice itibarıyla kişiyi bir takım inançlar doğrultusunda yaşama yönünde adım atmaya zorlayacaktır. Bu yön dikkate alındığında Pascal ve Hume açısından inanç, inançsızlıktan daha ‘doğal’ görünmektedir. Ancak bir şüpheci açısından güçlük, Wittgenstein’in ifadesiyle⁵⁵ inanmamızın temelsizliğini kavrayamamaktan ileri gelecektir. Wittgenstein’a göre, “temellendirilmiş inancın temelinde temellendirilmemiş inanç yatar.”⁵⁶ Biz bilgi ile inançta ne kadar geriye gidersek gidelim bir inançta durmak zorundayızdır.

O halde, ne hiçbir şekilde kesin bilgiye ulaşamayacağımızı, dolayısıyla her türlü inanç ve bilgimizin şüpheden uzak olamayacağını söyleyen şüphecilik, ne de bilgiye bütünüyle sahip olabileceğimizi söyleyen dogmatizm tam anlamıyla hakikati yansıtmaktadır. Her ikisi de hakikatin dölalitesini kavrayamamaktadır. Çünkü hem şüphecilik hem de dogmatizm, hakikatin sadece bir tarafını görmektedir. Halbuki hakikat, şüphecilik ile dogmatizmin tam senteze ulaştığı noktadadır. Bir taraftan, herhangi bir bilgi iddiamızı doğrulamaktan aciziz, diğer yandan ise tam bir şüpheci olmamız mümkün görünmemektedir. Çünkü, “doğayı susturmadan bir şüpheci ve Eflatuncu olamazsın, akla arkanı dönmeden de bir dogmatik olamazsın.”⁵⁷

Pascal bu konudaki düşüncelerini, “**Monsieur De Saci ile Epictetus ve Montaigne Üzerine Müzakere**” adlı yazı-

54 *Pensees*, s. 165

55 Ludwig Wittgenstein, “Kesinlik Üstüne”, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* içinde, Ömer Naci Soykan, (Kabalcı Yayınevi) İst. 1995, s. 575

56 L. Wittgenstein, *age*, s. 577

57 *Pensees*, s. 64

sında⁵⁸ daha geniş bir şekilde işler. Ona göre Epictetus dünyanın, insanın görevlerini en iyi bilen filozoflarından biridir. Ancak Epictetus, Tanrının, insana tüm yükümlülüklerini yerine getirebileceği araçları verdiğini, bu araçların kendi gücümüz dahilinde olduğunu, ve bu araçlar vasıtasıyla mutluluğu aramamız gerektiğini söyler. Öyle ki, insan akıl ve irade gibi iki güç vasıtasıyla kendini mükemmel kılabilir, Tanrıyı bilebilir ve tüm faziletlere erişebilir.

Diğer yandan Montaigne, her şeyi evrensel bir şüphe içrisine koymuştur. Şüphe edip etmediğinden bile şüphe eden Montaigne hem her şeyin belirsiz olduğunu, hem de belirsiz olmadığını iddia edenlere karşı eşit ölçüde zıt bir tutum sergiler. Tek bir cümleyle o, hiçbir iddiada bulunmaz. Bu şekilde Montaigne, insanların en kesin olarak kabul ettiği her şeyi yerle bir eder. Çünkü biz, hakikatin ne olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla ne olduğunu bilmeksizin hakikate sahip olduğumuzdan da emin olamayız. Aynı şekilde, tüm bilimsel araştırmalarımızın da kesinlikten uzak olduğuna işaret eder Montaigne. Pascal'ın "**Düşünceler**"inde de görebileceğimiz şüpheli gerekçeleri zikreden Montaigne, sonuçta Tanrı ile hakikatin ayrılmaz olduğunu göstermeye çalışır.

Pascal'a göre, felsefi açıdan iki farklı yaklaşımı sergileyen Epictetus ve Montaigne'nin hatası, insanın şu anki durumuyla yaratılış aşamasındaki durumu arasındaki ayrımı göremekten kaynaklanmaktadır. "...Birisi, kesinliği ve insanın büyüklüğünü, diğeri ise şüpheyi ve insanın zayıflığını ortaya koyduğundan dolayı, onlar birbirinin yanlışını olduğu kadar doğrusunu da yıkmaktadır."⁵⁹ Öyleyse, ne şu anda 'bozulmuş' bir durumda olduğumuzdan dolayı dogmatik, ne de bir zamanlar 'masumiyet' durumunda olduğumuzdan dolayı salt bir Pyrrhoncu olabiliriz. Daha başka bir ifadeyle, dogmatik olamayız, çünkü aklen ilk ilkeleri kanıtlamaktan aciziz; Pyrrhoncu olamayız, çünkü kesin bilgiye ulaşma ka-

58 Great Shorter Works of Pascal, s. 121-133

59 Great Shorter Works of Pascal, s. 131

pasitesine ve bu bilginin bizde kalan duyumu veya sezgisine sahibiz.

“Bu da bize gösteriyor ki, Tanrı, varoluşumuzun müşküllerini bizim tarafımızdan anlaşılamaz kılmayı isteyerek, (bu müşküllerin birleştiği) düğümü o kadar yükseğe veya daha kesin bir şekilde, o kadar aşağıya gizlemiş ki ,biz ona bütünüyle ulaşamayız. Sonuç itibariyle gerçekten kendimizi bilebilmemiz aklımızın kibirli faaliyeti yoluyla değil, ancak onun sade teslimiyeti yoluyla olur.”⁶⁰

Epistemolojik ve ahlaki bağlamda insanın gerçek durumu ve paradoksal yapısı üzerine tahlillerde bulunan Pascal, bilimin veya rasyonel araştırmaların, insanı bu konuda nihai ve doğru bir çözüme ulaştırabileceği kanaatinde değildir. Son tahlilde o, uzunca vereceğimiz bir pasajda şunları söyler:

“O halde insan, ne tür bir hilkat garibes! Ne kadar tuhaf, ne kadar korkunç, ne kadar karmaşık, ne kadar paradoksal, ne kadar harika! Her şeyin hakimi, zayıf bir yer solucanı, hakikat anbarı, şüphe hataya batmış, evrenin şerefi ve süprüntüsü!

Böyle bir düğümü kim çözecek? Bu, kesinlikle dogmatizmin ve şüpheciliğin ötesindedir, tüm beşeri felsefenin ötesindedir. İnsan insanı aşar. O halde şüphelerin sık sık beyan ettikleri şeyi, hakikatin bizim alanımızın ötesinde yattığını ve elde edilemez bir av olduğunu, onun dünyalı biri olmadığını, aksine gökyüzündeki evde, Tanrının sinesinde olup, yalnızca onun vahyetmeyi istediği ölçüde bilindiğini şüphecilerle birlikte teslim edelim. Gerçek doğamızı yaratılmamış ve enkarne olmuş hakikatten öğrenelim...

O halde kibirli insan, kendi kendine nasıl bir paradoks oluşturduğunu bil. Aciz akıl, mütevazı ol! Zayıf doğa, sessiz ol! İnsanın sonsuz biçimde insanı aştığını öğren, senin tarafından bilinmez olan hakiki durumunu efendinden işit.

Tanrıyı dinle.”⁶¹

60 *Pensees*, s. 65-66

61 *Pensees*, s. 64-65

İşte ulaşılan bu son noktada "Pascal için bilgi problemi, böylece dini bir problem olur. Yalnızca Tanrıya teslimiyetle ve onun vahyini kabul ile tamamıyla kesin bilgiyi elde edebiliriz. İçgüdü ve sezgi yoluyla bilinip, kullanılan temel ilkeler şüpheyeye açık olduklarından dolayı bilim ve matematikteki en büyük başarılar, kökten bir belirsizliğe dayanır. Sadece şüpheli araştırma insanın durumunu tamamıyla ortaya koyar ve bizi teslimiyete ve bilginin dini temelini kabule hazırlar."⁶² Dolayısıyla, ancak iman ile gerçek durumumuzu öğrenebilir ve kesin bilgiye ulaşabiliriz. Ulaşılan bu kesin bilgi durumundaysa tüm paradokslar çözümlenir ve ilahi bir bütünde anlamlılığa kavuşur. Sözgelisi, sonsuz küçük ve sonsuz büyük, ters yönde giderek ancak Tanrıda birleşir.⁶³ Mutluluk ise ne içimizde ne de dışımızdadır; bilakis Tanrıdadır, Tanrıya inanmaktadır.⁶⁴ Açıktır ki, bu şekilde Pascal, Hans Küng'ün ifadesiyle bir düşünce sıçraması gerçekleştirmiş ve insana, ışığında tüm paradoksların açıklığa kavuştuğu Tanrıya inanma riskini alma yönünde meydan okumuştur.⁶⁵

Pascal'ın Hristiyanlık savunması bir bütün olarak ele alındığında o, insan doğasının bozulmuş olduğunu, teolojik bir muhteva ile şekillendirdiği geleneksel şüpheli kanıtlarla açık bir biçimde göstermeye çalışmıştır. Buna göre, insanın kesin bilgiye ve mutluluğa ulaşamamasının temelinde doğal güçsüzlük, yetersizlik ve bozulmuşluk, buna bağlı olarak da bilme yetilerindeki sınırlılık vardır. Bu doğal bozulmuşluk ve yetersizlik dikkate alındığında, hiçbir beşerî-aklı çaba insanı nihai bir sonuca götüremez. Ne bilimler ne de felsefe insanı kesin bilgiye götürür. Bu şekilde kendi yetersizliği ve sınırlılığını anlayan aklın atacağı son adım, Pascal'a göre, dinin oto-

62 R.H. Popkin, "Pascal Blaise", *E.ph.*, vol. 5-6, s. 54; bkz. R.H. Popkin, *Introduction of Pascal Selections*, edited with an introduction, and Bibliography, by Richard H. Popkin, (Macmillian Publishing Company) New York 1989, s. 13

63 *Pensees*, s. 91

64 *Pensees*, s. 147

65 Hans Küng, *Does God Exist?*, s. 56

ritesine teslimiyettir. Weischedel'in ifadesiyle⁶⁶ çarmıha gerilen akıl artık arayıp durmakta olduğu bilgiye ve mutluluğa ulaşır.

Öyle görünüyor ki, "Tanrısız insanın tamamen cahil ve kaçınılmaz derecede mutsuz"⁶⁷ olduğunu göstererek Pascal, Hristiyanlık savunmasının ikinci bölümüne atfen amacını gerçekleştirmiş, böylece fideistik bir sonuç ortaya koymuştur. Bu sonuç itibarıyla, Popkin'e göre⁶⁸ Pascal, şüpheciligi, Tanrısız insanın sefaletini açık bir şekilde gözler önüne serip, insanları iman ve inayete hazırladığı kadarıyla en uygun bir felsefi görüş olarak değerlendirmiş ve kullanmıştır. Yine, Penelhum⁶⁹ Pascal'ın, imana geçişte yardımcı olduğu ölçüde şüpheciligi hoş karşıladığını öne sürer.

Pascal'ın, fideistik bir sonuç ortaya koyarken Hristiyanlık savunmasındaki hareket noktasını oluşturan, insan doğasının bozulmuş olduğu düşüncesi, başta Voltaire olmak üzere Concordet ve Diderot gibi 18. yüzyılın iyimser rasyonalist düşünürlerinin ağır eleştirisine uğramıştır. Sınırlı ve yetersiz olduğumuzu kabul eden Voltaire, bu sınırlılık ve yetersizliğin, Pascal'da olduğu şekliyle ümitsizlik ve kedere sürüklenmemize bir sebep teşkil edemeyeceğini düşünür. Her şeye rağmen dünya insanı mutsuzluğa sevk edecek kadar kötü değildir. Bu açıdan Voltaire'a göre Pascal, insan doğasına karşı yazan bir düşünürdür ve daima tüm dünyanın acı çekmesini isteyen hasta bir adam gibi konuşmaktadır. Dolayısıyla, hem Voltaire hem de Concordet, aklını dinde kaybetmesi sebebiyle Pascal'ı esefle karşılamaktadırlar.⁷⁰

66 Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, (İz Yayıncılık) İstanbul 1993, s. 171

67 *Pensees*, s. 49

68 R.H. Popkin, "Pascal Blaise", *E.ph.*, s. 54

69 Terence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 377-378; bkz. J.R.M. Neto, *age*, s. 133

70 Leszek Kolakowski, *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, (The University of Chicago Press) Chicago and London 1995, s. 132; Emile Cailliet, *The Clue To Pascal*, s. 87

J. Laporte⁷¹ ve Shestov⁷² da, Pascal'ın, insanın doğal olarak kesin bilgi ve mutluluğa ulaşamayacağı yönündeki düşüncelerden irrasyonel bir imana geçiş yaptığını düşünür. Bunları ayrı ayrı ele alacak olursak, Laporte'a göre Pascal, şüpheciliğin yarattığı ümitsizlik durumundan kendisini irrasyonel imana bırakmıştır.

Pascal ile ilgili olarak bu görüş, bizce eleştiriye açıktır. Öncelikle Pascal, akıllı her şeyin mutlak hakimi yapan ve Descartes ve Kant'tan ilhamını alan Batı Rasyonalizmine karşı eleştirel bir tavır alan Nietzsche, Foucault ve Derrida gibi düşünürlerin yer aldığı postmodern kampta⁷³ ileri sürülen pek çok şeyi açıkça bildirmiştir: Nesnel ve evrensel bir kesinlik mümkün değildir; mutlak değer yoktur, daha çok değerler ve anlamlar relativizmi hakimdir; salt bilim imkansızdır; akıl hiçbir şeyin mutlak yargıci olamaz. Ancak Pascal, pek çok irrasyonalist postmodernistten farklı olarak, bu şüpheci çizgiden akla karşıt bir durum sergilememektedir. O, daha çok metafizik akla karşı çıkarken, "akıl"a hem bilim yapma sürecinde hem de inançları oluşturma aşamasında-ki burada negatif bir işlev söz konusudur-önemli bir rol vermiştir. Kısaca o, daha sonraları Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisinde" gösterdiği gibi, aklın hem nomen hem de fenomen alandaki sınırlarına işaret etmiş ve son tahlilde akıllı aşan alana teslimiyeti gerçek bir Hıristiyanlık olarak değerlendirmiştir. Fakat akla verilen bu rol, nihai kesinliği ve mutluluğu sağlamada yine de yetersiz kalmaktadır.

Diğer taraftan Pascal, Laporte'un ifade ettiği gibi, şüpheci düşüncelerinin bir sonucu olarak ümitsizliği net bir şekilde yansıtmıştır. Bu noktada Pascal, Hume ile aynı ruh durumunu paylaşır. Felsefi şüpheciliğin içerisine gömüldüğü zaman

71 Leszek Kolakowski, *age*, s. 224 (notes)

72 J.R.M. Neto, *age*, s. 106-107-108

73 Geniş bilgi için bkz. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, İst. 1998; Allan Megill, *Aşınılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998; Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, İst. 1990

kendisini topluma karşı, hatta kendine karşı yabancılaşmış ve yapayalnız kalmış, bunalmış hisseden Hume şunları söylüyordu:

“...Tüm inanç ve uslamlamayı yadsımaya hazırım ve hiçbir görüşe giderek bir başkasından daha olası ya da olabilir diye bile bakamıyorum. Neredeyim, ya da neyim? Varoluşumu hangi nedenlerden türetirim, ve hangi duruma geri döneceğim? Kimin iyiliğini elde etmeye çalışayım ve kimin öfkesinden korkmalıyım? Hangi varlıklar kuşatır beni, ve kimin benim üzerimde etkisi ve benim kimin üzerinde etkim vardır? Tüm bu sorularla kafam karıştı, ve kendimi imgelelenebilecek en acıklı durumda, en koyu karanlık tarafından kuşatılmış ve her örgen ve yetinin kullanımından bütünüyle yoksun bırakılmış duymaya başlıyorum.

Ne mutlu ki, us bu bulutları dağıtmaya yeteneksizken, doğanın kendisi bu amaç için yeterlidir, ve ya bu kafa eğilimin gevşeterek ya da küçük bir oyalanmayla ve duyularımın tüm bu kuruntuları gideren di-ri izlenimiyle beni bu felsefi melankoli ve sabuklamadan kurtarır. Yemek yerim, bir tavla oynarım, söyleşilere katılırım, ve dostlarımla mutluymumdur.”⁷⁴

Alıntıladığımız metinde görülebileceği gibi Hume, şüpheciliğin yarattığı ümitsizlik durumundan, Pascal’ın “eğlen-ce”⁷⁵ başlığı altında anlattığı şekilde, tavla oynama, yeme-içme ve sohbet tarzındaki dünyevi meşgaleler ve aktiviteler yoluyla kurtuluyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, doğanın en basit işleri, şüpheci düşünceleri dağıtmaya yeterliydi. Dolayısıyla Hume, işi tam bir irrasyonalizme götürmemiştir. Şüpheciliği tüm bilimin reddini gerektirse de o, bir noktada durarak Santayana’nın ifadesiyle ‘içgüdüsel iman’a sarılmış ve kendini uç bir şüpheciliğe bırakmamıştır.

Pascal’a göre ise, ümitsizlikten kurtuluşun nihai çözümü dünyevi olanda değil Tanrısal olanda aranmalıdır. Çünkü,

74 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları) İst. 1997, s. 249

75 *Pensees*, s. 66-72

insanın durumunu en iyi açıklayan ve ona en kesin çözümü sağlayan Tanrıdır. Öyle görünüyor ki Pascal, Hume ile inançların temelsizliğini ve inanmanın daha doğal olduğunu paylaşmakta iken bir önceki cümlede ifade ettiğimiz noktada ondan ayrılmaktadır. Dolayısıyla, Pascal açısından, hem akla karşı olmama hem de inanmanın daha doğal olması dikkate alındığında irrasyonel fideist yorumu, onun adına uygun olmayacaktır.

Bu eleştiri ile ilgili olarak Kierkegaard'ın Pascal'a dair görüşü de aydınlatıcı olacaktır. Kierkegaard'a göre Pascal, şüphelilikten irrasyonel bir şekilde vahyin otoritesine kollarını uzatmamıştır. Pascal'ın fideizmi ile ilgili olarak Laporte ile aynı görüşü paylaşan Cousin'e karşı Kierkegaard, Pascal'ın insanda teorik ve pratik olmak üzere iki yön belirlediğini, ve pratik yönü daha üstün tuttuğunu söyler. Ona göre şüphe ve inancı kabul veya red epistemolojik değil, pratik karakterlidir. Yani şüphe ve inanç ancak irade vasıtasıyla kabul edilir ve reddedilir.⁷⁶

Pascal'ı kendisine fideizmi yönüyle pek çok noktada model alan Shestov ise alıntılardığı pasajlar⁷⁷ doğrultusunda onun, imanını imkansıza bağladığını, saçmalığı övdüğünü, dolayısıyla Pascal'ın irrasyonel bir fideist olduğunu ifade eder. Açıkça Shestov, Pascal'ın, hakikati araştırmasında, metafizik akla aykırı pozisyonunu tamamen akla aykırı bir pozisyon olarak gösterip onu Kudüs (kör iman) tarafına yerleştirmiştir.

Şunu açıkça söylemek gerekir ki, Pascal fideist bir düşünür olmakla beraber irrasyonel bir düşünce sergilememektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Pascal'a göre temel Hıristiyan doktrinleri apriori akla aykırı olmakla birlikte tarihsel ve doktrinel olarak doğrudur. Doktrinlerin metafizik akla ay-

76 J.R.M. Neto, *age*, s. 87

77 Shestov bu konuyla ilgili olarak özellikle şu pasajı zikreder: "Gerçek iyiyi boş yere aradıktan sonra yorgun ve bitkin düşmek iyidir, böylece insan kollarını Kurtarıcıya uzatabilsin.", *Pensees*, s. 237

kırılığını belirginleştiren Shestov, doktrinel veya tarihsel doğruluğu görmezden gelmektedir.⁷⁸ Tarihsel olarak doğru olan bu doktrinler, insanın durumunu en iyi açıklayan bir varsayım niteliğini taşıdığından dolayı, Pascal'ın arayışını irrasyonel olarak göstermek doğru değildir.

Bu tür irrasyonel fideist yorumlama ancak Shestov da dahil olmak üzere Montaigne, Charron ve Bayle gibi düşünürler sözkonusu olduğunda geçerli olabilir. Çünkü bu düşünürler, akıl ile imanı iki zıt düşman olarak göstermekte ve şüpheden imana geçişte akli tamamen devre dışı bırakmakta idiler. Pascal ise bu tür kör bir iman anlayışını benimsemekten ziyade, akla, yine akıl vasıtasıyla sınırlarını göstermek suretiyle, aklın dini otoriteye bağlılığını savunmaktadır. Bu sebeple, 'bilme' sınırları gösterilen aklın son adımda irade vasıtasıyla dini otoriteye teslimiyet kararı, ılımlı fideist bir yorumlamayı mümkün kılarken bizce radikal fideist bir yorumlamaya izin vermemektedir.

78 J.R.M. Neto, *age*, s. 106

II. BÖLÜM

Akıl-İman İlişkisi

A. BİR PROBLEM OLARAK AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

Fideizmi akıl-iman ilişkisi çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman hem radikal fideizm hem de ılımlı fideizm, dini hakikate ulaşmada imanın akıldan önce geldiğini söylemekle ortak bir noktada birleşir. Ancak, bu iki fideist yaklaşım, akla karşı takındıkları tutum açısından birbirinden ayrılır. Radikal fideizm akla karşı tamamen olumsuz bir tavır geliştirirken, ılımlı fideizm, imanın muhtevası itibariyle akli açıklayıcı ve onayıcı bir ilke olarak kullanarak akıl ile imanın tam bir birliğini savunur. Bununla birlikte iman-akıl ilişkisiyle ilgili olarak karşımıza çıkan en önemli problem, imana ulaşmada aklın ne gibi bir işleve sahip olduğudur. Bir başka ifadeyle, iman ediniminde akıl bir işleve sahip midir yoksa iman tamamen akıldan bağımsız, aklın hiçbir rolü olmadığı bir bağıllık durumu mudur?

Bu problemle ilgili olarak Hristiyan teolojisinde iki farklı görüş ortaya konur. Bu görüşlerden kaynağı Thomas Aquinas'a kadar giden Roma Katolikliğine göre iman, insan ve Tanrı hakkındaki belirli önermelerin akli ve özgürce bir kabulüdür. Yani iman, esas olarak belirli önermeleri tasdik me-

selesidir. Thomas Aquinas, iki grup önerme belirler ki, bunlardan biri vahyedilmiş teolojinin, diğeri ise doğal teolojinin konusunu teşkil eder. Dolayısıyla iman, vahyin yardımı olmaksızın başta Tanrının varlığı olmak üzere, sırf felsefi delillerle kanıtlanan teistik önermeler ile vahiy ve kilise otoritesinin kabulünü içerir.¹

Roma Katolikliğinin tam karşısında yer alan modern Protestanlığa göre ise iman, St. Thomas'ın iddia ettiği gibi, önermeleri tasdik meselesi değildir. İman, daha çok bizzat Tanrıya güven ve bağlılıktır. Bu yaklaşıma göre iman, bir Tanrının varolduğuna inanç değil, tamamıyla Tanrıya bir güven ve bağlılıktır. İmanı güven ve bağlılık olarak değerlendiren bu yaklaşım, imana ulaşmada aklın bir fonksiyonu olmadığına gönderme yapar.²

Gerçekten modern Protestanların iddia ettikleri gibi, imana ulaşmada aklın hiçbir rolü yok mudur? Daha başka bir ifadeyle iman akli olarak temelsiz midir?

Pek çok dindar düşünür, iman ile aklın iki zıt kutup olduğunu düşünür. Renford Bamrough'a göre³ böyle bir düşünce, açıkça şuna işaret eder: akıl ile ilgili şeyler bir tarafta, iman ile ilgili şeyler diğer tarafta. Bundan da şu sonuç ortaya çıkar: imanda akli bir unsur olamaz, dolayısıyla imanın unsurlarının herhangi bir temele veya sebebe dayanması imkansızdır. İşte imanın akli bir temele dayanmadığı iddiası tam da fideizmin özünü yansıtır. Ancak Bamrough'a göre, eğer imanın esaslarına ulaşmadan önce temeller veya sebepler ortadan kaldırılırsa, o zaman imani bir unsurun tasdiki keyfi olacaktır.

Bamrough iman-akıl ilişkisi problemini bu şekilde ortaya koyduktan sonra akıl ile iman arasında keskin bir ayırımdan

1 Terence Penelhum, *Problems Of Religious Knowledge*, (Herder and Herder) New York 1972, s. 9, 10; John Hick, "Faith", *E.ph.*, vol. 3-4, s. 165, 166

2 T. Penelhum, *a.g.e.*, s. 15; J. Hick, "Faith", *E.Ph.*, s. 166; Michael Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", *The Philosophical Forum*, vol. 2, no. 1, Department of Philosophy of Boston University 1970, s. 107

3 R. Bamrough, "Reason and Faith-1", *Religion And Philosophy*, ed. by Martin Warner, (Cambridge University Press) New York 1992, s. 27

söz edilemeyeceğini, imanın bizzat 'akıl bir tarzı' olduğunu söyler.⁴ Çünkü biz, herhangi bir kişinin imanını veya onun akıl ile ilişkisini anlamaya çalıştığımız zaman, genellikle bir kitabın, geleneğin, veya kilisenin otoritesine referansta bulunulduğunu görürüz. Şayet o kişiye bu otoritenin temelini ne olduğu sorulsa, açıkçası otoritenin temelsiz olduğu söylenemeyecektir.⁵ O halde, "akılsız iman kördür. Bu, hiçbir şeye imandır. Şayet imanın herhangi bir anlama sahip olması gerekiyorsa, güvendiğimiz şeyin veya kimsenin bir kavramına sahip olmalıyız."⁶ Yani iman, inanan süjeden bağımsız olarak bir iman objesini zorunlu kılmaktadır. Bu problemin tahlilinden hareketle Trigg, imanda veya bağlılıkta iki önemli hususun olması gerektiğini ifade eder: Belirli inançlar ve bu inançların gerektirdiği aksiyonlara şahsi bağlılık.⁷

Trigg ve Bamrough'un iman-akıl ilişkisi ile ilgili tahlillerini de göz önünde tutarak problemi iki madde halinde ifade edebiliriz: a) iman ile akıl hangi anlamda birbirine zıt, hangi anlamda birbirine zıt değildir? Buna bağlı olarak ne tür akıl imanla zıtlık arzeder? b) asıl önemlisi "(şayet varsa) akıl, dini inanç sisteminin geçerliliği (veya geçersizliği) konusunda ne rol oynamalı?"⁸ Yani iman, inancın doğruluğuyla ilgili olarak makul sebeplere dayanmalı veya rasyonel olarak doğrulanmalı mıdır?

Biz Pascal'da, iman-akıl ilişkisi problemini bu iki madde etrafında incelemeye ve onun fideizmini anlamaya çalışacağız.

4 R. Bamrough, "Reason and Faith-I", a.g.e., s. 23

5 R. Bamrough, "Reason and Faith", a.g.e., s. 25; bkz. W. Kaufman, *Critique of Philosophy and Religion*, s. 154

6 R. Trigg, "Reason and Faith-II", *Religion and Philosophy*, s. 41

7 R. Trigg, *Reason and Commitment*, (Cambridge University Press) London and New York 1973, s. 44

8 Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Oxford University Press) New York and Oxford 1991, s. 33

B. PASCAL'DA AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

John Locke, “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” adlı eserinde, inançla aklın alanları belli sınırlarla ayırt edilmezse din konusunda akla hiç yer kalmayacağını ve dünyadaki bir çok dinlerde görülen aşırı düşünce ve törenleri yerme imkanının ortadan kalkacağını söyler. O, dinlerde görebileceğimiz birçok saçmalıkların, aşırılıkların, akla karşı inanca başvurmaktan kaynaklandığını düşünür.⁹ Aynı düşüncelerden hareket eden Pascal için “din akla aykırı değil, bilakis saygı ve hürmete layıktır.”¹⁰ Şayet dinin akla aykırı olduğunu iddia edecek olursak, bu, dinin tamamen saçmalıklarla dolu olduğunu iddia etmek olacaktır. Şüphesiz ki, “aklın emirleri, herhangi bir efendinin emirlerinden çok daha zorunludur, çünkü efendinin emrine uymazsak mutsuz oluruz, fakat aklın emrine uymazsak aptal oluruz.”¹¹

Bir başka yerde “eğer her şeyi aklın eline teslim edecek olursak dinimizin gizemli ve doğaüstü hiçbir şeyi kalmayacak. Şayet aklın ilkelerini ihlal edecek olursak dinimiz saçma ve gülünç olacaktır”¹² diyen Pascal, açıkça dinin akla ve duyuya aykırı olmadığını, ancak onun akıl ve duyu alanını aştığını düşünür. O, kendi alanı ve kuralları dahilinde çalışan aklın, vahyin içeriği ile bir aykırılık teşkil etmeyeceğini ifade etmeye çalışırken, Locke gibi, aklın alanı ile imanın alanının belirli çizgilerle ayırt edilmesi gerektiği kuralını göz önünde tutmaktadır. Bu kuraldaki ilk amaç dinin akla aykırı olmadığını göstermek ise, diğer amaç da akıl alanı ile iman alanının dini inanç sistemini temellendirmek söz konusu olduğunda birleşebileceği bir noktanın olamayacağını, dolayısıyla akıl ile imanın objesine ulaşamayacağını ve onun rasyonel olarak dinden bağımsız temellendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu ikinci amaç açısından

9 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, (Ara Yayıncılık) İstanbul 1992, s. 438

10 *Pensees*, s. 34

11 *Pensees*, s. 260

12 *Pensees*, s. 83

“akıl, üzerinde yargıya varma hakkına sahip olduğu- doğal yaratılmış şeyler- alanda yetkilidir fakat onun üzerinde ve onun tarafından kavranamaz olan manevi alanın gerçeklikleriyle ilişki kurup bu gerçeklikleri uygun bir düzene koyamaz.”¹³

Pascal, iman-akıl ayrımını, gerçekliğin üç farklı düzenini ontolojik olarak birbirinden ayırarak gösterir ki, bu ayrım bizi Pascal’ın düşünce yapısının tam merkezine götürür:

“Cisimle zihin arasındaki sonsuz uzaklık, zihinle Tanrısal sevgi arasındaki sonsuz derecede daha sonsuz uzaklığı sembolize eder, çünkü Tanrısal sevgi doğaüstüdür.”¹⁴

“Bütün cisimlerin birlikteliğinden tek bir küçük düşünce yaratmayı başaramayız. Bu imkansızdır, çünkü düşünce farklı bir düzene aittir. Bütün cisim ve zihinlerden hakiki sevginin tek bir itkisini ortaya çıkaramayız. Bu imkansızdır, çünkü Tanrısal sevgi farklı, doğaüstü bir düzene aittir.”¹⁵

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, imanın objesi mahiyeti itibariyle aklın objesi olamaz. Çünkü aklın nüfuz alanının ötesinde, imanın nüfuz alanına giren yeni bir düzen ortaya çıkar ki, bu düzen doğal değil doğaüstüdür. Dolayısıyla Pascal için “dini kesinlik sevgi düzenine, doğaüstü düzene aittir. Akıl kendiliğinden ona ulaşamaz. Aklın tüm yapabileceği, ilkin kendi sınırlarını çözümleyerek, sonra, kalbin sezgisini kuvvetlendirecek, haddizatında daima yetersiz olan yardımcı delili bir araya getirerek yolu hazırlamaktır.”¹⁶ Çünkü Pascal’a göre, aklın ulaşamayacağı doğaüstü düzenin objesi Tanrıdır ve Tanrı bu doğaüstü düzeni, insanlar için doğal olan şeylerin düzenine zıt bir şekilde kurmuştur.¹⁷

Üç düzenle ilgili düşünce temelinde iman-akıl ayrımını en keskin hatlarıyla ortaya koyan Pascal, Hristiyan teolojisinde

13 R. H. Akeroyd, *age.*, s. 67

14 *Pensees*, s. 123

15 *Pensees*, s. 125

16 E. Cailliet, *The Clue To Pascal*, s. 82

17 Bkz. *Pascal Selections*, s. 186

şiddetli tartışmalara yol açmış olan ‘Doğal Din-Vahyedilmiş Din’ görüşlerinin altındaki mantaliteye dikkatimizi çekerek, ‘Doğal Din’ e karşı açıkça tavrını koymuştur. Çünkü ona göre “iman Tanrının bir lütfudur”, “aklın bir lütfu” değildir.¹⁸ Pascal bir yandan imanın objesiyle aklın objesini birbirinden ayırarak, imanun aklın bir lütfu olamayacağını söylerken, diğer yandan imanın da doğal fenomenler alanında herhangi bir yetkisinin olamayacağını göstermeye çalışacaktır.

O halde, iman-akıl ayrımı konusunda problemi biraz daha geniş ele alacak olursak şu soruyu sormamız gerekiyor: Akıl, özel olarak hangi alanlarda otonomdur ve bu otonom aklın dini bilgi ve iman ile ilişkisi nedir?

Öncelikle, Pascal’a göre akıl doğa bilimleri alanında otonomdur ve bu alanda otorite ve imanun hiçbir hüküm verme yetkisi yoktur. Pascal’ın, bilimsel aklın kendi alanı içerisindeki otonomluğunu ilan edişinin gerisinde bir takım tartışmalar yer almaktadır. Çünkü, kendi zamanına kadar yaygın bir şekilde kabul edilegelen bir inanca göre ‘tabiat boşluktan nefret eder’. Bu inanç Pascal’ın incelemelerine göre, Aristoteles’in otoritesine dayanan ve deneysel bir içerikten mahrum olan geleneksel kabul görmüş bir inançtı. Pascal otoriteye dayalı böyle bir inancı reddetmeden önce doğru ve kesin bilgiye ulaşmaya dair evrensel bir yöntem ortaya koyar. Bu yöntemeye göre¹⁹, şu iki şartı onaylamaksızın veya reddetmeksizin bir önermenin aleyhinde veya lehinde kesin bir hüküm vermemeliyiz. Ya önerme, duylara ve akla apaçık bir şekilde görünür ki, aklın ondan şüphe edecek hiçbir sebebi olmayacak (Pascal, duylar ve akla apaçık görüne ilkeler veya aksi-yom adını verir). Ya da önerme, aksiyom veya ilkelerden zorunlu ve hatasız bir şekilde dedüksiyon yoluyla çıkarılır. Ona göre bu iki şarttan birisine dayanan her şey kesin ve doğrudur; eğer dayanmıyorsa hükmümüzü şüpheli ve belirsiz bırakmalıyız (Ancak Pascal burada, duylar ve akıldan gizli

18 *Pensees*, s. 227

19 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 43

olan imani sırları bu yöntemin dışında bırakır. Çünkü iman alanında gereken sadece teslimiyettir. Kişi, nerede tasdik etmesi, nerede şüphe etmesi ve nerede teslim olması gerektiğini bilmelidir).

Pascal bu kuraldan hareketle, doğa bilimleri alanında hem salt akli hem de otoriteyi reddetmesine sebep teşkil eden deneysel yöntemi ortaya koyar. O, deneysel yöntemi kullanarak, Toriçelli'nin başlatmış olduğu, boşluğun var olduğuyla ilgili varsayımın doğruluğunu kanıtlamaya girişir. Pascal, evrende boşluğun var olmadığını iddia edenlere karşı modern bilim felsefesinde adı oldukça öne çıkmış olan Karl Popper'in 'yanlışlama' kuramına benzer bir deneysel yöntem ileri sürer. Buna göre bir varsayımın veya açıklamanın bilinen bir fenomenle uygunluk arz etmesi o varsayım veya açıklamanın doğru olduğunu göstermez. Halbuki, bir varsayıma aykırılık teşkil eden tek bir fenomen, o varsayımın yanlışlığını göstermek için yeterlidir. Pascal'ın kendi ifadesiyle, "bir varsayımı apaçık görünür kılmak için tüm fenomenin ondan çıkması yeterli değildir; oysa bu fenomenlerden bir tekine aykırı bir şey varsayımdan çıkarsa, bu onun yanlış olduğunu söylemek için yeterlidir."²⁰

Doğa bilimleri alanında deneysel yöntemin kılavuzumuz olması gerektiğini düşünen Pascal, hem düşünceyi gerçekliğe dikte eden Descartes'e karşı doğa bilimlerini apriori bir yolla geliştiremeyeceğimizi göstermiş, hem de skolastik düşünürlerin inandığı şekilde geçmişin otoritesine dayanarak tabiatı bilimsel anlamda açıklayamayacağımıza işaret etmiştir.²¹ Otoritenin bilim alanında değil başka bir alanda hüküm verme yetkisinin olduğuna işaret eden Pascal epistemolojik olarak bilimsel bilgi ile dini bilginin alanını da ayırır:

"...Bu otoritenin en büyük öneme sahip olduğu yer teolojidir, çünkü orada hakikat otoriteden ayrılmaz,

20 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 47

21 "O, Aristo'nun Eflatun'a yaptığı gibi, Descartes'in karşısında insan doğasının bütünlüğünü ve duyu tecrübesi dünyasının gerçekliğini korumuştur.", E. Cailliet, John C. Blankenagel, *int. of Great Shorter Works of Pascal*, s. 21

ve sadece onun yoluyla hakikati biliriz. Zira, akılca en kavranılamaz olan konularda tam bir güven vermeyi arzu edersek, bunları yalnızca kutsal kitaplara yöneltmemiz gerekir (aynı şekilde, en makul şeylerin belirsizliğine dikkat çekmeyi istediğimiz zaman yalnızca, onların bu kitaplarda içerilmediğini belirtmemiz gerekir). Bu (durum), sözü edilen ilkelerin doğayı ve aklı aşmasından dolayıdır, ve insan zihni kendi çabalarıyla erişme yönünden çok zayıf olduğu için, kadir-i mutlak ve doğaüstü bir güç vasıtasıyla yükseltilmedikçe böyle yüce bir kavrayışı elde edemez.

Duyulara ve akılyürütmeye apaçık olan konularda durum aynısı değildir; burada otorite gereksizdir; sadece akıl onları bilmeye yeterlidir. Bunların her birisi ayrı yetki gücüne sahiptir.”²²

Burada, doğal teolojinin, doğadan hareketle Tanrının varlığını kanıtlama girişimlerine karşı Pascal'ın tavır alışı belirmiş olur. Çünkü onun doğa bilimleri alanında uygulamış olduğu empirik yaklaşımın teolojisiyle çok yakından bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi tek bir cümle ile ifade edecek olursak, Tanrı empirik bir varsayım değildir, dolayısıyla tabiata özgü olgulardan hareket ederek Tanrının varlığını kanıtlamayız. Böyle bir teşebbüse girişenlere karşı Pascal , diyalog şeklinde şunu söyler:

“ ‘Kendine niçin gökyüzü ve kuşların Tanrısı kanıtladığını söylemiyorsun?’, -‘Hayır.’- ‘Senin dinin öyle söylemiyor mu?’ -‘Hayır. Çünkü bu kanıt, Tanrının bu yolda aydınlattığı bazı ruhlar için bir anlamda doğru olsa da, çoğunluk için doğru değildir.’”²³

Pascal, bir başka yerde de, Tanrının varlığına dair tabiattan çıkarılan delillerin inanan için bir anlam taşısa da, inanmayan açısından kanıtlayıcı bir özellikte olamayacağını, hatta böyle bir girişimin din için zararlı bile olabileceğini ifade eder:

“Kanıtlarını inanmayanlara sunmak istediklerinde, bu kanıtlamaların ilk kısmını doğanın eserlerin-

22 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 51

23 *Pensees*, s. 33

den Tanrının varlığına giden delil oluşturur. Kanıtlarını inanana sunuyor olsalardı, teşebbüsleri benim için bir şaşkınlık nedeni olmazdı, çünkü kalplerinde imanı yaşayanlar, elbette varolan her şeyin, tümüyle, ibadet ettikleri Tanrının eseri olduğunu bir anda görebilecektir. Ancak, kendilerinde bu ışığın sönüp gittiği ve bizim onu tekrar tutuşturmaya çalışıyor olduğumuz, kendilerini bu bilgiye götürecek olan doğada gördükleri her şeye sahiplermiş gibi böyle bir ışıkla araştırma yapan, ancak belirsizlik ve karanlıktan başka bir şey bulamayan imandan ve inayetten mahrum insanlara gelince; işte, onlara yalnızca çevrelerindeki en küçük şeye bakmaları gerektiğini ve o küçük şeyde açıkça ifşa olmuş Tanrıyı göreceklarını söylemek; onlara bu yüce ve önemli konuyla ilgili olarak ayın ve gezegenlerin akışından başka bir delil sunmamak; böyle bir kanıtlamayla delilin tamamlandığını iddia etmek; bu onların dinimizin delillerinin gerçekte zayıf olduklarını düşünmelerine sebep oluyor, akıl ve tecrübe ise bana dini onların gözünde küçük düşürmek için hiçbir şeyin daha uygun olmayacağını söylüyor.²⁴

Açıktır ki Pascal, tabiattan çıkarılan delillerin inanan açısından doğru olabileceğini söylemekle Tanrının varlığının temellendirilebileceğine imkan tanıyabilir. İşte, tanıdığı bu imkan, onu irrasyonel bir düşünür olarak nitelendirmememizin işaretlerinden birisidir. Çünkü, inanan şayet doğruluğunu biliyor ve delilin gereken şartlarını karşılıyorsa, gerek teistik, gerekse teistik olmayan önermeleri Tanrının varlığını temellendirme hususunda kullanabilir. Teistik sonuçların inanan açısından hiçbir şekilde temellendirilemeyeceğini iddia etmek ise irrasyonel bir tutum olacaktır ki, böyle bir tutum Pascal için söz konusu değildir.²⁵

Ancak son tahlilde, Tanrının varlığı inanan tarafından bir varsayım olarak ileri sürülüp olan her şey ilahi bir plana gö-

²⁴ *Pensees*, s. 264

²⁵ İrrasyonel tutumla ilgili bilgi için bkz. T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 64

re açıklansa da, Tanrının varlığı empirik olarak boştur ve temellendirilemez. Bu noktayı çok iyi gören “hiçbir kanonik yazarın Tanrıyı kanıtlamak için doğayı asla kullanmamış olması dikkate değer bir olgudur. Onların hepsi, insanları Ona inandırmaya çalışır. Davud, Süleyman, ve diğerleri asla şunu söylemedi: ‘Boşluk diye bir şey yok, o halde Tanrı vardır.’”²⁶ Ve gerçekte “eğer doğadan Tanrının varlığını kanıtlamak bir zayıflık alametiyse, Kitab-ı Mukaddese hor bakma.”²⁷

O halde ilk kural şudur: Bilimsel olarak test edilemeyen (veya aksiyomlar gibi rasyonel olarak apaçık olmayan) herhangi bir şey, bilimsel olarak boştur. İkinci kural da şudur: Test edilebilen herhangi bir şey testin sonuçlarına göre kabul edilmeli veya reddedilmeli, başka bir sebebe dayanılarak değil. Birinci kurala uygun olarak dini hakikatler, özelde Tanrının gerçek varlığı empirik olarak boştur ve empirik delil temelinde araştırılamaz. İkinci kurala uygun olarak hiçbir bilimsel hakikat dini bir dogmanın kararıyla şüphe içerisine düşürülemez; yalnızca bilimsel anlamda geçerli testler onu çürütebilir²⁸

Pascal “**Taşra Mektupları**”nda yukarıda zikrettiğimiz iki kuralı da teyit edici mahiyette, bilginin üç ilkesini açıklar. a) Olgular hakkında doğru hüküm veren gözlerimiz (duyular). b) Doğal ve idrak edilir şeylerin hüküm vericisi akıl. c) Doğa-üstü ve vahyedilmiş şeylerin hüküm vericisi olarak iman. Bilgimizin bu üç ilkesinin her birinin ayrı objeleri vardır ve bu düzen içinde her biri kesinliğe sahiptir. Ve Tanrı imanın kapısını aralamak için duyularımızı vasita olarak kullanmamızı istemiştir. İman, duyularımızın kesinliğini yıkmaktan uzaktır, aksi takdirde duyuların güvenilir şahitliğine şüphe düşürmek imanı ortadan kaldıracaktır.²⁹ “Elbette iman bize duyuların

26 *Pensees*, s. 179

27 *Pensees*, s. 179

28 L. Kolakowski, *age.*, s. 152

29 Blaise Pascal, *The Provincial Letters*, translated with an introduction by A. J. Krailsheimer, (Penguin Books) London 1988, s. 294

söylemediğini söyler, ama duyuların gördüğünün zıddını değil; iman duyuların üzerindedir, karşısında değil.”³⁰ Öyleyse, Kitab-ı Mukaddeste duyuların ve aklın şahitliği doğrultusunda kanıtlanabilir bir yanlışlık görülecek olursa, bu yanlışlık farklı bir yorumla izale edilmelidir. Şayet Kitab-ı Mukaddes duyulara zıt bir şey ortaya koyuyorsa, zahiri anlam yorumlanarak batını bir anlama çevrilmelidir.³¹ Öyle görünüyor ki, “Aquinas gibi, Pascal Kitab-ı Mukaddesi yorumlayışında tinsel olmaktan daha çok entelektüeldir.”³²

Her ne kadar Pascal, Kitab-ı Mukaddesi yorumlayışında Aquinas ile birlikte akılcı bir yaklaşım sergilemiş olsa da, iman alanı-akıl alanı ayrımı temelinde iki açıdan ondan ayrılır: a) İlk olarak, Pascal gibi Aquinas da kendi kuralları içerisinde doğru bir şekilde çalışan aklın vahyin muhtevası ile çatışmayacağını düşünür. Ancak, ilahi söz ile akli araştırmalar arasında ortaya çıkan zahiri bir çelişki durumunda Aquinas, üstünlüğü ilahi sözden yana tanır ve aklın yanlış bir hüküm verdiğini düşünür. Bu durumda kişi, vahyi bozulmamış bir durumda bırakmalı ve aklın nasıl yanlış bir hüküm vermiş olabileceğini araştırmalıdır. Pascal’a göre ise böyle bir durumda vahyin anlamı aklın kararıyla uyumlu bir hale gelebilecek şekilde yorumlanmalıdır.³³ b) İkinci olarak Pascal gibi Aquinas da imanın alanı ile aklın alanını birbirinden ayırmıştır: iki kognitif güç (akıl ve iman), bilginin iki düzeyi (doğal hakikat ve vahyedilmiş hakikat), iki bilim (felsefe ve teoloji).³⁴ Ancak o, aklın objesi ile imanın objesi arasında özellikle teolojik açıdan açıkça bir ayrımın olabileceğini göstermemiştir. Çünkü Aquinas’ta, iman ile aklın örtüştüğü bir alan vardır ve bundan dolayı -doğal teoloji alanına giren temel teolojik önermeler hem aklen kesin bir şekilde kanıtlanabilir hem de vahyedilmiş olarak kabul edilebilir bir özelli-

30 *Pensees*, s. 85

31 Bkz. *Pensees*, s. 104-115, 204-207

32 R. H. Akeroyd, *age.*, s. 88

33 L. Kolakowski, *age.*, s. 154

34 Hans Küng, *Does God Exist?*, s. 67

ğe sahiptirler. Fakat bu önermeler aynı kişi tarafından aynı anda hem bilinip hem de iman üzere kabul edilemezler. Öyleyse, Tanrının varlığını ilk önce iman üzere kabul eden bir kişi, daha sonra kanıtlamalar yoluyla bu önermelere imanını bilgi ile değiştirebilir. Buradan açıkça anlaşılıyor ki, doğal bilginin, imanın ilkelerini kanıtlama konusunda yetersiz olması anlamında bir iman-akıl ayrımı Thomas Aquinas'a tamamiyle yabancısıdır.³⁵

Doğal teolojinin imkanına inanan Aquinas'a karşı Pascal, akıl ile imanı hem alan olarak hem de objeleri itibariyle keskin bir şekilde ayırmıştır. Pascal'ın, bilginin üç düzeni ve bilimsel aklın işleyişi üzerine düşüncelerini (Tanımlama-kanıtlama ve Yanıtlama) göz önüne getirdiğimizde, Aquinas'ın doğal teoloji girişimleri kusurlu görünmektedir. Diğer yandan, inancın rasyonel olduğunu göstermek için ortaya konulan ölçütlerin kendisi de rasyonel bir değerlendirmeden geçirilemediğinden dolayı temelsizdir. Dolayısıyla, Pascal tarafından ortaya konulan ölçütler açısından bakıldığında Tanrının varlığıyla ilgili geliştirilen skolastik ve Kartezyen deliller ne zorlayıcı ve ikna edici ne de makul olabilirler. Tanrı, aklen ulaşabileceğimiz bir alanın –doğa alanının- objesi olmadığından dolayı ne empirik bir varsayım olarak ele alınıp temellendirilebilir ne de apriori kanıtlanabilir. O halde bilimsel akıl sadece doğal fenomenler alanıyla sınırlıdır ve kurtuluşumuzla ilgili konularda, Tanrı kalbimizi meylettirmediği sürece, “yalnızca beşeri ve faydasızdır.”³⁶

Pascal'a göre aklın otonom olduğu bir başka alan da geometridir. Pascal, sınırlı bir uygulama alanı içerisinde, tanımlama ve kanıtlama üzerine dayalı geometrik yöntemin en yüksek düzeyde bir yöntem olduğunu düşünür.³⁷

35 Bkz. J. Hick, "Faith", *E.Ph.*, s. 165; T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 13; L. Kolakowski, *age.*, s. 154

36 *Pensees*, s. 58

37 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 191

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Pascal, hakikate ulaşmada ideal yöntemin “her şeyi tanımlama ve her şeyi kanıtlama”³⁸ olduğunu söyler. Ancak bu ideal yöntem uygulanabilirliği yönüyle imkansızdır. Çünkü her şeyi tanımlamak ve her şeyi kanıtlamak insan aklının gücünün ötesindedir. Fakat buradan, geometrinin kesinlikten uzak bir bilim sonucu olduğu çıkarılmamalıdır. Geometri her şeyi tanımlayıp her şeyi kanıtlayamaz. Bu bilim, artık daha fazla tanımlama gerektirmeyen, tüm insanlarca bilinen apaçık şeyleri tanımlamaz; bunun dışındakileri tanımlar. Sözceliği geometri zaman, mekan, hareket, sayı gibi şeyleri tanımlamaz. Ve bunları tanımlamaya çalışmaktan daha fazla zihnin zayıflığını gösteren bir şey yoktur. “Çünkü doğanın kendisi bize bunların, tanımlama sanatının açıklamalar yoluyla sağladığından daha açık, sözcüksüz bir kavrayışını vermiştir.”³⁹ Dolayısıyla geometrinin bu birincil şeyleri delillerle temellendirememesi, onların kapalılıklarından değil son derece açık olmalarındandır. Son derece açık olan mekan, zaman ve sayı gibi ilkeler de geometrinin temelini oluşturmaktadır.

Akıl, geometrinin temelini oluşturan bu ilkeleri tanımlamaz. Dolayısıyla akıl, tek başına matematiğe kesinliğini veren bir yeti değildir. İşte burada devreye kalp yetisi⁴⁰ girer ki, biz bu yeti ile ilk ilkeleri apaçık sezinleriz. Kalbin sezgisi vasıtasıyladır ki matematik, şüpheciğin yıkıcı etkilerinden kurtulur:

“...ve akıl, kalp ve içgüdüden gelen böyle bir bilgi üzerine dayanmalı ve delillerini inşa etmelidir. Kalp üç mekansal boyut olduğunu ve sonsuz bir sayılar dizisi

38 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 191

39 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 192

40 “Kalp de bir akıldır; yani düzen (ordre) ve irtibat (liaison) tır. Fakat o, son derece ince ve keskin (subtil) bir akıldır. Onun güçlükle ayırt edilebilen ilkeleri, o geometrik zekanın şümül alanın aşar. Bu yüksek aklın konusu, bir takım mantiki soyutlamalar değil, fakat gerçek varlıklardır. Bunun istediği ve gerektirdiği ispatları sonuca vardırmak bizim gücümüzün dışındadır. Bereket versin ki bu somut akıl, bizde hakikatin doğrudan doğruya bir görünmesiyle, kalbimizin, içgüdümüzün ve tabiatımızın kendisi donatılmış bulunduğu sezgi ile kendini ortaya koyar.” Ayrıca Boutroux, Pascal’ın epistemolojik düzeyde ‘tenkitçilik’ yöntemini uyguladığını ifade eder. E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. İst. 1997, s. 25

olduğunu hisseder, akıl da biri çift diğeri tek iki tam sayı olmayacağını kanıtlamaya koyulur. İlkeler hissedilir, önermeler kanıtlanır, ve her ikisi de farklı yollarla olsa da kesinliğe sahiptir. Akıl, (ilk ilkeleri) kabul etme konusunda mutabık olmadan önce kalpten onların delili- ni istemesi ne kadar anlamsız ve saçma ise kalbin de tüm önermeleri kabul etme konusunda mutabık olma- dan önce, akıldan kanıtladığı tüm önermelerin sezgisi- ni istemesi o kadar anlamsız ve saçmadır.”⁴¹

Böylece Pascal, geometrinin öne sürdüğü her şeyin ya do- ğal kavrayış (sezgi) veya deliller (akıl yürütme) yoluyla mü- kemmel bir şekilde kanıtlanabileceğini düşünür.⁴² Böyle mü- kemmel bir kanıtlamayı mantıkçılar gerçekleştirememişler- dir. Çünkü onlar geometrinin kurallarını, tam olarak anlamı- nı kavramadan ödünç almışlardır.⁴³ Dolayısıyla Pascal için “ideal ussal yöntem matematiksel yöntemdir, Aristotelesçi ya da skolastik mantığın yöntemi değildir. Bu noktada Pascal Descartes’in yanında yer almakta ve onunla birlikte Okulla- rın mantığına karşı ve bunu değersizleştirmeye yönelik ortak başkaldırısı kabul etmektedir.”⁴⁴

Her ne kadar Pascal Descartes ile birlikte, en kesin ve en güvenilir bir yöntem olarak matematiksel yöntemi kabul et- miş olsa da, özellikle iki alanda bu yöntemin kullanılabilirli- ği konusunda ona karşı tavır almıştır: a) Metafizik ve teolojik alan. b) Dini-ahlaki hayat alanı. Ve bu alanlar söz konusu ol- duğunda, kendi sınırlarının dışında da hüküm vermeye çalı- şan “akıl bu reddedilişi kadar akla uygun hiçbir şey yok- tur.”⁴⁵ Bu iki alanda geometrik akli etkisiz bulması ve bir an- lamda reddetmesiyle Pascal, Gökberk’e göre⁴⁶, Descartes fel- sefesinin rasyonalist çizgisine değil de, yaşadığı dini tecrübe temelinde içliliğe ve kalbe: kısaca mistisizme ulaşmıştır.

41 *Pensees*, s. 58

42 Bkz. *Great Shorter Works of Pascal*, s. 194

43 Bkz. *Great Shorter Works of Pascal*, s. 209-210

44 Frederick Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi*, cilt. 4, Çağdaş Felsefe, Bölüm b, Kita ussalcılığı, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları) İst. 1991, s. 21

45 *Pensees*, s. 85

46 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 277

Descartes, ilk nedenler ve gerçek ilkelerin akli bilgisini temele alarak, bilebileceğimiz her şeyin buradan kesin bir biçimde çıkarılabileceğini düşünür.⁴⁷ “O, salt aklın ışığında hakikati arayacağını söylerken metafizikte hristiyan tabii kelamının sonuçlarını, sanki tabiatüstü hristiyan kelamı hiç var olmamış gibi”⁴⁸ yeniden ortaya koymaya çalışmıştır. Doğal teolojiyle ilgili olarak o, Tanrı hakkında bilinmesi mümkün olan her şeyin delillerle kanıtlanabileceği ve bu delilleri de yalnız aklımızın sağlayabileceğinden emin bir şekilde konuşarak felsefi amacını ortaya koyar.⁴⁹ Nitekim Descartes, “Felsefenin İlkeleri” adlı eserinde, Tanrının varlığını geometrik kanıtların kesinliği düzeyinde temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁰

Descartes’in salt akıl ile Tanrının varlığını kanıtlama girişimine karşı Pascal Kantçı bir yaklaşım sergiler. Pascal da Kant gibi, metafizik alana yükselen aklın antinomilere düşeceğine, dolayısıyla ne Tanrının var olduğu ne de var olmadığı hakkında kesin bir hükme varamayacağına dikkatimizi çeker:

“Nitekim biz de sonlu ve mekanda yer kaplıyor olduğumuzdan dolayı sonlu olanın varlığını ve mahiyetini biliriz.

Sonsuzun mahiyetini bilmeksizin varlığını biliriz, çünkü onun da uzanımı vardır, fakat bizden farklı olarak sınırsızdır.

Ancak biz Tanrının ne varlığını ne de mahiyetini biliriz, çünkü onun ne bir uzanımı ne de bir sınırı vardır.

Fakat imanla onun varlığını biliriz, izzeti (inayeti) yoluyla onun mahiyetini biliyoruz...

Şimdi doğal ışıklarımıza göre konuşalım. Eğer bir Tanrı varsa, bölünmeyen ve sınırsız olan bu Tan-

47 Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İst. 1995, s. 37

48 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, (Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları) İzmir 1986, s. 57

49 Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 110

50 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 64 ve dipnot 1

rı, bizimle hiçbir ilişkisi olmaması, dan dolayı sonsuz bir biçimde kavrayışımızın ötesindedir. Bu yüzden biz, hem onun ne olduğunu hem de onun var olup olmadığını bilemeyiz. Böyle bir durumda, kim bu soruya bir cevap verme teşebbüsüne cesaret edecek? Elbette, onunla hiçbir ilişkisi olmayan, bizler değil.”⁵¹

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, doğal aklın, Tanrının var olduğunu kanıtlaması imkansızdır. O halde tek yol kalıyor. Biz Tanrının var olduğunu ve onun mahiyetinin ne olduğunu ancak vahyedilene iman etmek suretiyle bilebiliriz. Bununla birlikte Pascal’ın, Tanrının varlığıyla ilgili rasyonel delillerin geçerliliğini tanıdığını söylememize imkan verecek bir takım ifadelere rastlamak da mümkün:

“Tanrının varlığıyla ilgili metafiziksel deliller insanın muhakemesinden o kadar uzak ve o kadar karışıkrlar ki, çok az etki yaparlar, ve bunlar bazı insanlara yararlı olmuş olsa da, (delillerin yararlılığı) yalnızca bu insanların kanıtlamaya muhatap oldukları esnada bir anlık olacaktır, çünkü bir saat sonra hata yapmış olduklarından korkacaklardır.”⁵²

“Her şeyi şefkatle idare eden Tanrının yolu, dini zihinlerimize akli delillerle ve kalplerimize de inayetle yerleştirmektir.”⁵³

Bir başka yerde de Pascal, diyalog şeklinde şöyle der:

“Tanrının sınırsız ve bölünmez olmasının imkansızlığına mı inanıyorsun? –‘Evet’- Pekala, sana sonsuz ve bölünmez bir şey göstereceğim: Bu, sonsuz bir hızla her yere hareket eden bir noktadır.

Çünkü o, her yerde bir ve aynıdır, ve bütünüyle her mekanda hazırdır. Sana evvelce imkansız görünen bu doğal fenomenden hareketle, henüz bilmediğin başka şeylerin var olduğunu anlamalısın...”⁵⁴

51 *Pensees*, s. 149-150

52 *Pensees*, s. 86

53 *Pensees*, s. 83

54 *Pensees*, s. 153

Pascal'ın buradaki tutumu anlaşılırdır. İlkın o, Tanrının varlığıyla ilgili ortaya konulan metafizik delillerin veya kozmolojik delillerin inanan için yararlı olabileceğini kabul eder. Ancak şüpheciler ya da inanmayanlar söz konusu olduğunda Pascal, bu tür delillerin hiçbir etkisinin olamayacağını düşünür.⁵⁵ Dolayısıyla o, hiçbir şekilde, Tanrının varlığına dair tüm insanları ikna edebilecek karakterde kanıtlayıcı nesnel bir delil sunmaz.

Diğer yandan o, aklın sınırlarını tartışarak ve bir takım matematiksel akıl yürütmelerde bulunarak bir şeylerin var olabileceğine, yani Tanrının var olabileceğine işaret etmeye çalışır. Daha da önemlisi o, sonraları Newman'ın da yapmaya çalıştığı gibi, Hristiyan öğretisinin hakikatini kabul etmemize katkıda bulunabilecek 'güçlü ve uygun' sebepler yaratmaya çalışır.⁵⁶ Pascal'ın, aklın kritiğini yaparak ve güçlü sebepler sunarak gerçekleştirmeye çalıştığı şey ise 'sıçramadır'. Çünkü, sınırlarını anlayan "aklın atacağı son adım, kavrayışını aşan sonsuz sayıda şeyin varlığını kabul etmektir. Bunu anlama derecesine gelmeyen bir akıl, tam anlamıyla zavallı bir akıldır. Doğal şeyler, aklın kavrayışının ötesindeyken, doğüstü şeyler için ne demeliyiz?"⁵⁷

Pascal'ın bir noktada akli terk ederek muhatabında gerçekleştirmeye çalıştığı bu 'iman sıçraması'nı Richard Akeroyd, Camus'nün ifadesine dayanarak, entelektüel dürüstlüğüñ ihlali olarak değerlendirir. Ona göre hem Descartes hem de Pascal, Tanrının varlığını kanıtlamak için akli kullanmıştır. Descartes gibi akli, atı yalağa su içirmeye götürmek için kullanan Pascal, daha sonra bir adım daha atarak, muhatabında bir 'iman sıçraması' gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁵⁸

Akeroyd'un, Pascal ile ilgili olarak ortaya koyduğu iki noktadan birisine katılmamız mümkün görünmemektedir.

55 Bkz. *Pensees*, s. 169, 264

56 Bkz. Donald Adamson, *age.*, s. 159-160

57 *Pensees*, s. 85

58 R. H. Akeroyd, *age.*, s. 81-82

Açıkçası Pascal, bir noktadan itibaren ‘iman sıçraması’nı gerçekleştirilmektedir. “Ancak Pascal için bu, bir düşünce sıçraması değildir. Bilakis hiçbir surette irrasyonel olmayan bir iman cesaretidir.”⁵⁹ Bununla birlikte o, hiçbir şekilde, Descartesci yöntemle Tanrının varlığını kanıtlamaya koyulmamıştır. Bir başka ifadeyle Pascal, Descartes gibi, apriori matematiksel akıl yürütme ile Tanrının varlığını kanıtlamaya girişmemiştir. Hatta o, metafizik alanda aklın hiçbir kesin sonuca ulaşamayacağını göstermeye çalışmıştır. Daha önce de göstermeye çalıştığımız gibi, Pascal için burada aklın negatif işlevi söz konusu edilebilir.

Aklın metafizik alanda kesin bilgiye ulaşamayacağını göstererek Descartes’ten ayrılan Pascal, bilimsel ve geometrik akıl ile felsefi aklın dini-ahlaki hayat alanında da her hangi bir yararının olabileceğine inanmaz.⁶⁰ Çünkü fiziksel ve soyut bilimlerin insanları gerçekte nasıl inceleyeceklerini bilemedikleri ve dolayısıyla onları tanıyamadıkları için moral ve duygusal boyutta her hangi bir etki uyandırmamaktadırlar.⁶¹ Bu yüzden Pascal’ın, kendisiyle doğal felsefe ve bilimleri kastettiği ‘felsefe’nin tamamı bir saatlik emeğe değer. Fermat’a gönderdiği mektupta Pascal, geometrinin, zihnin en büyük egzersizi olduğunu söylerken aynı zamanda o kadar da yararsız olduğunu, ve bu sebeple sadece bir geometrici ile başarılı bir zanaatkar arasında hemen hemen hiç ayrım yapmadığını ifade eder.⁶²

Pascal, aklın, metafizik ve manevi alanda (insani bilimlerin alanında) yararsız olduğunu ortaya koyarken, özellikle Tan-

59 Hans Küng, “Religion at the Dawn of Modernity”, *Literature and Religion*, translated by Peter Heinegg, New York 1990, s. 12

60 Bu açıdan Pascal, Heidegger gibi, felsefenin özü itibarıyla a-teistik olduğuna inanır. Çünkü, “Tanrıya yaklaşmanın yolu iman etmekse ve ebediyetle haşır neşir olmak bu imandan başka bir şey değilse, felsefe hiçbir zaman ebediyete sahip olamayacak ve bu yüzden de biz hiçbir zaman ebediyeti, zamanı tartışmanın mümkün bir yolu olarak yöntemli bir şekilde kullanamayacağız demektir.” Martin Heidegger, “Zaman Kavramı”, *Cogito*, sayı: 11, 1997, s. 29

61 *Pensees*, s. 36, 244

62 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 216

rının varlığının ve mahiyetinin iman olmaksızın bilinemeyeceğini göstermeye çalışıyordu. En başta ifade ettiğimiz gibi Pascal, imanın objesi ile aklın objesini birbirinden ayırmaktaydı. Bu ayrım dikkate alındığında Tanrı, aklın objesi değildir, dolayısıyla akıl ile bilinemez. Bu anlamda “Descartes yarsız ve belirsizdir.”⁶³ İşte bu noktada Pascal, akıl ile kalp arasında temel bir ayrılık ortaya koyar. Kalbin, aklın kavramaktan aciz olduğu kendine has sebepleri vardır ve “Tanrıyı kavrayan akıl değil kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı şudur: Tanrı kalp vasıtasıyla kavranılır, akılla değil.”⁶⁴

Hans Küng’ün de ifade ettiği gibi⁶⁵ Pascal’ın kullandığı anlamda “kalp”, rasyonel-mantıksal olana aykırı, irrasyonel-duygusal bir unsura işaret etmez. Daha ziyade kalp, akıl ve duyular yoluyla ulaşılamayan hakikatleri elde ettiğimiz entelektüel sezgi yetisidir. Tanrı söz konusu olduğunda ise kalp, “Tanrının bizde etkide bulunduğu, kendisini hissedilir veya sevilir kıldığı kadar algılanır kıldığı, kısacası kurtuluşumuzu gerçekleştirdiği yerdir.”⁶⁶ Öyle görünüyor ki kalp, Tanrının doğrudan ilişkiye girdiği bir yer olarak doğaüstü düzene (Tanrısal sevgi düzenine) ait bir yetidir. Dolayısıyla akıl Tanrının varlığını kanıtlama hususunda kullanılsa bile, kalp inanın tesirine maruz kalmadığı sürece zorunlu olarak kurtuluşa götürmeyecektir.⁶⁷

Nitekim Pascal, ideal akli yöntemin nasıl uygulanması gerektiğini anlattığı “**İkna Etme Sanatı**”nda, ilahi hakikatleri açık bir biçimde bu yöntemin dışına koyarak şöyle der:

“Yalnızca Tanrı onları ruha koyabilir ve bunu, Kendisine hoş gelen bir tarzda yapar. Biliyorum ki O, bu hakikatlerin zihinden kalbe değil, kalpten zihne girmesini istedi. O bunu, iradenin seçtiği şeylerin hükme-

63 *Pensees*, s. 300

64 *Pensees*, s. 154

65 H. Küng, “Religion at the Dawn of Modernity”, *age.*, s. 9

66 J. Miel, *Pascal and Theology*, (The Johns Hopkins Press) Baltimore and London 1969, s. 158

67 Bkz. E. Cailliet, *The Clue To Pascal*, s. 103; J. Miel, *age.*, s. 159

dicisi olduğunu iddia eden akılyürütmenin muhteşem gücünü kırmak, ve çirkin bağlarından dolayı tamamen bozulan bu zayıf iradeyi iyileştirmek için istedi. Bu yüzden insani şeylerden bahsettiğimiz zaman, 'sevmeden önce onları bilmeliyiz' denir-meşhur olmuş bir söz. Ancak azizler, ilahi şeylerden bahsettikleri zaman, aksine, bilmeden önce onları sevmemiz gerektiğini, ve hakikate sadece aşk ile girdiğimizi söylerler."⁶⁸

O halde, ilahi hakikatler doğaüstü düzene (sevgi düzeni-ne) aittirler ve ancak kalp yoluyla bilinebilirler. Aklın bu konudaki tüm çabaları boştur, yararsızdır. Bununla birlikte Tanrıyı algılayan kalbin ihtida etmesi ise doğanın tüm çabalarını aşan bir iştir ve bunu ancak kalbin ve doğanın efendisi olan Kadir-i Mutlak bir Tanrı yapabilir.⁶⁹

Pascal'ın, dini inanç sisteminin bilimsel akıl veya geometrik akıl ile rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini, temellendirilmiş olsa bile 'boş ve yararsız' olacağını düşünmesinin bir başka özel sebebi vardır. Bu özel sebebi açıklayan en öz-lü cümle ise şudur: "İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı, filozofların ve bilginlerin Tanrısı değil."⁷⁰ Pascal, sadece aracı ve kefaret edici niteliğe sahip İsa'da vahyedildiği (veya vücut bulduğu) şekliyle Tanrı ile ilgilendiği için doğal teolojiyi ve deizmi reddetmektedir. Ve "Pascal'ın İsa merkezli dindarlığı, onun imanı bilgiden kökten ayırışının bir parçasıdır."⁷¹ Dinin Tanrısı ile aklın Tanrısını keskin bir biçimde birbirinden ayıran Pascal, İsa'sız Tanrının bilinemeyeceğini şöyle dile getirir:

"Biz Tanrıyı ancak İsa Mesih vasıtasıyla biliriz. Bu aracı olmadan Tanrı ile tüm iletişim kesilir. İsa vasıtasıyla Tanrıyı biliriz. İsa Mesih olmaksızın Tanrıyı bildiğini ve onun varlığını kanıtladığını iddia edenlerin hepsi yalnızca değersiz deliller sunmuşlardır."⁷²

68 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 203

69 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 222

70 *Pensees*, s. 309

71 L. Kolakowski, *age.*, s. 150

72 *Pensees*, s. 85

“İsa’sız Tanrıyı bilmek sadece imkansız değil yarsızdır da.”⁷³

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, İsa’sız Tanrıyı kanıtlamaya çalışanların veya kanıtladığını düşünenlerin imanı, hakiki bir iman olamaz. Çünkü, ilk olarak onların kanıtladıklarını düşündükleri Tanrı, dinin değil aklın Tanrısıdır. İkinci olarak da, onların delilleri “sadece Tanrının var olduğu şeklindeki bir inanca” götürebilir, “fakat Tanrı vardır şeklindeki basit inanç, imanın bütün unsurlarını karşılamaktan çok uzakta kalır.”⁷⁴ Dolayısıyla, onların Tanrının varlığına olan inançları gerçek kurtuluşa götüren bir inanç değildir.

Dinden bağımsız salt akılla ulaşılan Tanrı düşüncesi, Hristiyan teoloji tarihinde dinin Tanrısı-felsefenin Tanrısı tartışmasının ana sebebi olmuştur. Çünkü salt akılla ulaşılan bir Tanrı düşüncesi tavır olarak, akli yaklaşımın gerektirdiği tarafsızlığı, nesnelliği ve bağımsızlığı yaratacaktır. Halbuki dinin Tanrısı bir aşk Tanrısıdır ve bu aşkın Tanrısı, aşkın gerektirdiği bağlılığı veya Kierkegaard’ın sık sık dile getirdiği deyişle “içsellik veya sübjektifliği”⁷⁵ yaratacaktır.

Pascal’ın çağdaşı olan Descartes de açıkçası salt akılla ulaşılan bir Tanrı düşüncesinin örneğini sergilemiştir. Bundan dolayı “Kartezyanizmin tabii kelamının en başta gelen tarihi etkisi, dini ibadetin objesi olan Tanrı ile felsefi düşüncenin ilkesi olarak kabul edilen Tanrının bir kez daha birbirinden koparılması olmuştur.”⁷⁶ Bu yüzden Pascal’ın Descartes’e karşı tavrı anlaşılırdır: “Descartes’i affedemem: O, tüm felsefesinde Tanrısız olmayı isterdi; fakat dünyayı harekete geçirmek için bir parmak şıklatmasına müsaade etmekten kendisini alamadı; bundan sonra da Tanrıya ihtiyacı kalmamıştı.”⁷⁷

73 *Pensees*, s. 86

74 Ward E. Jones, “Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal’s Wager”, *Journal of the History of Philosophy*, April 1998, vol. XXXVI, University of California, number 2, Los Angeles, s. 169

75 S. Kierkegaard, *Unscientific Postscript*, s. 183

76 E. Gilson, *age.*, s. 62

77 *Pensees*, s. 355

Bir başka yerde de Descartes'e karşı protestosunu sürdüren Pascal, dinin Tanrısı-felsefenin Tanrısı ayrımını açıkça şu şekilde ortaya koyar:

"Hristiyanların Tanrısı sadece matematik hakikatlerin veya mevcut unsurların düzeninin yaratıcısı olan bir Tanrıdan ibaret değildir. Bu, kafirlerin ve Epikürçülerin görüşüdür...Ancak İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı, Hristiyanların Tanrısı, bir aşk ve teselli Tanrısıdır: O, ona sahip olanların ruhunu ve kalbini dolduran bir Tanrıdır..."⁷⁸

Bundan dolayı, doğal teolojinin, Tanrının varlığına dair sunduğu tüm deliller boştur, yararsızdır ve hakiki imanın objesine götüremezler. Dolayısıyla Pascal, "Hristiyan dininin doğruluğunu kanıtlamak için gösterdiği büyük çabasında, geleneksel teistik delillerin –İlk Sebep delili, Teleolojik delil, Doğal Nizam delili, Ontolojik delil, Kartezyen delil, ve daha sonraları Kant tarafından çok fazla rağbet gören değişik ahlak delilleri- yetersiz olduğunu açık bir biçimde görmüştür. Bunlar yetersizdir çünkü, hepsi olsa olsa, İlk Sebebin, veya İlk Hareket Ettiricinin, veya En Yüksek Sanatçının varlığını kanıtlayacaktır: yaratmaya ilk güç veren birincil Zihin veya İradenin varlığını, fakat bir yemlikte doğan, haça gerilen, zuhur eden, yükseltip övülen vücut bulmuş Tanrının varlığını değil."⁷⁹ Bu vücut bulmuş Tanrıdan (İsa'dan) bağımsız Tanrıyı ispata girişmek veya onu bildiğini iddia etmek ancak bir deist için söz konusu olabilir ki, Pascal'a göre deizm ateizm kadar Hristiyanlığa aykırıdır.⁸⁰

Buraya kadar ele aldığımız kadarıyla Pascal, Boutrox'un ifadesiyle 'tenkitçilik' yöntemini takip ederek, aklın kullanımını doğa alanı ve geometri ile sınırlandırıp ona bu sahalarda özel bir önem atfetmiş, doğaüstü alan söz konusu olduğunda da hem bilimsel aklı hem de geometrik aklı değersizleştirmiştir. Hiç kuşkusuz aklın kullanımını geniş anlamda

78 *Pensees*, s. 169

79 Donald Adamson, *age.*, s. 144

80 *Pensees*, s. 170

değersizleştirmemiştir. Copleston'a göre, Pascal bu konuda iki noktayı belirtmek istemektedir. Birincisi, matematiksel yöntem ve bilimsel yöntem gerçeği bilmenin biricik araçları değildirler. İkinci olarak da, matematiksel ve bilimsel gerçeklikler, insan için bilinmesi gereken en önemli gerçeklikler değildirler. Bu önermelerin her ikisinden de genel olarak akıl yürütmenin ya da akli işlemlerin kullanımının kınanması gerektiği sonucu çıkmamaktadır.⁸¹

Bu son nokta dikkate alındığında, Pascal'ın "bazı insanların, inanabilmek için, akılyürütme yetilerini körleştirme yönünde adım atmaları gerektiğini"⁸² ifade ettiğini düşünmek bizce doğru olmayacaktır. Çünkü Pascal, imana ulaşmadan önce aklın sınırlarını göstermekte ve aklın negatif kullanımına imanda önemli bir rol vermektedir. Bir yerde o, Tillich gibi teknik akli konu dışı bırakarak, dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temeli olan akli iman aktı ile sınırlarının ötesine taşımaktadır.⁸³

O halde Pascal'ın asıl amacı, sadece dinin "akla zıt" olmadığını göstermek değil, onu "aştığını" göstermektir. O, dini rasyonel kılma ve büyük ölçüde onu tarafsız seküler aklın bir ürünü yapma çabalarının, başarılı olsalar bile, dinin gizemini yok edeceği ve iman ihsanını boşa çıkaracağından dolayı faydasız olacağını; bu çabaların akli kapasitemiz yönüyle de ümitsiz bir durum olduğunu çok iyi biliyordu. Çünkü aşk ile içiçeliği olan iman asla akıldan zuhur etmez. Pascal'ın amacı ile ilgili olarak bu düşünceleri ortaya koyan Kolakowski'ye göre Pascal, insan doğasına aykırı olan Hristiyanlığın mantıksız olmadığına inanmaktadır. Kolakowski bu inancı iki noktada özetler: a) Negatif, savunucu anlamda; dini metin ile doğal akıl arasındaki zıtlığı mükemmel bir yorum ile, ilkinin zahiri anlamdan farklı bir anlamı olduğuna işaret ederek kaldırabiliriz. b) Pozitif ve akli olarak daha zayıf bir anlamda; önce ilahi ke-

81 F. Copleston, *Felsefe Tarihi*, s. 26

82 *Reason and Religious Belief*, s. 33

83 Bkz. P. Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 75-76

lam yoluyla insan gerçeğinin kaderini öğrenir, sonra saçma ve anlamsız görüneni anlayabiliriz. Bununla birlikte aklın hiçbir uygulaması Hristiyanlığı “rasyonel” kılamaz.⁸⁴

Ancak son tahlilde, hem dini metinlerdeki zahiri zıtlıkları gidermek hem de vahyin makul anlamını elde etmek öncelikle iman etmeyi gerektirmektedir. Çünkü imanın ve vahyin gerçek anlayışına ancak inananın sahip olabileceği geçerli bir ilkedir. İman yoluyla vahyin gerçek anlamına ulaşmadan metinlerdeki zahiri zıtlıkları gidermek de insan doğasıyla ilgili gerçekleri kavrayabilmek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla hem anlamak hem de yorumlamak ilgili olan şeye inanmayı ön şart olarak gerektirmektedir. “Bu açıdan iki kognitif güç (akıl ve iman) ve iki bilgi alanı (akıl ve vahiy) şeklindeki bir Kartezyen-Thomistik ayrım, ya aklın ya da imanın ışığında savunulamaz. Daha başlangıçtan, akıl imanla ilişkili iman da akılla ilişkili olmalı. Makullük ve inanılabilirlik birbirini içerir. Bununla beraber, son noktada akıl imanın temeli değil, bilakis iman aklın temelidir.”⁸⁵ Bu da, daha önce ifade ettiğimiz gibi, iki farklı fideist yaklaşımın temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Fakat, iman ile aklın alanını birbirinden ayırmakla birlikte, bu iki alanı iki düşman olarak takdim etmemesi ve hatta, iman temelinde akli kullanılması ile Pascal, belirgin bir biçimde radikal fideizmden ayrılmıştır. Dolayısıyla onda, “saçma olduğu için inanmak” değil, “bilmek için inanmak” söz konusudur.

Şimdi, iman-akıl ilişkisi problemiyle ilgili ikinci ve en önemli maddeyi ele alacak olursak, iman her hangi bir delil, akılyürütme veya bir temele dayanmakta mıdır? Fideistler bu soruya karşılık olarak, dini inanç sisteminin rasyonel bir değerlendirmeye bağlı olmadığı, dolayısıyla Tanrının varlığına inancın delile veya akılyürütmeye dayanmadığı iddiasında bulunacaklardır. Bu iddiaya bağlı olarak onlar, doğal teolojinin bütün girişimlerini ya felsefi açıdan imkan-

84 L. Kolakowski, *age.*, s. 159-160

85 H. Küng, *Does God Exist?*, s. 63

sız olması ya da dini açıdan hem imkansız hem de yararsız olması yönüyle reddedecektir.

C. İNANÇ RASYONEL MİDİR?

Tanrı inancının bir delile veya akıl yürütmeye dayanıp dayanmadığı, dolayısıyla bu inancın rasyonel olup olmadığı sorusuna, doğal teoloji geleneğine bağlı pek çok filozof olumlu cevap verir. Onlar, Tanrıya inancın rasyonel olduğu iddiasını, Tanrının varlığına dair bir takım deliller ve kanıtlamalar yoluyla doğrulamaya çalışırlar. Sözgelisi, Aquinas'a göre Tanrının varlığı, duyulara açık önermelerden tümdengelim yoluyla kanıtlanabileceğinden dolayı, Tanrıya inancımız rasyoneldir. Ya da, Tanrı kavramı üzerine dikkatli bir düşünmeyle inancın rasyonel olduğu gösterilebilir.⁸⁶

İnancın rasyonel olduğunu iddia eden doğal/akılcı teologların tam karşısında çoğunlukla –Yeni Ortodoksluğun takipçileri olan- Protestan teologlar ile bazı teist ya da ateist filozoflar yer alır. Protestan teologlar, dini inançlarının irrasyonel olduğunu, yani hiçbir delil veya kanıtın inancı rasyonel kılamayacağını düşünür. Böyle bir düşüncenin temelinde de bir takım felsefi ve teolojik gerekçeler vardır. Diğer yandan kimi teist ya da ateist filozoflar ise Tanrının varlığının yetersiz delile dayandığını iddia ederek, doğal teolojinin delillendirme çabalarının geçersiz olduğunu göstermeye çalışır.⁸⁷

Penelhum, doğal teologlar ile karşıtları arasındaki tartışmanın esasının, belli bir tür delil üzerinde yoğunlaştığına işa-

86 Bkz. A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 255-256; Anthony Kenny, *Faith and Reason*, (Columbia University Press) New York 1983, s. 11

87 Bkz. Michael Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", *The Philosophical Forum*, s. 107; A. Kenny, *Faith and Reason*, s. 11-12; A. Kenny, *The God of the Philosophers*, (Clarendon Press) Oxford 1979, s. 3-4; doğal teolojinin reddedilişinin teolojik gerekçeleri için bkz. T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 43-48

ret eder. Ona göre doğal teoloji Tanrının varlığını, teistik olmayan önermelerle başlayan deliller yoluyla kanıtlamaya çalışır. Doğal teolojiyi eleştiren fideist teologlar, delillendirme girişimine karşı çıkarken özellikle bu tür delilleri göz önünde tutmaktadır. Dolayısıyla onlar, teistik olmayan önermelerden hareketle Tanrının varlığının kanıtlanamayacağını düşünür.⁸⁸ Pascal'ın da, doğal teolojinin delillendirme girişimini reddedişinin Penelhum'un açıklık getirdiği noktayla ilgili olarak hem felsefi hem de teolojik sebepleri vardır.

Bir önceki bölümde geniş olarak açıkladığımız gibi Pascal, aklın, Tanrının varlığını kanıtlama konusundaki yetersizliğini ortaya koyarken en önemli felsefi itirazlarını getirmekteydi. O, Tanrının varlığıyla ilgili metafizik delillerin, insanın muhakemesinden çok uzakta olduğunu, din karşısında şüpheci bir tutum sergileyen için hiçbir ikna edici etkisinin olmayacağını ifade etmekteydi. Eğer metafizik deliller, Tanrının varlığını rasyonel olarak kesin bir şekilde kanıtlamış olsalardı, zihni inanmaya zorlardı; dolayısıyla da inanmamak irrasyonel olurdu. Şüphe yok ki, metafizik deliller, Tanrının varlığına inananlar için yararlı olsa da, inanmayan Tanrının var olduğu bilgisine götürmez.

Pascal, evrende var olan eserlerden hareketle Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik kozmolojik ve teleolojik delilin inanmayan için imkansız olduğunu, hatta bu tür delillerin dinin sağlam temeli açısından zararlı bile olduğunu düşünür. Çünkü Tanrı, empirik bir varsayım değildir, dolayısıyla var olup olmadığı deneysel olarak test edilemez. Tanrı salt görü formu içerisine yerleştirilemez. Zira o, doğal bir fenomen değil, doğaüstü bir varlıktır.

Pascal, Tanrının apriori akıl yürütme ile kanıtlanmasının imkansız olduğunu açıklarken probleme, doğal teolojiye en ciddi eleştirileri yönelten Hume gibi yaklaşır. Hume şöyle düşünüyordu: Bir olguyu apriori kanıtlar getirerek kanıtla-

88 T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 54

mak mümkün değildir. Çünkü neyin var olduğunu düşünebilirsek, var olmadığını da düşünebiliriz. Descartes'in ontolojik delilinin kanıtlamaya çalıştığı şekliyle Tanrısal varlığın zorunlu varoluşu söz konusu olduğunda, bütün özünün veya doğal yapısının akli yetimiz açısından bilinmesinin imkansızlığı nedeniyle onun var olduğunu düşünmek de var olmadığını düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla, apriori kanıtla- ma ile Tanrı vardır diyemeyiz.⁸⁹

Pascal'a göre de akıl, Tanrı vardır da, Tanrı yoktur da diyemez. Çünkü Tanrı, ontolojik olarak farklı bir düzene ait olduğu için ne bir sınırı ne de bir uzanımı vardır. Bu sebeple, onun var olup olmadığını ve mahiyetinin ne olduğunu bilemeyiz. "Tanrı ya vardır, ya da yoktur" sorusuna karşı Pascal açıkça şöyle cevap verir: " Akıl bu hususta karar veremez... Akıl bu iki şıktan birine tercihte bulunmanı sağlayamaz, akıl bu iki şıktan birinin yanlış olduğunu kanıtlayamaz."⁹⁰ Verdiği bu cevapla Pascal, Antony Flew'un da belirttiği gibi⁹¹, açıkça doğal teoloji imkanını reddetmektedir.

Pascal'ın doğal teolojiyi reddedişinin felsefi olduğu kadar teolojik sebepleri olduğunu da zikretmiştik. Bu sebeplerden birisi, daha önce de değindiğimiz üzere, Pascal'ın şüpheden fideizme geçişinde önemli bir rol oynayan asli günah doktrinidir. Bu doktrine göre insan, düşüş sonrası durumun zorunlu bir sonucu olarak bozulmuştur. İnsan doğası itibarıyla bozuk ve günahkar olduğundan dolayı, onun düşünme, akletme yetisi de ifsada uğramıştır. Dolayısıyla Tanrının bilgisine, hiçbir yerden yardım almayan aklın çabalarıyla değil ancak inayetle ulaşılabilir.

Bir diğer teolojik sebep ise, Pascal'ın Descartes'e karşı zikrettiği filozofların Tanrısı-dinin Tanrısı ayrımıdır. Pascal, da-ima İsa merkezli Tanrı anlayışını göz önünde tuttuğu için, fi-

⁸⁹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, (İmge Yayınevi) Ankara 1995, s. 199

⁹⁰ *Pensees*, s. 150

⁹¹ A. Flew, *God and Philosophy*, (Hutchinson and Co Publishers LTD.) London 1968, s. 184

lozofların düşünce sistemlerinin yarattığı soyut Tanrı kavramları onun açısından hakiki bir iman objesi olamazlar. Onların, kanıtladıklarını düşündükleri Tanrı doğaüstü değil, doğaldır. Buradan önemli bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki, Tanrının varlığıyla ilgili bir delil, yalnızca ‘Tanrı vardır’ şeklinde bir önermenin kabulüyle sonuçlanacaktır. Halbuki ihtidanın sonucu, sadece bir önermeyi tasdik değil Tanrıya imandır, bağlılıktır. “Tanrıyı bilmekle Onu sevmek arasında ne kadar büyük bir mesafe var!”⁹² Bu açıdan, E. Cailliet ve John C. Blankenagel’e göre Pascal, modernliğini, monoteizmi, en iyisinden aklın metafizik bir inancından başka bir şey olmayan filozofların Tanrısına değil, İncil’in Tanrısına borçludur.⁹³

Pascal’ın doğal teolojiyi reddetmesinin en önemli teolojik sebebi ise, eserlerinde sık sık dile getirdiği ‘Gizli Tanrı’ anlayışıdır. O, Tanrının varlığıyla ilgili akli araştırmaların, Tanrının gizliliğinden dolayı zorunlu olarak başarısızlığa mahkum olacağını iddia eder. Penelhum’a göre⁹⁴ böyle bir anlayış, fideizmin en kalıcı mirası olmuştur.

Pascal, Tanrının kendisini, ancak samimi bir şekilde arayanlara ifşa edeceğini şöyle ifade eder:

“Lakin, doğaüstü bir ışık olmaksızın bu kutsal imajları göremeyeceğimizi itiraf etmeliyiz. Çünkü, her şey Onu bilenlere Tanrıdan bahsettiği, ve Onu sevenlere ifşa edildiği gibi, bu aynı şeyler Onu bilmeyenlerden gizlenmiştir.”⁹⁵

“Bu olağanüstü müdahaleler yoluyla Tanrının kendisini ifşa ettiği çok az insan vardır. Çünkü O, yalnızca şevkle Ona hizmet etmemiz yönünde imanımızı kamçılamak için, kendisini gizleyen doğanın sırlarını terk eder. Eğer Tanrı Kendisini insanlara devamlı ifşa etseydi, hiçbir surette Ona inanmanın bir değeri olmayacaktı; eğer asla Kendisini ifşa etmemiş olsaydı, iman olmayacaktı.”⁹⁶

92 *Pensees*, s. 137

93 E. Cailliet, John C. Blankenagel, *Int. of Great Shorter Works of Pascal*, s. 29

94 T. Penelhum, “Fideism”, *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 378

95 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 78

96 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 146

“...Zira her şeyin Tanrıyı ifşa ettiği doğru değildir, ve her şeyin Tanrıyı gizlediği doğru değildir. Fakat öncelikle doğru olan, onun kendisini saptıranlardan gizlediği ve arayanlara kendisini ifşa ettiği...”⁹⁷

Öyle anlaşıyor ki Pascal, ancak temiz bir kalp ile samimice arayanlara her şeyin Tanrıyı ifşa edeceğini söylerken inanmayı ön plana geçirmektedir. Çünkü daima, kalbin Tanrının inayeti ile dolması, anlamadan veya bilmeden önce gelmek durumundadır. Nitekim Pascal, Tanrının ruha ilham ettiği ilk şeyin anlama ve olağanüstü bir bilgi olduğunu, ruhunda bu anlama ve bilgi ile şeyleri ve kendisini tamamen yepyeni bir tarzda gördüğünü söyler.⁹⁸ Öyleyse, salt akılla Tanrıya ulaşmak mümkün değildir, çünkü tabiat onu bizden, doğaüstü bir ışık kalbe dolmadıkça gizleyecektir.

Bu teolojik sebebe bağlı olarak Pascal'ın doğal teolojiiyi reddetmesinin gerisinde, iradeye ve özgürlüğe verilen önem yatmaktadır. Çünkü her şey Tanrıyı ifşa etmiş olsaydı, inanmak zorlayıcı bir özellik kazanacaktı. Bu da açıkça, insan özgürlüğünün ortadan kalkması anlamına gelecekti. Özgürlüğe verdiği önem açısından Pascal'ı kendi anlayış çizgisinde bulan John Hick de⁹⁹ onun gibi, delilin mümkün olması durumunda insanın inanıp inanmamayı tercih etme özgürlüğü zorunlu olarak tehlikeye gireceğinden dolayı, doğal teolojinin Tanrının varlığını kanıtlama iddialarını reddeder. Ona göre Tanrı insana daima, onun özgürlüğünü ve sorumluluğunu koruyacak şekilde davranır.

Pascal, gizli Tanrı anlayışı ile inançta iradeye özel bir önem atfederken, Hick gibi Tanrı-insan ilişkisine göndermede bulunur. Daha yakından baktığımız zaman, Tanrının kendisini doğada hem gizlemesinin hem de ifşa etmesinin iki sonucu olabilir. Birisi, insanın inanç özgürlüğünü korumak, diğeri de delilin imkanın göstermek. İlkiyle ilgili olarak diyebiliriz ki Tanrı, inanmamanın imkansız olacağı bir şekilde ken-

97 *Pensees*, s. 167

98 *Great Shorter Works of Pascal*, s. 118

99 J. Hick, "Faith", *E.Ph.*, s. 168; bkz. T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, s. 17, 46

disini akla ve duyulara apaçık kılabilirdi. Ama o, böyle bir zorlamadan yana değildir. Çünkü "Tanrı, zihinden ziyade iradeyi harekete geçirmek ister. Tam açıklık zihne yardım ederdi ancak iradeye zarar verirdi."¹⁰⁰

İkincisiyle ilgili olarak da diyebiliriz ki delilin imkanına ancak, öncelikle irade devreye girip inanç oluştuktan sonra ulaşılır. Çünkü ancak inanan kişi, tabiatın Tanrıyı örten perdenin kalkmasıyla apaçık Tanrısal işaretleri müşahade edecektir. Bir yerde bu işaretler, Plantinga ve Alston'un da açıkladıkları gibi¹⁰¹, Tanrı hakkındaki inançlarımızın doğrulanmasını sağlayacaktır.

Açıkça gördüğümüz gibi Pascal, ortaya koyduğu bir takım felsefi ve teolojik sebeplerle pozitif bir doğal teolojinin imkansız olduğunu kabul etmektedir. Peki, buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir mi? Eğer Pascal, Tanrının varlığının delillerle kanıtlanamayacağını düşünüyorsa, o zaman inançlarımız temelsiz, dolayısıyla da irrasyonel midir? Yani, biz her hangi bir delil olmadan mı inanmaktayız?

Pascal gibi Descartes ve Aquinas'ın delilci ölçütünü, diğer bir ifadeyle bunların evrensel rasyonellik anlayışını eleştiren Kalvinci Epistemoloji taraftarları, Tanrının varlığına dair inançlarımızın 'temel' bir inanç olduğu hususunda anlaşılırlar. Şayet Tanrının varlığı temel bir inanç ise, o zaman bir teistin onun varlığına dair deliller veya kanıtlamalar ortaya koymasına gerek yoktur. Çünkü bir teist için "Tanrı vardır" temel ise, o kişinin Tanrıya inancı rasyoneldir. Bu inancın doğrulanması ise, tamamıyla dini tecrübeye dayanır. Söz gelişi Alston'a göre, nasıl ki duyu algısı fiziksel dünyayla ilgili bilgimizin asli temeli ise, dini tecrübe de Tanrı ile ilgili bilgimizin asli temelidir. Biz Tanrıyı dini tecrübeye algılarız ki, bu bir temel inançtır; algılananın ötesindeki diğer inançlar da bu temel inançtan çıkarılır.¹⁰²

100 *Pensees*, s. 101

101 Bkz. *Reason and Religious Belief*, s. 122-130

102 Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Plantinga, "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 383-389; *Reason and Religious Belief*, s. 122-130; A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 260 vd.

Pascal'ın rasyonellik ölçütü de temalcilerinkinden farklı değildir. Ona göre bir önerme eğer akla veya duyulara apaçık ise, ya da akla veya duyulara apaçık olandan dedüksiyon yoluyla çıkarılabiliyorsa kesin olarak doğrudur. Ancak o, Descartes, Aquinas ve Locke gibi temalcilerden farklı olarak dini hakikatlerin bu rasyonellik ölçütüne dayandırılarak doğrulanamayacağını, onların tamamen farklı bir şekilde Tanrı tarafından kalbe vahyedildiğini düşünür. Bir yerde o, Alston gibi, Tanrının kalp (sezgi) ile kavranıldığını ifade eder. Buradan Pascal'ın Kalvinci Epistemoloji taraftarlarıyla paylaştığı iki noktayı ortaya koyabiliriz. İlk olarak Tanrının varlığına dair inancımız için delile veya kanıta gerek yoktur. İkinci olarak da, her ne kadar Pascal, Plantinga ve Alston gibi belirli bir düşünce sistemi içerisinde ifade etmese de, Tanrının varlığıyla ilgili inancımız dini tecrübe temelinde rasyoneldir. Yani, hakiki imana ulaştığımızda inanılanın rasyonel olduğu yargısına ulaşırız.

Pascal'a göre biz, Tanrının varlığına irrasyonel bir biçimde inanmayız. İnancımız temelsiz veya sebepsiz değildir. Onun, inancın temeli olarak sunduğu delil, doğal teolojinin göz önünde tuttuğu şekliyle 'rasyonel' değil, tarihsel bir yapıya sahiptir. Bu açıdan "Hıristiyanlığın tek delili Hıristiyanlığın tarihidir"¹⁰³

Pascal, inancın temelsiz olmadığını şöyle ifade eder:

"Sizin bana zorla ve akli kullanmaksızın inanmanızı istemiyorum; sizi zorbalıkla kontrol altına almayı istemiyorum. Ne de size her şeyi açıklamak istiyorum. Bu çelişkileri uzlaştırmak için size, benim ne olduğum konusunda sizi ikna edecek zatımdaki uluhiyet işaretlerini inandırıcı delillerle açıkça göstermek, ve reddedemeyeceğiniz mucizeler ve delillerle otoritemi kurmak istiyorum, öyle ki o zaman, onların doğru olup olmadığını söyleme acizliğinizden başka bir reddetme sebebi bulamayarak öğrettiğim şeylere inacaksınız."¹⁰⁴

103 J. Miel, *Pascal and Theology*, s. 152

104 *Pensees*, s. 79

Pascal'ın dinin delili olarak sunduğu gaybî haberler, mucizeler ve dinin kalıcılığının temelinde hep tarihsel bir süreç vardır. Bu tarihsel süreç ise Adem'in düşüş öncesi durumundan başlar. Düşüş öncesi durumda insan şerefli bir mevkiye sahiptir. Düşüş ile bu şerefli mevkii kaybeden insan ancak vad edilen Mesih ile eski durumuna kavuşabilir. Pascal'a göre İsa Mesih'in tam olarak geleceği zaman ve mekan önceden haber verilmiş ve bu tarihsel olay haber verildiği gibi gerçekleşmiştir. İsa'nın zuhur edeceği zaman ve mekânın önceden mütevatir haber derecesinde sabit olması ve zuhurun da haber verildiği gibi gerçekleşmesi dinin en önemli delillerinden birisidir. Bu Mesih de, pek çok inançsız hıdayete erdiren mucizeler gerçekleştirmiş ve gaybî haberler vermiştir. İsa'nın önceden geleceğini haber veren Hristiyanlık, tarih boyunca bir çok saldırılara maruz kalmış olsa da hep dimdik ayakta kalmıştır. Tanrı bu dini, doğaüstü gücüyle daima korumuştur. Dolayısıyla *doğaya, sağduyuya ve hoşlandığımız şeylere aykırı olan Hristiyanlığın* daima yaşayan bir din olması Pascal için, bu dinin en önemli delillerinden bir diğerini oluşturur.¹⁰⁵

Bir başka yerde Pascal, mucize ve gaybî haberlerin gerçekliği hakkında 'bir şeyin adı varsa kendisi de vardır' mantığından hareket ederek açıklama getirir. Ona göre, bir şeyin gerçekten vaki olan belirli özel etkileri inkar edilemediğinden dolayı, özel etkilerden hangisinin gerçek olduğunu ayırt etme kabiliyeti olmayan insanlar, onların tüm etkilerine inanırlar. Sözel geliş, ay ile ilgili pek çok yanlış etkilere inanmamızın sebebi, ayın gel-git olayı gibi bir takım gerçek etkilerinin olmasıdır. Aynı mantık mucize ve gaybî haberlere de uygulanabilir. Eğer hiçbir gerçek mucize veya gaybî haber olmasaydı, ne bunların birine inanılırdı ne de bu kadar çok sahte mucize olurdu. Dahası gerçek bir din, gerçek bir mucize veya gaybî haber asla var olmamış olsaydı, insanların bunları tahayyül etmesi bile imkan dahilinde olamazdı.¹⁰⁶

105 Bkz. *Pensees*, s. 118-119, 266-267

106 *Pensees*, s. 254-255

Pascal'ın burada kullandığı her üç delilin de –gaybî haberler, mucizeler ve dinin kalıcılığı- J. Miel'in ifade ettiği gibi¹⁰⁷, bugün bizim açımızdan rasyonel bir geçerliliğe sahip olmadığı görülür. Fakat Pascal için bunlar, Hristiyanlığın geçerliliğe sahip tek delilidirler. Bu yüzden rasyonel deliller onun tarafından faydasız ve ilgisiz olarak devre dışı bırakılırlar.

Ayrıca Pascal, Hristiyanlığın geçerliliğe sahip tek delili olarak mucizeler ve gaybî haberleri kabul etmesiyle, Kierkegaard ve Shestov gibi radikal fideistlerden de belirgin bir biçimde ayrılır. Çünkü Kierkegaard, 'tahmin ve tehir' kanıtlarıyla, Hristiyanlığa nesnel yaklaşımı açıkça reddediyordu. Halbuki Pascal, Kierkegaard'ın aksine, Hristiyanlıkla ilgili nesnel bir görüşe sahiptir. Çünkü o, tarihsel ve doktrinel deliller sunar; Kierkegaard ise bu tür delilleri kesin bir imana ulaşmada engel çıkardığı için kabul etmez. Diğer yandan Shestov ise, imanın temeli olması açısından, güçlü bir şekilde, akla karşı olduğu kadar otoritenin her türlüsüne de karşıdır. Dolayısıyla hem Kierkegaard hem de Shestov'da inanç temelsizdir ve doğrulanamaz.¹⁰⁸

Dinin tek geçerliliğe sahip delili olarak kabul edilen mucizeler ve gaybî haberlerin akıl ile ilişkisi söz konusu edildiği zaman bazı önemli soruları sormamız gerekiyor. Akıl, mucize ve gaybî haberlerin makul ve güvenilir olduklarını gösterebilir mi? Bu deliller, bir inançsız veya şüpheli söz konusu edildiğinde ne kadar bağlayıcı ve ikna edici olabilir? Salt akla dayanarak, Tanrının işaretleri olan mucize ve gaybî haberleri reddedemez miyiz? Eğer dinin tek geçerliliğe sahip delilleri mucize ve gaybî haberler ise, bunlara

107 J. Miel, *age.*, s. 152. Özellikle David Hume'un dinin temeli olarak öne sürülen mucizelere ağır eleştiriler getirmesi, kendisinden sonraki değerlendirmeleri oldukça etkilemiştir. Bkz. D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 164-198

108 Bkz. J. R. M. Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, s. 126, 132; R. M. Adams, "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning In Religion", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 214-221

inanmamak dini bağlamda irrasyonel bir tutum sergilemek anlamına gelmez mi?

Şüphesiz bir skeptik veya agnostik dinin delilleri karşısında yine skeptik veya agnostik kalacaktır. Çünkü mucize ve gaybî haberlerin hem tarihsel hem de olgusal olarak gerçekleşip gerçekleşmediği, bunların, basit doğal olayların zamanla abartılmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı veya bu tür delillerin bir Tanrının varlığına işaret edip etmediği hala bir şüphe konusudur. Dolayısıyla salt akılcı ve şüpheci yaklaşım karşısında bu tür delillerin mutlak anlamda ikna edici olduğunu söylemek imkan dahilinde değildir. Pascal'ın bu konudaki cevabı da gayet nettir:

“Dinimizin gaybî haberleri, hatta mucize ve delilleri mutlak olarak ikna edici olduklarının söylenebileceği bir türde değildirler, fakat aynı zamanda onlara inanmanın makul olmadığına da söylenemeyeceği türdedirler. Bu yüzden bazılarını aydınlatmak, bazılarını da karanlığa düşürmek için kanıt ve belirsizlik vardır. Ancak kanıt, zıddının kanıtına baskın gelmekte gibidir, veya en azından ona eşittir, öyle ki onu (dini) takip etmememiz hususunda bize karar verdiren akıl olamaz; öyleyse bu sadece şehvet veya kalbin kötülüğü olabilir. Bu sebeple, kınamak için yetecek ama ikna etmek için yetmeyecek kadar kanıt mevcuttur, ta ki onu takip edenlerin böyle yapmaya akılla değil, i-nayyetle sevk edildiği, ondan uzak duranların ise akıl-la değil şehvetle aksini yapmaya sevk edildiği apaçık olsun”¹⁰⁹

Yukarıdaki pasajda açıkça görebileceğimiz gibi, dinin delillerinin mutlak olarak ikna edici olmamasının temelinde yine Gizli Tanrı anlayışı vardır. Çünkü, “Tanrının bazılarını karanlıkta bırakmayı bazılarını da aydınlatmayı istediği ilkesini kabul etmedikçe, onun eserlerinden hiçbirini anlayamayız.”¹¹⁰ Dolayısıyla Tanrı, metinlerde kendisini bazılarını gizli kılarken bazılarını da ifşa eder. Öyleyse,

gaybî haberlerin hem aydınlatıcı hem de körleştirici bir özelliği vardır.

Pascal'a göre gaybî haberler çifte anlam taşırlar. Birisi zahirî diğeri ise batınıdır. Eski Ahit gizli, batını anlamları mecazi bir şekilde cismani anlamların altında ifade etmiştir. Peygamberler de hep mecazi bir şekilde gaybî haberlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla hakikat hep sembollerle ifade edilmiş, ve sembollerini seven sembollere takılıp kalırken hakiki anlama sadece hakikati sevenler, kalbi tüm kötülüklerden arınmış olanlar ulaşmıştır. Nitekim seküler Yahudiler, nesilden nesile aktarıcısı oldukları gaybî haberlerin batını, gerçek anlamına nüfuz edememişler ve bu yüzden İsa Mesih'i reddetmişlerdir.¹¹¹

Batını anlama nüfuz edemeyen inançsız veya şüpheli, vahyin hep birbiriyle çelişen ifadelerini öne sürecek ve zahirî anlama takılıp gerçek anlama ulaşamadığından dolayı çelişkileri uzlaştıramayacaktır. Bu yüzden "gaybî haberler Tanrısız için anlaşılmaz olmalı (Dan. XII. – Hos. XIV. 9.), ancak (bu haberler) uygun bir şekilde eğitim görmüş olanlara anlaşılırdır."¹¹² Dolayısıyla sadece Tanrıya inananlar Tanrının sözlerini anlayabilirler.

Burada yine Pascal'ın fideizminin esas notasını teşkil eden, iman akıldan önce gelir ilkesinin tekrarlandığını görmekteyiz. Çünkü kendi başına akıl, dinin delilleri üzerinde muhakemede bulunarak delillerin ifade ettiği gerçek anlama, dolayısıyla imana ulaşamaz. Bu delillerin hakikatine ancak iman ettikten sonra ulaşılabilir. Pascal'ın yukarıda alıntıladığımız pasajını göz önünde tutarak bir tahlil yapacak olursak, akıl açısından kanıt karşı kanıtla eşittir veya karşı kanıtla baskın çıkmaktadır. Bu şu anlama geliyor: Akıl mucizeler, gaybî haberler veya delillerden Tanrının varlığına dair işaretler bulabilir ve akıl, Tanrıya inanç için yeterli olabilir. Ancak bunun iki önemli ön şartı var. İlki iradeyi doğru bir şekilde kullanarak kalbi, hakikati

110 *Pensees*, s. 101

111 *Pensees*, s. 104-115, 204-207

112 *Pensees*, s. 194

görmesine engel olan kötülüklerden arındırmaktır. Nitekim Pascal, inançta iradenin rolünü şöyle açıklar:

“İrade, inancı yarattığından dolayı değil, fakat şeyler, kendisiyle hüküm verdiğimiz veçheye göre doğru veya yanlış olduğundan dolayı, inancın ana unsurlarından birisidir. İrade bir veçheye diğerinden daha fazla yöneldiği zaman zihni, görmeyi istemediği bir veçhenin niteliklerini ele almaktan başka bir tarafa çevirir. Bu yüzden iradeyle birlikte adım atmaya sürdüren zihin, irade tarafından tercih edilen veçheye bakar durur ve böylece orada gördüğü şeye göre hüküm verir.”¹¹³

Aklın, Tanrının varlığına dair işaretlere ulaşabilmesinin diğer ön şartı ise, Tanrısal inayettir. Tanrı inayet yoluyla kalbe imanı aşılımadıkça, yani dini hakikatleri kalbe aşılıp kişide yeni bir *anlama dünyası* yaratmadıkça deliller yararsız kalacaktır. O halde *iradi fonksiyon ve Tanrısal inayet* olmadan akıl Tanrısal hakikate ulaşamaz. Dolayısıyla “bilmek için inanmak” daima geçerli bir ilke olarak karşımıza çıkar Pascal’da. Peki, “bu görünür döngünün dışında bir yol var mıdır? Pascal buna Bahiste bir çözüm yolu bulur.”¹¹⁴

D. “BAHSE GİRMEK”

Pascal, Bahis delili ile, irade ve alışkanlığa dayalı bir inanç teorisi geliştirir. Onun bu delili geliştirmesinin temelindeki asıl amaç, kişide bir inanç isteği uyandırmak, daha sonra da inancı oluşturmak veya kazanmak için yapılması gereken konusunda yol göstermektir. Onun, inanç isteği uyandırmayı ve inanmanın makuliyeti konusunda ikna etmeyi istediği kesim ise daha çok, hususi bir inanç hakkındaki delil-karşı delil arasında kuramsal açıdan sıkışıp kalmış ve bu yüzden de

113 *Pensees*, s. 218

114 L. Kolakowski, *God Owes Us Nothing*, s. 143

pratik olarak yargıyı asmış durumda bulunan agnostiklerdir. Agnostikler söz konusu olunca da Bahis delili, “Tanrının var olduğuna dair delil ortaya koymak için değil, daha çok Tanrı varmış gibi düşünmenin, inanmanın veya en azından davranmanın neden iyi, arzu edilir, akıllıca, veya sağgörülü olduğuyula ilgili sebepler ortaya koymak için tertip edilir.”¹¹⁵ Pascal’ın akli değil, iradeyi ön plana aldığı bu delilde geliştirdiği düşünce, John Hick’in de ifade ettiği gibi¹¹⁶, daha sonraları William James’in “İnanma İradesi” adlı eserinde teferruatlı bir şekilde işlenmiştir.

Bahis delilinin temelinde, ilk defa Pascal tarafından matematikte geliştirilen olasılık hesaplamalarının dine yansıtılmış olması gerçeği vardır. Ona göre Augustine de, hayatımızın her alanında çok defa şansımızı denediğimizi görmüş, ancak niçin böyle yaptığımızı kanıtlayan olasılık kuralını görememiştir. Olasılık kuralını dine yansıtan Pascal, rasyonel olarak dine yaklaştığımızda dinin belirsiz olduğunu, ancak olasılık kuralı gereğince dinden tarafa şansımızı denemenin makul olduğunu şöyle açıklar:

“Eğer hiçbir zaman şans denememeliysek, din için her hangi bir şey yapmamız gerekmez, çünkü o kesin değildir. Fakat şansımızı denediğimiz ne kadar şey var: deniz yolculukları, savaşlar. Bu yüzden hiçbir şey yapmamamız gerekir diyorum, çünkü hiçbir şey kesin değildir. Oysa dinde, yarını görmek için yayaşayacağımızdan daha fazla kesinlik vardır.

Zira yarını göreceğimiz kesin değildir, fakat görmememiz kesinlikle mümkündür. Din için aynısını söyleyemeyiz. Onun doğru olduğu kesin değildir, fakat doğru olmamasının kesinlikle mümkün olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir?

Şimdi, yarın için çalıştığımızda ve şansımızı denediğimizde makul bir şekilde davranmış oluyoruz,

115 Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Blackwell Publishers) Massachusetts-Oxford 1998, s. 381

116 J. Hick, “Faith”, *E.Ph.*, s. 166; bkz. J. J. C. Smart and J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, (Blackwell Publishers) Oxford 1996, s. 55

çünkü evvelce kanıtlanmış olasılık kuralına göre şansımızı denemeliyiz.”¹¹⁷

Özelde Tanrının varlığı veya yokluğu konusunda bahse girmemiz ve sonuçta, Tanrının varlığına dair inancı kazanmamız söz konusu edildiğinde, Pascal'ın düşüncesini üç maddeye ortaya koyabiliriz: a) Akıl Tanrının varlığı veya yokluğu konusunda karar mercii olamaz b) İnanma iradesi c) Tanrının varlığına inanıyormuş gibi hareket etmek. Şimdi bu maddeleri biraz açarak anlatmaya çalışalım.

a) L. R. Nicholl'un da işaret ettiği gibi¹¹⁸, Pascal'ın, Tanrının varlığı üzerine bahse girmenin daha güvenli ve daha rasyonel olduğunu iddia etmesi şu düşüncelerle birlikte yürür: Tanrının varlığını deliller getirmek suretiyle kesin olarak kanıtlamak mümkün değildir. Ne de bilimsel araçlarla Tanrının varlığını kesin bir şekilde çürütmek mümkündür.

Tanrı ya vardır ya da yoktur. Tanrının varlığı veya yokluğu akıl ile keşfedilemez. Çünkü Tanrı, hem uzanıma sahip olmadığı hem de bir sınırı olmadığından dolayı, biz onun ne var olup olmadığını ne de mahiyetini biliriz. Tanrının varlığı farklı bir bilgi düzeniyle ilgili olduğundan dolayı, bu konuda rasyonel deliller yığmak boşa kürek çekmektir. Kısacası, doğal teolojinin tüm çabaları boşadır. “O halde, rasyonel temeller sunamadıkları bir dinin yolundan gidiyorlar diyerek Hristiyanları, dinleri için rasyonel temeller sunamadıkları için kim kınayacak?”¹¹⁹ Çünkü inanmamanın gerisinde Tanrının varlığının kanıtlanmaması değil, *inanma duygusunun* olmaması yatmaktadır.

Pascal şöyle devam eder:

“Tanrı ya vardır ya da yoktur. Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu meseleyi karara bağlayamaz. Sonsuz kaos bizi ayırır. Bu sonsuz mesafenin en sonunda neticesi yazı veya tura olacak bir şans oyunu

117 *Pensees*, s. 225

118 Larimore Reid Nicholl, “Pascal's Wager: The Bet Is Off”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXXIV, State of University of New York at Buffalo, September 1978-June 1979, s. 274

119 *Pensees*, s. 150

oynanıyor. Nasıl bahse gireceksiniz? Akıl size bunlardan birisini tercih ettiremez, akıl hangi şıkkın yanlış olduğunu ispat edemez.”¹²⁰

Böyle bir durum karşısında yine de agnostik tutumuzu sürdürebiliriz. Yani, ne ‘Tanrı vardır’ ne de ‘Tanrı yoktur’ önermesini onaylamayıp yargımızı askıya alabiliriz. Ancak Pascal’a göre böyle bir üçüncü tercih yoktur. Biz bahse girmek zorundayız. Bu durumda yargıyı askıya almak ise Tanrıya karşı bir tercihte bulunmak demektir. Fakat burada dikkatimizi çeken nokta şudur: Pascal, neden iki şıktan birisini seçmek zorunda olduğumuzun sebebini açıklamaz. Bu noktada William James’in *tercihle* ilgili görüşünün, Pascal’ı anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum.

James böyle bir duruma *zorunlu tercih* adını verir. Onun örneğini kullanarak konuyu açıklayacak olursak, “teorimin ya doğru veya yanlış olduğunu söyle” diyen birisi karşısında, teorinin yanlış veya doğru olup olmadığına karar vermemeye karar vermem mümkündür. Burada tercihten kaçınılabilir. Teori hakkında hiçbir hüküm vermemeye karar verebilirim. Ancak zorunlu tercih, kişiyi tam bir ayırım noktasına dayanan dilemma ile yüz yüze getirir. Burada üçüncü bir alternatif yoktur. Sunulan alternatiflerden birini tercih etmek kaçınılmazdır. Sözgelisi, “ya bu hakikati kabul et ya da ondan mahrum ol” alternatiflerinden ayrı olarak üçüncü bir alternatif söz konusu edilemez. Eğer burada karar vermemeye karar vermiş olursam, ondan mahrum olurum.¹²¹

Aynı şekilde, “ya Tanrı vardır ya da yoktur” alternatiflerinden başka üçüncü bir alternatif olamaz; karar vermemeye karar vermek ise “Tanrı yoktur” dan tarafa tercihi kullanmak demektir. Bu iki şıktan birisini seçme zorunluluğu ise epistemolojik değil, *mantıksal ve pragmatik bir zorunluluktur*. Mademki bir seçme zorunluluğu vardır, o zaman menfaatimize en uygun olanı seçmek akıllıca olacaktır.

120 *Pensees*, s. 150

121 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (Dover Publications) New York 1956, s. 3

b) Pascal ikinci adımda, inanç konusunda agnostik bir tutum sergileyen kişinin gönlünde inanma iradesi yaratmak için sağgörüye dayalı sebepler ortaya koyar.

Pascal'a göre bahiste kaybedilecek iki şey vardır: hakikat ve iyilik. Bahiste ortaya konulan iki şey ise akıl ve irade, bilgi ve mutluluktur. Bahse girmeyle yüz yüze gelmiş bir kişi için doğal olarak kaçınılacak iki şey vardır: hata ve zayıflık. Ona göre 'Tanrı vardır' veya 'Tanrı yoktur' şıklarından birini seçmek akli küçük düşürmez. Çünkü tercih zorunluluğu vardır. Ancak mutluluğa gelince, iradenin bu iki şıktan birini seçmesine bağlı olarak sonuç ne olacak?:

"Tanrının var olduğuna tura dememize bağlı olarak kazancınızı ve kaybınızı tartalım. İki durumu belirleyelim: Eğer kazanırsan her şeyi kazanacaksın, şayet kaybedersen hiçbir şey kaybetmeyeceksin. Hiç tereddüt etmeyin o zaman; Tanrının var olduğuna bahse girin."¹²²

Bahsin sonucuna göre daha teferruatlı açıklamalar getiren Pascal, sözgelişi içinde eşit kazanma ve kaybetme şansı olan bir oyunda, bir hayata karşılık üç hayat kazanmak için riske girmemenin, akılsızca bir tercih olacağını düşünür. Bahsin konusu Tanrı olduğunda ise, burada sonsuz derecede mutlu bir hayatın sonsuzluğu söz konusudur ve sonlu, sınırlı bir kaybetme şansına karşı sonsuzu kazanma şansı vardır. O halde, ortada sonsuz bir hayat ve mutluluk var olduğundan, ve kazanma şansına karşı kaybetme şansı sonsuz olmadığından dolayı Tanrının var olduğuna bahse girmeli, bu uğurda her şeyimizi feda etmeliyiz.¹²³ Açıktır ki, Tanrı için bahse girmek yararlıdır, dolayısıyla da akla uygundur. Bu açıdan "Pascal'ın Bahis delili, inançla ilgili pragmatik delilin bir örneğidir. Bu delil inancın doğru olduğunu değil, yararlı olduğunu ortaya koyar."¹²⁴

¹²² *Pensees*, s. 151

¹²³ *Pensees*, s. 151

¹²⁴ J. J. C. Smart and J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, s. 53

Pascal'ın, olasılığı, Tanrının varlığıyla ilgili bahse uygulaması konusunda L. R. Nicholl'dan önemli bir eleştiri gelir. Ona göre¹²⁵ karar-teorisinin veya olasılık teorisinin Tanrının varlığıyla ilgili bahse uygulanmasında önemli bir hata karşımıza çıkmaktadır ki bu hata, *imkanlılığı olasılığa* döndürmeye çalışmaktan kaynaklanan kavramsal ve mantıksal bir hatadır. Karar-teorisi ise, sadece olasılığın sıfırdan daha büyük olduğu bilinen durumlarda meşru bir şekilde uygulanabilir. Ancak Tanrının varlığıyla ilgili delil söz konusu olduğunda, olasılığın sıfırdan daha büyük olduğu gösterilemez. Tanrının varlığı rasyonel delillerle kanıtlanamaz. Dolayısıyla bir takım rasyonel deliller bulunmadığı sürece hiçbir olasılıktan bahsedilemez. Çünkü imkanlılıklardan olasılıklar çıkaramayız.

Bu eleştiri karşısında biz, öncelikle bahis delilinin 'rasyonel' bir delil değil, pragmatik bir delil olduğunu belirtmeliyiz. Kaldı ki bu delil, Tanrının varlığına dair rasyonel delillerin olmamasına karşın inanmanın yararlı ve meşru olduğunu vurgular. Burada ilk bakışta önemli görünen inancın doğruluğu değil, yararlılığıdır. Kolakowski'nin de işaret ettiği gibi¹²⁶, Pascal'ın olasılıkla ilgili akıl yürütmesi Tanrının varlığı konusunda değil, kazanç ve kayıp hususundadır. Sözü gelişi, yarın güneşin doğup doğmayacağı imkan dahilindedir. Yani güneş % 50 doğabilir, % 50 doğmayabilir. Bu imkan halini değiştirebilecek bir delil ortaya koymamız da mümkün değildir. Güneşin doğuşuna olan zorunlu inanç ise tamamıyla alışkanlıktan kaynaklanmaktadır. Ancak biz, bu imkanlılık durumundan olasılığa geçiş yapmakta, pratik açıdan yarın güneşin doğacağı olasılığını kabul ederek hayatımızı menfaatimiz doğrultusunda düzenlemekteyiz. Böyle bir karar da açıkçası rasyoneldir.

125 Larimore Reid Nicholl, "Pascal's Wager: The Bet Is Off", *Philosophy and Phenomenological Research*, s. 275-276; benzer eleştiri için bkz. James Cargile, "Pascal's Wager", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 233-234

126 L. Kolakowski, *age.*, s. 165

Diğer yandan, sonlu da olsa hayatımızı ve mutluluğumuzu belirsiz bir sonsuz kazanç için riske soktuğumuzun farkındadır Pascal. Böyle bir durumda, kazanılması olası olan sonsuz bir hayatın olduğu bilinmiyorsa, elde olanı, sonsuz bir hayat için tehlikeye atmak değil, korumak daha iyi olacaktır. Fakat Pascal buna, bir kumarcının durumunu misal getirerek cevap verir. “Her oyuncu belirsiz, sınırlı bir kazanç için belirli, sınırlı bir riski göze alır, yine de o, belirsiz, sınırlı bir kazanç için belirli, sınırlı bir riski *akla karşı günah işlemekten* göze alıyor.”¹²⁷

c) Pascal’ın, Tanrının varlığından yana bahse girme konusunda sağgörüye dayalı sebepler sunmasının asıl amacı, şüpheci ve agnostiklerde bir inanma isteği yaratmak idi. Kendisinde inanma isteği olduğu halde hala inanamayan kişiye karşı Pascal, Tanrının varlığına inanıyormuş gibi davranmasını öğütler:

“...akıl sizi inanmaya sevkettiği halde yine de inanmadığınıza göre, inanamıyor olmanız ihtiraslarınızdan dolayıdır. O zaman kendini, Tanrının varlığıyla ilgili deliller toplayarak değil fakat ihtiraslarını azaltarak ikna etme hususunda yoğunlaştı. İmanı bulmak istiyorsun fakat yolu bilmiyorsun. İnançsızlık hastalığından kurtulmak istiyor ve bunun devasını arıyorsun: bir zamanlar senin gibi eli kolu bağlı olan ve şimdi sahip oldukları her şey pahasına bahse girenlerden öğren. Bunlar, takip etmek istediğin yolu bilen, kurtulmak istediğin elemenden kurtulmuş olan insanlardır: Onların takip etmeye başladığı yolu takip edin. Onlar, kutsal suyu içerek, ayinlere katılarak vb. sanki inanıyorlarmış gibi davrandılar. Bu sizi oldukça doğal olarak inançlı kılacak, ve sizi daha halim selim yapacaktır.”¹²⁸

Pascal’ın burada vurgulamak istediği husus, inanç oluşumunda alışkanlığın büyük bir tesire ve öneme sahip olduğu-

127 *Pensees*, s. 151

128 *Pensees*, s. 152

dur. O bu konuda Hume gibi¹²⁹ düşünür. Pascal'a göre alışkanlık haline gelen veya tekrar edilen davranışlar inancı etkiler. Şayet belirli bir tarzda hareket edecek olursak, daima tekrarlanan bu davranış belirli inançları doğuracak veya bu konuda yardımcı olacaktır.

Pascal'a göre biz, zihin kadar otomatızdır. Deliller sadece zihni ikna eder, ancak en güçlü delilleri sağlayan alışkanlıktır ve en çok inanılan da bunlardır. Mesela, güneşin yarın doğacağını ispat edemediğimiz halde bundan daha fazla inanılan bir şey de yoktur. Zihin doğal olarak güneşin doğacağına inanmaktadır. Sonuçta akıl bir kere hakikatin nerede yattığını gördükten sonra, kendimizi daima inanç halinde tutmak ve inanca bürünmek için alışkanlığa müracaat etmeliyiz. Ancak akıl, kullandığı ilkeler her zaman yanında mevcut olmadığından dolayı yavaş çalışır. Bu yüzden inancımızı hisse ve alışkanlığa dayamalıyız. Son noktada akıllı, hayatta sadece bir kere görülmesi yeterli olan sebeplerle, otomat duygu ve kabiliyetleri de alışkanlıkla inançlı kılmalıyız.¹³⁰

William James, Pascal'ın buradaki düşüncesini ahlaka aykırı bularak eleştirir. "Böyle bir mekanik hesaplamaadan sonra kasıtlı olarak benimsenen ayinlere ve kutsal suya imanın," diyor James "imanın gerçekliğinin deruni özünden yoksun olduğunu anlıyoruz: ve eğer Tanrının yerinde olmuş olsaydık, muhtemelen bu türden inananları sınırsız ödülllerinden mahrum etmekten özel bir zevk alırdık."¹³¹

Bize öyle geliyor ki Pascal, sadece aklın veya alışkanlığın gerçek imana götüreceğini düşünmemektedir. Çünkü böyle bir mekanik hesaplamanın hemen akabinde inancın gerçekleşeceğini düşünmek sadece kumarda mümkün olabilir. Oysa, Hristiyan Tanrısına imanun böyle mekanik bir hesaplamaadan doğacağını söylemek hem dinin Tanrısıyla ilgili bir takım problemler çıkaracak hem de dini etiğe aykırı bir özellik

129 Bkz. D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Kitap 1 Bölüm 3.

130 *Pensees*, s. 274

131 W. James, *age.*, s. 6

arz edecektir. Ward E. Jones'un da işaret ettiği gibi¹³² Pascal burada, hem aklın kem de alışkanlığın, inanmayan için inayete dayalı imanın yolunu hazırlayacağını düşünür. İnayet olmaksızın ne akıl ne de alışkanlık bize imanı kazandırabilir. İlk planda, hem inanan hem de inanmayan mucize ve gerçekleşmiş gaybî haberlerin dinin delili olduğunu görebilir. Ancak gerçek ihtida, bu delillerin doğru olduğuna ikna olmayı ve dini yaşantının gereklerine göre yaşamayı gerektirir. Nihayetinde Tanrı varmış gibi inanarak davranış sergilemek de zaman içinde gerçek bir imana götürebilir; gerçek bir imana götürmese bile, Hristiyan Tanrısının, hiç inanma girişiminde bulunmayanların aksine en azından böyle bir teşebbüse girişenlere şefkatle yaklaşmayacağını söylemek de doğru görünmemektedir.

James'in eleştirisini göz önünde tutacak olursak, Pascal'ın bahis delilindeki yaklaşım tarzı gerçek inananları değil, agnostikleri muhatap almaktadır. Bu delil, onlarda inanma isteği yaratmayı ve onları inayeti kabule hazır hale getirmeyi amaçlamaktadır. İnanç isteği oluştuktan¹³³ ve akabinde Tanrı varmış gibi yaşamaya başladıktan sonra, ilkin pragmatik olarak "inanç sahibi, dürüst, mütevazi, değerbilir, iyilik sever, samimi, gerçek bir dost olacaksınız."¹³⁴ Dini açıdan da, sonunda Tanrısal inayete bağlı olarak "kesin ve karşılığında hiçbir şey ödemediğiniz sonsuz bir şey için bahse girdiğinizi anlayacaksınız."¹³⁴

Sadece aklın veya sadece alışkanlığın iman için yeterli olmadığını söyledik. Çünkü Pascal, son noktada imanın bir Tanrı lütfu olduğunu kabul eder. Akıl ve alışkanlık ise, sadece, bu lütfu kazanmanın insani ön unsurlarıdır. Nitekim Pascal bunu, bahisle ilgili konunun dışındaki bir başka pasajda teyit eder. Ona göre iman etmek için üç yol vardır: *akıl, alış-*

132 Ward E. Jones, "Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager", *Journal of the History of Philosophy*, s. 180

133 *Pensees*, s. 153

134 *Pensees*, s. 153

kanlık ve ilham. Hıristiyanlık ilham olmadan inananları gerçek çocukları olarak kabul etmez. Buradan Hıristiyanlığın aklı ve alışkanlığı dışlıyor olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Aksine, *sadece gerçek ve hayırlı etkiyi yaratan ilhama kendimizi teslim ederken, zihnimizi delillere açmamız ve kendimizi alışkanlık yoluyla teyit etmemiz gerekir.*¹³⁵

Pascal'ın bahis delili pek çok açıdan eleştirilmekle birlikte¹³⁶ konumuz açısından en önemli eleştiri J. L. Mackie'den gelir. Doğrudan iradi inancın mümkün olmayıp, dolaylı iradi inancın mümkün olduğunu söyleyen Mackie şöyle der:

“Şüphesiz Pascal bu konuda haklıdır; ancak bu, onun Tanrı hakkında bir tarafa veya diğer tarafa bahse girmenin aklınızı hiç incitmeyeceği iddiasına aykırı bir durum teşkil eder. Onun önerdiği bu tür tekniklerle –aslında kendisi üzerinde, insanların hislerine tesir edip rasyonel olmayan bir tarzda inanmaya sebep olduğu tecrübe ile anlaşılan oyunlar oynayarak- kasıtlı bir şekilde kendini inançlı kılmak, aklını ve anlığını tahrif etmektir. Pascal'ın kendisinin söylediği gibi, ‘cela...vous abétira’: sizi aptal yapacaktır. Diğerleri bunu, daha kibarca ortaya koyar: imanı elde etmek için, küçük bir çocuk gibi olmalısın. Fakat, nasıl ifade edilirse edilsin, mesele değişmeden ortada kalır: kasıtlı bir şekilde rasyonel olmayan inancı beslemekle, kişi eleştirel yetilerini baskı altına alıyor olacaktır.”¹³⁷

Mackie'nin özellikle son cümlesi bize, W. K. Clifford'un “yetersiz delile dayanarak her hangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve her hangi bir kimse için yanlıştır. Bir doktrinle ilgili delil üzerindeki araştırma ilk ve son olarak yapıldıktan sonra, sonuç itibarıyla çözümlenmiş olarak ka-

135 *Pensees*, s. 271

136 Çeşitli eleştiriler için bkz. L. R. Nicholl, “Pascal's Wager: The Bet Is Off”, *Philosophy and Phenomenological Research*, s. 274-280; Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 185-188; James Cargile, “Pascal's Wager”, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 229-236; Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 382-383

137 J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, (Clarendon Press-Oxford) New York 1986, s. 202

bul edilmemeli. Bir şüpheyi boğmak asla meşru değildir"¹³⁸ şeklindeki düşüncesini hatırlatıyor. Yapılan bu eleştiri açısından bakıldığında gerçekten de bahis, "inancın epistemik yönüne önem vermez."¹³⁹ O daha çok inancın pratik yönünde odaklaşır. Ve şayet inanç, bir insanın sahip olduğu bazı arzu ve hedefleri yerine getirmek için kabul ediliyorsa, pratik olarak rasyoneldir.

Mackie'nin eleştirisinde dikkatimizi çeken diğer bir husus ise inancın rasyonel olmayan bir şekilde beslendiğidir. Ancak bize göre Pascal'ın böyle bir düşüncüyü benimsediği açık bir şekilde ortada değildir. İlkın Pascal'ın, inancın epistemik yönüne önem vermediği doğrudur. Çünkü Tanrının varlığını yeterli delillere dayanarak kanıtlamak mümkün değildir. Daha açık bir ifadeyle Tanrı rasyonel kanıtlamanın konusu olamaz. Fakat Tanrının varlığıyla ilgili, mutlak olarak ikna edici olmasa da mucize ve gaybî haberler gibi bir takım deliller söz konusudur. Ancak bu deliller de sadece inanana açıktırlar. Dolayısıyla kişi, ancak inandıktan sonra bu delillerin gerçekliğine ulaşacak ve Tanrının varlığıyla ilgili hakiki bilgiyi kazanacaktır.

Bu konuyla ilgili önemli yorumlar yapan W. E. Jones¹⁴⁰, Pascal'ın, inancı rasyonel olmayan bir şekilde beslediğine inanmaz. Ona göre kişi, böyle bir inanca ulaşmakla kendi kendini aldatmamaktadır. Çünkü, inanan kişi belirli bir inancı nasıl kazandığını açıklayabilmektedir. Eğer bir kimse, rasyonel bir durum söz konusu olmadan inancı kazanmış olsaydı, inandığı şeyin bir açıklamasını sunamazdı. Bu açıdan, mucize ve gaybî haber delilleri inayetin yolunu hazırlar. Tanrının inayet yoluyla akıl yetisine müdahalesi ise, ihtidanın tek ve asıl belirleyicisi olacaktır. "Eğer inanan kişi inayeti elde ettiğine ikna olmuş ise, o zaman bu hakiki inanç, o kişinin iman

138 *Reason and Religious Belief*, s. 34

139 W. E. Jones, "Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager", *Journal of the History of Philosophy*, s. 172

140 W. E. Jones, *agm*, 176

akidelerine inancının delili olarak fonksiyon icra edecektir. İnayet sadece inancı meydana getirmekle kalmaz, subjektif olarak inancı doğrular da.”¹⁴¹ İnayetin veya dini tecrübenin inancı doğrulaması noktasında Pascal’ın Plantinga ve Alston ile paylaştığı önemli husus bir kez daha ortaya çıkmaktadır ki, buna göre Tanrının varlığına inanç rasyoneldir.

Buraya kadar ele aldığımız kadarıyla, Pascal’ın akıl-iman ilişkisi ve inancın rasyonelliği ile ilgili olarak önemli sonuçlar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ortaya koyduğu düşünceleriyle³ Pascal, Kolakowski’ye göre¹⁴² Katolik dünyada bir dönüm noktası olmuş ve modern bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmıştır. O moderndir, çünkü sadece seküler aklın rolünü azaltmış olsaydı, on birinci yüzyıl antidiyalektikçileri veya ilk Protestan vaizleri tarafında olurdu. Diğer yandan o, kilisenin müdahalelerine karşı sadece seküler aklın hakkını savunmuş olsaydı, deistlerin veya doğal dinin avukatlarının arasına katılmış olurdu. Halbuki o, iman ve aklı birbirine karşı korumuştur. Çünkü Pascal, imanın, aklın zayıf desteğine ihtiyacı olmadığını öne sürer. Zira Hristiyan hakikatine geçerlilik kazandırmak sınırlı akli gücümüzün işi değildir. Buna karşılık, aklın da kendisine ait hüküm verdiği bir alan vardır ki, bu alanda fiziksel teoriler veya tarihsel olgularla ilgili olarak yargıda bulunmak papanın veya kilisenin işi değildir.

Sonuç olarak Pascal’ın ılımlı bir fideist olduğunu¹⁴³ ifade edebiliriz. Çünkü o, imanın aklın bir işi olmadığına inanır. Ona göre akıl, imandan yardım almadan dini inanç sistemine geçerlilik kazandıramaz. Aklın iman akidelerini rasyonel de-

141 W. E. Jones, *agm*, s. 187

142 L. Kolakowski, *age.*, s. 171

143 J. R. M. Neto, Pascal’ın fideist bir düşünür olmadığını iddia eder. Çünkü ona göre Pascal, aklın kullanımını reddetmemekte, dinin tarihsel deliline özel bir önem atfetmektedir. Fakat bize göre Neto’nun burada göz önünde tutmadığı önemli bir ayrım vardır: radikal fideizm-ılımlı fideizm ayrımı. Neto’nun, Pascal’ın fideist olmadığını söylerken işaret etmiş olduğu sebepler, onun ılımlı bir fideist olmadığını değil, radikal bir fideist olmadığını gösterir. J. R. M. Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, s. 132

lillerle kanıtlaması mümkün değildir, dolayısıyla pozitif bir doğal teolojiden de bahsedilemez. O halde biz 'rasyonel' bir delil olmaksızın inanmaktayız. Her ne kadar Pascal, mucize ve gaybî haberler gibi bir takım dini deliller sunmuş olsa da, bu deliller inanmayan açısından kanıtlayıcı bir delil niteliğini taşımamakta, dolayısıyla inanmayan kişiye kapalı kalmaktadır. Bu dini delillerin inanmayan için kanıtlayıcı ve rasyonel bir nitelik kazanmasının ön şartı ise, Tanrının varlığına iman etmektir. Dolayısıyla "bilmek için inanmak", Pascal'da her zaman zorunlu ve geçerli bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

III. BÖLÜM

Gazali Açısından Bir Değerlendirme

Gazali'den yaklaşık beş asır sonra yaşamış olan Pascal, Augustine'a kadar uzanan ılımlı fideizm çizgisinin önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Onun dinle ilgili düşüncelerine şekil veren tabi ki sadece Augustine değildir. Özellikle matematik ilminde uzun yıllar boyunca kazandığı tecrübeler ile Port Royal manastırında aldığı dini eğitim ve Kitab-ı Mukaddes üzerindeki mütalaaları, onun dini düşünce sisteminde oldukça etkili olmuştur.¹

Bilindiği üzere Modern felsefeyi besleyen kaynaklardan birisi de İslam felsefesidir. İslam filozoflarından bir çoğu Batılı filozofları etkilemiş ve onların düşünce sistemlerine kaynaklık etmiştir. Bunlardan birisi de Hilmi Ziya Ülken'in iddiasına göre Gazali'dir. Ona göre Gazali Batılı pek çok filozofu etkilemiş olmakla birlikte onun etkisinin en belirgin olduğu kişi Pascal'dır. H. Ziya Ülken, Miguel Asin Palacios'un bu konuyla ilgili eserlerinden hareketle İspanyol Dominicain rahibi Ramon Marti'nin Gazali'nin eserlerinden pek çok kısımlarını **Pugio Fidei** adlı eserinde naklettiğini, Pascal'ın da Ramon

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. E. Cailliet, *The Clue To Pascal*, s. 36 vd.

Marti'den isim zikretmeksizin bir çok fikirleri aldığını ifade eder. Ona göre Pascal, dinin müdafaasında kullanılan "bahse girme" fikrini Gazali'den almıştır. Yine Pascal'ın "kalp mantığı" nazariyesi, Gazali'nin "kalp gözü" fikrinde tamamen hazırlanmıştır. Dolayısıyla fideizm açısından değerlendirildiğinde, H. Z. Ülken her iki düşünürde de bazı temel ortak noktaları tespit eder. Hem Pascal hem de Gazali şüphe halinden kurtulmanın çaresini mistisizmde bulmuştur. Her ikisi de adı istidlali en aşağı dereceye indirmiş, aklın his ve inanç hayatında hemen hemen hiç tesirinin olmadığını ortaya koymuştur. Yine Ülken'e göre her iki düşünür de iman ile aklın alanını ayırarak iman alanına akıl ile ulaşamayacağını göstermiş. Kısaca Ülken, hem Pascal hem de Gazali'nin fideist olduğunu ifade ederek bu iki düşünürün fideizminde bazı ortak noktaları tespit etmiştir.²

Şunu ifade etmek gerekir ki, bizim bu bölümdeki amacımız, Gazali'nin gerçekten Pascal'ı etkileyip etkilemediğini ortaya çıkarmak olmayacak. Çünkü bu konudaki bir araştırma ister istemez güvenilir ve nesnel tarihi veriler ile metne dayalı bir araştırmayı gerekli kılacaktır. Bununla birlikte biz, Pascal'ın eserlerini araştırırken Gazali'nin ismine rastlamadık. Şu söylenebilir ki, her iki düşünürde de Bahis veya şüphelik gibi bir takım konularda ortak fikirler tespit etmek mümkün. Ancak böyle bir tespitten de Gazali'nin Pascal'ı etkilediği yönünde bir sonuca ulaşmanın uygun olacağı kanaatinde değiliz. Zira Dünya Düşünce Tarihinin baştan sona tetkiki durumunda, bir çok benzer veya aynı fikirlere rastlanabileceğinden dolayı, pek çok filozofun kendinden sonrakileri etkilediği kolaylıkla söylenebilir.

Bu sebeple biz, araştırmamızın bu bölümünde her iki düşünürde de Hilmi Ziya Ülken tarafından ortak olduğu tespit edilen hususları tahlil etmeye ve bu hususları Gazali açısından

2 H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, tarihsiz, s. 293-297; H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 124-131; H. Z. Ülken, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *A.Ü.E.F. Dergisi*, cilt. X, 1962, s. 20-25

dan değerlendirmeye çalışacağız. Ancak bu tahlillere girmeden önce, ileride değineceğimiz konulara açıklık getirmesi bakımından Gazali ile ilgili olarak önemli gördüğümüz üç noktayı zikretmek istiyoruz.

a) **Tehâfüt el-Felâsife** adlı eserinden hareketle Gazali'nin felsefe düşmanı olduğu; akla dayanan bir metafiziği imkansız gördüğü; akli ve hür düşüncüyü ortadan kaldırdığı; akli imana boyun eğdirip tek çıkış yolu olarak da imanı gördüğü pek çok kişi tarafından iddia edilebilmektedir.³ Gazali'nin felsefeyi eleştirisi de ilk planda onun bütünüyle akli reddeden bir fideist olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Ancak bizce Gazali'nin bu eserinde filozofların düşüncelerini rasyonel olarak eleştirmesi dikkati çeken önemli bir husustur. Ona göre⁴ filozofların düşüncelerinin bir çoğu mantık açısından yanlıştır ve bir temelden yoksundur. Onun sık sık dile getirdiği gibi, filozofların temel varsayımları ne mantıksal olarak kanıtlanabilir ne de sezgisel olarak apaçıktır. Kaldı ki, Gazali'nin filozofları tekfir ettiği üç meselede Aristo metafiziğini reddetmiş olması, tümüyle felsefeyi ve akli reddettiği anlamına gelmemektedir.⁵ Aksine, Gazali'nin felsefeyle karşılaşması sonraki bütün islami düşünce seyri üzerinde iz bırakmıştır.⁶ O, Kelama felsefi bir temel kazandırmış ve onun gereğinden fazla aklileştirilmesini mümkün kılmıştır. Nitekim Gazali, **Kıstâsü'l-Müstakîm**, **Miyarü'l-İlm** ve **el İktisad fi'l-İtikad** gibi eserlerinde dinin rasyonelleştirilmesinin en önemli esaslarını sunmuştur.

b) Bir önceki maddede ifade edilen tenkitlerden hareketle Gazali'nin akli bir metafiziği tümüyle imkansız gördüğü şek-

3 Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Dr. Sabri Orman, **Gazali**, (İnsan Yayınları) İstanbul 1986, s. 108-113

4 Gazali, **Tehâfüt el-Felâsife**, çev. Dr. Bekir Karlığa, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1981, s. 5, 14

5 Sabri Orman, **age.**, s. 112 v.l.

6 W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)**, çev. Hanifi Özcan, (Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları) İzmir 1989, s. 55

linde bir değerlendirme yapılabilir.⁷ Ancak biz burada metafiziğin konusu itibariyle bir ayrım yapmanın zorunlu olduğunu düşünüyoruz. Yapacağımız ayrım Thomas Aquinas'ta olduğu gibi, ikili bir esasa dayanır: a) Dinin bildirdiği, ancak aynı zamanda, tek başına aklın da bilebileceği hususlar. b) Aklın bilemeyip de sadece dinin bildirdiği hususlar. Bu ayrımda aklın bilebileceği temel önermelerden en önemlisi "Allah vardır" önermesidir. Daha sonra açıklayacağımız gibi, Gazali Allah'ın varlığının evveliyâttan veyahut iç ve dış tecrübelerden aldığımız yakînî öncüllerle ispat edilebileceğini ve bu ispatın da kesin bir bilgi niteliğine sahip olduğunu düşünür. Aklın bilemeyip de sadece Şeriatın bildirdikleri ise nübüvvet, gaybî haberler, ahiretteki karşılıklar, sırlar vb. şeylerdir. Diğer bir ifadeyle akıl külli olanı bilir, teferruatı ise sadece Şeria^t bildirir. Fakat aklın metafizik alanda bilebileceği asli şeylerle ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken nokta ise, akli delillere dayanan böyle bir bilginin herkes için zorunlu olmamasıdır.

c) Gazali ile ilgili olarak önemli gördüğümüz bir diğer husus da onu tam bir fideist olarak niteleyemeyeceğimizdir. Şayet Gazali'yi sadece bir mutasavvıf olarak ele alıp, onun -mantıksal akıl yürütmeye verdiği önem itibariyle- akılcı yönünü görmezden gelirsek bir açıdan fideist olduğu söylenebilir.⁸ Ancak onda ilhama dayalı bilginin olduğu kadar rasyonel bilginin de önemli bir yeri vardır. Gazali açısından aklın, iman aktında yeri başka bir unsurla doldurulamayacak bir fonksiyonu vardır.

7 Böyle bir değerlendirme için bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, (Vadi Yayınları) Ankara 1997, s. 314 vd.

8 Ahmet Arslan Gazali'nin fideist olduğunu söyler, ancak bunun konu itibariyle felsefi gerekçelerini zikretmez. Muhtemelen o, Gazali'nin aklî, kesin ve zorunlu bir metafizik bilgiyi imkansız görmesine istinaden böyle bir yorum yapmaktadır. Fakat Gazali açısından imanda akla veya delile dayanan hiçbir unsurun olmadığı iddia edilemez. Her ne kadar Gazali açısından matematiksel kesinlikte bir metafizik bilginin olduğu söylenemese de, metafiziğin temel konularıyla ilgili olarak ortaya konulan -cedelf değil burhanî- akli delillerin kabulü aklen zorunludur. Son tahlilde Gazali açısından imanın delilden veya akıl yürütmeden bağımsız kör bir inanç olduğu iddia edilemez. Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Vadi Yayınları) Ankara 1996, s. 240

Şimdi, yukarıda zikrettiğimiz üç noktayı göz önünde tutarak Gazali açısından Pascal'ı değerlendirmeye geçebiliriz.

A. ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM

Şüphecilik, fideizmin kapısını aralamakta önemli bir rol oynar. Çünkü şüpheciliğin temel iddiası, kesin bir bilginin mümkün olamayacağıdır. Şayet duyulara veya akla dayanarak kesin bir bilgiye ulaşma imkanımız yoksa, bu durumda takip edilebilecek iki yol vardır: ya yargımızı askıya alacağız, ya da kesin bir bilgiye ulaşmanın başka bir alternatifini arayacağız. Bu iki yoldan ilkinin örneğini Pyrrhonicilerde bulabiliriz. İkinci yolda ise iki farklı yaklaşımla karşılaşırız. Birisi, kesin bilgiyi, insanın asli boyutunu oluşturan ruh veya akılda temellendirmek, diğeri de kesin bilginin ancak iman ile mümkün olduğunu iddia etmektir.

Daha önce ayrıntılı olarak anlattığımız gibi, Pascal'ın şüpheciliği, yöntemsel bir karakter taşımaktan ziyade imana, imanî kesinliğe götüren bir araçtır. O, duyuların yanıltıcı özelliğinden bahsetmiş, ve ilk ilkelerin de temelsiz olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre duyulardan veya akıldan hareket ederek kesin bir bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Özellikle onun, ilk ilkelerin doğruluğunu akıl veya delille temellendiremeyeceğimiz iddiası, tümünden bilimi bir belirsizlik içerisine sokmaktaydı.

Kesin bilgiye ulaşmak ise, Pascal'a göre ancak imanla ile mümkündür. Biz ancak iman ile ilk ilkelerin doğru olduğunu, ve yine ancak iman ile yaşadığımız hayatın bir rüyadan ibaret olmadığını biliriz. Yine eşyanın hakikatini veya bir Tanrının var olup olmadığını sadece iman ile bilebiliriz. Pascal ulaştığı bu sonuç ile, açıkça, şüphecilikten fideizme geçiş yapar.

Gazali açısından bakıldığında ise, ona göre her şeyden şüphe etmenin amacı fideizme kapı aralamak değil, doğruyu yanlıştan ayırt edebileceğimiz kesin bir bilgi ölçütüne ulaşmaktır. Bu açıdan bakıldığında Gazali'nin Descartes gibi yöntemsel bir şüpheciliği benimsediği söylenebilir. Nitekim o, şüphecilikteki amacının gelenekten gelen ve sırf taklidi bir şekilde inanılan şeylerin hakikatini araştırmak ve gerçekten şeylerin hakikatini bilmek olduğunu söyler.⁹ O, şeylerin hakikatini bilmek istiyordu, çünkü yaşadığı çevrede her bir kişi veya ekol doğrunun kendi yanlarında olduğunu iddia ediyordu.

Bu amaçla Gazali, öncelikle Pascal'da göremediğimiz bir husus olan, kesin bilginin ne olduğuyla ilgili araştırmayla işe başlar. Kesin bilginin ölçütü olarak o, bilinen şeyin asla şüphe götürmeyecek derecede bilinmiş olması şartını gösterir. Öyle ki, böyle bir bilgide yanlış olmak veya vehme kapılmış olmak ihtimali söz konusu edilemez. Gazali kesin bilginin ölçütünü o kadar yüksek seviyede tutar ki, sözgelişi birisi bu bilginin yanlış olduğunu iddia etse ve taşı altına çevirecek ya da değneği ejderha yapmak suretiyle iddiasına delil getirmiş olsa da, böyle bir bilgiye sahip olanın zihninde hiçbir şüphe uyanmayacaktır.¹⁰

Gazali kesin bilginin ne olduğunu tespit ettikten sonra, kendisinde var olduğunu gördüğü duyulara dayalı bilgi ile ilk ilkelerin kesinlik derecesini araştırmaya yönelir. Pascal'ın da anlattığı şekilde, Gazali öncelikle duyulara dayalı bilginin kesin olmadığını, yanıltıcı olduğunu söyler. Sözgelişi göz duyusu, yıldıza baktığı zaman onu madeni bir para büyüklüğünde görüyor. Ancak akla dayalı matematiksel hesaplamalar, onun, üzerinde yaşadığımız Dünyadan daha büyük olduğunu gösteriyor. Buradan hareketle Gazali, duyulara dayalı bilginin, kendisinden hiç şüphe duyulmayacak şekilde kesin olmadığı hükmüne ulaşır.¹¹

9 Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, M.E.B., İstanbul 1994, s. 15-16

10 Gazali, *age.*, s. 16

11 Gazali, *age.*, s. 18

İkinci adımda o, “on, üçten büyüktür; bir şey hem hâdis hem kadîm; hem var hem yok; hem vacip hem muhal olmaz” gibi zaruri olan akli bilgileri ele alır. Burada Gazali şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Daha önceleri duyulara dayalı bilgilere güveniyorken akıl hakimi geldi ve bu güveni yıktı. İhtimal ki, aklın ötesinde bir başka hakim çıkar da akla olan güveni yıkabilir, onu verdiği hükümlerde yalanlayabilir. Gazali bu noktada da durmaz ve Pascal’da gördüğümüz gibi, yaşadığımız hayatın bir hayal veya rüya alemi olabileceğinden bahseder. Öyle ki akıl, yaşadığımız hayatın uykuda yaşanan hallerdeki sebat ve istikrara nispetle bir rüya olup olmadığı konusunda tereddüde düşer.¹²

Buraya kadar hem Gazali hem de Pascal, diğer pek çok şüpheli filozoflarda genel kabul görmüş ve kullanılmış şüphe nedenlerini zikrederek şüpheciliklerini temellendirmiştir. Fakat her iki düşünürün şüphe durumundan kurtuluşu farklı olmuştur. Pascal’ın şüphelerinden kurtulması ve kesin bilgiye ulaşması ancak iman ile mümkün olmuştur. Çünkü epistemolojik olarak meseleye yaklaşıldığı taktirde, şüphelerden kurtulmanın herhangi bir yolu yoktur. Ancak Gazali açısından böyle bir sonuç tam anlamıyla kabul edilebilir değildir.

Gazali bir süre şüphede kaldıktan sonra, zaruri olan akli bilgilerin kesinliğinden emin olduğunu ifade eder. Ancak zaruri olan akli bilgilerin doğruluğu delil yoluyla ispat edilemez. Çünkü düzenlenecek olan deliller de ilk ilkelere dayanmak zorundadır. Gazali’nin zaruri olan akli bilgilerin doğru olduklarından emin oluşu, ancak Allah’ın kalbine attığı bir *nur* sayesinde olmuştur. Bu *nur* da bir çok bilginin anahtarıdır.¹³

Acaba, Gazali, “*nur*” terimi ile neyi ifade etmek istemektedir? Biz burada çok geniş bir tahlile girmek istemiyoruz. Ancak Gazali’nin diğer bazı eserlerine baktığımız zaman

¹² Gazali, *age.*, s. 18-19

¹³ Gazali, *age.*, s. 20

onun bu kavramla neyi ifade etmek istediği açıkça ortaya çıkar. O, "nur" terimi ile aklın kendisine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle o, akla nur ismini verir.¹⁴ Ona göre¹⁵ akıl, insanda yaratılmış bir melekedir ve kalbe atılan bir nur gibidir ki, bu nur vasıtasıyla eşya idrak edilir. O halde denebilir ki Gazali, zaruri olan akli bilgilerin doğru ve güvenilir olduğu yargısına bizzat aklın kendisiyle ulaşmıştır.¹⁶ Nitekim o, şüphecilik yolunda, aranması lazım olmayan bir şeyi bile aradığını ifade eder. Çünkü doğuştan getirdiğimiz ilk ilkeleri aramak gerekli değildir. Var olan bir şey de aranırsa kaybolur, gizlenir.¹⁷

Şüphecilikteki amacı açısından olduğu kadar ulaştığı sonuç itibarıyla da Gazali, Descartes ile oldukça benzerlik arz etmektedir. Çünkü Descartes, her şeyden şüphe ediyorken düşünüyor olduğundan, dolayısıyla da düşünen bir varlık olduğundan şüphe edememiş, böylece de ilk kesin bilgiye ulaşmıştı. İbrahim Agah Çubukçu'nun da dikkatimizi çektiği gibi¹⁸ Gazali, Descartes'ten çok önceleri bu düşünceyi orijinal bir şekilde ortaya koymuştu.

Gazali kalp, ruh, nefis ve akıl terimlerini çok yakın bir ilişki içerisinde ele alır. Hatta bazen bunların aynı anlama gelen terimler olduğunu söyler. O, bu terimler ile, insanı diğer bütün varlıklardan ayıran bir özelliği, yani insanın, *hem kendini hem de kendi dışındaki şeyleri düşünen ve idrak eden ru-*

14 Ebu Hamid el-Gazali, *Mi'yarü'l-İlm fi fenni'l-mantık*, neş. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır, h. 1329, s. 27; Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, tah. ve haz. Dr. Ebu'l Alâ Affî, (el-Mektebetü'l-Arabiye) Kahire 1964, s. 46; Gazali, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, cilt. 1, çev. Ahmet Serdaroğlu, (Bedir Yayınevi) İstanbul 1974, s. 210, 224 vd.; Gazali, *Mirâcu's-Sâlikîn*, *Mecmûatü Resâili'l-İmame'l-Gazali* I içinde, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye) Beyrut 1994, s. 96

15 Gazali, *el-Mürşidü'l-Emin ilâ Mev'izati'l-Mü'minin min İhyâi Ulûmi'd-Din*, Kahire 1969, s. 19

16 Bu konuda bkz. Mehmet Ayman, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997, s. 104; Hasan Şahin, "Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı", *El-Gazali*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Yayın no. 7, Kayseri 1988, s. 110-113

17 Gazali, *el-Munkuzu min-ad-Dalâl*, s. 21

18 İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, (Yapı Kredi Yayınları) İstanbul 1996, s. 118-119

hunu anlatmak ister.¹⁹ **El-Risaletü'l-Ledünniye** adlı eserinde de o, düşünen ve idrak eden ruha *nefs-i nâtika* adını verir.²⁰ Gazali, İbn-i Sina'da meşhur olmuş şekliyle bu ruhun varlığını şöyle ifade eder:

"İnsanın kendi varlığından şüphesi yoktur. İnsan varlığının fiziki yapısıyla olmadığı da bir gerçektir... Bir kimse gözünü yumup kendi bedeninden, yerden, gökten ve bütün duyulanlardan duyularını alıkoyduğunda bile kendi varlığını kesinlikle bilir."²¹

Öyleyse Gazali açısından şüpheciliğin son noktada epistemolojik olarak doğru olduğu söylenemez. O, şüphelerinden yine Allah'ın kalbine koymuş olduğu *akıl nuru* ile kurtulmuş, dolayısıyla şüpheden fideizme geçiş yapmamıştır. Gazali açısından bakıldığında, kesin bilginin sadece iman ile elde edilebileceğini ve diğer bütün akli ve tabii bilimlerin ise kökten bir belirsizlik içerisinde olduğunu söylemek kabul edilebilir bir iddia olmayacaktır.

B. AKLIN ÖNEMİ VE DİNDEKİ YERİ

Pascal'ın, önemi ve işlevi açısından akıl yetisine bakışında ve onu değerlendirişinde iki temel husus hakim rol oynamaktadır. Bunlardan ilki, onun şüpheciliğinde de temel ve açıklayıcı bir yere sahip olan Asli Günah doktrini, diğeri ise Üç Düzen fikridir. Asli günah doktrinine göre insan, *düşüşten* önce şerefli ve yüce bir mevkiye sahipti. O, bu mevkeyeyken birtakım Tanrısal özellikleri haizdi. Bir başka ifadeyle insan, Tanrıya benzeyendi. Ancak o, bu şerefli

19 Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, s. 44; Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, çev. Serkan Özburun, (İnsan Yayınları) İstanbul 1995, s. 15-19, 22, 25-26; Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 8 vd.

20 Gazali, *İlahi Sır*, çev. A. Şener, Ş. Topaloğlu, (Cağaloğlu Yayınevi) İstanbul 1967, s. 13; Gazali, *el-Risâletü'l-Ledünniye*, *Mecmûatü Resâilü'l-İmame'l-Gazali III* içinde, s. 60

21 Gazali, *Kimya-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, (Merve Yayıncılık) İstanbul, s. 16

mevkiden, işlemiş olduğu suça bağlı olarak daha aşağı bir mevkiye düştü. Bu düşüşün zorunlu bir sonucu olarak da insanoğlu doğası itibariyle bozuldu. Dolayısıyla insanın tekrar eski mevkisine yükselmesi, doğası itibariyle bozuk ve yetersiz olan yetileri vasıtasıyla değil, ancak Tanrısal inayet ile mümkündür. İşte tam da bu düşüncesinden dolayı Nietzsche, Pascal'ı yozlaşmış ve acınacak bir kişi olarak görüyordu.²²

Üç Düzen fikri ile Pascal, gerçekliği üç ayrı kategoriye ayırıyordu: Beden veya madde, Düşünce, Sevgi. Buna göre akıl, doğa düzenine özgü bir yetidir ve doğaüstü düzenle ilgili olarak hiçbir fonksiyona sahip değildir. Burada akıl ile iman veya doğa ile doğaüstü keskin çizgilerle birbirinden ayrılır. Aklın hüküm vermekte yetkili olduğu alan doğal alandır ki, bu alanda matematik, mantık ve doğa bilimleri söz konusudur. Her ne kadar kökten bir belirsizliğe dayansa da matematik ve mantık ilimlerinde akıl birtakım kesin sonuçlara ulaşabilir. Son tahlilde de bu ilimler, Pascal'ın ideal olarak belirlediği şekilde mutlak anlamda bir hakikate ulaşabilecek ilimler değildirler. Doğa bilimleri söz konusu olduğunda ise akıl, ancak yanlışlamaya dayanan deneysel işlemlerle bazı doğru sonuçlara ulaşabilir.

Dini, ahlaki ve manevi alanlara gelince, akıl bu alanlarda hiçbir yargıda bulunamaz. Pascal, bu alanlar söz konusu olduğunda aklı oldukça değersizleştirir. Çünkü akıl bu alanlarda doğru ve kesin bir sonuca ulaşamaz. Nitekim düşünce tarihi, bir konuyla ilgili olarak pek çok çelişkili ve muhalif fikirlerin var olduğunu göstererek kesin ve doğru bir sonuca ulaşamayacağımızı bize ispatlamıştır. Öyleyse bu alanlarda aklın sesine değil, her şeyin tek hakimi olan Tanrının sesine kulak vermeliyiz.

22 "En sefil örnek- Pascal'ın yozlaşması, aklının kalıtsal ilk günahca yozlaştırıldığına inanan Pascal'ın; oysa Hristiyanlığından başka bir şey değildi aklını yozlaştıran!" Bkz. Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, (Hil Yayıncılık), İstanbul 1995

Açıkkçası, Gazali'ye göre, insanın doğası itibariyle bozulmuş olduğu, dolayısıyla da kendi yetileriyle kurtuluşa ulaşamayacağı düşüncesi, insanın asli değeri ve hakikati açısından savunulabilir değildir. Gazali'nin Pascal'a karşı en önemli itirazı da bu noktada olacaktır. Çünkü Gazali'nin düşünce sisteminde Kuranın ne derece önemli bir yere sahip olduğu açık bir şekilde görülür, ve Kuran'ın da bu konuyla ilgili açıklamaları esas alınırsa itiraz kaçınılmaz olacaktır. Kurana göre, insan Allah'ın suretinde yaratılmış; onun dünyadaki halifesi olmaya layık görülmüş; en güzel surette yaratılmış; her şeyin emrine verildiği en şerefli varlıktır. İnsanı en şerefli kılan ve bu yönüyle onu diğer bütün varlıklardan ayıran şey de Gazali'ye göre²³ akıldır. İnsan akıl ile Allah'ı tanır ve her şeyi onunla idrak eder. Bu açıdan insanın hakikati akıldır. Onun şerefi ve kemali de ancak akıl iledir.

Gazali, insanın hakikati olarak belirlediği aklın dört anlamda kullanıldığını ifade eder ki bunlar:

- 1) İnsanı diğer canlılardan ayıran haslettir ki, insanlar yaratılıştaki bu akıl ile nazari ilimleri öğrenmeye istidat kazanırlar, sanat ve hüner elde ederler.
- 2) Yetişkin bir çocuk veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan 'on, üçten büyüktür; bir şey hem, var hem yok olamaz' gibi zaruri bilgiler.
- 3) Tecrübelerden elde edilen ilim.
- 4) İşlerin akibetini bilmek, şehveti yok ederek daimi saadeti kazanma kabiliyeti.²⁴

Gazali'ye göre aklın bu anlamlarından asıl olanı birinci anlamdaki akıldır. Bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, Gazali bu anlamdaki akla *nur* ismini vermekte ve onu nefis, kalp, ruh terimleriyle de eş anlamlı görmekteydi. O halde aklın hakikati, insana yaratılışında verilen bir haslet olmasıdır ki o, eşyanın mahiyetini idrak için Allah tarafından kalbe atılan bir nurdur.²⁵

23 Gazali, *Kimya-yı Saâdet*, s. 23

24 Gazali, *İhya*, cilt. 1, s. 215 vd.

25 Gazali, *el-Mürşidü'l-Emin*, s. 19

Gazali'ye göre akıl öyle bir nurdur ki, hem başkalarını, hem kendini hem de kendi vasıflarını idrak eder. Onun için uzak ve yakın birdir. O bir anda göklerin en yükseğine yükselir ve bir anda yerin derinliklerine nüfuz eder. Akıl, melekût aleminde tasarruf eder ve hiçbir hakikat ondan gizlenmez. Akıl eşyanın içinde ve esrarında dolaşır; onların hakikatlerini ve ruhlarını idrak eder; sebeplerini ve hükümlerini bulur; onların nereden meydana geldiğini, nasıl yaratıldığını ve bir şeyin ne kadar unsurdan toplanıp terkip edildiğini...vs. anlar. O, gözlerin görmediğini görür. Göklerin üstündeki ve yerin altındaki gizli şeyleri gören, düşünen ve açıklayan bir yetidir akıl. Varlıkların hepsi aklın idrak alanına girer ve akıl onlarda tasarruf eder ki, aklın bunlar hakkındaki hükümleri doğrudur, yakînîdir. Ayrıca akıl, mâkûlâtı idrak eder ve sonsuzu idrak etme gücüne de sahiptir. Gazali'ye göre akıl, hiçbir zaman hata etmez. O daima doğruyu gösterir. Aklın yanlışlığını söyleyenler ise, açıkçası, vehim ve hayalin yargılarını aklın yargıları ile karıştırmaktadırlar.²⁶

Aklın böylesi yüksek derecede bir bilme ve idrak etme gücüne sahip olduğunu ifade etmek Pascal için oldukça güçtür. Çünkü ilk olarak onun şüpheciliği hiçbir zaman aklın bu seviyede bir bilme gücüne sahip olmasına izin vermez. İkinci olarak da, aklın, eşyanın hakikatini ve sonsuzu bilebileceğini, bilgisinin de doğru ve kesin olacağını iddia etmek, tüm hakikati tekelinde saklayan ve dilediğine inayetiyle bu hakikatleri veren bir Tanrıyı emekliye ayıracaktır.

Ancak, Gazali açısından bakıldığında, bilginin değişmeyen nihai ölçütü mantığın düşünme ilkeleri ve akıldır²⁷. Ga-

26 Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44-47; Gazali, *el-Hikmetü fi Mahlûkâtillâhi*, tah. Muhammed Reşid Rıza Kabbânî, Beyrut 1986, s. 83; Gazali *Mi'yaru'l-ilm*'de, insanda olayları ve eşyayı bilme gücü olarak his, vehim ve aklı saydıktan sonra ilk ikisinin güvenilir olmadığını belirtir ve aklın insanı cehaletten kurtaran, burhan ışığı ile şeytanın vesveselerinden ve yanıltmalarından koruyan önemli bir güç olduğunu vurgular. Ona göre akıl insanı her zaman doğruya götüren bir insani güçtür. Bkz. Gazali, *Mi'yaru'l-ilm*, s. 23-27

27 Bu konuda bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998, s. 132

zali'ye göre insan, en yüce makam olan cennete de ancak akıl tarafından idrak edilen akli bilgilerle ulaşabilir. Çünkü insanı cennete götüren ve Allah'a yaklaştıran bu cevherden daha değerli ve daha yüce hiçbir şey yoktur.²⁸

Eğer bilginin nihai ölçütü akıl ise, o zaman aklın ötesinde başka bir bilme yetisinin de olmaması gerekir. Ancak Gazali, peygamberlikle ilgili bir metninde aklın ötesinde bir gözün bulunduğunu ve bununla gayb alanının görüldüğünü ifade eder.²⁹ Buradan hareketle bazı araştırmacılar Gazali'nin, akıldan ayrı olarak kalp gözü adını verdiği bir bilme yetisi kabul ettiği, dolayısıyla da iman ile aklın alanını birbirinden ayırdığı sonucuna ulaşmışlar, ve bu açıdan da Gazali ile Pascal arasında yakın bir ilişki kurmuşlardır.³⁰

Bu konuda önemli tespitlerde bulunan bazı araştırmacılara göre³¹ Gazali, aklın ötesinde başka bir bilme yetisi kabul etmez. Bilginin nihai ölçütü akıl olduğuna göre, Gazali'de akıl yetisinin iki farklı işlevi vardır.³² İlki, bilinenden bilinmeye ulaşmak veya çıkarım, diğeri ise bir takım nesnelerin bilgisine doğrudan sahip olmaktır ki, aklın bu işlevi peygamberlerde vahiy, evliyalarda ilham adını alır. Aklın bu iki işlevi arasındaki temel fark ise nicelik bakımından değil nitelik bakımındandır.

Aklın ötesinde bir başka bilme yetisi kabul etmeyen Gazali, Pascal'da gördüğümüz şekliyle bir iman-akıl ayrımını da kabul etmez. Çünkü Pascal, aklın objesi ile imanın objesini birbirinden ayırmakta ve imanın objesiyle ilgili her türlü akli çabayı boş ve değersiz olarak görmekteydi. Ona göre akıl, dini rasyonel kılacak bir güç ve yeterliliğe sahip değildir. Aklın

28 Gazali, *Mizânü'l-Amel*, tah. ve neş. Dr. Süleyman Dünya, (Dâru'l Maârif) Mısır 1964, s. 330

29 Gazali, *el-Munkuzu min-ad-Dalâl*, s. 65

30 Bkz. H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963, s. 18; Murtaza Korlaelçi, "Gazali'ye göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", *El-Gazali*, s. 150-152; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1997, s. 222-223

31 Msl. Bkz. A. Kamil Cihan, *age.*, s. 154-155

32 Bkz. Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 19, 41; *el-Mürşidü'l-Emîn*, s.136

bu başarısızlığının ve yetersizliğinin temel sebebi ise Tanrının gizliliği ve pek çok doktrinin yapısı itibariyle saçma ve akla aykırı olmasıdır. Dolayısıyla, aklın kurallarıyla dinin inanç sistemini rasyonel kılmaktan ziyade, inanarak ve samimi bir şekilde bağlanarak inanılan şeyin anlamına ve bilgisine ulaşmaya gayret etmeliyiz.

Gazali'ye göre ise akıl ile din birbirinden ayrılamaz. "Şeriatı bina olarak kabul edersek akıl bu binanın temeli konumundadır. Nasıl temelsiz bina olmaz ise aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz...Şeriat harici bir akıldır. Akıl, dahili bir şeriatıdır."³³ Dolayısıyla Gazali, hem akli hem de şeriatı birer asıl olarak kabul eder ve bu ikisinin tam bir birliğini savunur. Çünkü şeriat olmazsa akıl bir işe yaramayacaktır, akıl olmaz ise şer'in doğruluğu ve makullüğü ispat edilemeyecek, bilinemeyecektir. Bu yüzden akıl hiçbir zaman tekzip edilmemeli. Aksi takdirde şer' tekzip edilmiş olur.³⁴

C. BİR KANAAT OLARAK İMAN - KESİN BİR TASDİK OLARAK İMAN

Pascal, imanı, Tanrıyı kalben algılamak şeklinde tarif eder. O, kalbi, aklın karşısında daha yüksek derecede bir bilme yetisi olarak belirler ve Tanrının varlığına inanmada akla müspet bir rol vermez. Çünkü Tanrı, aklın bilme sınırlarının dışındadır. Dolayısıyla akıl, ne Tanrı vardır ne de Tanrı yoktur gibi bir yargıda bulunabilir. Bu noktada Pascal, "Bahis" konusunda açıkladığımız üzere, iradeyi devreye sokar ve akli, iradenin tercihi doğrultusunda boyun eğmeye zorlar. İradî

33 Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 55-56

34 Gazali, *el-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil* (Gazali'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri), çev. M. Şerafeddin, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 4. Sene 16. Sayı, İstanbul 1930, s. 48

olarak kazanılan inanç da alışkanlık yoluyla pekiştirilmeye çalışılır.

Pascal'ın, imanın ne olduğuyla ilgili açıklamasından açıkça anlaşılmaktadır ki, imanda, bir takım önermesel inançların tasdiki söz konusu değildir. Yani imanda, "Tanrı vardır", "Öteki Dünya gerçektir" ...vb. önermelerin aklen tasdik edilmesinden ve bu tasdikin de zorunlu olmasından bahsedilemez. Pascal'da iman, daha çok, asıl belirleyici etkenin Tanrısal inayet olduğu kalbi bir bağlılık durumunu ifade eder. Onun kendi ifadesiyle iman, Tanrısal bir lütuftur. Dolayısıyla imanda, rasyonel bilginin önü bazı felsefi ve teolojik sebeplerle kapatılmış, kapı sadece dini tecrübeye açık bırakılmıştır.

İmanda bir tasdik boyutunun olmaması da, Yusuf Ziya Yörükân'ın ifade ettiği gibi³⁵, imanı sırf bir kanaat seviyesine indirecektir. Çünkü tasdik, bir şeyi ilim yoluyla gerçekleştirmek ki bu, zihni bir ameliyedir. Kanaat ise, delili olmayan bir kabuldür. Öyleyse imanı, aklın ispat kabiliyeti dışında olan şeylere kalbi bir bağlılık olarak gören her anlayış, kanaat olmaktan öteye geçemeyecektir.

Gazali açısından bakıldığında iman, sırf bir kanaatten ibaret olamaz. Ona göre iman, kesin bir tasdiktir.³⁶ Öyle bir tasdik ki, inananın inandığı şeyle ilgili hiçbir tereddüdü olmayacak, ve bir hata veya yanlışlığa düşmüş olma ihtimali kendisinde bulunmayacaktır. Tasdiki gereken bilgiler de, ancak kendileri için oluşturulan burhanlar ile talep edilirler.³⁷ Gazali, imanı kesin bir tasdik olarak tarif ettikten sonra, tasdiki de

35 Ebu Mansur-i Maturidî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I* (Ebu Mansur-i Maturidî'nin İki Eseri: *Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi*), çev. Yusuf Ziya Yörükân, M.E.B., İstanbul 1953, (A.Ü.İ.F. Yayınları), s. 22, dipnot 15 (çevrenin sözü)

36 Gazali, *Mîrâcu's-Sâlikîn*, s. 58; Gazali, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (Matbaatü'l-Meymeniyye) Mısır, h. 1309, s. 39

37 Gazali, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 1. Cüz, Bulak, h. 1322, s. 21; Gazali'ye göre hakiki burhan, değişmesi tasavvur olunmayan bir şeyi ifade eder. Bu değişmemezlik de, ebediyen değişmeyen ve istihaleye uğramamayan yakini öncüller sebebiyledir. Bkz. Gazali, *Mî'yarü'l-ilm*, s. 141

altı dereceye ayırır ve tasdikin en yüksek derecesini (gaye-tü'l-kusvâ) şöyle açıklar:

“Bu (tür bir tasdik), her hangi bir ihtimale yer, ve belirsizlik veya karışıklığa mahal kalmayacak şekilde sonuna kadar araştırılıp tetkik edilmiş, tüm şartları tamamen yerine getirilmiş, usülleri ve mukaddimele-ri derece derece, kelime kelime yerine getirilerek sağlam kılınmış burhan ile olur.”³⁸

Böylece Gazali, imanı, inananda imanın objesiyle ilgili hiçbir şüphenin bulunmadığı kat'î bir tasdik olarak belirlemek, en yüksek derecedeki tasdiki de titiz, ayrıntılı bir araştırma ile mantıksal kurallar çerçevesinde yürütülen ciddi bir akıl yürütmeye bağlı kılmak suretiyle fideizme asla geçit vermemektedir. Esasen o, yaratılışı itibariyle insanın akleden, idrak eden yönünü yücelterek Allah'a akıl ile ulaşılabilirliğine işaret etmekteydi. Çünkü aklın yaratılışının “asıl hikmeti, Allah'ı, Onun fiillerini ve alemdeki hikmetini bilmektir.”³⁹ O halde Gazali açısından denilebilir ki iman, zorunlu olarak aklın, bir takım delillere veya ciddi tefekküre dayanan kabulünü gerektirmektedir. Bununla birlikte, dini hakikatlere ulaşmada aklın iki farklı işlevi söz konusudur Gazali'de. İlki bilinen öncüllerden hareketle bilinmeyi elde etmek, diğeri de objeyi vasıtasız bir şekilde doğrudan idrak etmektir.

1. Delile Dayanan Bilgi

Pascal açıkça, aklın, bir Tanrının var olup olmadığını bilemeyeceğini söylüyordu. Ona göre Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik tüm aklî deliller hiçbir değer ifade etmemektedirler. Çünkü akıl, Tanrının varlığını kanıtlama hususunda doğal olarak yetersiz kalmaktadır. Tanrı, aklın bilme alanının ötesinde olan bir varlıktır. Tanrı hakkındaki bilgiye ise ancak iman ile ulaşılabilir. Bu düşüncesiyle Pascal kendisini, rasyonalist cephenin sözcüsü durumunda olan Clifford'un 'yeter-

³⁸ Gazali, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 39

³⁹ Gazali, *İhya*, cilt 4, s. 207

li delil olmadan her hangi bir şeye inanmak her zaman, herkes için yanlıştır' şeklindeki itirazına hedef olmaktan kurtaramayacaktır.

Buna karşılık Gazali, Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğinden emin bir tutum sergiler. Hatta o, aklın bu konuda şüpheye maruz kalması durumunda, şüpheyi ortadan kaldıracak kadar ilim öğrenmenin farz olduğunu ifade eder.⁴⁰ Çünkü böyle bir bilginin imkanını reddetmek, iman objesinin makul olmadığını söylemek, bir yönüyle de onu reddetmekle aynı anlama gelecektir. Bu da karşımıza, varlığı ve fiilleri akılla bilinmeyen keyfine buyruk bir Tanrı anlayışı çıkaracaktır. Dahası bu, hakikati akıl olan insanoğluna her hangi bir ilahi sorumluluğun yüklenemeyeceği gibi bir sonucu da doğuracaktır. Açıkçası, Gazali, böyle bir sonucu kabul etmeyecektir. O halde Gazali açısından meseleye bakıldığında, Allah'ın varlığı akılla bilinebilir, dolayısıyla Onun varlığı ve fiilleri makuldür. Nitekim o, *el-İktisad fi'l-İtikad*'da şöyle der:

"Şeriat olmaksızın sadece aklî delillerle bilinen şeyler, alemin hâdis olması, hâdis kılanın vücûbu, kudreti, ilmi ve iradesi gibi bilgilerdir. Çünkü bütün bunlar sabit olmadıkça Şeriat sabit olmaz. Zira Şeriat kelâm'a dayanır. Dolayısıyla nefsin kelâm'ı sabit olmayınca, Şeriat da sabit olmaz. Binaenaleyh, rütbe yönünden nefsin kelâmından önce gelen her şeyin, nefsin kelâmı ile ve ona istinad eden şeylerle ispat edilmesi imkansızdır. Bundan başka, bize göre nefsin kelâmını da Şeriatla ispat etmek mümkün değildir."⁴¹

Bu sebeple Gazali, bir takım aklî deliller tertip etmek suretiyle Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini düşünür. Bu amaçla o, mantıktaki kıyaslara Kur'anın ışığında yeniden şekil vererek Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, mülkünü, melekûtunu bilme ölçüsünü ortaya koyar ve buna

40 Gazali, *İhya*, cilt 1, s. 46; Gazali, *el-Mürşidü'l-Emin*, s. 9; Ebû Hâmid al-Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Dr. Kemal Işık, (A.Ü.İ.F. Yayınları) Ankara 1971, s. 15; *al-İktisad fi'l-İtikad*, haz. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Dr. Hüseyin Atay, (A.Ü.İ.F. Yayınları XXXIV) Ankara 1962, s. 14

41 Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 157, arapça aslından s. 210

Kıstas-ı müstakim (Doğru Ölçü) adını verir.⁴² Bu ölçü ile Gazali, dinî ve aklî olan her şeyin ölçülebileceğini ve hakikatlerin bilgisinin elde edilebileceğini söyler.⁴³ Kısacası bu ölçü, hem dinî hem de aklî bilginin doğru ve kesin bir ölçüsüdür. Gazali'nin ortaya koyduğu bu ölçü, iki mukaddime ve bir sonuhtan meydana gelir. Mukaddimeler de evvelî-zarurî ilimlerden tertip edilir ki, bunlar ya his ile, ya tecrübe ile veya tabîî akıl ile kazanılırlar.⁴⁴

Gazali'ye göre, kıyas ve istidlallerde kullanılan her bir mukaddime kesin olmalı ve doğruluğu katî bir biçimde bilinmelidir. Şayet kıyas ve istidlallerde kullanılan öncüller kesin ve doğru olursa, sonuç da kesin ve doğru olacak, dolayısıyla akıl, ulaşılan sonucu, her hangi bir şüpheye düşmeksizin zorunlu olarak tasdik edecektir. Gazali, burhanlara öncül olmaya uygun hakiki yakînî bilgi kaynaklarını da beş kısımda ele alır:

1) Evveliyât: Bu önermeler, varlığından itibaren akılda yerleşik olan önermelerdir. Bu bilginin meydana gelişi, aklın varlığı dışında başka her hangi bir şeye bağlı değildir. Sözcüleri, akıl bir şeyin hem hâdis hem de kadîm olamayacağını zarurî olarak bilir.

2) İç Müşahadeler: İnsanın beş duyusunu kullanmadan açlık, susuzluk, korku ve sevinme gibi bütün iç hallerini bilmesi.

3) Dış Duyulurlar: Beş duyu organı ile elde edilen verilere dayanan bilgilerdir. Bu bilgi türünde yanılma durumu olabilmekte ise de, akıl, bu yanılığı düzeltici bir fonksiyona sahiptir.

4) Tecrübî Bilgiler: Nedensel ilişkiye dayalı tecrübî bilgiler ise, tecrübe eden açısından yakînidir. Burada da akıl, tecrübe ettiği nedensel ilişkilerde bir belirleyici hususun ve düzenliliğin olduğunu görür.

5) Mütevatir Bilgiler: Mekke'nin varlığını, Şa'fii'nin varlığını bilmemiz gibi, duyma ve okuma yo-

42 Gazali, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, neş. Viktor Chelhot, 3. Baskı, (Dâru'l-Maşrık) Beyrut, 1991, s. 43

43 Gazali, *age.*, s. 42,82

44 Gazali, *age.*, s. 51

luyla öğrendiğimiz, pek çok kişi tarafından nakledile-
gelen bilgilerdir. Burada da bilginin doğruluğuna ka-
rar veren akıldır.⁴⁵

İmanın tam ve kesin bir tasdik olduğunu, ve tasdikî bilgi-
nin de yakînî öncüllere dayanan burhanlarla elde edilebilece-
ğini ifade eden Gazali, böylece Allah'ın varlığına imanın de-
lilsiz olamayacağını göstermeye çalışır. Bununla birlikte Ga-
zali, tasdiki gerektiren, nitelik itibariyle iki farklı delil zikre-
der. Birincisi, her hangi bir mantıksal yapıya sahip olmayan
Kuran'ın bedihi delilleri, diğeri de sistemli ve tutarlı bir şekil-
de mantıksal kurallar çerçevesinde yürütülen, kesin olarak
bilinen şeylerden bilinmeyene götüren deliller. Gazali'nin
kendi ifadesiyle biri tetkik ve tefekkürü gerektiren, dolayısıyla
ilimlerde ileri gitmiş kişilere has, diğeri tetkik ve tefekkürü
gerektirmeyen ve ilk bakışta kolayca anlaşılabilen olmak
üzere iki farklı delil söz konusudur.⁴⁶

Gazali'ye göre⁴⁷ Kuran'ın delilleri sade ve açık; manası ko-
layca anlaşılabilen; zihinde çabucak yerleşen, dolayısıyla ko-
layca sonuca götürebilen; inceleme ve tahkike lüzum göster-
meyen; kalplerde katî bir inancı husule getiren burhanlardır.
Gazali, ikinci tip delillerden daha fazla rağbet gösterdiği Ku-
ranî delilleri de Allah'ın varlığını bildiren; O'nun birliğini
gösteren; Peygamberin doğruluğuna ve Kuran'ın Allah kela-
mı olduğuna işaret eden; Ahiretin varlığını ortaya koyan de-
liller olmak üzere dört kısma ayırır.⁴⁸

Ciddi ve sistemli bir akıl yürütmeyi gerektiren delillere
gelince Gazali, eserlerinde çoğunlukla üç delilden söz eder ki
bunlardan ilki, Hudus delilidir. Bu delil kısaca ifade edilecek
olursa:

Alem hâdistir;

Her hâdisin bir sebebi vardır;

45 Gazali, *el-Mustasfâ*, s. 44-46

46 Gazali, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 20

47 Gazali, *age.*, s. 19-20

48 Gazali, *age.*, s. 18-20

(O halde) Alemin de bir sebebi vardır.⁴⁹

Gazali, sonradan var olan her şeyin müreccihî ve muhasıssı olarak kadîm bir varlık olan Allah'ın varlığının bu şekilde rasyonel olarak bilineceğini açıklamaya çalışır. Bu kıyastaki iki öncülden çıkan sonucun kabulü de, Gazali'ye göre⁵⁰ zorunludur. Çünkü "bir şeyin makul olması, ancak aklın, *muhafezet edilmesi imkansız olan deliller gereğince*, o şeyi tasdik etmek mecburiyetinde kalmasıyla bir mana ifade eder. Bu da gerçekleşmiş bulunmaktadır."⁵¹

Gazali'nin sık sık dile getirdiği bir diğer delil, kainattaki düzenlilik, tertip, nizam ve gayeden Allah'ın varlığına giden teleolojik delildir. Şayet bir kimse, kendisinin ve dünyanın varlığı üzerine derin bir araştırma yapar ve tefekküre dalarsa, her şeyde bir nizam, gaye ve hikmetin olduğunu idrak edecek, tüm bunların da bir nizam ve gaye koyucuyu gerektireceğinden asla şüphe etmeyecektir.⁵²

Gazali'nin ele aldığı üçüncü delil ise, 'kendini bilmekten Allah'ı bilmeye' giden delildir. İnsanoğlu, kendi varlığından Allah'ın varlığına; kendi sıfatlarının varlığından Allah'ın sıfatlarının varlığına; kendi bedeni ve uzuvlarındaki tasarruflarından Allah'ın bütün alemdeki tasarrufuna delil getirebilir. Böylece insan, kendi sıfatlarındaki mükemmellikleri idrak edip bu sıfatları sonsuzca yücelterek, artık kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir yaratıcının varlığına ulaşır.⁵³

49 Gazali, *İtikad'da Orta yol*, s. 22 vd, arapça aslından s. 24 vd.; Gazali, *İhya*, cilt 1, s. 269; Gazali, *İki Madnun*, çev. D. Sabit Ünal, (İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları) İzmir 1988, s. 36

50 Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 29, arapça aslından s. 35

51 Gazali, *age.*, s. 38, arapça aslından s. 49

52 Gazali, *el-Hikmetü fî Mahlûkâtillâhi* adlı eserini bu konuya hasreder ki özellikle bkz. S. 82-83; Gazali, *İhya*, cilt 1, s. 268; Gazali, *Mizânu'l-Amel*, s. 215; Gazali, insanın kesin bir şekilde burhan ve hüccet ile alemin bir saniinin olduğunu bilebileceğini ve bunun da tasdikî bir ilim olduğunu ifade eder. Bkz. Gazali, *Mi'yarul-ilm*, s. 33

53 Gazali, *Kimya-yı Saâdet*, s. 38-42; Gazali, *el-Hikmetü fî Mahlûkâtillâhi*, s. 82; Gazali, *İhya*, cilt 1, s. 254

İmanın tam ve kesin bir tasdik olduğunu, böyle bir tasdi-kin de ancak delille mümkün olduğunu söyleyen Gazali'ye karşılık Pascal, rasyonel delillere dayanmayan bir imanın savunucusudur. Çünkü Pascal açısından delillerin, Gazali'nin vurgulamaya çalıştığı gibi, ispatlayıcı ve zorlayıcı bir niteliğe sahip olduğu iddia edilemez. Bu sebeple Pascal, rasyonel delillerin hiç birine önem vermemekte, dinin tek güvenilir delili olarak da mucizeleri, gaybî haberleri görmekteydi.

Gazali ise, yakînî öncüllere dayanan rasyonel delillerin mucizelerden daha güvenilir ve daha kesin olduğuna inanır. Zira mucizelerde bir karışıklık ve belirsizliğin olması muhtemeldir. Duyular kişiyi kolayca yanılgıya sürükleyebilirler. Dolayısıyla mucizelerin doğruluğu, ancak uzun tartışmalardan ve ince tefekkürlerden sonra anlaşılabilir. Yine de mucizeler zayıf bir imanı doğurabilir ki bu da, Gazali'ye göre, avamın veya kalamcılarının imanı olabilir.⁵⁴

2. İlhamı Dayanan Bilgi

Aklın hakikatlere ulaşmasının bir yolu da, Gazali'ye göre ilhamdır.⁵⁵ Her ne kadar ilham, nicelik açısından istidlalden pek farklı olmasa da, nitelik açısından ondan ayrılır. Yani ilham yoluyla hasıl olan bilgi, bilginin sebebi; mahallinin akıl olması; bir gerçeklik olarak ilim olması bakımından istidlâlî bilgiden farksızdır. Fark, bilginin elde edilişinde ortaya çıkar. İstidlâlî bilgiden farklı olarak ilhamda, arada bir vasıta olmaksızın bilginin doğrudan idraki söz konusudur. Gazali'nin havuz teşbihini⁵⁶ kullanacak olursak havuz, bilginin toplandığı yer; havuza dışardan gelen sular istidlâlî bilgi; havuzun dibinden kaynayan sular ise ilhamî bilgidir. Ancak ilham yoluyla elde edilen bilginin derecesini Gazali daha üstün tutar. Nitekim o, imanı üç mertebeye ayırırken de bu üstünlüğü açıkça ortaya koyar:

54 Gazali, *el-Kıstâsü'l-Müstakim*, s. 81-82

55 Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 41

56 Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 44

1) Güvenilir bir kimsenin “Ahmet evdedir” diye haber vermesine inanmak. Bu, akli ilimlerde mesafe katetmemiş, bu alanda eğitim görmemiş avama has imandır. Burada rasyonel deliller yoluyla araştırarak değil de işiterek kabul söz konusudur ki buna, taklidi iman denir.

2) Evin içinden gelen sesi duyarak, akıl yürütme yoluyla Ahmet’in evde olduğuna inanmaktır. Elbette ki akıl yürütmeye dayalı bir inanç avamınkinden daha üstün olacaktır. Ancak ciddi bir araştırma yapılmazsa, böyle bir inanca hata karışabilir. Çünkü ses, sese benzer.

3) Bizzat evin içine girerek Ahmet’i görmek.⁵⁷

Bu üç mertebe derece derece aşılar ki, üçüncüsü ve sonuncusu olan zevk ve müşahade mertebesi Gazali’nin gözünde en yüksek mertebedir. Ancak, her ne kadar Gazali’ye göre bilme açısından en yüksek derece bizzat görmek, müşahade etmek olsa da, istidlale dayanan bilgi de görerek bilmek gibi kesindir.⁵⁸

Burada şöyle bir soru aklımıza geliyor: İstidlalî bilginin kurallarının ne olduğu ve bu bilgi türünün nasıl gerçekleştirildiği bilinmekteyken, acaba ilhama dayalı bilginin nasıllığı ile ilgili bir açıklama getirilebilir mi?

Gazali bu soruya, Eflatun’un hatırlama nazariyesine benzeyen bir açıklama getirir.⁵⁹ Ona göre eşyanın hakikati Levh-i mahfuz’da yazılıdır. Allah önceden, başından sonuna kadar alemin bir suretini Levh-i mahfuz’a yazmıştır. Sonra bu yazıyı vücuda getirmiştir. Vücut bulan bu alemin de his ve hayalde bir sureti vardır. Yer ve göklere bakan bir kişi gözlerini yumduğu an, hayalde kalan suretlerini kafasında, onlara bakıyormuş gibi düşünür. Sonra da bu suret hayalden kalbe geçer. Şayet Allah insanda, alemin hepsi

57 Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 34-35; İmam-ı Gazali, *Kitâbu’l-Erbâin fi Usûli’l-Dîn*, (Matbaatu’l-Arabiyye) Mısır h. 1344, s. 57; Gazali, *el-Mürşidü’l-Emin*, s. 133

58 Gazali, *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 66

59 Bu konuda bkz. Necip Taylan, *Gazzali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (M.Ü.İ.F. Yayınları) İstanbul 1989, s. 149-151

için bir suret ve mekan yaratmamış olsaydı insan kendisinden başkasını bilemezdi.⁶⁰

Allah hakkındaki bilginin de akılda apriori olarak var olduğunu kabul eden Gazali, bu bilginin çeşitli sebeplerle unutulduğunu ve saptırılıp inkar edildiğini düşünür. Her insan Allah'ın var olduğu bilgisine sahiptir, dolayısıyla O'na iman etme istidadıyla yaratılmıştır. Böylece iman da, fıtratta olanın hatırlanması olacaktır. Hatırlamanın da iki şekilde olacağını söyler Gazali. İlki, daha önce bilfiil öğrenilmiş olup sonra unutilan bir suretin hatırlanmasıdır. Diğeri ise fıtratta sabit olan bir suretin hatırlanmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu, yaratılıştan insanların ruhlarına yerleştirilmiş gizli bilginin tekrar açığa çıkmasıdır.⁶¹

Ruhta yerleşik olan bilgilerin hatırlanmasını da Gazali, ruhun maddeden arındırılmasına ve düşünmeye bağlar. "Çünkü biraz düşünme ile (ruh) kendi aslına döner, başlangıcına, hakikate yönelir ve sırlarına vakıf olur. Bunun üzerine kendisinde kuvve halinde bulunan şeyler fiile çıkar."⁶² Bunun hemen akabinde Gazali, ruhun aslına dönüşünün ve aslî bilgilere ulaşmasının üç şekilde olabileceğini ifade eder:

1) Bütün ilimleri tahsil etmek ve ilimlerin bir çoğundan bolca nasiplenmiş olmak.

2) Gerçek bir riyazat ve sağlam bir murakabe. Bu yolla ruh, kendisinin hakikati görmesine engel olan tüm maddi şeylerden arınmış olur.

3) Tefekkür. Çünkü ruh, bildikten ve bildiğiyle amel ettikten sonra düşünmenin kaidelerine göre bildikleri üzerinde düşünürse kalbine gayb kapısı açılır. Böylece kalp ile Levh-i mahfuz arasındaki perde ortadan kalkar ve kişi doğrudan bilgiye sahip olur.⁶³

Hakikatlere ulaşmada aklın iki farklı fonksiyonunu ve bunların, kesin bir tasdik olan iman ile ilişkilerini ele aldıktan

60 Gazali, *İhya*, cilt 3, s. 44

61 Gazali, *İhya*, cilt 1, s. 219-220; Gazali, *Mizânu'l-Amel*, s. 335-336

62 Gazali, *İlahi Sır*, s. 46; *el-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 73

63 Gazali, *İlahi Sır*, s. 47; *el-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 74

sonra şunu açıkça ifade edebiliriz ki Gazali, dinî hakikatlere ulaşmada ve dinî inanç sisteminin rasyonel olarak geçerliliğini sağlamada akla müspet bir rol vermeyen, hatta onu iman karşısında oldukça değersizleştiren fideist bir anlayışın hiçbir şekilde taraftarı olmayacak, bir çok noktada bu anlayışı eleştirecektir. Öncelikle onun açısından, fideizmi savunmak insanın hakikatini, yani aklı reddetmeyi gerektirecek, bu da Allah'a ulaşmanın ve Onun Kelamının rasyonel olduğunu göstermenin tek yolunu kapatmak anlamına gelecektir. Böyle bir anlayış, Gazali'nin düşünce sisteminin aslî belirleyicisi olan ve daima tabiattan taakkul, tefekkür, tezekkür ve tedebür yoluyla Allah'a gitmeyi öğütleyen Kuran'ın mantığıyla da ters düşecektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, 'akıl ne Tanrının var olduğunu ne de var olmadığını bilebilir'; 'hakikate akıl ile değil ancak iman ile ulaşılabilir'; 'akıl, dinî inanç sistemine rasyonel bir geçerlilik kazandıramaz'; 'inanç, paradoksallığı ve saçmayı özünde barındırmaktadır, dolayısıyla öncelikle iman etmedikçe paradoksal ve saçma olanın bilgisine ulaşamayız'...vb. fideist iddialar Gazali açısından hiçbir şekilde kabul görme-yecek ve hatta pek çok yönden eleştiriye uğrayacaktır. Sözge- lişi, 'akıl, bir Tanrının var olduğunu da var olmadığını da bi- lemez, o halde sadece iman et ve Tanrı varmış gibi davran' diyen birisine karşı Gazali, aklın bu konuda doğruya götüren bir kılavuz olduğunu, şayet akıl bu konuda şüpheyne düşmüş ise şüphe ortadan kalkıncaya kadar akli bir mücadelenin zor- runlu olacağını iddia edecektir. Çünkü iman özü itibariyle, kendisinde hiçbir şüphenin bulunmadığı kesin bir tasdiktir. Tasdiki gereken bilgiler ise son tahlilde tasdikî açısından ak- lidir.

Ancak Gazali'de aklın bilme sınırları dışında olan bir alan da söz konusudur ki bu, dinin teferruatına giren hususları içerisine alır. Bu hususlar da Gazali açısından, Batılı fideistle- rin iddia ettikleri gibi saçma veya imkansız değil, daima ak- len mümkün olan hususlardır. Bu açıdan Gazali, Farabi ve İb-

ni Sina'daki gibi dinde sınır tanımayan bir rasyonalizmi değil, metafizik alanda Thomas Aquinas gibi, aklın bilebileceği şeyler ile aklın bilemeyip de sadece dinin bildirdiği şeyler olmak üzere ikili bir ayrıma dayanan rasyonalizmi temsil edecektir.

Sonuç

Pek çok dindar düşünür, akıl ile imanın hem objeleri hem de işlevleri itibariyle farklı alanlara ait olduğunu, bu yüzden aralarında pozitif bir ilişkinin kurulamayacağını öne sürer. St. Paul “Bizim hikmetimiz Yunanlıların ölçüsünde saçmadır” açıklamasında bulunurken; Tertullian, “Atinalıların Kudüslülerle ne ilgisi olabilir?” diye sorarken; ve Pascal “kalbin, aklın bilmediği kendi sebepleri vardır” derken ifade edilmeye çalışılan şey, akıl ile imanın birbirine tamamıyla zıt olduğudur. Buradan da şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Dinî inanç sistemine akıl ile girmenin bir yolu yoktur. Şayet bir giriş yolu varsa, bu da imandan başka bir şey olamaz.

Ancak her dinî inanç sistemi anlaşılacak ve muhataplarının zihinlerinde ve kalplerinde kendilerine bir yer açmak ister. Böyle bir istemin de aklın kullanımını zorunlu kılmayacağını söylemek oldukça güçtür. Nitekim yukarıda adlarını zikrettiğimiz düşünürlerin her birisi, Hıristiyanlığın savunucularıdır ve her savunmanın da ister çözümleme ister açıklama isterse de iddiaları temellendirme açısından olsun, aklın kullanımını gerekli kılacağı ortadadır. O zaman akıl-iman ilişkisi probleminin yüzeysel olarak görünenden başka bir yönünün olduğu ortadadır. O halde şu soruyu sormamız gerekiyor: Dinde ne tür bir aklın yeri vardır?

Her din akla, inanç sistemini savunmak ve öğretisini yaymak amacıyla yer vermek zorundadır. Ancak karşı çıkılan ve iman ile karşı karşıya getirilen akıl, inancın objesini ve muhtevasını kanıtlama ve kendi kuralları ölçüsünde ona rasyonel bir nitelik kazandırma iddiasında olan akıldır. Bu anlamdaki seküler ve rasyonel aklın, doğaüstü alanda yargıda bulunma yeterliliği ve kesin bir bilgiyi elde etme gücü yoktur. İşte fideizmin esas iddiası da bu noktada düğümlenir. Eğer aklın, dinî hakikatlerin bilgisine ulaşma ve onları rasyonel olarak kanıtlama konusunda yeterliliği yoksa, akıl kutsal olanın karşısında boyun eğmeli ve bu hakikatlerin doğru olduğuna iman etmeli. Dolayısıyla iman, dinî hakikatlerin bilgisine ulaşmanın tek ve zorunlu şartıdır.

Ancak fideizm, rasyonel bir teolojinin mümkün veya zorunlu olduğunu göstermeye çalışanlara karşı getirdiği iddialarıyla kendi kendisini sınırlamakta ve bir kısır döngüye sebep olmaktadır. Madem ki akıl, dinî inanç sistemine rasyonel bir geçerlilik kazandıramamaktadır, o halde fideistin kendi inancının doğru olduğuyla ilgili bir iddiada bulunması da anlamsızdır. Şayet inancın, kendi doğruluğunun ölçüsünü yine kendisinden aldığı iddia edilirse, o zaman aynı iddianın pek çok din ve ideoloji tarafından yapılmakta olduğu veya rahatlıkla yapılabileceği gözden kaçmayacaktır. Yine böyle bir iddia, irrasyonel inançların doğmasına ve saçma buyrukların uygulanmasına da zemin hazırlayacaktır.

Bununla birlikte, fideist temayülleri iki farklı kategoride değerlendirmemiz gerekiyor. İlki, Tertullian'da ve Kierkegaard'da vurgulu bir şekilde ifade edilen "saçma olduğu için inanıyorum" anlayışıdır. Diğeri ise Agustinus ve Pascal'da ön plana çıkan "bilmek için inanıyorum" anlayışıdır. Bu iki temayül arasındaki temel fark, akla karşı takındıkları tutumdan kaynaklanır. İlk anlayış, akli tamamen bozucu ve yıkıcı bir yeti olarak değerlendirmekte ve saçma olanın aklîleştirilmesini bir komedi olarak görmektedir. Çünkü inanç, özü itibariyle aklî olanı yapısında barındırmaz. Diğer anlayışa göre

ise, inanç aklîdir, yani akla aykırı değildir. Ancak iman etmek inancın rasyonelliğini anlamanın ön şartıdır. Dolayısıyla salt akıl ile inancı kazanmak ve onun rasyonelliğini kavramak mümkün değildir.

17. yüzyıl Fransız düşünürü Blaise Pascal, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ılımlı bir fideizmi kabul eder. O, fideizmini iki şekilde temellendirir. İlk olarak o, şüpheli argümanlar kullanarak aklın, bizi hakiki bilgiye ulaştıran bir yeti olmadığını göstermeye çalışır. Çünkü akıl, tüm bilgimizi üzerine inşa ettiğimiz ilk-zorunlu bilgilerin doğruluğunu ispat edememektedir. Dolayısıyla tüm akıl yürütmelerimiz ve bilimsel faaliyetlerimiz kökten bir belirsizliğe dayanmaktadır. Öyleyse hakiki bilgiye ulaşmak akıl ile değil iman ile mümkündür. Ancak şüphelilikten imana geçilirken, kanaatimizce, akılla ilgili yanlış bir düşünceye dayanıldığı görülmektedir. Çünkü aklın zayıflığından imanın zorunluluğuna geçişin iddia edilmesi, aklın geçerliliğini önceden gerektirecektir. Bir başka açıdan, hakiki bir şüphelinin şüpheliği sadece doğa alanıyla sınırlı kalmayacak, doğaüstü alan söz konusu olduğunda şüpheli tutum bir kat daha artacaktır.

Pascal'da fideizmin dayandığı asıl temel nokta iman-akıl ayrımıdır. Ona göre akıl ile iman hem alanları hem de objeleri açısından birbirinden ayrılır. O, Üç Düzen fikri ile gerçekliği üç farklı kategoriye ayırır ki bu ayrım aynı zamanda epistemolojik bir karaktere de sahiptir: beden veya madde, düşünce ve sevgi. Buna göre düşüncenin objesi hiçbir zaman sevginin objesi olamaz. Düşünce, sadece doğa alanıyla sınırlıdır. Halbuki doğaüstü düzenin objesi Tanrıdır ve bu Tanrıya ulaşmanın yolu da akıl değil imandır. Bu açıdan Tanrının varlığını kanıtlamak, varlığının rasyonel olduğunu göstermek ve onunla ilgili her hangi bir bilgiyi elde etmek için akıl yürütmek veya deliller tanzim etmek gereksizdir. Akıl Tanrının varlığını kanıtlayamaz ve onu rasyonel bir obje kılamaz. Dolayısıyla doğal bir teoloji imkansızdır. Ancak doğaüstü bir teolojiden bahsedilebilir ki, böyle bir teolojinin imkanı da Tan-

risal inayete dayanır. Son tahlilde Pascal'a göre iman, aklın işi olamaz. İman, Tanrısal bir lütuftur. Fakat burada şöyle bir soru aklımıza geliyor: Mademki iman Tanrısal bir hediyedir, o halde gerek savunma gerekse inançla ilgili hususları temellendirme konusunda akli kullanmanın ve dine yandaş kişiler yaratmaya çalışmanın ne anlamı olabilir? Açıkçası bu, kendi kendisiyle çelişen bir durumu gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte Pascal'ın, Kantçı veya Humecu bir bakış açısından haklı olduğu bir nokta vardır. Bu da apriori ya da aposteriori olarak Tanrının varlığının kanıtlanamayacağı iddiasıdır. Çünkü Tanrı bizim tecrübe dünyamıza ait bir varlık değildir. Ancak devamında Pascal'ın haksız olduğu bir noktayı da zikretmemiz gerekir. Her ne kadar Tanrının varlığı rasyonel olarak kanıtlanamasa da, bu kuramsal imkansızlık, ona olan inancımızın -dinden bağımsız bir şekilde- rasyonel olduğunun gösterilemeyeceği anlamına gelmemektedir. İnancımızın rasyonel olduğunu göstermek amacıyla ortaya konulan delillerin her hangi bir değer ifade etmediğini söylemek felsefi akıl yürütmenin -inanç konusunda katı ve mutlak bir rasyonalizme uzanan- bir yönünü bahane ederek tümünü reddetmeye gitmekten başka bir anlama gelmeyecektir.

Pascal fideizminde hem şüpheciliğin hem de iman-akıl ayrımının dayandığı temel bir doktrin vardır. Bu da, insanın doğal olarak sefil ve bilgisiz olduğuna işaret eden Aslı Günah doktrini. Bu doktrine göre insan, Tanrıya karşı işlemiş olduğu suçtan dolayı Tanrısal bir mevkiden sefil bir konuma düşmüştür. Bu düşüşün epistemolojik bazı yansımaları vardır ki, bunların başında insanın yaratılış itibarıyla yetersiz olan bilme vasıtalarıyla Tanrıya ulaşamayacağı hususu gelir. Doğal olarak güçsüz olan bilme yetilerimize Tanrısal bir müdahale olmadığı sürece Tanrının varlığı ve hakikati anlaşılamaz.

Bu doktrin temelinde Pascal'da daha belirgin bir şekilde ortaya çıkan insanın epistemolojik ve ahlaksal varlığına dair pesimizm, şüphesiz bir çok humanist ve optimist rasyonalist

tarafından ağır eleştiriye uğrayacaktır. İnsanın doğasıyla ilgili, kendi öz varlığı dışından getirilen her belirleyici kötümser açıklama veya varsayım, insanla ilgili olgulara dayalı rasyonal bir eleştiriye daima açık olacaktır. Nitekim onu bu açıdan eleştirenlerin başında da Voltaire'i görürüz.

Pascal, fideizmini temellendirirken din felsefesi açısından önemli gördüğümüz bir hususa dikkat çeker. Ona göre dinin kendine özgü bir dili, kavramsal yapısı ve mantığı vardır. Dinin hayat formunu içselleştirmeden ve onu kendi içinden anlamadan din hakkında konuşmak ve doğru-yanlış yargılarına varmak her zaman hatalı olacaktır. Dolayısıyla Pascal'a göre dini anlamanın ön şartı hakiki bir Hristiyan olmaktır. Böylece Pascal, dinin bilimsel ölçütlerle değerlendirilemeyeceğini göstermeye çalışır ki, bu açıdan o çağdaş bir düşünce akımı olan Wittgensteinci fideizmin temel iddialarına işaret etmektedir.

Pascal'ın dinî düşünce sisteminde ve dolayısıyla fideist düşüncelerine şekil vermesinde bazı kaynaklar oldukça etkili olmuştur. Bunların en önemlisi de Kitab-ı Mukaddes olmuştur. Bu konuda E. Cailliet "The Clue To Pascal" adlı eserinde zengin bilgiler sunmaktadır. Pascal'ın düşünce sistemini etkileyen en önemli kişi ise Augustine'dir. Nitekim eserlerinde Pascal yer yer Augustine'in ismini ve görüşlerini zikreder. Özellikle şüphecilik yoluyla fideizme geçerken Pascal, Montaigne, La Mothe Le Vayer ve Charron gibi şüpheli fideistlerin düşüncelerinden yararlanmıştı.

Pascal üzerinde etkili olduğu söylenen bir İslam filozofu da vardır ki bu kişi, Hilmi Ziya Ülken'e göre Gazali'dir. Hilmi Ziya Ülken "İslam Düşüncesi" ve "İslam Felsefesi" adlı eserleri ile "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri" adlı makalesinde, hem Gazali'nin hem de Pascal'ın şüphecilikten fideizme geçtiğini; iman ile aklın alanını birbirinden ayırdığını; Tanrıya akıl ulaşmanın imkansız olmasında dolayı Bahse girdiğini ifade eder. Dolayısıyla Hilmi Ziya Ülken'e göre Gazali bazı kanallar vasıtasıyla pek çok yönden Pascal'ı etkilemiştir.

Gazali'nin Pascal'ı etkileyip etkilemediği bir yana, Gazali ile Pascal hemen hemen bütünüyle birbirinden farklı düşünce yapısına sahip olan kişilerdir. Öncelikle Gazali açısından bakıldığında bilginin nihai ölçütü akıldır ve akıl, vehim veya hayalin yargılarıyla karışmadığı müddetçe daima doğruya götüren bir güçtür. Dolayısıyla epistemolojik olarak şüphecilik doğru olduğunu ve aklın hiçbir kesin bilgiye ulaşamayacağını söylemek Gazali adına oldukça zordur. Ona göre insanın hakikati akıldır ve Allah'a ulaşmak da akıl ile mümkündür.

Pascal ile Gazali'nin ayrıldığı en iman konusundadır. Pascal'a göre iman Tanrının kalben algılanması iken Gazali imanı katî bir tasdik olarak tarif eder. Tasdikin konusu olan bilgiler de ancak burhanlarla ikame edilirler. Dolayısıyla Gazali'ye göre en yüksek derecedeki iman, öncülleri yakınî bilgilere dayanan burhanlara ulaşmak, bu delilleri en ince ayırmasına kadar tetkik etmek ve delillerin işaret ettiği şeyler üzerinde ciddi bir tefekküre dalmakla elde edilir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Gazali açısından fideizm ne kabul edilebilir, ne de savunulabilir bir görüştür.

Bibliyografya

- ADAMS, Robert Merrihew; "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion", **Contemporary Philosophy of Religion**, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, (Oxford University Press), New York 1982.
- ADAMSON, Donald; **Blaise Pascal: Mathematician, Physicist and Thinker About God**, (St. Martin Press), London 1995.
- AKERROYD, Richard H.; **Reason and Revelation From Paul To Pascal**, (Mercer University Press), U.S.A. 1991.
- ARSLAN, Ahmet; **İbn-i Haldun**, (Vadi Yayınları), Ankara 1997.
- , **Felsefeye Giriş**, (Vadi Yayınları), Ankara 1996.
- AYMAN, Mehmet; **Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997.
- BAMROUGH, Renford; "Reason and Faith I", **Religion and Philosophy**, ed. by Martin Warner, (Cambridge University Press), New York 1992.
- BAYRAKDAR, Mehmet; **İslam Felsefesine Giriş**, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 1997.
- BEST, Steven-KELLNER, Douglas; **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul 1998.
- BİRAND, Kamuran; **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, 1964.
- BOUTROUX, Emile; **Çağdaş Felsefede İlim ve Din**, M.E.B., İstanbul 1997.
- CAILLIET, Emile; **The Clue To Pascal**, (S.C.M. Press), London 1944.
- CARGILE, James; "Pascal's Wager", **Contemporary Philosophy of Religion**, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, (Oxford University Press), New York 1982.
- CHEVALIER, Jacques; **Pascal**, çev. Mehmet Toprak, M.E.B. Yayınları, 1960.

- CIHAN, A. Kamil; **İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi**, (İnsan Yayınları), İstanbul 1998.
- COPLESTON, Frederick; **Felsefe Tarihi**, Cilt 4, Bölüm b, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları), İstanbul 1991.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh; **Gazzali ve Şüphecilik**, (Yapı Kredi Yayınları), İstanbul 1996.
- DESCARTES, René; **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul 1967.
- , **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul 1995.
- EVANS, C. Stephen; **Philosophy of Religion: Thinking About Faith**, Illinois 1985.
- FLEW, Antony; **God and Philosophy**, (Hutchinson and Co Publishers LTD.), London 1968.
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed; **Te-hâfüt el-Felâsife**, çev. Bekir Karlığa, (Çağrı Yayınları), İstanbul 1981.
- , **el-Munkızu min-ad-Dalâl**, çev. Hilmi Güngör, M.E.B., İstanbul 1994.
- , **Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık**, neş. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır, h. 1329.
- , **Mişkâtü'l-Envâr**, tah. ve haz. Dr. Ebu'l-Alâ Affî, (el-Mektebetü'l-Arabiyye), Kahire 1964.
- , **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, (Bedir Yayınevi), İstanbul 1974.
- , **Mî'râcu's-Sâlikîn**, Mecmûa Resâilî'l-İmam el Gazali I içinde, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye), Beyrut 1994.
- , **el-Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izati'l-Mü'minîn min İhyâi Ulûmi'd-Dîn**, Kahire 1969.
- , **Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricu'l-Kuds)**, çev. Serkan Özburun, (İnsan Yayınları), İstanbul 1995.
- , **İlahî Sır**, çev. A. Şener ve Ş. Topaloğlu, (Cağaloğlu Yayınevi), İstanbul 1967.
- , **el-Risâletü'l-Ledünniye**, Mecmûa Resâilî'l-İmam el Gazali III içinde, Beyrut 1994.
- , **Kimyâ-yı Saâdet**, çev. Ali Arslan, (Merve Yayıncılık), İstanbul.
- , **el-Hikmetü fi Mahlûkâtî'l-İlâhi**, tah. Muhammed Reşid Rıza Kabbânî, Beyrut 1986.
- , **Mizânu'l-Amel**, tah. ve neş. Dr. Süleyman Dünya, (Dâru'l-Maârif), Mısır 1964.

- , **el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl (Gazali'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri)**, çev. M. Şerafeddin, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 4. Sene, 16. Sayı, İstanbul 1930.
- , **İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**, (Matbaatü'l-Meymeniyye), Mısır, h. 1309.
- , **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, 1. Cüz, Bulak-Mısır, h. 1322.
- , **İtikadda Orta Yol**, çev. Dr. Kemal Işık, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1971.
- , **al-İktisad fi'l-İtikad**, haz. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Dr. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları XXXIV, Ankara 1962.
- , **el-Kıstâsu'l-Mustakîm**, neş. Viktor Chelhot, 3. Baskı, (Dâru'l-Maşrık), Beyrut 1991.
- , **İki Madnun**, çev. D. Sabit Ünal, (İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no: 3), İzmir 1988.
- , **Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, (Matbaatü'l-Arabiyye), Mısır, h. 1344.
- GILSON, Etienne; **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet S. Aydın, (Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), İzmir 1986.
- GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1996.
- GUTTING, Gary; **Religious Belief and Religious Scepticism**, (University of Notre Dame Press), Notre Dame-London 1982.
- HALDANE, John; "Augustine", **Dictionary of Philosophy**, ed. by Thomas Mautner, (Penguin Books), England 1997.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan; **Felsefe Sözlüğü**, (Remzi Kitabevi), İstanbul 1993.
- HEIDEGGER, Martin; "Zaman Kavramı", **Cogito**, Sayı 11, 1997.
- HICK, John; "Faith", **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. by P. Edwards, vol. 3-4, New York and London 1967.
- HUME, David; **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, (İmge Yayınevi), Ankara 1995.
- , **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, (İdea Yayınları), İstanbul 1997.
- , **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, M.E.B., 2. Basım, İstanbul 1986.
- İBN-İ RÜŞD; **Felsefe ve Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)**, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları), İstanbul 1985.
- JONES, Ward E.; "Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager", **Journal of the History of Philosophy**, vol. XXXVI, University of California, number 2, Los Angeles, April 1998.

- JAMES, William; **The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, (Dover Publications), New York 1956.
- KAUFMAN, Walter; **Critique of Religion and Philosophy**, New York 1961.
- KEKLIK, Nihat; "Bilgi Nazariyesi ve İman", **İslam Düşüncesi**, Yıl 1, Sayı 3, İstanbul, Eylül 1967.
- KENNY, Anthony; **Faith and Reason**, (Columbia University Press), New York 1983.
- , **The God of the Philosophers**, (Clarendon Press), Oxford 1979.
- KIERKEGAARD, Søren; **Unscientific Postscript**, translated from the Danish by David F. Swenson, (Princeton University Press), Princeton 1941.
- , **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, (Ara Yayıncılık), 1990.
- KOLAKOWSKI, Leszek; **God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism**, (The University of Chicago Press), Chicago and London 1995.
- KORLAELÇİ, Murtaza; "Gazali'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", **El-Gazali**, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Yayın no 7, Kayseri 1988.
- KÜNG, Hans; **Does God Exist?**, translated by Edward Quinn, New York 1980.
- , **"Religion at the Dawn of Modernity"**, Literature and Religion, translated by Peter Heinegg, New York 1990.
- LEİBNİZ, G. W.; **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986.
- LOCKE, John; **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, (Ara Yayıncılık), İstanbul 1992.
- LYOTARD, Jean-François; **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul 1990.
- MACKIE, J. L.; **The Miracle of Theism**, (Clarendon Press), New York 1986.
- MATURİDÎ, Ebu Mansur; **İslam Akaidine Dair Eski Metinler I** (Ebu Mansur-i Maturidî'nin İki Eseri: Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi), çev. Yusuf Ziya Yörükkan, M.E.B., (A.Ü.İ.F. Yayınları), İstanbul 1953.
- MARTIN, Michael; "Religious Commitment and Rational Criticism", **The Philosophical Forum**, vol. 2, no. 1, Department of Philosophy of Boston University, 1970.
- MEĞİLL, Allan; **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998.

- MIEL, Jean; **Pascal and Theology**, (The John Hopkins Press), Baltimore and London 1969.
- MOUNIER, Emmanuel; **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Alan Yayıncılık), İstanbul 1986.
- NETO, Jose R. Maia; **The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov**, The Netherlands 1995.
- NICHOLL, Larimore Reid; "Pascal's Wager: The Bet is Off", **Philosophy and Phenomenological Research**, State University of New York at Buffalo, September 1978-June 1979.
- NIELSEN, Kai; **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Hong Kong 1982
- NIETZSCHE, Friedrich; **Deccal: Hristiyanlığa Lanet**, çev. Oruç Aruoba, (Hil Yayıncılık), İstanbul 1995.
- ORMAN, Sabri; **Gazali**, (İnsan Yayınları), İstanbul 1986.
- ÖZCAN, Hanifi; **Epistemolojik Açıdan İman**, M.Ü.İ.F. Yayınları, 2. Baskım, İstanbul 1997.
- PASCAL, Blaise; **Pensees**, translated with an introduction by A.J. Kraitsheimer, (Penguin Books), England 1986.
- , **Great Shorter Works of Pascal**, translated with an introduction by Emile Cailliet and John J. Blankenagel, (Greenwood Press), U.S.A. 1974.
- , **Pascal Selections**, edited with an introduction and bibliography by Richard H. Popkin, (Macmillian Publishing Company), New York 1989.
- , **The Provincial Letters**, translated with an introduction by A.J.Kraitsheimer, (Penguin Books), London 1988.
- PENELHUM, Terence; "Fideism", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997.
- , **Problems of Religious Knowledge**, (Herder and Herder), New York 1972.
- PETERSON, Michael - HASKER, W. - REICHENBACH, B. - BASINGER, D.; **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, (Oxford University Press), New York and Oxford 1991.
- PHILLIPS, D. Z.; **Faith After Foundationalism**, (Routledge), London and New York 1988.
- PLANTINGA, Alvin; "Rationality and Religious Belief", **Contemporary Philosophy of Religion**, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, (Oxford University Press), New York 1982.

- , “Reformed Epistemology”, **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997.
- POPKIN, Richard H.; “Fideism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. by P. Edwards, vol. 3-4, New York and London 1967.
- , “Charron”, **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 1-2.
- , “Pascal”, **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 5-6.
- , “Fideism”, **Dictionary of Philosophy**, ed. by Thomas Mautner, (Penguin Books), England 1997.
- , “Scepticism”, **Dictionary of Philosophy**.
- POST, Werner; “Scepticism”, **Encyclopedia of Theology**, ed. by Karl Rahner, (The Crossroad Publishing Company), New York 1986.
- RANDAL, John Herman-BUHLER, Jr. Justus; **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Arslan, (Ege Üniversitesi Basımevi), İzmir 1989.
- REÇBER, Mehmet Sait; **Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Kitabiyat, Ankara 2004
- REESE, W. L.; **Dictionary of Philosophy and Religion**, (Humanities Press), New Jersey-London 1995.
- ROBERTS, David A.; **Existentialism and Religious Belief**, (Oxford University Press), New York 1959.
- RUSSELL, Bertrand; **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadınoğlu, Kambalçı Yay, İstanbul 1994.
- SMART, J. J. C. – HALDANE, J. J.; **Atheism and Theism**, (Blackwell Publishers), Oxford 1996.
- ŞAHİN, Hasan; “Gazali’nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı”, **El-Gazali**, Kayseri 1988.
- TALIAFERRO, Charles; **Contemporary Philosophy of Religion**, (Blackwell Publishers), Massachusetts-Oxford 1998.
- TAYLAN, Necip; **Gazali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, (M.Ü.İ.F. Yayınları), İstanbul 1989.
- TILLICH, Paul; **Dynamics of Faith**, New York 1958.
- TOPALOĞLU, Bekir; **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı**, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 1981.
- TRIGG, Roger; “Reason and Faith II”, **Religion and Philosophy**, New York 1992.
- , **Reason and Commitment**, (Cambridge University Press), London and New York 1973.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslam Düşüncesi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- , **İslam Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967.
- , **Felsefeye Giriş**, Ankara 1963.
- , "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", **A.Ü.E.F. Dergisi**, Cilt X, 1962.
- WAINWRIGHT, William J.; "Skepticism, Romanticism and Faith", **God and Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason**, ed. by Thomas V. Morris, New York 1994.
- WATT, W. Montgomery; **Müslüman Aydın** (Gazali Hakkında Bir Araştırma), çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989.
- WEBER, Alfred; **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, (Sosyal Yayınlar), İstanbul 1991.
- WEISCHEDEL, Wilhelm; **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umrar, (İz Yayıncılık), İstanbul 1993.
- WINCH, Peter; **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, çev. Ömer Demir, (Vadi Yayınları), Ankara 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig; "Kesinlik Üstüne", **Felsefe ve Dil: Wittgenstein üstüne Bir Araştırma** içinde, Ömer Naci Soykan, (Kabalıcı Yayınevi), İstanbul 1995.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya; **Ehli Sünnet Kelamının Doğuşu**, el yazması notlar halinde. (Arş. Gör. Murat Memiş'in özel kitaplığında)

İndeks

A

A. Plantinga 19
Adem 50, 53, 96
Aenesidemos 48
Aenesidemus 40
agnostik 98, 103, 104, 101, 106, 108
Agustinus 140
ahlak delilleri 86
Akademia 40, 41, 43,
Akeroyd, Richard 81
alışkanlığın 106, 107, 108
Alston, W. P. 19, 95, 111
antinomi 29, 51, 79
Antony Flew 91
antropoloji 21
apriori 53, 63, 71, 76, 82, 90, 91, 135, 142
Aquinas, Thomas 18, 37, 66, 75, 76, 89, 94, 95, 116, 137
Arcesilaus 40
Aristoteles 17, 70, 115
Aslı Günah doktrini 45, 50, 52, 53, 91, 121, 142,
aşk 86, 87
ataraxiaya 43
ateist 29, 30, 46, 89
ateizm 86

Augustine 27, 28, 41, 101, 113, 143

Ayer 22

B

Bahis delili 100, 101, 104, 108, 109

Bamrough, Renford 66

Barth, Karl 26, 27

Batını 99

Bayle 23, 24, 39, 43, 64

Bergson 36, 54

bilim 15, 22, 39, 45, 46, 47, 58, 61, 70, 71, 75, 77

bilim felsefesi 71

bilimsel 21, 22, 74, 76, 82, 84, 102

bilimsel yöntem 87

Blankenagel, John C. 92

boşluk 70, 74

Boutrox 86

burhan 127, 128, 130, 144

C - Ç

Cailliet, Emile 51, 92, 143

Camus 46, 81

Charron 43, 44, 64, 143

Clifford, W. K. 17, 39, 109, 128

cogito 28, 52

Concordet 60

Copleston 87

Cousin 63

Cratylus 40

Çubukçu, İbrahim Agah 120

D

deist 111

deizm 84, 86

delil 24, 31, 33, 34, 37, 46, 73, 76,
77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 88,
89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 102, 105, 106, 107, 108,
109, 112, 116, 117, 119, 128,
129, 131, 133, 144

deneysel yöntemi 71

Derrida 61

Descartes 14, 17, 26, 27, 28, 36,
37, 39, 51, 52, 54, 61, 71, 78,
79, 81, 82, 83, 85, 86, 91, 94,
95, 118, 120

Diderot 60

dil oyunu 20

dini tecrübe 14, 20, 78, 95, 111,
127

dogmatik 29, 39, 40, 54, 56, 57

dogmatizm 39, 54, 55, 56, 58

Doğa bilimleri 71

Doğal Din-Vahyedilmiş Din 70

Doğal Nizam delili 86

doğal teoloji 16, 27, 36, 66, 72, 75,
76, 79, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 102, 112, 141

doğal/akılcı teologlar 17, 89

duyu 15, 18, 32, 37, 41, 44, 47, 49,
54, 58, 62, 68, 70, 72, 74, 83, 89,
94, 95, 117, 118, 121, 130, 133

duyusal 43, 48, 51

Düşüş 27, 51, 52, 53, 91, 96, 121,
142

E

Eflatun 17, 32, 50

Elis'li Pyrrhon 40

empirik 13, 21, 22, 25, 33, 72, 74,
76, 90

En Yüksek Sanatçı 86

Epictetus 56, 57

Epikürcüler 86

Epikürcülük 40

epistemik 110

epistemoloji 51

Epistemolojik 15, 18, 32, 40, 44,
45, 50, 51, 55, 58, 63, 71, 103,
119, 121, 141, 142, 144

epistemolojik şüphecilik 43

epoche 40

Eski Ahit 99

Estienne, Henri 42

Eş'ariler 31, 32

Eusebius 41

Evans, C.S. 35

Evans-Pritchard 21

Evveliyât 116, 130

Eyüb 22

F

Farabi 136

fenomen 61, 70, 71, 76, 80, 90

Fermat 82

fideist 20, 23, 26, 31, 32, 36, 37,
38, 45, 60, 63, 64, 65, 88, 90,
111, 114, 115, 116, 136, 140,
143

Fideistler 13, 16, 35, 43, 97

fideizm 13, 15, 26, 27, 36, 37, 43,
44, 63, 65, 66, 91, 92, 99, 113,
114, 117, 121, 140, 141, 143,
144

Flew 22

Foucault 61

G

gayb 125, 135
 gaybî haberler 37, 96, 97, 98, 99,
 108, 110, 112, 116, 133
 Gazali 38
 geometri 46, 76, 77, 78, 82, 86
 geometrik 79, 82, 84
 Gizli Tanrı 92, 93, 98
 Gorgias 40

H

Hamann, J.G. 16
 Hanbeliler 31
 hareket 46, 53, 54, 77
 Haşeviyye 31
 Hegel 14, 26
 Heidegger 55
 Heraclitus 40
 Hervet, Gentian 42
 Hristiyan Pyrrhonculuğu 42
 Hick, John 93, 101
 Hudus delili 131
 Huet 39
 Hughes 21
 humanist 142
 Hume 15, 16, 39, 55, 56, 61, 62,
 63, 90, 107, 142

İ

İbni Rüşd 31
 İbni Sina 121, 136
 İbrahim Peygamber 25, 84, 86
 içgüdü 29, 77
 içgüdüsel iman 15, 62
 ilham 109, 116, 125, 133
 İlk Hareket Ettirici 86
 ilk ilkeler 46, 53, 54, 55, 117, 118,
 119, 120
 İlk Sebep 86
 ilk-zorunlu bilgiler 141

iman diyalektiği 54
 iman sıçraması 81, 82
 inayet 15, 37, 43, 51, 60, 80, 83,
 91, 93, 98, 100, 108, 110, 122,
 124, 127, 142
 İncil 38
 irade 25, 29, 32, 33, 63, 64, 100,
 102, 104, 126
 irrasyonalist 61
 irrasyonalizm 13, 62
 irrasyonel 21, 23, 28, 30, 61, 63,
 64, 73, 82, 83, 89, 90, 94, 95,
 98, 140
 İsa 28, 33, 52, 84, 85, 86, 91, 96,
 99
 İshak 84, 86
 isosthenia 40
 istidlal 31, 32, 133, 134

J

Jacobi, F.H. 16
 James, William 101, 103, 107,
 108
 Jansenizmin 44
 Jones, Ward E. 108, 110

K

kalp 19, 29, 32, 38, 54, 69, 77, 78,
 80, 83, 84, 93, 95, 99, 100, 119,
 120, 121, 123, 126, 127 134,
 135, 144,
 kalp gözü 114, 125
 kalp mantığı 114
 Kalvinci Epistemoloji 16, 17, 18,
 19, 94, 95
 Kant 14, 29, 61, 79
 Kantçı 79, 142
 Karneades 40
 Karşı Reform 42, 43
 Kartezyen delil 86

Katolik 42, 111
kelam 32, 115, 133
kesin 45
kesin bilgi 48, 50, 59, 61, 118,
119, 120, 121
Kıtas-ı müstakim 130
Kierkegaard 15, 16, 23, 24, 25,
26, 30, 32, 44, 51, 63, 85, 97,
140
Kitab-ı Mukaddes 37, 38, 45, 74,
75, 113, 143
kognitif 30, 75, 88
Kolakowski 87, 105, 111
kozmolojik deliller 81, 90
Kuran 31, 38, 123, 129, 131, 136
Küng, Hans 59, 83

L

La Mothe Le Vayer 44, 143
Lactantius 41
Laporte, J. 61, 63
Leibniz 17, 34
Levh-i mahfuz 134, 135
Locke, John 17, 68, 95
Luther 42

M

Mackie, J. L. 109
Malcolm 20
mantık 18, 19
matematik 18, 19, 29, 45, 54, 77,
81, 86, 87, 101, 113, 118, 122
matematiksel yöntem 28, 78
mekan 46, 53, 54, 77, 79, 80, 135
meta-teoloji 21
metafizik 29, 36, 37, 61, 63, 78,
79, 80, 82, 92, 115, 116, 137
metafizik deliller 33, 81, 90
Miguel Asin Palacios 113
Miel, J. 97

mistik 36
mistisizm 78, 114
modern 92, 111, 113
monoteizm 92
Monsieur De Saci 56
Montaigne 15, 16, 39, 43, 44, 56,
57, 64, 143
mucize 16, 37, 96, 97, 98, 99, 108,
110, 112
mucize ve gaybi haber delilleri
110
murakabe 135
mutasavvıf 116
Mutezile 32
Mücessime 31
müşahade 134
Müşebbihe 31

N

nass 31
nefs 120, 123
nefs-i nâtika 121
nesnel 21, 24, 25, 26, 61, 97, 114
Nesnel belirsizlik 25
Nicholl, L. R. 102, 105
Nielsen, Kai 20, 22
Nietzsche 49, 61, 122
noetik yapı 18, 19
nomen 61
nur 119, 120, 121, 123
nübüvvet 116

O - Ö

Ockham 39
olasılık kuralı 101, 105
ontolojik 48, 69, 91
Ontolojik delil 86, 91
otantik 25
ölüm 55, 56

P

paradoks 33, 51, 54, 58, 59, 136
 Parmenides 32
 Paul, St. 23, 32, 139
 Penelhum 42, 44, 60, 89, 92
 Peygamber 99, 125, 129, 131
 peygamberlik 37, 125
 Plantinga 16, 18, 94, 95, 111
 Popper, Karl 71
 Port Royal 113
 postmodern 61
 postyapısalcı 49
 pragmatik 29, 103, 104, 108
 Protestan 66, 89, 111
 Protogoras 40
 Pyrrhoncular 39, 43, 57, 117
 Pyrrhonculuk 40, 41, 43, 44

R

Radikal fideizm 23
 Ramon Marti 113
 rasyonalist 28, 36, 60, 128, 142
 rasyonel 13, 14, 16, 17, 18, 21, 26,
 28, 33, 34, 35, 36, 39, 54, 58,
 68, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 97,
 101, 102, 105, 109, 110, 111,
 112, 115, 116, 125, 126, 127,
 136, 140, 141, 142, 143
 rasyonel deliller 97, 102, 105,
 111, 133
 Reform 42
 riyazat 135
 Robert, Félicité 16
 Roberts, David E. 26
 Roma Katolikliği 27, 65, 66
 ruh 27, 120, 123, 135
 Russell 15, 17

S

saçma 26, 30, 31, 32, 47, 63
 Santayana 15, 62

Sartre 46

sayı 54, 77
 seküler 16, 87, 111, 140
 sembol 99
 sensus divinitatis 19
 Sextus Empiricus 39, 41, 42
 sezgi 53, 54, 59, 77, 78, 83, 95,
 115
 sezgicilik 36
 Shestov, L.I. 16, 26, 61, 63, 97
 sıçrama 25, 81
 skeptik 27, 29, 30, 98
 skeptisizm 15
 söylem mantığı 22
 Spinoza 14
 spiritüalizm 36
 Stoacılık 40
 Sufiler 31
 Swinburne, Richard 37

Ş

Şeriat 32, 116, 126, 129
 şüpheli 41, 46, 50, 53, 54, 55, 59,
 61, 81, 98, 99, 106, 119, 141
 şüphelilik 37, 39, 40, 41, 42, 44,
 51, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 61,
 62, 63, 77, 114, 117, 118, 120,
 121, 124, 141, 142, 143, 144

T

tarihsel ve doktrinel deliller 97
 tasdik 14, 36, 65, 127, 128, 131,
 132, 135, 144
 tecrübe 94
 Tefekkür 135
 Tehâfüt el-Felâsife 115
 teist 19, 47, 89, 94
 teistik 17, 66, 73, 86, 90
 Teleolojik delil 86, 132
 temel inanç 18, 19

Temelciler 19, 95
 Temelcilik 17, 18
 teolog 18, 42
 teoloji 15, 28, 34, 42, 50, 59, 69,
 71, 72, 75, 78, 85, 89, 91, 92,
 93, 94, 127, 140
 Tertullian 23, 41, 42, 139, 140
 Teslis 33
 Theodore of Cyr 41
 Tillich, Paul 33, 87
 Toricelli 71
 Trigg 67
 Tropos öğretisi 41
 türetilmiş inançlar 18

Ü - V

Üç düzen 69, 121, 122, 141
 Ülken, Hilmi Ziya 113, 114, 143
 vahiy 27, 28, 41, 43, 44, 53, 55,
 59, 63, 66, 68, 75, 84, 88, 95,
 99, 125
 vahyedilen 28, 74, 75, 80
 vahyedilmiş teoloji 66
 varoluş 46, 47, 62
 varoluşsal 14, 23, 28, 29
 Voltaire 36, 60, 143

W - X

William Paley 37
 Winch, Peter 21, 22
 Wittgenstein 20, 56
 Wittgensteinci Fideizm 20, 21,
 22, 143
 Wolterstorff, N. 19
 Xenophanes 40

Y - Z

Yahudi 99
 yakînî öncüller 116
 Yakub 84, 86
 yanlışlama 71, 76
 yöntem 87
 Yörükkan, Yusuf Ziya 127
 Zahiriler 31
 zaman 46, 53, 54, 77
 zevk 134
 Ziff, Paul 20
 zorunlu tercih 103, 133