



T.C.  
Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
İslam Felsefesi Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

**GAZZALİ İLE SOREN KIERKEGAARD'DA  
İMAN VE AKIL İLİŞKİSİ**

Sinan GÜNDOĞDU

Iğdır 2019

T.C.  
İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**GAZZALİ İLE SOREN KIERKEGAARD'DA  
İMAN VE AKIL İLİŞKİSİ**

Hazırlayan:  
Sinan GÜNDOĞDU

Danışman:  
Dr. Öğretim Üyesi Mirpenç AKŞİT

İğdır 2019

**TAAHHÜTNAME**  
**(Bilimsel Etiğe Uygunluk Metni)**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne**

Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “GAZZALİ İLE SOREN KIERKEGAARD’DA İMAN VE AKIL İLİŞKİSİ” adlı çalışmanın kendi çalışma ve gayretim sonucunda meydana geldiğini, alıntılara kaynak gösterdiğimi ve yürürlükteki tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, bu çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirtilen koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri doğrultusunda gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin tamamının veya uygun görülen kısımlarının erişime açılması tamamen Sosyal Bilimler Enstitüsünün takdirindedir.
- Tezim sadece Iğdır Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

**03/05/2019**

**Sinan GÜNDOĞDU**

## KABUL VE ONAY

**SİNAN GÜNDOĞDU** tarafından hazırlanan **GAZZALİ İLE SOREN KIERKEGAARD'DA İMAN VE AKIL İLİŞKİSİ** adlı çalışma, **03/05/2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ** Anabilim Dalı, **İSLAM FELSEFESİ** Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak **oybirliği /oyçokluğu** ile kabul edilmiştir.

(İmza)

Doç. Dr. Hasan OCAK

(Başkan)

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Emel SÜNTER

Üye

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

Danışman

## ÖZET

İslam düşünce geleneğinin önemli simalarından biri olan Gazali'nin hayatı hakikat yolcusu olarak nitelendirilebilir. Çalışmanın Akıl ve iman ile olan ilişkisinde Gazali akla önem vermiştir. Akla önem veren Gazali akli çoğu yerde kalp, ruh ve nefis kavramlarıyla bağlantılı bir şekilde birbirinin yerine kullanır. Gazali imanın mahiyeti üzerinde durmuş, onun bir teslimiyetten mi yoksa aklın bir ürünü mü olduğu ya da bir araya nasıl gelebilecekleri noktaları üzerinde durmuş ve buna cevaplar aramaya koyulmuştur. Aşkın bir varlığa olan inancın üzerinde iman mı yoksa aklın mı ya da her ikisinin birden mi önemli olduğu sorusu asırlar boyu felsefenin temel problemi, olarak tartışıla gelmiştir. Hristiyan teolojisinde bireyin öte dünyayı arzulaması, bu dünyayı gözünde değersizleştirmesine ve kendine yabancılaşmasına yol açmıştır. Kierkegaard bu noktada imanın akılla kavranabilecek bir hakikat olmadığını, imanın paradoks olduğunu ve ancak onun bu bakış açısıyla bulabileceğimizi söyler. Kierkegaard bireyin toplum içerisinde nesne konumundan özne konumuna geçerek kendi benliğini elde edebileceğinin kanısı içerisinde. Tanrıya karşı tam bir teslimiyet göstermedikçe aşkın olanı yakalamayacağımızı ve varoluş alanlarını temsil eden estetik, etik ve dinsel varoluş alanları içerisinde dinsel varoluş alanına geçişi sağlamakla Tanrıya karşı mutlak paradoksa ulaşacağımızı savunur. Kierkegaard Hegel felsefesinin bireyi değersizleştiren tutumuna karşı bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirebilen önemli bir konuma yükseltir.

**Anahtar Kelimeler:** Kierkegaard, Varoluşçuluk, Akıl, Paradoks, Gazali, İman, Kalp

## **ABSTRACT**

The life of Gazali, one of the main figures of the Islamic tradition, can be described as the truth traveler. In his relationship with reason and faith, the study gave importance to mind. Giving importance to mind, Gazali is on the ground with heart, soul and exquisite concepts. Gazali is focused on the nature of faith, and it begins to look for answers, whether it is a submission or a product, or how it will come together. The question of whether faith in the existence of a love, or whether it is the mind or the two ahead of them, has been the main problem of philosophy for centuries. In Christian theology, the desire of the other world to cause the world to devalue and alienate itself. Kierkegaard says that on this page there is a truth that can be grasped by reason, the paradoxes of faith, and that we can find only in this matter. Kierkegaard believes that the individual's society, the nature, history, nature of society. The aesthetics, ethics and religious existence areas that represent our areas of existence defend our love, while the absolute paradox against God can be reached. Kierkegaard made the individual's existence possible against the attitude of Hegel's philosophy, which devalues the individual.

**Key Words:** Kierkegaard, Egzistansiyalizm, Mind, Paradox, Ghazali, Faith, Heart.

## ÖNSÖZ

Din felsefesinin önemli konularından bir olan iman ve akıl kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişki tarihten günümüze dek önemini korumuştur. Kierkegaard'ın bireysel yaşantıyı öne alan bir yaşam felsefesi öngörmesi ve bunu kendine has anlatım tarzıyla ustalıkla dile getirmesi ona hak ettiği değeri vermemiz açısından önemlidir. O sadece din felsefesi ve imana konu olan görüşleri açısından değil derinlikli olarak irdelenmesi ve üzerinde durulması gereken bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşam ve onun bütün unsurları ben olma bilinciyle varoluşsal bir düzlemde ortaya koyma çabası içerisinde olan Kierkegaard bilgiye ve onun genel çerçevesi içerisinde hareket etmenin, olan biten her şeyi rasyonel bir mantık kuralları çerçevesinde algılamının bireyin benlik ve var olma bilincine büyük bir darbe vuracağına bilincindedir. Kierkegaard hakikat öznelliktir diyerek bireyin kendine dönmesini ve kendi üzerinde yoğunlaşarak gerçekliğin bilgisine ulaşılacağına kanaatindedir.

Kierkegaard, Tanrının bilginin nesnesi yapılamayacağını, imanın paradoks olduğunu, imanın ne olduğu değil nasıl olması gerektiği üzerinde durarak, imana konu olan tartışmaların odak noktasını bireyin merkezde olduğu yaşam gerçekliğini savunur.

Tarih boyunca Tanrıya yönelik konusunda farklılıklar görülmüştür. Rasyonel iman anlayışını savunanların yanında dogmatik iman anlayışları da var olmuştur. İman üzerinde aklın etkisine göre ılımlı ve radikal fideist akımlar orta çıkmıştır. Aklın iman üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını düşünen katı fideistlerin yanında aklın kısmen de olsa iman üzerinde bir rolünün olduğunu düşünen ılımlı fideist geleneği de olmuştur. Katı fideist geleneğine mensup Kierkegaard'a göre inancın önemi bireyin Tanrıyla kurduğu olumlu bağlar neticesinde ortaya çıkan tinsel duygudur. Asıl önemli olan varoluş mücadelesi veren bireyin Tanrı karşısında duyduğu sonsuz kurtuluş ve özlem duygusudur.

Kierkegaard'ı çalışmamıza konu etmemizin nedeni Kierkegaard'ın felsefesiyle manevi dünyamıza yaptığı katkının önemi üzerinde durmaktır. Modern dönemde bireyin

saf dışı kalması ve estetik varoluş alanını benimsemek zorunda kalmasıyla kendine ve değerlerine yabancılaşmış vaziyettedir. Bireyin içinde bulunduğu bu durumdan dini varoluş alanına geçerek kurtuluşa giden yolları belirlemektir. İslam dūřune tarihinde dōnüm noktası olarak gōrōlen Gazali çalışmalarıyla adından her zaman için sōz ettirmeyi başarabilmiştir.

Gazali açısından çalışmamızdaki temel amaç Gazali'nin eserlerinde konu edindiği iman ve akıl kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin onun bakış açısıyla nasıl şekillendiği imanda aklın rolō, akıl sayesinde nereye kadar gidilebiliriz gibi sorulara cevap aramaktadır. Çalışma ũ bōlūmden oluşmaktadır.

Birinci bōlūmda Gazali'nin felsefi dūřūncesine yer verildikten sonra konumuz açısından asıl ōnem arz eden iman-akıl iliřkisine deęinilecektir. Aklın mahiyeti, ōnemi, akılla nereye kadar gidebiliriz, aklın sınırları ve akla getirdięi eleřtiriler konumuzun ōzūnō oluřturmaktadır.

İkinci bōlūmda Kierkegaard'ın varoluřsal dūřūncesi ve felsefesine deęinildikten sonra akıl ve iman kavramları ve bu kavramlar arasındaki iliřkilere deęinilmiřtir.

Ūüncü bōlūmda her iki dūřūnūrūn de felsefelerinde ōnemli bir konu olarak gōrdüęü iman ve akıl kavramlarını her iki filozofların zihin dūnyasında nasıl bir yer edindięi ve onlardaki anlam farklılıkları ve ortak dūřūncelerine yer verilecektir.

Tezin konusunun seçiminde ve yūrūtölmesinde bana her konuda yardımcı olan danıřman hocam Dr. Őęr. Ūyesi Mirpenç AKŐİT'e, bilgi ve tecrübeleriyle yolumu aydınlatan Doç. Dr. Hasan OCAK'a ve tez yazım sūrucinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen deęerli aileme teřekkūrō bir borç bilirim.

**Sinan GÜNDOğDU**  
**İğdir 2019**



## İÇİNDEKİLER

TAAHHÜTNAME .....	IV
KABUL VE ONAY .....	V
ÖZET .....	VI
ABSTRACT .....	VII
ÖNSÖZ .....	IX
İÇİNDEKİLER .....	XI
KISALTMALAR .....	1
GİRİŞ .....	3
BİRİNCİ BÖLÜM .....	3
1. GAZALİ'YE GÖRE İMAN AKIL İLİŞKİSİ .....	3
2.1. Gazali'nin İlmi Kişiliği .....	3
2.2. Gazali'nin Epistemolojisi .....	8
2.3.1. Mantık .....	11
2.3.2. Fizik .....	11
2.3.3. Metafizik .....	12
2.3.4. Siyaset .....	13
2.3.5. Ahlak .....	13
2.4. Gazali'nin Tanrı Anlayışı .....	14
2.5. Gazali'nin Vahiy Anlayışı .....	15
2.6. Gazali'ye Göre İman Akıl İlişkisi .....	18
2.6.1. İman Çeşitleri .....	21
2.6.1.1. İtikadi iman .....	21
2.6.1.2. Tahkiki İman .....	23
2.7. İman Amel İlişkisi .....	26
2.8. İmanda Kalbi Bilgi .....	27
2.9. İman ve Vahiy .....	32
2.10. Gazali'de Akıl .....	33
2.10.1. Akılla İlişki diğer kavramlar .....	35
2.10.2. Kalp .....	35
2.10.1.3. Nefs .....	37
2.10.1.4. Ruh .....	37
2.10.1.5. Akıl sınırları .....	39
2.11. Gazalide İman-Akıl İlişkisi .....	39
İKİNCİ BÖLÜM .....	43
1. KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK .....	43
1.1. Kierkegaard'ın Varoluşçuluğu .....	43

1.2.Kierkegaard ve Varoluş Alanları .....	48
1.4.1. Estetik Varoluş Alan .....	49
1.4.2. Etik Varoluş Alanı .....	50
1.4.3. Dinsel Varoluş Alanı.....	54
1.5. Kierkegaard'ın Benlik Anlayışı .....	58
1.5.1. Benlik nedir? .....	59
1.5.2. Benliğin Sentezleri .....	61
1.5.2.1. Benliğin Birinci sentezi.....	61
1.5.2.2. Benliğin İkinci Sentezi.....	63
1.5.2.3. Benliğin Üçüncü Sentezi.....	63
1.6.1. Kierkegaard'a Göre İman Ve Akıl.....	66
1.6.2. İmanın Tanımı.....	66
1.6.3. İman Şövalyesinin İmanı .....	67
1.6.3.3. Trajik Kahramanın İmanı.....	72
1.6.3.4. Kierkegaard'da İman Akıl İlişkisi.....	74
1.6.2.4.1. Fideizm .....	75
1.6.2.4.2. Radikal Fideizm .....	76
1.6.2.4.3. İlimli Fideizm.....	77
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	81
3.KIERKEGAARD VE GAZALİ'NİN İMAN-AKIL ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	81
2.1. İman Çeşitlerinin Karşılaştırılması .....	85
2.2. Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması .....	91
SONUÇ .....	96
KAYNAKÇA.....	98

## KISALTMALAR

- age.** Adı geçen eser  
**bk.** Bakınız  
**çev.** Çeviren  
**DİA.** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
**Ens.** Enstitü  
**H.** Hicri  
**haz.** Hazırlayan  
**Hz.** Hazreti  
**Ktp.** Kütüphane, kütüphanesi  
**m.** Miladi  
**md.** Madde  
**nr.** Numara  
**nşr.** Neşreden (Tahkik eden)  
**ö.** Ölümü, ölüm tarihi  
**s.** Sayfa  
**s.a.v.** Sallallâhü Aleyhi ve Sellem  
**SBE.** Sosyal Bilimler Enstitüsü **sy.** Sayı  
**Tahk.** Tahkik  
**TDVY** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları  
**trc.** Tercüme, tercüme eden  
**tsz.** Tarihsiz  
**vb.** Ve benzeri  
**vs.** Vesaire  
**y.** Yıl

## GİRİŞ

İnsan ile aşkın varlık arasındaki ilişki tarihten günümüze kadar önemini koruyan ve en önemli problemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce geleneğinde ve Ortaçağ Hristiyan dünyasında aklın mı yoksa imanın mı önce geldiği hakikati temsil noktasında hangisinin öncelikli olduğu uzun bir müddet tartışılmalıdır.<sup>1</sup>

İslam dünyasında Kindi ile başlayan daha sonra sistematik felsefenin Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd gibi filozoflarla devam ettiği söylenebilir. Ancak tartışmanın merkezinde iman-akıl ikileminde hangisinin önce geldiği sorusu değildir. Çünkü akıl ve imanın her ikisi de hakikatten beslendiği ve aklın iman konu olan şeyleri ne derece yansıttığı şeklinde olmuştur. Gazali'nin Farabi ve İbn Sina felsefesine yönelttiği eleştiriler onların bizzat felsefi düşüncelerine değil, söyledikleri şeyleri ispat etmedeki yetersizlikleridir.<sup>2</sup>

Kierkegaard insanı ele alırken asıl vurgulamak istediği onun toplum içerisindeki konumudur. Toplum içerisinde benliğine uzaklaşıp özne konumundan nesne konumuna geçmesidir.

Birey günlük yaşam kargaşası içerisinde kendisini kuşatmış olan her şeyden kurtularak varlığının farkına varması gerektiğini ifade eden Kierkegaard, Tanrı ile ilişkilerinde geleneksel Hristiyanlıktan ve rasyonellikten uzak bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz.

Çalışmamıza konu ettiğimiz Gazali ile Kierkegaard'ta iman akıl ilişkisi her iki düşünür nezdinde önemli bir yer edinmiş ve iç içe geçmiş bu iki kavrama düşünürler nazarında ortak noktalar olmakla birlikte farklı anlamlar çağrıştırır. Çünkü İslam ve Hristiyan geleneğinde iman akıl aynı anlama gelmemekte bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmektedir. Gazali düşüncesinde bu iki kavram ne anlam ifade etmekte, hangisinin öncelikli geldiği ve birbirleri üzerindeki etkileri araştırılmaktadır. Gazali düşüncesinde

<sup>1</sup> B. A, Çetinkaya, *Felsefe Tarihi Ortaçağ ve Yeniçağ*, Rağbet Yayınları., İstanbul,2016, 41-43.

<sup>2</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, 3. baskı, çev, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları,2005,467, Hasan AYIK“Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c, IX, 2009, sayı, 2, 37-57.

akıl imandan beslenirken ve onun üzerinde yönlendirici etkisi bulunurken Kierkegaard'ta ise akıl iman üzerinde hiçbir etkide bulunmamaktadır. İman üzerinde rasyonel açıklamalarda bulunmaya çalışmak bitmek bilmeyen çelişkileri de beraberinde getirmektedir. Bu durumdan kaçınmak için inanmayı Tanrıyla birebir ilişki içerisinde aşkın olanı yakalamak adına bir uğraşı olarak görmekteyiz.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. GAZALİ'YE GÖRE İMAN AKIL İLİŞKİSİ

#### 2.1. Gazali'nin İلمي Kişiliği

W. Montgomery Watt 'ın Gazali üzerine yazdığı *Muslim Intellectual-A Study of al Ghazali* çalışmasında Gazali'nin çok yönlü biri olduğu ve onun üzerine yazmanın çok zorlu bir iş olduğunu itiraf eder.<sup>3</sup> Buradan Gazali'nin derinlikli ve geniş bir birikime sahip olduğu, O'na bütüncül yaklaşmanın kolay olmadığı sonucuna varabiliriz. Gazali yeri geldi mi filozof yeri geldi mi sufi başka bir yerde mantıkçı, bazen kelamcı bazen de fıkıhçı olarak karşımıza çıkar.<sup>4</sup> Böylesine çok yönlü bir düşünürü anlamak için kitaplarını okurken satır aralarına odaklanmalı ve onları çok iyi anlamaya çalışmalıyız. O'na ancak böyle yaklaştığımız takdirde O'nu layıkıyla anlamanın yolu açılabilir.<sup>5</sup>

Gazali'nin yaşadığı dönemde iki farklı öğretim sistemi vardı. Bunlardan biri Yunan kültür ve düşüncesini temsil eden felsefi kültür, diğeri tefsir, fıkıh gibi İslami ilimlerden oluşan İslam kültür sistemidir. Bu iki farklı sistem İslam toplumunu şekillendirme noktasında birbirleriyle rekabet halinde ve fikir alışverişinde bulunmaktan uzak bir şekilde geleneklerini devam ettire gelmişlerdir.

Gazali, birçok ilim dalında eser vermesiyle doğuda ve batıda tanınan bir İslam düşünürüdür. O din alanında otoriter bir kimliğe bürünmesiyle Hicri 5. asırda müceddid olarak nitelendirenler dahi olmuştur.<sup>6</sup> O'na verilen Hücetü'l İslam lakabı da onun İslam düşünce tarihindeki büyüklüğünü gösteren delillerin en büyük örneğidir.<sup>7</sup>

Gazali'nin ilmi sahalardaki çalışmasıyla öğrencisi Muhammed b. Yahya tarafından ikinci şafi olarak nitelendirilmektedir. O kendine has çalışmaları ve ayırıcı yönleriyle kendi döneminde ve sonraki dönemlerde etkisini hissettirmiştir. O'nun İslam toplumu

<sup>3</sup> Mustafa Çağrıçı, T. D. V. **İslam Ansiklopedisi**, "Gazali maddesi, T. D. V. Yayınları. İstanbul. 1996, XIII/494.

<sup>4</sup> Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, M.Ü.İ.F.V.Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 1994, 25-26.

<sup>5</sup> Ahmet İnam, "Gazâlî'nin Kalb Ordusu", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Gazâlî Özel Sayısı, I/3, Sayı 3-4, Ankara, 2000, 513.

<sup>6</sup> Yunus Apaydın "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazâlî", **Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları**, Ebu Hamid Muhammed El Gazâlî, Yayın No.7, Kayseri 1988,

<sup>7</sup> Henry Corbin **İslam Felsefesi Tarihi** çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları. İstanbul. 2002, c. I, 319.

üzerindeki etkisi bütün kelamcılardan daha etkin olduğu söylenebilir.<sup>8</sup>

Gazali, hakikat arayışıyla yola çıkar. Bu arayış ilk önce kalbinde başlar. Hakikat arayışında O akıyla duygularını, bilgisiyle ahlakını bir bütün hâkinde yapmaya çalışır. O akla sınırlar koyarak, akli hakikat için bir nesne haline getirir.<sup>9</sup>

Gazali döneminde halkın inancının büyük bir hızla zayıflayıp durgunlaştığına şahit olur. Bu duruma sebebiyet veren durumlar Gazali tarafından saptanmakta ve aşağıda maddeler halinde sıralanmaktadır.

Gazali'nin bahsini ettiği ilk neden batınilerdir. Batıniler, İslamdaki şeylerin zahiri manasının yanında aynı zamanda batini manasının da olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar halifeliliğin Hz. Ali soyunu temsil ettiğini ve o makama ancak Ali'nin soyundan gelenlerin yakışabileceğini savunmuşlardır.<sup>10</sup>

Gazali'nin kast ettiği ikinci grup felsefecilerdir. Felsefecilerin de aynı zamanda kendi içerisinde ilahiyatçılar, tabiatçılar ve dehriler olmak üzere üç gruptan oluştuğunu ifade eder. Bu gruplardan dehriler, Allah'ın varlığını inkar ettiklerini, tabiatçıların Allah'a inandıklarını fakat ahireti inkâr ettiklerini söylemektedir. Aristo felsefesinin takipçileri olan İslam filozoflarının bir kısmının küfre, bir kısmının bid'ate düştüğü, diğer bir kısmının ise inkar edilmesi zor gerçekleri savunduklarını dile getirmektedir.<sup>11</sup>

Gazali dönemindeki tasavvuf ise üçüncü sebep olarak gösterilir. Mutasavvıflar aynı derecede anlamıyor ve bağılıkları farklılık gösteriyordu. Onlar farz olan ibadetlerde göstermesi gereken ehemmiyeti göstermiyorlar, nafîle ibadetlere yöneliyorlardı.<sup>12</sup>

Gazali dördüncü sebep olarak ilim adamlarını görür. Onlar halkı bilinçlendirmeleri gereken yerde halka hikâye ve şiirlerden bahsediyorlardı. Muhaddisler halkı hadis konusunda yanlış yönlendiriyorlar ve hadis kurallarına riayet etmiyorlardı. Kelamcılar genel itibariyle sapıklık yolunu tutanlar ve gerçeklikle hareket

<sup>8</sup> M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi* çev. Komisyon, İnsan Yayınları. İstanbul. 1990, c. II, 261

<sup>9</sup> Ahmet İnam "Gazali'nin Kalp Ordusu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 513

<sup>10</sup> İ. Agah Çubukçu, *Gazali ve Batınilik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara. 1964, 29-30.

<sup>11</sup> Gazali, *el-Munkız*, 110-112

<sup>12</sup> Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yayınları. Ankara, 1983, 78

edenler şeklinde iki gruba ayrılmışlardı. Fakat doğru yolda olanlar dahi görevlerini layıkıyla yerine getirmiyorlardı.<sup>13</sup>

Gazali *el iktisat fi'l itikad* adlı eserinde kelam ilmine Aristo mantığının girmesiyle Kelamcılar muteahhirun ve mutekaddimun diye iki gruba ayrılmışlardır. İbn Haldun Gazali'nin bu girişimini yerinde ve gerekli bularak Gazali'den sonraki kelamcılarını muteahhirun diye nitelendirmiştir. Gazali'nin kelamda açtığı bu çığırdan sonra Razi ve Cürcani gibi kelamcılarının eserlerinde kelam'ın felsefi bir ivme kazandığını rahatlıkla görebiliriz.<sup>14</sup>

Gazali ünlü *Tehafütü'l Felasife* adlı eseriyle Filozofların metafizik görüşlerine ilişkin sistematik ilk eleştiriyi yapan İslam bilgini olarak adlandırılmıştır. Gazali'nin bu başarılı girişimi düşünce tarihinde beraberinde bir tehafüt geleneğini de getirmektedir. Gazali'den sonra gelen İbn Rüşd Gazali'nin bu eserine karşılık *Tehafüt'üt Tehafüt* adlı eserini yazarak karşılık vermiştir. 15. yy'a gelindiğinde ise Fatih Sultan Mehmet kendi emriyle Hocazade ve Alaattin Tusi'ye 2 ayrı tehafüt yazdırmıştır.<sup>15</sup>

Gazali'nin bu ilmi çabalarından sonra hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. O'nun bu eleştirilerinin İslam dünyasında yarattığı etkinin kimilerine göre olumsuz kimilerine göre ise zannedildiği kadar olumsuz etki yaratmadığı, O'nun eserlerine iyice vakıf olunduktan sonra gerçeğin ortaya çıkacağı yönünde olmuştur. M.İkbal, Gazali'nin bu eleştirileri İslam dünyasında akla büyük zarar vermiştir. Hilmi Ziya Ülken ise O'nun eskiyi yıkarak yeni bir sistem geliştirememesinden ötürü suçlamıştır.<sup>16</sup> Henry Cobin ise bu suçlamaları Gazali'ye yakıştırmadığını bu durumun bizim onu ve eserlerini yakından inceleyip tanıma fırsatı bulamadığımızın göstergesi olduğunu düşünür.<sup>17</sup> Gazali'ye yapılan bu türden eleştiriler bir eleştiri sürecini de beraberinde getirmiş, Gazali'nin ilmi çalışmaları olumlu ve olumsuz manada eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, 69–71

<sup>14</sup> Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, 27

<sup>15</sup> Düccane Cündioğlu, *Keşf-i Kadim-İmam Gazâlî'ye Dair*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, 78-79.

<sup>16</sup> Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 84

<sup>17</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi* (Trc. Hüseyin Hatemi İletişim Yay. İstanbul, 2002, c. I, 321

<sup>18</sup> Sabri Orman, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, 181.



Gazali'den sonra felsefe ve fikir alanında bir müddet duraklama meydana gelmiştir. Fakat bu duraklamayı Gazali'nin şahsında aramak yerine başka nedenlerde aramak gerekir. Bunun nedenleri şerh ve haşiyecilik anlayışında aranmalıdır. Nicelik anlamında eserlerin artmış olmasına karşın nitelik için aynı şey söylenemez. Müteahhirun kelimacılar yeni ve özgün tarzda eserler yazmak yerine kendilerinden önce yazılmış olan şerh ve haşiyeleri yazmaya yönelmişlerdir.<sup>19</sup>

Gazali'nin ıslahatçı, tenkitçi yönü aynı zamanda İslam'ın fikir ve ruh dünyasında verimli bir ortam oluşturdu. Gazali'nin akli felsefeyi öldürmediği aksine felsefenin yeraltına çekildiği ve tasavvuf felsefesi kılığında güvenilir bir ortam bularak yeniden gün yüzüne çıktı.<sup>20</sup>

Gazali dogmatik Sünni kelmamı yeniden canlandırarak, onlara vahyin ruhunu giydirdi. O'nun zahiri ve batını yönleri arasındaki hayatiyeti tespit etti. İhya adlı eseri O'nun bu hedefindeki en önemli eseridir.<sup>21</sup> İhya eseri sayesinde tasavvuf yeni bir döneme girmiş ve canlılık kazanmıştır. Tasavvufa beslenen olumsuz duygular yerini yavaş yavaş olumlu duygulara bırakmıştır.

Gazali duyulara ve akla güvenmemesiyle Kant'a, bilgi ve bilgi kaynaklarından şüphe etmekle Descartes'e, sezgiye güvenmesiyle Bergson'a, kalbi bilgiye verdiği değerle Pascal'a, Yeter sebep ilişkisiyle Leibniz'e, determinizmi imkan ve ihtimal dahilinde görmesiyle Hume'a, korku ve ümit kavramlarına olan yaklaşımıyla Kierkegaard'a, tabiat anlayışındaki esnek tutumuyla Malbranche'a, fizik kanunları ve spirital alem anlayışındaki uzlaşımı sağlamasıyla Emile Boutroux'a öncülük ederek onları aydınlatmıştır.<sup>22</sup>

Gazali ne kadar önemli bir filozof olduğunu ortaya koyduğu eserlerle göstermektedir. O'nun çalışmalarıyla akaid zanniyattan, kelim hasviyattan, tasavvuf batıniyattan, fıkıh ilmi ihtilaftan ve en önemlisi de felsefe Yunan kültüründen

<sup>19</sup> Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul. 2004, 191.

<sup>20</sup> Fazlurrahman, *İslam*, Selçuk Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 1993, 201.

<sup>21</sup> Fazlurrahman, *age.*, 133

<sup>22</sup> S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayınları. İstanbul 1980, 402-403

arındırılarak yeni bir ivme kazanmıştır.<sup>23</sup>

Hakikat arayışında şüphe içerisinde olan Gazali İslam düşünce tarihinde bu yönüyle çağdaşlarından ayrılır. Yakini bilgiye ulaşma maksadıyla sistematik şüphe krizini tecrübe etmesi O'nun taklidi imandan vazgeçmesi ve tahkiki imana ulaşmasını sağlamıştır. O şüphelerini ölümünden beş yıl önce otobiyografi tarzında yazdığı *El Munkız*'da metodik bir şekilde ayrıntılarıyla açıklamaktadır.<sup>24</sup> Gazali şüphenin önemini Mizanu'l Amel adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

“Şüphe insanı hakka götürür. Şüpheden korkulmaz. Şüphe etmeyen araştırma ve inceleme yapma gereği duymaz. Şüphe baktırır, bakan ise görür. Şüphe etmeyen ise bakmaz ve göremez. Görmeyen de dünya ve ahirette kör kalır ve dalalete düşer. Böyle bir duruma düşmekten Allah korusun.”<sup>25</sup>

Gazali düşüncesinde *niçin* sorusu önemli bir yer arz eder. O sorgulamadan hiçbir şeye inanmak istemez. Bu da O'nun düşünce dünyasında ne kadar sorgulayıcı bir kimliğe sahip olduğunu gösterir.<sup>26</sup> Gazali bu süreçte ilk önce duyu yetilerinden şüphe duymaya başlamıştır. Gazali otuz altı yaşına girdiğinde şüphe krizlerine girmeye başlar. Ruhi çöküntü olarak adlandırılabilir bu çöküntü hayatının birçok noktasında etkilemiştir. Gazali artık yeme içmeden kesilmiş, ders vermez olmuştur.<sup>27</sup> Gazali'nin hakikati arama yolunda yaşadığı bu bunalım dönemi O'nun her şeyi bir anda bırakıp Bağdat'tan ayrılmasına yol açmıştır. Bu dönem aynı zamanda O'nun hayatının bir dönüm noktası olmuştur.<sup>28</sup>

Sonunda Gazali safsata mezhebine girdiğini ve bunu kimseye söyleyemediğini , bu safsatadan kurtuluşun istidlaller ve mantıki delillerle değil, bu sürece uzun süren bir hakikat arayışı sonucunda Allah'ın kalbine attığı nur sayesinde ulaştığını, hakikatin nerde olduğunu bilmek için ilk önce kelim ilmini derinlemesine incelemeye tabi tutmuştur.<sup>29</sup> Daha sonra hakikatin yerinin burası olmadığını farkına vardıkdan sonra felsefe tahsiline başlamıştır. İki seneden az bir sürede bu ilme ve bu ilmin gerektirdiği

<sup>23</sup> Cündioğlu, *age.*, 21

<sup>24</sup> Mehmet Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 163

<sup>25</sup> Gazâlî, *Mizan'ül Amel*, çev. Remzi Barısık, Kılıçaslan Yayınları. Ankara, 1970, 366

<sup>26</sup> Hakan Gündoğdu, “Gazâlî'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış”, *İslami Araştırmalar Dergisi*,

Gazali Özel Sayısı, I/3, Sayı. 3-4, Ankara, 2000, 419.

<sup>27</sup> Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın- Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, 119.

<sup>28</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. I, 321

<sup>29</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, 44-46.

inceliklere vakıf olmuştur.

Gazali'nin yaşadığı bu sancılı süreçleri hayatının sadece belli döneminde olup biten şeyler olarak değerlendirmek yanlış olur. Kendi deyişiyle yirmi yaşlardan ilim ve bilgi anlamında kararlılık ve uçurumlu vadilerde dolaşmaktadır. O günden beri hep ilmi ve fikri sancılar çekmiştir.<sup>30</sup> Gazali bu zorlu süreçlerin ardından nasıl bir yola girdiğini, hangi gerçeklerle karşılaştığını şu sözleriyle ifade etmektedir; “Sufilerin, Allah'ın yoluna girmiş kimseler olduğunu, onların hayat tarzlarının en güzel hayat tarzı olduğunu, ahlaklarının en güzel ahlak olduğunu yakinen anladım.”<sup>31</sup>

Gazali yaşadığı bu şüphe krizini iki aşamada değerlendirir. Bunlardan ilki teorik ve şüphe dönemidir. Bu dönemde duyu bilgisi ve akla olan güvenini yitirmiş ve o güne kadar bilgi kaynağı olarak kullanageldiği bütün bilgi dayanakları bir bir yıkılmıştır. Bu dönemi epistemolojik açıdan yaşadığı buhran ve şüpheler içeren bir dönem olarak nitelendirmektedir.<sup>32</sup>

Gazali yaşadığı şüphe krizini metodolojik bir şekilde geçirmiştir. O şüpheyi zorunlu bilgiye götüren bir yöntem olarak görmüştür. His ve aklın insanı yanıltabileceğini ve yakine ulaştırmayacağını anlayan Gazali, dini tecrübeye dayalı bir din anlayışı benimsemiştir. Gazali şüphe metoduyla hakkı aramaya çalışmıştır. Fakat o kendi varlığından şüphe etmeyerek bunu uygulamaya çalışmıştır.<sup>33</sup>

## 2.2. Gazali'nin Epistemolojisi

Gazali İslam dünyasının en verimli yıllarında yaşadığı, felsefe, kelam ve tasavvufun bütün yönleriyle ele alındığı ve detaylı araştırmalarla ortaya konduğu bir döneme tekabül eder. Böyle bir atmosferin içinde büyüyen Gazali düşünür kimliğinin yanı sıra bir din savunuculuğu da yapmıştır.<sup>34</sup>

Gazali düşüncesinin temelini bilgi problemi oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O sağlam temeller üzerine kurulacak inanç sisteminin her zaman geçerli olabileceğinin tespitini yapmıştır. Gazali'nin ilgi alanının geniş olması O'nun bilgi

<sup>30</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, 38.

<sup>31</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, 74

<sup>32</sup> Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 45

<sup>33</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 19

<sup>34</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Gazzâlî ve Felsefe”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 1957, Sayı, 3-4, 9.

sistemi tespit noktasında zorluklarla karşılaşmamıza yol açar. O felsefeyle iştigal ettiği kadar, kelimeler ve fakihle aynı zamanda tasavvufu da gerçek bir kurtuluşa eren bir yol üzere hareket etmiştir. <sup>35</sup>Gazali'nin bilgi teorisinde yer alan önemli hususlar şu şekilde özetlenebilir:

1-Bilgide sağlam ve güvenilir bir yol takip etmek

2-Alanlar arasında kesin bir sınır çizilmesi

3- Akıl hareket noktası olmakla birlikte aynı zamanda güvensizliğinin de göz ardı edilmemesi

4- Akıl ve duyu organlarının bilgisiyle ulaşılan bilgilerde hata ihtimalinin olabileceği.

5- Allah'ı bilmenin esas kaynağı akli bilgiye değil ilhama dayandırılmış olması.<sup>36</sup>

Gazali'nin bilgi teorisine bilen, bilinen ve bilgi diye 3 temel unsur bulunur. Bilen eşyanın hakikatlerinin kendisinden çıktığı kalptir. Bilinen, bilinmesi istenen eşyanın hakikatleridir. Bilgi, eşyanın hakikatlerinin kalbin aynasında görünmesidir.<sup>37</sup> Bilme eylemi bunların arasında meydana gelen iletişimin bir sonucudur. Gazali'ye göre bilme eyleminde insan eşyanın bizzat kendisini değil, duyu organlarıyla onun suretini kavrar. Örneğin göz gördüğü cismin suretini çizer. Cisim kaybolduğunda görme işlemi sona erer; ancak akıl onun suretini muhafaza ederek kalıcı hale getirir. İnsan bir şeyi görürken arazlarıyla birlikte görür. Renk koku ve şekilden soyutlanmış olarak değil bütün halinde görür. Dolayısıyla insanın görme duyusunda oluşan bilme durumu nesnelerin hakikatini değil suretini ortaya koymaktadır.<sup>38</sup>

Gazali bilginin sağlam temellere oturtulması hususunda *El Munkız*da düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

<sup>35</sup> Gazali, *El Munkız*, 16

<sup>36</sup> Gazali, *El Munkız*, 16

<sup>37</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.3,2199

<sup>38</sup> Mehmet Ayman *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüpheler*, İnsan Yayınları. İstanbul. 1997,56

“İlkin kendi kendime dedim ki: Benim maksadım işlerin hakikatlerini anlamak ve bilmektir. O hâlde evvela bilgi nedir? Bunun hakikatini araştırmak icap eder. Nihayet anladım ki, yakın derecesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla sek götürmeyecek derecede anlaşılmalı olması gerekir. Bunda yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali söz konusu olmaz. Kalp böyle bir ihtimale imkân veremez. Hatadan emin olmak için bilgi o surette kuvvetli olmalıdır ki, mesela birisi o bilginin batıl olduğunu iddia etse ve tası altına çevirmek, değneği ejderha yapmak suretiyle de davasının doğruluğuna delil gösterse, bu keyfiyet o bilgi sahibini şüpheyi düşürmez. Ben on sayısının üç sayısından büyük olduğunu bildiğim halde birisi hayır üç sayısı on sayısından büyüktür. Sözüme inanmanız için de su değneği ejderhaya çevireceğim dese ve dediğini yapsa, ben de görsem bu yüzden bilgimde bana bir şüphe arız olmaz; ancak o adamın bunu nasıl yaptığına şaşarım. Yoksa bildiğim şeyde şüphe etmem...”<sup>39</sup>

Gazali bu söylemiyle bilginin kesinlik arz etmesi ve şüphe içermemesi gerektiğini, İnsanın bilgiden yoksun âlemden habersiz bir şekilde dünyaya geldiğini şu sözleriyle açıklar: “İnsan, asıl yaratılıştaki bilgisiz, Allah’ın yarattığı bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır.”<sup>40</sup>

Gazali’ye göre bilgi tasavvur ve tasdik gerektirir. Bilgi iki marifet ve iki tasavvur sonucunda oluşur. Bu iki tasavvur arasında ilişki kurularak bir hükme varılır. Bu hüküm de tasdik anlamına gelir. Tasdik iki kavram arasında yakınlık ve uzaklık bakımından kurulan ilişkiyle belirlenir. *Ağaç yeşildir* derken ağaç ve yeşillik kavramları birbirlerine yaklaştırılır. *Taş cansızdır* derken taş ve canlı kelimeleri birbirlerinden uzaklaştırır.<sup>41</sup>

Bilgi teorisi her türlü bilgi ve ilim için önemli bir kaynaklık sağlar. İslam düşüncesinde bilginin kaynağında İslam düşünürleri hemfikirdirler. Bu kaynaklar:

1-Havas-ı Selime

2-Akıl

3-Sezgi

4-İlham

<sup>39</sup> Gazali, *El Munkız Mine’ d Dalal*, 16-17.

<sup>40</sup> Gazali, *El Munkız Mine’ d Dalal*, 64-65.

<sup>41</sup> Mehmet Ayman, *age.*, 58.

5-Vahyi Bilgi olmak üzere beş çeşittir.

Bunlardan duyu ve tecrübeye dayalı bilgiler maddi varlık aleminde tezahür eder. Akıl ve sezgiye dayalı olanlar ruh ve manevi varlık aleminde tecrübe edilir. İlham ve vahiy ise ilahi kaynaklı bilgiler olarak elde edilir.<sup>42</sup>

### 2.3.1. Mantık

Gazali mantığı doğru bilgiye ulaşmada birtakım ölçütlerle akıl yürütmeye dayalı bir bilim dalı olarak nitelendirir. Mantığın çoğunun doğru temellere oturtulduğunda hakikat ehlinin buna karşı olmadığını, müslümanlarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının anlamlarda değil ıstılahi kullanımlarda söz konusu olduğunu ifade eder.<sup>43</sup>

Gazali'ye göre mantığın dinle çelişmesi ve bundan dolayı reddedilmesinin mümkün olmadığı, bu bilimi inkar edenlerin hem akıl hem de dininden şüphe edilmesi gerektiğini söyler.<sup>44</sup>

Gazali, mantık ilmini bütün ilimlere giriş olarak görür ve bu ilmi fark edip onu elde edemeyenin diğer konulardaki bilgisine asla güvenilemeyeceğinin altını çizen Gazzali'nin filozofların mantığına dayanma konusundaki gerekçeleri çok haklı görünmektedir.<sup>45</sup>

Gazali, kelimada mantığın önceden beri var olduğunu ve farklı isimler altında da olsa onu kullandıklarını düşünür. Oysa filozoflara göre kelamcılar mantığı kullanmamakta ve bu nedenle kelamcıların ortaya koyduğu bilgiler kesinlikten yoksun zanni ifadeler içerir.

### 2.3.2. Fizik

Genel anlamıyla gökleri, yıldızları ve mürekkep cisimleri inceleyerek, bu cisimlerdeki değişim ve dönüşümün nedenlerini araştıran fizik ilmi Gazali'ye göre bazı istisnalar dışında kabul edilebilecek bir niteliğe sahiptir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hüer Yayınları, Konya, 1999, 112

<sup>43</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.1, 16.

<sup>44</sup> Gazzali, *El Munkız Mined'dalal*, 33-34.

<sup>45</sup> Ali Durusoy, "Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar* (Ankara 2000), c, 13, 3-4, 308-309.

<sup>46</sup> Gazzali, *El Munkız Mined'Dalal*, 34-35.

Gazali bu alanda sadece 3 meselede filozoflara itiraz edilebileceğini ve bunların haricinde itirazda bulunmanın gerekmeceğini belirtmektedir. Bu 3 mesele aşağıda belirtildiği gibidir.

1-Varlıktaki zorunlu sebep sonuç ilişkisi<sup>47</sup>

2-İnsani nefsin kendi kendine kaim olduğu, cismin tabiatında bulunmadıkları ve ölümden sonra dahi kendi kendisine kaim olacağı görüşü.

3-İnsani nefislerin cesetlere dönmesinin imkansız olduğu.<sup>48</sup>

İbn Hazm (ö. 456/1064) Burada bahsedilen 3 mesele dışında Gazali fizik ilmine ait bir problemin olmadığını dile getirir.

### 2.3.3. Metafizik

Varlıkların mahiyeti ve özü hakkında sorunları ele alıp temellendirmeye çalışan felsefeye Metafizik ya da Ontoloji varlık bilimi adı verilir.

Metafizik terimini ilk defa kullanan Aristoteles'in öğrencisi Rodoslu Adronikostur. Bu terim zamanla varlığın ve evrenin özünü oluşturan bir felsefi disiplin haline almış, Tanrı, Ruh, Alem madde gibi üç temel mesele üzerinde yoğunlaşır.<sup>49</sup>

Genel anlamda Metafizik, Allah'ın zatı sıfatları, hükümleri, varlıkların oluşa gelmesi, ferdi cevherleri, melek ve şeytanların durumunu, peygamberlik müessesesi, keramet uyku ve rüyalarla ilgilendirir.<sup>50</sup>

Metafizik diğer ilimlerin gayesi ve maksadı olması nedeniyle en genel ilim olma özelliğine sahiptir.<sup>51</sup> Fiozofların en çok hataya düştüğü bir sahayı oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

Gazzali'ye göre filozofların mantık alanındaki yanlıgılarının fazla olmasının sebebi onların mantık alanında edindikleri bilgi ve kesinliğe riayet göstermemeleridir. Bu durum onların metafizik alanda kendi aralarında hemfikir olmadıklarını gösterir.

<sup>47</sup> Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science s. 204; a. çev. Ghazali'ı; Attitude to the Secular Sciences and Logic, 100-111.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve 'l-ehvai ve'n Nihal*, Bağdat, c.1, 72-73.

<sup>49</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1999, 35

<sup>50</sup> Gazâlî, *Risâletü'l-Ledûniyye*, çev. A. Şener- S. Topaloğlu, Beyrut, 1986, 21

<sup>51</sup> Gazzali, *Makasıdu'l-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2002

<sup>52</sup> Gazzali, *El Munkız Mined'Dalal*, 35.

Gazzali onların 20 meselede hata içerisinde olduklarını, bunların üçünde küfre girdiklerini on yedi meselede bid'ate düştüklerini söyler.<sup>53</sup>

Filozofların bu 3 meselede Kuran'a ve Müslümanların genel anlayışına muhalefet ettiğini söyleyen Gazzali bu meseleleri şu şekilde ifade eder:

Birincisi, Âlemin kadim olduğu yönündeki görüşleri, İkincisi, Allah'ın cüzileri bilmez şeklindeki iddiaları, Üçüncüsü, Ahiretteki dirilmenin bedenen değil ruhen olacağı yönündeki görüşleri<sup>54</sup>

Eserlerinin büyük çoğunluğunu Metafiziğe ayıran Gazzali Filozofların küfre girdiği, bid'ate düştüğü birçok noktaları uzun uzadıya tartışmakta ve felsefe diliyle onları çürütmeye çalışmaktadır.

#### **2.3.4. Siyaset**

Bu alan bir arada yaşamının önemi ve insanlar arası ilişkilerde önemli rol oynayan, dünyada ve ahirette insanlar için iyi ve güzeli amaçlayan bir ilim dalıdır.<sup>55</sup> Gazzali'ye göre siyasetin önkoşulu Allah'ın Peygamberlere indirdiği kitaplardan ya da geçmiş peygamberlerden aktarılmıştır.<sup>56</sup>

#### **2.3.5. Ahlak**

Gazzali'ye göre ahlak, nefsin sıfatları ve nasıl ıslah edilmesi gerektiğinin yollarını araştıran ilim dalıdır. Filozofların bu ilmi Allah'ın zikri ile meşgul olan ve dünya lezzetlerinden yüz çeviren sufilerden aldıklarını iddia eden Gazzali, onların ahlaki görüşleriyle kendi görüşlerini bir araya getirerek kendi görüşlerini insanlara doğru gösterip, onlara kabul ettirmeyi amaçladıkları düşünmektedir.<sup>57</sup>

İlimlerde toptancı yaklaşıma karşı çıkan Gazzali bu anlayışını ahlak alanında da devam ettirmekte ve hakikat merkezli bir anlayışı öne çıkarmaktadır. Filozofların sufilerin görüşlerini alıp kendi görüşleriyle birleştirmeleri ve yeni bir anlayışın ortaya çıkmasıyla biri filozofların görüşlerini olduğu gibi kabul eden diğeri de tümünden

<sup>53</sup> Gazzali, *El Munkız Mined'Dalal*, 35.

<sup>54</sup> Gazzali, *Tehafütü'l Felasife*, 225

<sup>55</sup> Gazzali, *Makasidu'l-Felasife*, 135

<sup>56</sup> Gazzali, *El Munkız Mine'd'dalal*, 37

<sup>57</sup> Gazzali, *El Munkız Mine'd'dalal*, 37



reddeden iki büyük tehlike ortaya çıkmaktadır. Birinci anlayıştaki tehlike sırf filozoflar söyledi diye onları reddederek, sufilerin Onların düşünceleri üzerindeki etkisini görememek. Nasıl ki hristiyanlar Allah'tan başka ilah yoktur. Hz İsa Onun resulüdür sözünü sırf hristiyanlar söyledi diye inkâr etmek gerekmiyorsa sırf filozofların düşüncesi deyip her söylediklerini reddetmek doğru olmaz. Çünkü birtakım görüşlerin filozoflar tarafından söylenmiş olması değil, onların doğruluğu önemlidir. Ahlak alanında filozoflarca söylenmiş sözlerin Kur'an ve sünnete muhalif olmadığı sürece bu görüşlerin yanlış olduğu söylenemez.

Filozofların düşüncesinin kabulü noktasında bu gibi kimselerle ilgili tehlike filozofların tüm görüşlerinin hakikatten beslendiği gerçeğinden hareketle tümünü doğru kabul edip benimsemektir. Bundan dolayı bu kişileri filozofların eserlerini incelemekten alıkoymalı ve doğabilecek sıkıntılara karşı onları sakındırmalıyız.<sup>58</sup>

#### 2.4. Gazali'nin Tanrı Anlayışı

Gazali, Tanrıyı yalın şekilde tasavvur ettiğinden Onu kavramsal bir çözümlemeyle resmederek anlayabileceğimizi söyler.<sup>59</sup> Gazali'ye göre Allah ezeldir. Onun ezeli olması, yokluğunun düşünülemeyeceği, varlığı kendisinden olan ve var olmak için hiçbir ilkeye bağlı olmayan vacibu'l vücuttur<sup>60</sup> Allah teala aynı zamanda ebedidir. Şimdi var olduğu gibi sonra da var olmaya devam edecektir. "Allah'tan başka hiçbir şey, bâkî değildir. Her şey eninde sonunda yok olmaya mahkûmdur. Bâkî kalacak olan, ancak ve ancak O'dur."<sup>61</sup>

Gazali'nin ebedi kelimesine bakışı bizim anladığımız zamansız ve sonsuz manasında anlamaz. O Tanrı ebedidir derken kastettiği şey Tanrının ne zaman içinde ne de dışında olduğu, âlemden ve zamandan önce olduğu şeklinde belirtir. Yani Allah varken alemin olmadığı alemin daha sonra yaratıldığı şeklinde ifade eder. O zati itibariyle zamandan ve mekandan münezzehtir, olmuş ve meydana gelecek her şeyin hükmünü ezelde yazmıştır.<sup>62</sup> Allah ancak tevhit ile anlaşılır. "Tevhit ise kâinatta

<sup>58</sup> Gazzali, *El Munkız Mine'd'dalal*, 47.

<sup>59</sup> Tosihiko Izutsu *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları. İstanbul. 1971, 95

<sup>60</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları. İstanbul. 1981, 81

<sup>61</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 81

<sup>62</sup> Gazâlî, *Âbidler Yolu*, çev. Yaman Arıkan, Dede Korkut Yayınları, İstanbul. 1968, 185

cereyan etmekte olan her hâdiseyi, sebepleri yaratan bir kudretten bilmek demektir.”<sup>63</sup> Allah yeryüzündekileri bütün ezeli ilmiyle bilmektedir. Tanrı her şeyi bilmektedir. Var olan her şey onun dilemesi ile olmuştur. O her şeyi sınırsız bilir.<sup>64</sup>“ Yüce Allah’ın ilmi kadimdir. O zatı ve sıfatı ile âlimdir. Yüce Allah’ın ezeldeki ilmi ne ise yine öyle kalır, değişmez.”<sup>65</sup>

Eğer cansız bir varlığı çok güçlü bir bilgin ve tedbir sahibi kabul edersek, o zaman bütün canlıların hareketinden, hatta bir sanat eserinin sahibinin yaşamasından şüpheye düşmek gerekirdi. Bu ise cahillik ve aptallıktan başka bir şey değildir.”<sup>66</sup>

## 2.5. Gazali’nin Vahiy Anlayışı

Gazali’ye göre vahiy resullere melekler vasıtasıyla gelen bir mesajdır. Peygamberler kendilerine gelen vahiyle hareket ederler.<sup>67</sup> Vahiy Allah’ın konuşması ve sözü olarak nitelendiren Gazali, Allah’ın ilham ve sözünü almada insan faktörünün belirleyici olacağı, kişinin gücü nispetinde vahiy ve ilham alabileceğini söyler. Bu belirleyici güç nefsin terbiyesi, aklın etkin şekilde kullanılmasıyla kişiyi vahiy ve akıl sahibi kılar. Bir başkası düşünmenin gücü ve bilgisiyle ilham sahibi olur.<sup>68</sup>

Vahyin kaynağının Kur’ana dayalı olduğunu söyleyen Gazali vahiy hakkında şu sözleri ifade eder: “Vahiy levha konumunda olup içindeki Kur’anda manzum yazı konumundadır. Peygamber vahiy levhasını mütalaa eder, manzum yazıdan okur ve sonrasında onu ümmetine duyurur. Çünkü Allah ona okumayı emretti. Bundan dolayı yüce Allah söyle buyurdu: “Yaratan Rabbinin adıyla oku.”<sup>69</sup> Gazali vahyin üçüncü mertebesini şu şekilde dile getirir: “Allah’ın yazmasının üçüncü mertebesi, Allah’ın müminlerin günahlarını bağışlaması ve Müslümanlara rahmetini göstermesi şeklinde gerçekleşir; çünkü yüce Allah, müminlere merhamet etmeyi vaat etmiştir. Bu vaat ile de yetinmedi, kayıttan haber verdi”<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi’-d-Din*, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınevi, İstanbul, c. I, 306

<sup>64</sup> Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, c. I, 96.

<sup>65</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi’-d-Din*, c. I, 309.

<sup>66</sup> Gazâlî, *İhyau Ulumiddin*, c. I, 306

<sup>67</sup> Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, çev. Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınları. Tarihsiz, 43-44

<sup>68</sup> Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. Ahamet Kamil Cihan, İnsan Yayınları. İstanbul, 2002, 60

<sup>69</sup> Gazâlî, *age.*, Alak Suresi, 1, 67

<sup>70</sup> Gazâlî, *age.*, 67

Gazali felsefe disiplinini sahiplenmekte, felsefi ilimlerin seçmeci bir şekilde elde edilmesini aklın ve naklın zorunlu görmektedir. Gazali, mantık, fizik, ahlak, matematik ve siyaset gibi felsefenin birçok alanında kabulcü bir tutum benimsemekte ve bu ilimlere dini meşruiyet kazandırmaktadır.<sup>71</sup> Gazzali *el munkız mine'd dalal*'de hakikati arayanları, kelamcılar, batıniler, felsefeciler ve mutasavvıflar olmak üzere 4 grupta toplamıştır.<sup>72</sup>

Bir ilim dalının gerektirdiği derinliklere vakıf olamayanın o bilmeyeceğini iddia eden Gazali, Kelam ilmiyle iştigal ettiği süre içerisinde Kelamcılarının eserlerinde felsefecileri reddettikleri yerde onlardan aldıkları bilgilerin vuzuhsuz, tenakuz ve fesatlarla dolu olduğunu ve bu ilmin gerektirdiklerine vakıf olmadıklarını fark etmiştir. O kelamdan sonra başladığı felsefe öğrenimine ciddiyetle sarılmış ve iki seneden az bir süre içerisinde bu ilmi derinliğe sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>73</sup> Gazzali, filozofları mantık ve burhan sahibi olduklarını sananlar şeklinde tanımlayarak onları materyalistler(dehriyyun), natüralistler(tabiuyyyun) ve metafizikçiler(ilahiyyun) olmak üzere 3 grupta ele alarak bunların her birini eleştiriye tabi tutmaktadır.<sup>74</sup>

Gazzali'nin sınıflandırması'na göre birinci grubu oluşturan dehriler, yaratan ve yarattığını yöneten bir Tanrı anlayışına karşı çıkmışlardır. Onların savunduğu görüşe göre alem, bir yaratıcı olmaksızın ezelden beri var olduğu ve bu sonsuza dek devam edeceğini söylemektedir. Gazzali bu kişilerin görüşlerinden dolayı zındık olarak nitelendirmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.<sup>75</sup>

Tabiiler, doğayı ve özellikle bitki ve hayvanları derinlemesine araştırmaya tabi tutarak canlıların doğasını tespit etmeye yönelik girişimlerde bulunan filozoflardır. Bu araştırmalar sonucunda bazı gerçeklerle karşı karşıya gelen bu filozoflar bilen ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını itiraf etmekten kendilerini alamamışlardır. Gazali'ye göre bu filozoflar bireyin öldükten sonra nefsinin ölümle birlikte yok olacağını düşünmüşler ve buna bağlı olarak ahiret hayatını reddetmeleri sonucunda şehvi arzularına uyarak zındık olmuşlardır. Her ne kadar onlar Allah'a inanmadıklarını iddia etseler de ahireti,

<sup>71</sup> Ömer Mahir Alper, "Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 2002, 88.

<sup>72</sup> Gazali, *El Munkız El Munkız Mine'd Dalal*, 22.

<sup>73</sup> Gazali, *El Munkız*, 25-26

<sup>74</sup> Alper, "Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı", 89.

<sup>75</sup> Gazzali, *El Munkız* 27-28.

cennet ve cehennemi inkâra kalkışmalarıyla Allah'a imanın gereklerini tam olarak yerine getirememişlerdir.<sup>76</sup>

Metafizikçiler zaman itibariyle öncekilerle kıyaslandıklarında daha sonra gelmektedirler. Önceki grupların içinde kimin olduğunu belirtmeyen Gazzali bu grubu oluşturanlar hakkında birkaç isim saymaktadır. Bunlar, Sokrat(Ö.M.Ö.399), Platon(Ö.M.Ö.347) ve Aristoteles(Ö.M.Ö.322)'tir Bunlar içerisinde Aristo'ya ayrı bir önem veren Gazzali onu mantığı geliştiren, kullanışlı hale getiren kişi olarak metheder. Aristoteles, Platon ve Sokrat dahil kendinden önceki diğer metafizikçileri reddetmiştir.<sup>77</sup> Aristoteles yaydıkları bu yanlış düşünceleri eserlerinde yer vermekle Aristo dahil bütün metafizikçileri reddedilmelidir görüşünü savunmuştur.<sup>78</sup>

Gazzali *Tehafütül felasife* adlı eserinde filozofları belli bir gruba ayırarak onların farklı görüşte olduklarını ve onların sadece kelmacılar ve sufilerle değil aynı zamanda kendi içlerinde de farklılaştıklarını belirtmektedir. Gazzali filozofların kendi aralarındaki çekişme ve ihtilafı şöyle ifade eder:

“Bizim bunları zikretmemizin nedeni, filozofların görüşlerinin kendi aralarında bile tesbit edilip sağlaştınmadığının bilinmesi, hükümlerinin kesin bir bilgiye dayanmaksızın zan ve tahmin üzerine kurulduğunun gösterilmesi içindir. Onlar aslında metafizik bilgilerinin doğruluğunu matematik ve mantıkta ortaya koydukları bilgilerle ispata girişmeleri ve böylece “zayıf akıllı” kimselerin kafalarını karıştırmaktadırlar. Zira eğer metafiziğe ait bilgileri matematiksel bilgilerde olduğu gibi, tahminden uzak kesin burhana dayanıyor olsaydı, matematiksel bilgilerde ihtilaf etmedikleri gibi metafizik bilgilerde de ihtilaf etmezlerdi.”<sup>79</sup>

Gazzali'nin *Tehafütül Felasife*'sinde Yunan Felsefesi geleneğini sürdürmeye çalışan Meşşai Filozofları(Farabi, İbn Sina)'nın eleştirisine ayırmıştır. Gazzali bu eserinde islam dünyasında entelektüel olarak belli seviyeleri yakalamış insanların onlara hayranlık duyduğunu ve bu filozoflara uyararak dinden uzaklaşan insanların bir araştırmanın sonucu değil taklit ve böylece onlara uymaları neticesinde avamdan farklılaşarak onların seviyesine yükseleceklerini zannetmeleridir.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Gazzali, *El Munkız*, 28-29.

<sup>77</sup> Alper, “Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı” 90.

<sup>78</sup> Gazzali, *El Munkız Mined'dalal*, 29.

<sup>79</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 41

<sup>80</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 2

Gazzali islam dünyasında Aristoteles’i temsil ettikleri gerekçesiyle Meşşai filozoflardan Farabi ve İbn Sina’yı asıl hedef olarak seçer. Buradan öncelikli bu iki filozofun görüşlerinden yola çıkarak onları İslam’ın kesin inançlarına aykırı düşen önceki filozofların yollarına gitmelerinden ötürü onları tekfir etmekle suçlamaktadır.<sup>81</sup>

Farabi ve İbn Sina’dan alıntı olarak Aristoteles felsefesinin küfrü gerektiren, reddi gerektiren ve reddetmeyi gerektirmeyen kısımlar olmak üzere üç bölümden oluştuğunu belirten Gazzali, felsefeyi ilim dallarına ayırarak değerlendirmeye tabi tutar.<sup>82</sup> Aristoteles ilimleri, matematik, mantık, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset olmak üzere altı bölümden oluşur. Gazzali’nin bu felsefi ilim dallarını ele alışı ve onlara karşı takınılan olumlu ve olumsuz tavırlara değinilecektir.

Gazzali bu sınıflandırmada aritmetik ve geometri gibi Matematik ilimlerini dinin tasvip etmediği salt akli ilimler olarak değerlendirir.<sup>83</sup> Bu ilimler burhana dayalı olup öğrenildikten sonra artık reddedilmesi imkansız bir hal alır. Bu yüzden bu ilimlerde dolaylı yoldan 2 tehlike söz konusudur. Bunlardan birincisi, matematik ilimlerini araştıran kişilerin ondaki inceliklere vakıf olduktan sonra kesin bilgiye dayalı olduğu kanaatine varması sonucunda filozofların diğer alanlardaki görüşlerinin de kesin bilgiye dayandığı sonucu çıkmaktadır. Matematik ilimlerindeki bu kesinliği fark edip kabul eden kimseler felsefe ve din arasındaki uyumsuzluk söz konusu olduğunda felsefeden yana tercihte bulunurlar. Çünkü onlar matematik ilimlerde olduğu gibi kesin bilgiye sahip olduklarından gerçekliğe ters düşmeyeceklerini aksi gerçekleşmesi halinde dinin görüşlerinin gerçek olmamasından kaynaklanmış olabileceği anlayışına varırlar. İkinci tehlike samimi bir dindarlığa sahip cahil bir kimsenin durumuyla alakalıdır. Böyle biri filozoflara ait bütün ilimleri reddederek dini üstün kılacağını düşünür.<sup>84</sup>

## 2.6. Gazali’ye Göre İman Akıl İlişkisi

İslam düşünce geleneğinde üzerinde en çok konuşulup tartışılan meselelerden biri imandır. Özellikle kelim ilmi sahasında bu konu önemini korumuş ve üzerinde çok ciddi çalışmalar yapılmıştır. Gazali bu konuda çok çaba sarf etmiş ve diğer alanlarda

<sup>81</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 2

<sup>82</sup> Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 41-42

<sup>83</sup> Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-Uşfil*, Bulak, 1324, c. I, 3.

<sup>84</sup> Alper, “Gazzali’nin Felsefi Geleneğe Bakışı” 93-94.

olduğu gibi bu alanda da önemli yapıtlar vermiştir.

Gazali'ye göre imanın çok çeşitli anlamları vardır. Dolayısıyla iman kimi zaman *tasdik* kimi zaman da *emn* kökünden türer.<sup>85</sup> Bu doğrultuda imanın güven anlamına gelen anlamından yola çıkacak olursak insanın Allah'la olan ilişkisinde karşılıklı güven içerisinde olma durumu olduğu söylenebilir.<sup>86</sup>

İman tanımlarında bulunan kişinin aynı zamanda bağlı olduğu düşünce sistemi ve kendi şahsından kaynaklanan görüşleri de yansıttıkları görülür.<sup>87</sup> İman tanımı gereği felsefi ve teolojik sorunlar içerir. İman kavramını oluşturan şeyler zihnin entelektüel boyutuna mı ait yoksa gönlün bir varoluşsal eğilimi midir? Bir bilgi mi yoksa bir irade ürünü müdür? Başka bir ifadeyle söz mü niyet mi yoksa fiil mi tasdik mi ya da bunların tümünden mi oluşur? İman tanımında bunların hangisi önceliklidir gibi sorunları barındıran karmaşık ve problemlili bir konudur.<sup>88</sup>

Istilahi anlamda iman hem mesajı hem de iletene tasdik etmek anlamına gelir. İman bu açıdan bakılırsa tasdikten ibarettir. Hz. Muhammed'in yaptığı çağırısı da iman çağırısı olarak nitelendirilebilir.<sup>89</sup> Dolayısıyla iman Hz. Muhammed'e ve onun getirdiklerine iman etmektedir. Küfür ise bunun tam zıttı anlamda Hz. Muhammed'e ve onun çağırısını inkara kalkışmaktır. Tasdik kalpte meydana gelir ve dil ile ikrar edilir. Bu yüzden tasdik oluştuğu yerde kalpte meydana gelen duyguyla inat kaybolur ve azalar da artık bu şekilde hareket eder. O halde iman kendine has özelliği sayesinde İslam'ın en yüksek derecesi sayılır.<sup>90</sup> Gazali tasdik kavramıyla aynı zamanda imanla varlık mertebeleri arasında bağlantı kurar. Tasdik bu yönüyle peygamberin varlığını bildirdiği şeylerin varlıklarını kabullenmektir. Ancak varoluşun 5 mertebesi vardır. Bu mertebelerden habersiz fırkalar kendilerinden farklı düşünen muhalif grupların peygamberi yalanladıklarını düşünmüşlerdir.<sup>91</sup> Bu mertebeler, zati, hissi, hayali, akli ve şibhi olarak 5 gruba ayrılır. Bu anlamda peygamberin bildirdiklerini kabul etmemek

<sup>85</sup> Gazali, *İlâhi Ahlak*, çev.Yaman Arıkan, Uyanış Yayınları, İstanbul: 1983, 89.

<sup>86</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayatın Yeniden İnşası İçin*, Düşün Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2008, 106.

<sup>87</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul,2016, 80.

<sup>88</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul,2002,75.

<sup>89</sup> İmam Gazali *İman Kitabı*, çev.Ayhan Ak, İstanbul: İlke Yay. 2009, 27.

<sup>90</sup> İmam Gazali *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.1, 285.

<sup>91</sup> Süleyman Dünya; *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, çev. A.Turan Arslan, Risale Yayınları, İstanbul 1992, 153.

mutlak anlamda inkâr anlamına gelir.

Gazali dini nasları bu varlık mertebelerinden birine uygun şekilde yorumlayanların Peygamberleri tasdik ettiklerini ve imanlarını koruduklarını düşünmektedir. Tekzib, bu manaların tümünün inkâr edilmesi ve peygamberin bildirdiklerinin bir manasının olmadığı ve onun amacının dünya menfaati elde etmek olduğu belirtilmesidir.<sup>92</sup>

Gazali imanın 3 esas üzere kurulduğunu belirtir. Buna aynı zamanda kelim ilminde usul-i selase denilmektedir. Bunlar; Allah’a İman, Peygambere İman, Ahiret Gününe İman şeklinde sıralanabilir. Bu 3 esastan herhangi birini inkar eden ya da bunlara karşı tavır takınan kişi hiç şüphesiz iman dairesinden çıkar. Bu bilgilerin bize gelme şekli tevatür yoluyla. İmanın bu 3 esas nazari bilgilerin kaidelerle ilgili kısmına ait olup imanın dışındakiler fer’e aittir.<sup>93</sup>

Gazali imanın tasdik olduğundan başlayarak açıklamaya ve konuyu geniş hatlarla açıklamaya çalışmaktadır. *El iktisat fi’l itikat* adlı eserinde imanın geniş anlamda 3 manasının olduğuna işaret etmektedir. O eserinde bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“İman lafzı üç mana arasında ortaktır. Buna göre iman lafzı ile;

1. Bazen de herhangi bir şüphe bulunmamak şartıyla, taklit ile elde edilen inanç kastedilir.
2. Bazen de tasdik bir gereği olarak, kendisiyle beraber amelin de bulunduğu bir inanç kastedilir.”<sup>94</sup>

İmanın birinci anlamıyla keşif, delil ve basiret yoluyla varılan bir tecrübedir. Bu durumdaki kişinin imanının delili, Allah’ı yakini tasdikle tanıdıktan hemen sonra ölen bir kişinin mümin olarak öldüğüne kanaat getirmektir. Taklit yoluyla imanı tecrübe eden kişinin delili ise Hz. Peygamber dönemindeki Arapların delilleri bilmeden taklit yoluyla onu tasdik etmeleri ve bu vesileyle mümin sıfatına nail olmalarıdır. Kendisiyle birlikte amelin de kastedildiği iman türünde delil olarak “zani imanlı olduğu halde zina etmez.”

<sup>92</sup> Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 162.

<sup>93</sup> Sümeyye Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard’ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2015, 10.

<sup>94</sup> İmam Gazali; *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev.Hanifi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul 2005, 271.

İbn Mace, Fiten,3) hadisi örnek gösterilebilir.

Gazali imamın bir başka yönüne dikkat çeker ve imanın salt delillerle açıklanamayacağını vurgular. O'na göre iman kişinin kalbinde Allah tarafından beliren bir nur olduğunu ifade eder. İman kalpte farklı şekillerde vücut bulur. Bazen insanın iç âleminde beliren tanımı imkansız bir delille, bazen de rüyada görülen bir olayla bazen de dindar birinin rüyada görülmesi ve sohbet esnasında nurunun sirayet etmesi suretiyle vuku bulur.<sup>95</sup>

## 2.6.1. İman Çeşitleri

### 2.6.1.1. İtikadi iman

İtikadi açıdan taklidi iman herhangi bir delile ihtiyaç duymadan bir inancı kabul etmektir. Mutezile ekolündeki el Kalbi, Ebu Ali, El-Cübbai ve Ebu Haşim gibi alimler ilgiyi bir inanç unsuru olarak görmüşlerdir. Onlara göre bilgiyi elde eden imanı elde etmiş olur. Onlar bu hususta taklidi imanı reddederek, kendi inançlarına bir zemin oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Mutezile epistemolojik açıdan taklidi iman'a karşı çıkmaktadır. Onun bu tutumu hem eşarilerhem de maturidler tarafından eleştirilmiştir.<sup>96</sup>

Delil ve karine olmaksızın salt tasdikle elde edilen iman taklidi imandır. Gazali nezdinde taklidi iman geçerli bir imandır. O taklidi imandan eserlerinden çokça bahsetme ve bu konuyu vurgulamaktadır. Zira Hz. Peygamber araplardan ilk önce tasdik ederek iman etmelerini istemiştir. Arapların tasdiki araştırma ve delile göre değil onlarınki gerçeği olduğu gibi kabul etme ve kalplere nüfuz etme karinelidir. Gazali bu anlamda her çocuk islam fitratı üzerine doğar; fakat ebeveyni onu kendi dinine göre yetiştirdiği hadisini esas alır. Çünkü halkın büyük çoğunluğunun delilsiz araştırmasız ve salt tasdik yoluyla iman ettiğini ifade eder. Bu doğrultuda çocuklara ilk önce inanç kurallarını ezberletmek sonra da anlamlarını öğretmek, yakini imana getirmek bu durum çocuklarda burhansız bir şekilde oluşur. Allah'ın insanı hiçbir delil gözetmeksizin imanı

<sup>95</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 11.

<sup>96</sup> Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2.basım, İstanbul,1998, 42- 43.



kabul etmeye müsait bir fitratta yaratması onun insanlara bir lütfudur.<sup>97</sup>

Kelamcılardan bazıları halkın delillerle inanmadıkları için kafir olduklarını iddia etmektedirler. Gazali'ye göre bunlar Allah'ın geniş rahmetini daraltarak imanı salt delillere sığdırmaktadırlar. İmanı salt delillerle anlamaya çalışmak yanlış bir tutumdur. Çünkü imanı salt delillerle anlamaya çalışmak imanın özü olmayıp, Allah'ın lütfu olarak kalpte beliren bir nurdur. İmanın delillerle kalpte oluşması iman için önemli bir meseledir. Fakat onu delillere indirgemek iman için tek başına yeterli değildir. Örneğin imanda cedelci yaklaşan bir kelamcının imanı şüpheyile rüzgarda sağa sola sallanabilir. Avam tabakasında imana erişenlerin inancı ise dağ gibidir. Rüzgar ona bir etkide bulunamaz. İmanın bu türü daha çok tevatür yoluyla kalbe yerleşmiştir ya da ergenlikten sonra ifadesi zor olan çeşitli unsurların etkisiyle vuku bulmuş, ibadetle olgunluğa erişmiştir.<sup>98</sup>

Gazali taklidi imanın öneminden bahsederken orta yolu takip etmiş, ifrat ve tefritten kaçınmıştır. Mutezile âlimlerinin itikadi konularda akli esas almaları sonucunda ifrata düştüklerini dile getirmiştir. Bu yüzden Gazali hem taklidi imana önem vermekte hem de delil ve karinelerle oluşan imana değer vermektedir. Onun taklidi iman üzerinde durmasının nedeni Mutezile ekolünün bu alandaki düşüncelerinin etkisinden kaynaklandığı söylenebilir.<sup>99</sup>

Gazali taklidi imandan söz ederken bu inanca mensup avamın inanç konularına giren temel konularda bilgi sahibi olmasını düşünüp tefekkür etmesini ister. O sadece Kelam ilmiyle ilgilenmeleri sonucunda inançlarında şüpheyeye düşme ihtimalini göz önünde bulundurarak bu alana girmelerini sakıncalı bulur. Ona göre taklidi iman sahibi birey ilmiyle imanını korumaya çalışırken aynı zamanda da takvasını göz ardı etmemeli ve bunu arttırmak için çalışmalı ki ancak o zaman Allah'ın insan kalbine attığı nur olan hakiki iman için hidayete erişmiş olsun. Gazali taklidi yanlış bilgiye körü körüne bağlanmak anlamında kullanmış ve böyle davrananların da manevi açıdan kör olduklarını ve bunu taklit unsuruyla yaptıklarını dile getirmiştir. Ona göre böyle birinin

---

<sup>97</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 11.

<sup>98</sup> Gazali, *İman Kitabı*, 64.

<sup>99</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 13.

imanı taklitten öteye geçmez.<sup>100</sup>

### 2.6.1.2. Tahkiki İman

İtikadi açıdan delil, ıspat ve araştırmaya dayalı iman türü tahkiki imandır. Gazali tahkiki imanı, imanın en üst derecesi olarak görür. İmanı bilgiyle taçlandıran kişi hem imanın hem de ilmin tadına varmış olur. Çünkü ilim imanın üzerinde bir yerededir. Zevk de ilmin üzerindedir. Zevk vicdan işi ise ilim de kıyastır. İman ise taklitten ibarettir.<sup>101</sup>

Gazali araştırma ve burhana dayalı hakikatin üzerinde önemle durur. Hakikate ulaşmak için bunların talebinde bulunmamız gayet normal bir tutumdur. O bu konuya “Deki eğer doğru iseniz delilinizi gösterin.”(Neml Suresi,64) nassını delil göstererek destekler. Ona göre bilgi 3 kısma ayrılır. Yakini bilgi ve onun sonucunda oluşan tahkiki imanı en üst seviyeye koyar; Çünkü yakini bilgi şüphe barındırmayan tasdik neticesinde elde edilir. Öte yandan bir bilginin doğruluk derecesini delillerle değil de akılla tasdik etmek itikada girer. Bu sebeple yakini tasdik neticesinde imana erişen tahkiki iman sahipleri, arifler ve ilim adamlarının derecesi de itikadi imanı elde eden tahkiki iman sahibinden daha yüksektir.<sup>102</sup> Avamın taklitten kurtulabilmesi için hakiki arayış yoluna girmelidir. Ancak bu arayışta mücadele değil mücahede yolunu seçmelidir. Ayrıca iman hakikatini delillerle ıspat etmek her müslümana farz-ı ayn değil farz-ı kifayedir. Çünkü Gazali kelim ilminde şüpheleri ortadan kaldıracak derecede yeterli olmayı kâfi görür ve İslam toplumunda bu görevi üstlenebilecek bir grup insanın bulunması gerektiğini savunur. Kelâm ilmi farz-ı ayn olmasının iki istisnası vardır. Bunlar;

1-Kalpteki Şüphe: Kişinin kalbinde şüphe oluşmuşsa ve öğüt ve nasihatle de giderilemiyorsa da aynı zamanda peygamberden gelen bir haber bulunmuyorsa bu durumda kalpte meydana gelen şüphenin kaldırılabilmesi için yeterli ölçüde kelim ilminden faydalanılabilir.

2-Yardım: Olgunluğa erişmiş ve kalbi iman nuruyla dolmuş iman sahibi birey imanla ilgili konularda şüpheye düşmüş kimseleri bu delalatten kurtarmak için kelim

<sup>100</sup> Gazali, *İman Kitabı*, 22

<sup>101</sup> Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, Mısır, 1322, 42.

<sup>102</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınevi, İstanbul, c.3,2206.

ilmini tercih etmesi tasvip edilen bir durumdur.<sup>103</sup>

Gazali Meşşai felsefeyi reddeden bir anlayışla yöntemsel bilgiyi bir araya getirerek kesin bilgiyi aramaktadır.<sup>104</sup> İmanı yakini bilgi üzerine temel eden Gazalinin kesin bilginin olup olmadığını irdeler ve bunu bizzat hayatında tecrübe ederek yaşamaya çalışır. Yakini ilme ulaşmak için şüpheyi bir metot olarak kullanır. O hayatı boyunca bir şeyin hakikatini öğrenmek ve yakini bilgi ile tahkiki imana ulaşmak için her türlü riski göze alır. O bu konudaki düşüncelerini şöyle getirir: “Bunun sonucunda da çocukluğumun coşkulu çağlarından itibaren taklit bağlarından sıyrıldım ve büyüklerimizden miras kalan sırf taklide dayalı inanç esaslarından koptum.”<sup>105</sup>

Burada taklidin içerdiği bilgilerin sahihliğinin ittifak olduğunun ve bunların doğruluğunun ispatlanamayacağını belirtir. Gazalinin bu sıralarda amacı bilginin gerçek değerini ortaya çıkarmaktır. Gerçek bilgi nedir? Hakiki bilgiye ulaşılabilir mi? gibi sorularla yola çıkarak bilginin her türlüşünün geldiği kaynağı irdeler. Çünkü kesin bilgi hiçbir kuşku uyandırmayacak şekilde kişide belirmesidir. Bunun sonucunda kişide yanılma ve şüphe ortadan kalkar.<sup>106</sup> Kur’anın bizi *hiç düşünmez misiniz* gibi düşünmeye sevk eden mesajlarından anlaşılacağı üzere bizden duyu kaynaklarından gelen bilgilerin doğruluk derecesini araştırmamızı ister. Felsefenin de bu anlamda dogmatiklikten sıyrılmamız için bilginin kaynaklarına gidip sorgulamamız gerektiğini de söyler. Gazali duyu verileriyle aklın verilerinden elde edilen bilgilerin kesin bilgi değeri taşımadığını vurgulamaktadır. Bu bilgi o derece sağlam olmalıdır ki onda herhangi bir şüpheyi yer verilmemesi gerekir.<sup>107</sup> Duyu yetileriyle elde edilen bilgiyi sorgulamaya tabi tutan Gazali, bu bilgi kaynağından edinilen taklidi ve nazari bilgiler gibi yanıltıcı olup olmadığından şüpheyle yaklaşılmalıdır.

Uzun bir tefekkür dönemi geçiren Gazali duyu yetileriyle elde edilen bilgiye şüpheyle bakmaya başlar. Örneğin gözü yıldızlara baktığı zaman onların küçük olduğunu görür. Fakat durumun böyle olmadığını bilimin yıldızların dünyadan daha büyük olduğunu bize kanıtlamaktadır. Bundan sonraki süreçlerde Gazali duyu

<sup>103</sup> Gazali, *İman Kitabı*, 62-63.

<sup>104</sup> Kadir Çüçen, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2000, 133.

<sup>105</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları. İstanbul, 2010, 31.

<sup>106</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, 32.

<sup>107</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, 32.

verilerinden elde edilen bilgileri test işlemine tabi tutarak kontrolden geçirmektedir. Buna benzer çabalar içerisinde olan L.Witgenstein'in "Her bir tecrübemiz dil oyunudur" ve her oyunun da kendine has işleyişi vardır düşüncesiyle<sup>108</sup> görürüz. Peki bu alandaki duyu kaynaklı bilgilere güvenmezsek hangi kaynaklara güvenmeliyiz? Gazali bu konuda mantıkta evveliyat konulu akla dayalı bilgilere güvenebileceğini düşünür.<sup>109</sup>

Evveliyat, tasdik türlerinden olup, zihni anlamda hiçbir vasıtaya gerek duymaksızın doğrudan kabul yöntemidir. Peki bu durumda akla dayalı bilgiye duyulan güvenin duyu bilgisinden daha doğru olduğunu ve bu konuda yanılmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Nasıl ki akıl duyu bilgisinin yanlış olduğunu gösterdiyse aklın ötesinde var olabilen bir gücün aklın verilerini yanlışlayabileceği ihtimalini görmezden gelemeyiz. Örnek vermek gerekirse insan uyku halinde rüyalar görür, onların gerçek olduğunu düşünür; fakat uyanınca böyle olmadığını anlar. Bu örneği göz önünde bulundurarak uyanık haldeyken akıl ve duyu verileriyle edindiğini düşündüğümüz doğru bilgiler içinde bulunduğu ortama göre gerçeklik kazanan bilgiler olabilir.<sup>110</sup>

Gazali istidlallerle evveliyata olan güveni sarsılmış durumdadır. O bundan sonra hastalık olarak nitelendirdiği 2 aylık sürecek olan bir şüphe içerisinde girer ve bu bunalımdan Allah'ın kalbine attığı nur sayesinde kurtulduğunu dile getirir. Hakikatin gerçekleşmesi için bu nuru beklediğini söyleyen Gazali akli bilgiye yeniden güven duymaya başlar ve evveliyatın bilgi konusu yapılmaması gerektiğini söyler. *El Munkız Mine'd Dalal* adlı eserinde Gazali, yakın bilgiyi elde etme çabası içerisinde olanları 4'e ayırır. Bunlar:

**Kelamcılar:** Hakikatin bilgisine ulaşmada eksik kaldıkları gibi ihtilafli meseleleri çözmediler. Gazali'ye göre Kelam ilmi ehl-i sünnet inancını bidatçilere karşı savunmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Onların bu meseleyi çözmekte kendi muhaliflerinin üslubuyla hareket ettikleri için hataya düşmüşlerdir.

**Batıniler:** Batıniler hakikate ulaşmada masum imam ve yanılmaz öğretmene ihtiyaç olduğunu düşünürler; Fakat onlar masum imam ve yanılmaz öğretmenin öğretilerini anlamaktan uzaktırlar. Onlar bu konuda çok az bilgiye sahiptirler.

<sup>108</sup> Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2004, 130.

<sup>109</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1986, 5.baskı, 184

<sup>110</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, 41.

Felsefeciler: Gazali bu gruba girenleri tabiatçılar, ilahiyatçılar ve dehriler olmak üzere 3 sınıfa ayırır. Felsefeyi kesin bilgiye ulaşmada eksik olarak görür. Gazalinin *Tehafütül Felasife* adlı eserinde felsefecileri 20 madde halinde eleştirir. Bunlardan 17'sinde doğrudan eleştiriye tabi tutarken 3 konuda ise küfre düştüklerini savunur. Bu sebeple onların hakikatin bilgisine ulaşamayacaklarını öngörür.

Sufiler: Gazali sufileri hakiki imana ulaşmada, marifette ve tahkiki imanda önde gittiklerini doğrular ve imanın ve tecrübenin sonucunda oluşan imanın ancak tasavvufla tamamlanacağını ve bunu tadamayanın bundan muzdarip olacağını düşünür. Öte yandan Gazali bu gruba eleştirilerde bulunur. O'na göre bu grupta belirmiş yanlış kişiler ve hulul, ittihad ve vahdet'i vücud gibi kavramları da eleştirir.

Netice İtibariyle duyu ve akıldan ilk defa şüphelenen ve onları tenkitten geçiren düşünür olarak Gazali gösterilebilir.<sup>111</sup> Gazalinin taklitten sıyrılmaya çalışarak tahkiki iman ve yakini bilgiyi elde etmek için çok uğraşmıştır. Bilginin kaynakları, imkanı, sınırı gibi konuları eleştirmeye tabi tutmuş ve iman ile bilgiyi kesin çizgilerle birbirinden ayırmamıştır. Onun şüphe süreci sonrası duyu ve akıl verilerine ve kalbi bilgiye ayrı bir önem vermiştir. O akılla imanı bir bütün halinde ele alarak tahkiki iman ve onun daha da üstünde düşündüğü kalbi bilgiye vurgu yaparak orta yolu seçmiştir.

## 2.7. İman Amel İlişkisi

Gazali iman amel arasında bir ayırım gözetmekle birlikte aralarındaki ilişkinin önemine de değinir. İmanı amelden bir parça olarak görmeyen Gazali, birbirinden tamamıyla bağımsız olduğunun da söylenemeyeceğinin vurgusunu yapar. Bu ikisinin arasındaki bağın önemini şu şekilde dile getirir: “iman amel arasında sebep-sonuç ilişkisi tarzında kopmaz bir bağ vardır. İman ile amel arasındaki ilişki nesnesi ile gölgesi veya ateş ile duman arasındaki ilişkiye benzer. İnancı amele dönüşmemiş insanlar, meyve kabiliyeti olmayan ağaca, tatsız, kokusuz, besin değeri olmayan ota benzerler.”<sup>112</sup>

Gazali'ye göre iman ile ameli birbirini destekler mahiyette hareket ederler. Ameli imanı tamamlayan bir unsur olarak gören Gazali, amelin eksik olduğu durumlarda ise

<sup>111</sup> Necip Taylan, *Gazzaâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, 53.

<sup>112</sup> İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, 59

kişiyi küfürle itham etmenin doğru olmadığını düşünür. O iman amel arasındaki ayrımı aşağıdaki şekilde yapar:

“Amel imanın ne cüzü, ne de rüknüdür. Belki amel, imanın kendisiyle ziyadeleşeceği ayrı bir varlıktır. İman ayrı bir varlık, ziyadelik ve noksanlık ayrı birer varlıktır. İnsan başı ile ziyadeleşti denemez; çünkü insanın insanlığı ancak onunla bilinir, bunun yanında sakalı ile veya aldığı besinle ziyadeleşti denebilir. Sakalı olmayan, besin almayan insan yine insandır. Bunun gibi namaz da rükû ve secdeyle ziyadeleşti denemez, çünkü namaz bunlar ile olur. Ancak sünnet ve âdaplara ziyadeleşti denebilir ki, bunlarsız da namaz yine namazdır. Bütün bunlardan imanın amelden ayrı bir varlık olduğu ancak amel ile artıp eksileceği açığa çıkmaktadır. İman mürekkep bir varlık değil basit bir varlıktır.”<sup>113</sup>

Gazali imanda amel sayesinde artma ve azalmanın olacağını, imanda istikrarlı olmanın itikadi anlamda şüphelerden ve imandaki zaafılardan uzaklaştıracağını düşünür.

Gazali amelle desteklenmeyen imanın diğer dünyada faydasının olup olmayacağını belirsizliğini koruyacağını söyler. İmanın tek başına yeterli olmayacağını savunan Gazali, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder: ey oğul amelsiz iman deliliktir. İlimsiz amel ise düşünülemez. Bil ki bugün seni isyanlardan uzaklaştırmayan, itaate sevk etmeyen bir ilim kıyamet günü de seni cehennem azabından kurtaramaz.<sup>114</sup>

Gazali'ye göre bilgi, salt bilgi ya da tatmin amaçlı olarak öğrenilmez. Hac mevsiminde haccın gereklerini yerine getirmediği halde sırf hacıları koruduğu gerekçesiyle hacı sayılamayacağını ifade ederek iman amel arasındaki etkileşime dikkat çekmektedir. Merdiven örneğinden yola çıkarak eğer bindiğimiz merdiven bizi hakka ulaştırıyorsa o zaman bilginin doğruluğuna güvenilebilir. Bir alim de benzer şekilde ilmiyle amel etmiyorsa ilaçların adlarını sayarak şifa uman bir hastaya ve yemek isimlerini sayarak doymaya çalışan kişinin haline benzer.<sup>115</sup>

## 2.8. İmanda Kalbi Bilgi

Kalbi bilgi'ye, ledunni, taavvufi ve gaybi anlamlarını yükleyen Gazali'nin hakikat arayışı ve şüphe içerisinde bulunduğu süre içerisinde sonucunda epistemolojik olarak en

<sup>113</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.1, 182.

<sup>114</sup> Gazali, *Ey Oğul*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2009,104.

<sup>115</sup> Gazali, *Ey Oğul*,102.

üst sırada tutar. Çünkü o yaşadığı inziva döneminden sonra Allah'ın lütfu ve yardımıyla kalbine yerleştirdiği hakikatin hakiki iman olduğu sonucunu çıkarır. Bu yüzden Gazali yakini imana ulaşmada kalbi bilginin şart olduğunu ifade eder.

Gazali kalp teriminin 2 anlamı olduğuna işaret eder. Birinci anlamının şahadet alemindeki et parçası olduğunu ifade ederken ikinci anlamının insanın hakikat olarak rabbani ve ruhani konumunu kast eder.<sup>116</sup> Gazali kalp teriminin birinci anlamından ziyade ikinci anlamını kalp terimine konu eder. Gazalinin kalp terimine olan bu yaklaşımı hem akıl ile aynı bir hüviyet kazanan hem de tasavvufi bilgide önemli bir kaynak olarak yer edinir ve ondan irfan sahibi diye söz eder.<sup>117</sup> Kalp sayesinde birey nefsinin tanır, nefsinin tanıyan rabbini tanır.<sup>118</sup>

Gazali'nin bilgi sisteminde ilham'ın önemli bir yeri vardır. İlham onun bilgi teorisinde diğer bilgi kaynaklarından önce gelir. Zira O'nda mistik bilgi akli ve duyuşal bilgilerin önünde gelir. Bu bilgiler nefsin sağlam ve duru olduğu durumlarda kendiliğinden oluşacaktır. Bu tür bilgilere inanmak için sezgi gücünün gelişmiş olması lazım. Aksi takdirde bu bilgilere inanmak kişiye makul gelmeyebilir. Bu kişiler ancak sezgisel güçleri güçlendiği zaman böyle bir anlayışa sahip olabilirler. Bu durum ay ışığının aynadaki yansıması oranına benzeten Gazali, aynı şekilde ay'ın farklı oranlarda yansıması Güneş'e olan uzaklığıyla alakalıdır. Bu bilgilerin de kalbe gelmesi ancak Allah'la kurulan ilişkinin samimiyet derecesine göre belirlenir.<sup>119</sup>

Gazali bu ilmin nasıl tespit edileceğine dair tespitlerde bulunur. Bu anlamda ilki inanın kendi çabasıyla elde edeceği, ikincisi ise Allah'ın o kimseye öğretmesi yoluyla, birinci yol bireyin tamamen kendi çabasına bağlı olduğu ikinci yol ise vahiy ya da ilhamla ulaşılan bilgiler. Vahiyle gelen ilim nebevi ilimdir. İlhamla gelen bilgiler ise ledunni bilgiler olarak nitelendirilir. Ledunni ilimler için çaba harcanılması gerektiği, onun da kendine has çaba gerektirdiği aksi takdirde ona ulaşamayacağı ifade edilir. Bu güçleri bilişsel ve sezgisel olarak değerlendiren Gazali, bunların yerinde kullanılmaları

---

<sup>116</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 18.

<sup>117</sup> Taylan, *age.*, 98.

<sup>118</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.3, 27.

<sup>119</sup> Gazâlî, *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev.Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen yay, 2005, 17-18

durumunda insanda manevi güçler oluşturacağına inanmaktadır.<sup>120</sup>

Gazali'ye göre keşfi bilgi akli bilgidен önce gelir. Akli bilgi ve sezgisel bilgi birbirlerine destek olurlar. Kalbi keşifle insan aklın sınırlarını aşan bilgiler elde ederler.<sup>121</sup>

Gazali'ye göre eşyanın hakikati ya da Allah'ın bilgisi ancak kalp ile oluşur. Kalp kendi başına kesin bilgiyi içermektedir. Kalp aklın üstünde hakikatin kaynağıdır.<sup>122</sup>

Gazali yakın imana ve tahkiki imana ulaşmak için Kalbi bilginin marifet olduğunu söyler ve marifeti şöyle anlatır:

“Marifet yaklaşmanın kendisidir. Kısaca, kalbi kendine çekip alan ve azalara tesir edici bir eser bırakan şeydir. İlim ateşi görmek ise, marifet onunla ısınmak gibidir. Marifet lügatte; şüphe kabul etmeyen ilim manasına gelir. Örfte ise nekreden sonra gelen aleminismidir. Sufiyyenin lisanında marifet, şüphe kabul etmeyen bir ilimdir. Çünkü bilinen Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarıdır.”<sup>123</sup>

Marifetin bir kalbe yerleşmesi için itikad inanç ve ilmin bir arada ve uyumlu bir şekilde hareket etmeleriyle olur ve marifet de yakın bilgi adını alır. Marifet kalbin Allah'ı müşahadesiyle gerçekleşir. “Marifet, nefisini, rabbini ve dünya ahireti bilmektir.”<sup>124</sup>

Gazali kalbi ile marifeti birbirinden ayırır. Çünkü marifet rabbani terbiye ile oluşurken ilim insani terbiye ile oluşur. İnsani öğrenim akıl sahibi herkes için mümkünken, Rabbani terbiye Allah'ın nuru ve inayetiyle oluşan ve herkes için mümkün olmayan bir nurdur.<sup>125</sup>

Kalbi bilgiyle yakini imana ulaşmak için ruh ve fizik açısından birtakım amellerin yerine getirilmesi gerekir. Bunu bir hazırlık aşaması görürsek sonraki aşama eyleme geçirme aşaması olarak görebiliriz. Hazırlık aşamasında birey inanç, amel, ahlak ve düşünce gibi tecrübeleri yaşamaya hazır hale gelmesi mümkün bir hal alsın.<sup>126</sup> Birey

<sup>120</sup> Muhiddin Bağçeci, “Gazâlî'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*. Sayı 7, Kayseri, 1988, 74

<sup>121</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 256

<sup>122</sup> İmam Gazali, *Tasavvufun Esasları*, çev. Ramazan Yıldız, Dehliz kitaplar, 2.baskı, İstanbul, 2010, 61

<sup>123</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 19.

<sup>124</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 19

<sup>125</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*, 19

<sup>126</sup> Ramazan, Sufi Tecrübenin Epistemolojisi, Feer Yayınları, Ankara, 2004, 84,



kalbi bilgiye ulaşma ve yakini bilgiyi elde etme aşamasında kendini ibadetlere vererek nefsinin tezkiye etmeli ve kalp ilimlerinin hassasiyetlerini öğrenmesi ve içe dönük hareket etmesi gerekir. “Kitaplar ve öğretmek bunları elde etmek için yeterli değildir. Sayılamayacak kadar çok ve hiçbir inhisar kabul etmeyen hikmet, ancak mücahede, murakabe, zâhir ve bâtin amellerini eda etmek, kalp huzuru ve saf bir fikirle تنها bir yerde Allah ile manen oturmak suretiyle elde edilir.<sup>127</sup>

Tasavvuf ehli bilgiyi öğrenmekle değil bilgiye ilhamla ulaşmanın bilincindedir. Kalbi bilgi ve buna bağlı oluşan yakini imanın oluşumunda teorik bilgi değil pratik bilginin derecesi önemlidir. Çünkü kalbi bilgi öğrenilerek değil tecrübe edilerek öğrenilir. Ninian Smart’ın deyişiyle de dini tecrübe teorik bilginin pek iş görmediği ancak egzistansiyalist bir bakış açısıyla anlaşılabilen bir alandır.<sup>128</sup> Hazırlık aşamasından sonra pasif hale gelen süje, Allah’ın lütfu sayesinde melekut aleminin kapıları her an açılabilir.

“Kalpte âlemin hakikat ve suretinin hâsıl olması, bazen havâstan bazen de levh-i mahfûzdan ileri gelir. Nasıl ki gözde güneşin sureti bazen güneşe bakmak bazen de güneşin tam karşısında bulunup güneşin suretini hikâye eden suya bakmak suretiyle hâsıl oluyorsa... Binaenaleyh kalp ile levh-i mahfuz arasındaki perde kalktığı zaman, levh-i mahfuz görür ve levh-i mahfuzdan kalbe doğru ilim kaynamaya başlar. Böylece duyu âzâlarının iç âleminden ilimleri iktibas etmeye ihtiyacı kalmaz.<sup>129</sup>

Gazali bilginin kalbe ilka olmasını istiare sanatıyla anlatır. Bir havuz ve bu havuzun suyunun dolması için suyunun iç derinliklerden çıkan bir kaynak suyuna ihtiyaç vardır. Burada havuzu kalbe, ilmi de suya benzetir. Nehirler havası temsil eder. Toprağın derinliklerinden gelen kaynak suyu ise marifeti temsil eder. Nehirlerin suyu çekilince havuzun dibi temizlenecek ve artık kaynak su için müsait hale gelecekse; havas da uzlete çekilince kalbi bilginin yolu açılacak ve hakiki imana ulaşılabilecektir. Kalbin iki kapısı vardır. Bu kapılardan ilki melekut alemine diğeri ise hacvas’a yani şehadet alemine açılan bir kapıdır. Böylelikle nur kalbe doğar melekut aleminin sırrı böyle birine inkişaf eder. Böylece kalpte ilahi emirler hüküm sürmeye başlar.<sup>130</sup>

Gazali ilimlerin en faziletlisini tevhit ilmi olarak nitelendirirken marifetin en

<sup>127</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi’-d-Din*, c.1, 177.

<sup>128</sup> Ertürk, *age.*, 76.

<sup>129</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi’-d-Din*, c.3, 41.

<sup>130</sup> Ertürk; *age.*, 89

yüksek derecesi olarak Allah'ı bilmek olarak görür. Marifet sahibi insanlar yakini bilgi ile değil tecrübe ve yaşama sonucu ulaşırlar. Onların bu durumu ehl-i hal ve ehl-i zevk durumudur. Ehl-i Hal ve ilim ehli arasındaki fark hastalığa yakalanan bir doktorun hastalığının nedenini biliyor olmasına rağmen sağlığını kaybetmesine benzer. Gazali ilim sahipleriyle irfan ehli kimselerin durumunu bu şekilde temsil eder. “Sufiler laf cambazları değil hâl ehli kimselerdir. Ayrıca tasavvuf hakkında ilim yoluyla elde edilmesi gerekenleri tam olarak elde ettiğimi, geriye sadece dinleme ve öğrenme yoluyla elde edilemeyen, ancak tadarak ve sülük yolu ile elde edilebilecek kısmının kaldığımı aynı kesinlikte anladım.”<sup>131</sup>

Kalbi aynaya benzeten Gazali, nasıl ki aynanın kirli olması halinde suret net görünmüyorsa kalbi bilginin oluşmasını engelleyen 5 sebep vardır. Bunlar;

1- Kalbin kendisinde bir eksiklik vardır; Dolayısıyla çocuğun kalbindeki eksiklikten malumat belirmez.

2- Şehvetin yoğun bir şekilde yaşanmasıyla kalp belirginliğini yitirir ve artık hakikatin bilgisi ve gerçek imandan söz edilemez.

3- Hakikatin gerçek mahiyetinin yanlış anlaşılmasıdır. Çünkü saf ve itaatkar biri için her ne kadar saf olduğu söylense de kalbinde hakkın tam manasıyla yer edindiği söylenemez.

4- Kişinin çocukluktan itibaren çevresinden taklit yoluyla edindiği inanç ve hakikatin bilgisiyle kalbinin arasına bir perde oluşturmasıdır.

5- Varacağı hedefin yönünü bilmemekten kaynaklı ilim talebinde bulunan biri için hakikati bulma imkânı yoktur.<sup>132</sup>

Gazali tecelli ve imanın 3 mertebesi olduğunu ifade eder. Birinci mertebe taklidi iman sahibi kimselerin mertebesidir. Epistemolojik açıdan doğruluğundan emin olunan kimsenin getirdiği haber gibidir. Böyle bir kişinin haberiyle kalbin mutmain olup sadece bir kanaldan gelen bilgilere güven duyulmasıdır. İkinci mertebe kelamcılarının istidlal yoluyla oluşan imanıdır. Örneğin zeyd'in sesini ve konuşmalarını duyuyoruz; fakat

<sup>131</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, çev.. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010, 136.

<sup>132</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.3, 2199-2203

bunu görmeden duvarın arka kısmında olduğuna istidlal ediyorsun.<sup>133</sup> Böyle birini tasdik yakini anlamda birinci mertebeye göre daha güçlüdür. Üçüncü mertebeye ariflerin yakın nuru müşahade yöntemiyle edindikleri imandır. Epistemolojik açıdan bu kişinin Zeydle aynı ortamda bulunması ve onu müşahade etmesidir. Hakiki marifet bu son mertebededir. Çünkü bu mertebedekiler görüp ona göre iman ediyorlar.<sup>134</sup> Bu mertebedeki iman kalbi bilgiyle oluştuğu için imanın en üst seviyesini oluşturur.

## 2.9. İman ve Vahiy

İslam geleneğinde vahiy kendi içerisinde bir uyumluluk gösterir ve akla ters düşmez. Hristiyanlık ile İslam arasındaki önemli fark ise Hristiyanlık geleneğinde iman bilgiden önce gelir ve daha büyük önem arz eder. Çünkü imanda bilgi değil inanç ağırlıktadır. İman objeleri hakkında bu dünyada doğru bilgiye sahip olmak mümkün değildir, onların gerçek mahiyeti diğer dünyada öğrenilecektir.<sup>135</sup> Dolayısıyla Hristiyanlık düşüncesi bilgiden uzak durarak kesinlik vurgusu yapmaz. Onda esas olan irade vurgusudur.

İslam literatüründe vahiy özel bir şekilde Allah'ın peygamberine bildirmesi sonucunda oluşan şeri bilgiyi ifade eder. Bu yönüyle vahiy, islam alimlerinin bilgi edinmede, meseleleri çözüm bulma anlamında kullandığı birincil kaynaktır. Gazali açısından vahiy bilgi, bireyin hakiki imanı elde etmesinde başvurduğu temel kaynaktır. Melekut alemine açılan kapı vahiy bilgisinden geçer. Kişi akli bilgiyi nebevi bilgi ile birleştirerek Allah'ı tanımaya koyulur. Birey şهادet alemine ait zahiri göz ve melekut alemine ait batın göz vardır. Batını gözün nuru vahiy ve ilahi kitaplardır. Ancak kalbi bilginin sadece akıldan ibaret olmadığını bildiren Gazali'ye ait ifadeler aşağıda belirtilmiştir;

“Kur'an ayetlerinin akıl gözü yanındaki mertebesi, güneş nurunun zâhirî göze göre olan durumu gibi olur. Çünkü görmek, güneşin nuruyla tamam olur. Bundan dolayı güneşin nuruna nasıl nur deniliyorsa Kuran'a nur demek de öylece doğru ve hatta daha uygundur. Kuran'ın misali, güneşin nuru, aklın misali de gözün nurudur. Bununla Yüce Allah'ın şu buyruğu anlaşılmalı olur: “Allah'a, Rasülü'ne ve

<sup>133</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.3, 2207

<sup>134</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.3, 2208.

<sup>135</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, 94-95.

indirdiğimiz nura iman edin. (Teğabun Suresi, Ayet:8)<sup>136</sup>

Kur'an vahyi fesahat ve belâğat açısından bir mucize olduğu için nur mesabesindedir. O'nda paradoks ve çelişki yoktur. Böyle bir zanda bulunan kişinin misali bir kavmin evlerine giren ve orada bulduğu kap kacak ne varsa çiğneyip kaçan bir ama'yı andırır.<sup>137</sup>

Vahyi bilgi doktorun hastasına verdiği ilaç mesabesindedir. İlacı alıp kullanmayan kişinin sıhate kavuşması mümkün değildir. Vahyi okuyup anlayan gerçek imanın tadına varır ve imanın derecesini artırır. Burada vahiy ilaç, Peygamber de doktor misalidir. Peygamberin burada vahiy alması yönüyle diğer insanlardan farklılaşır. Fakat bu farklılaştırma ilahlaştırma anlamında anlaşılmalıdır.

## 2.10. Gazali'de Akıl

Gazali'ye göre insan bu dünyaya her şeyden habersiz hiçbir şey bilmeden gelmiştir. İnsan dünyayı ve içindekileri öğrenebilmesi idrak denilen hasse ile mümkündür. Gazali'ye göre insanda ilk yaratılan duyu dokunma duyusudur. İnsan bu duyu sayesinde eşyadaki sıcaklık soğukluk vb. şeyleri tanımaya çalışır. Sonra göz yaratılır ve insan onunla renkler ve şekillerini görür. Daha sonra insanda işitme duyusu oluşur. İnsan bununla sesler ve nağmeleri işitir. Son olarak insanın tatma duyusu olan dil yaratılır. İnsan bu duyularla algılamaya başlar. İnsan algısının oluşması yedi yaşına tekabül eder. İnsan bu devreden sonra aşama kat ederek bir üst devreye geçer. İnsanın aklını kullanmaya başladığı bir döneme girer. İnsan bu dönemde akıl sayesinde vacip, mümkün ve muhal şeyleri idrak etmeye başlar.<sup>138</sup>

Gazali algıladığımız dış dünyanın gerçekte ne kadar güvenilir olduğunu, duyuların bunu bize aktarmada ne kadar başarılı oldukları konusunda kafa yormuş ve neticede onlara duyulan güvenin gerçekte hak etmediklerini düşünmüş.<sup>139</sup>

Gazali'ye göre akıl bilginin doğuş yeri ve kaynağıdır. Dolayısıyla akıl bilginin

<sup>136</sup> Gazali, *Mışkatul Envar*, Mecmuatu Resail El-İmam El-Gazâlî, Daru'l Kütübi'İlmiyye, Beyrut, 1994, 78.

<sup>137</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.3, 36.

<sup>138</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, 77-78

<sup>139</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, 40-41

kaynağı ve özü olduğuna göre verdiği hükümler doğrudur.<sup>140</sup>

Akıl bilgi felsefesinin ortaya çıkmasıyla sürekli müracaat edilen bilginin kaynağı olarak görülmüştür.<sup>141</sup>

Gazali'nin akılcılığı salt akılcılık olarak nitelendirmek doğru olmaz. Çünkü ona göre akılla birlikte vahiy, ilham ve duyular da bilgi kaynağıdır. Akıl tek başına hakikate ulaşmada bilgi kaynağı değildir.<sup>142</sup> Gazali'ye göre duyu organları aklın işleyişi esnasında akla yardımcı birer memur gibi çalışır. Bu işleyiş müşahedeye dayalı olduğu için inkârı mümkün değildir.<sup>143</sup>

Gazali dört çeşit akıl tanımı yapmaktadır. Bunlar sırasıyla

Aklın Birinci anlamı insanları hayvanlardan ayırt etmek üzere kullanılan ve bu sayede düşünce ağırlıklı ilimleri elde etmeye hazır bir hale gelir. Aklın diğer ilimlerdeki rolü gözün görmeyle ilgili olan rolü gibidir. Akli bilginin Kuran'a nispeti güneş ışığının göze nispeti gibidir.<sup>144</sup>

Aklın ikinci anlamı, muhalleri muhal, mümkünleri de mümkün olarak bildiren zaruri ilimlerdir. Mesela iki sayısının bir sayısından fazla olduğunu, bir şahsın aynı anda iki yerde bulunmasının zor olması gibi.<sup>145</sup>

Aklın üçüncü anlamı yaşantı ve tecrübelerle olgunlaşan bireye geleneksel anlamda akıllı denir.<sup>146</sup>

Aklın dördüncü anlamı, aklın geldiği en üst düzey noktayı kast eder. Akıl bundan sonra yapacaklarını bilir, geçici haz ve lezzetlerden yüz çevirir.<sup>147</sup>

Gazali *el mustasfada* aklın 5 ayrı anlamı olduğunu vurgular:

<sup>140</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.1,237.

<sup>141</sup> Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İlahiyat .Fakültesi.Vakfi.Yayınları, İstanbul,1989. 72

<sup>142</sup> Uğur Çifci, *Gazali ve Kant'da Din Felsefe İlişkisi*,(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas,2008,36.

<sup>143</sup> Mehmet Ayman, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, 70.

<sup>144</sup> Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c. I, 244

<sup>145</sup> Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c. I, 244

<sup>146</sup> Çifci, *Gazali ve Kant'da Din Felsefe İlişkisi*, 43.

<sup>147</sup> Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c. I, 244

- 1- Zaruri Bilgiler
- 2- Akıl
- 3- Tecrübi Bilgiler
- 4- Davranışlarda kişilik ve karakter sahibi olma

5-İlmiyle amel eden kişiye akıllı denir ki bu ilmi üstlenen de yine akıldır.

Gazali akılı bir havuza benzetmektedir. Birincisi kaynağını dışardan alan duyu organlarında oluşan bilgilerdir. İkincisi bireyin iç dünyasından kaynaklı akıl vasıtasıyla oluşan ve aynı zamanda melekle kurulan iletişim sonucunda oluşan kutsal bilgidir. Burada melek kendini gösterse vahyi bilgi, göstermezse ilham meydana gelir. Onun yaptığı bu havuz sistemi benzetmesi İngiliz filozof Bacon tarafından da kullanılmıştır.<sup>148</sup>

Gazali'ye göre aklın iki işlevi vardır. Birinci bilinenler yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak, diğeri ise bir kısım eşyanın bilgisine doğrudan ulaşmaktır. İlki tefekkür, istinbat ve içtihat olarak nitelendirilirken ikincisine ilham denilmektedir. Buradan Pascal ile Gazali'nin konuya benzer açılardan yaklaşıtlarını, kalp gözü olarak adlandırılan bilme yetisinin olduğu sonucuna varmışlardır. Gazali bilgi sisteminde mantığın yanında aynı zamanda kalp gözü mantığı başka bir deyişle bir his mantığının olabileceğini düşünmüştür.

### **2.10.1. Akılla İlişki diğerk kavramlar**

Gazali akıl kavramını *kalp*, *ruh*, *nefs* kavramlarıyla ilintili bir şekilde kullanmıştır.

### **2.10.2. Kalp**

Kalp sözcüğü gönül, yürek, bir şeyin merkezi, dönüştürücü güç olarak kullanır.<sup>149</sup> Gazali'ye göre kalbin ikinci manası insanın ilahi yönüne işaret eden gözle görülmeyen cismani kalple de bağlantısı vardır. İmanın hakikati olan bu kalbi bilgiyi anlayan kişinin alim ve arif olacağını söyler.<sup>150</sup>

Gazali cismani kalple ruhani kalp arasındaki ilişkinin kolay anlaşılır bir durum

<sup>148</sup> A. Kamil Cihan, , *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, 147–148

<sup>149</sup> İbn-i Manzur, *Lisanü'l- Arab*, I, 685, M. N. Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2000, 51

<sup>150</sup> Gazali, *Ravdatu't Talibin ve Umdetu's Saikin*,31.

olmadığını ve bunu açıklamaya kalkışanın iki nedenden ötürü sıkıntıya gireceğini düşünür. Birincisi, bu ilmin mukaşefe ilmi olması, ikincisi ise bunun hakikatini ortaya çıkarmak, ruhun gizemini aralayacak olmasıyla açıklama gerektireceği meselesidir.<sup>151</sup>

Gazali, cismani kalp ile ruhani kalp arasındaki ilişkinin zorluğunun hem ilmi bakımdan hem de Peygamberin dahi ruh hakkında konuşmanın onun gizemini ortaya çıkarmasıyla sakıncalı bulur. Gazali'nin burada yapmaya çalıştığı şey ruhani kalbin ifade edilemez mi olduğu yoksa dini hassasiyetlerin düşüncelerini kısıtlamasıyla bu kadarıyla yetinmesinin mi etkili olduğunu tespit etmek zor görünmektedir.<sup>152</sup>

Gazali'ye göre her kalp eşyanın marifetine sahiptir.<sup>153</sup> Gazali'nin kast ettiği kalp duyuşsal alanın ötesinde ilahi bir güç temsil eden bazen *insani ruh* bazen *mutmain nefis* olarak tanımlanır.<sup>154</sup>

Gazali kalbin askerleri olduğunda ve bunların kalbin emrinde çalıştığından söz eder. Bunlar kalbe bağılı olarak kalp iyi olduğu zaman onlardan iyi, kötü olduğu zaman onlardan kötü söz eder. Bunlar gözle görülebilen ve gözle görülemeyen şekilde iki gruba ayrılırlar. Gözle görülebilir olanlar el, ayak, göz, kulak ve diğere azalarla birlikte kalbin emrinde hareket ederler. Bu azalar fitraten kalbe mecbur oldukları ve asla ona itaatsiz etmeyecekleri buyurulmuştur.<sup>155</sup>

Gazali'ye göre kalp gözle görülemeyen beş gruptan oluşur.

Birincisi, insanın gördüğü şeyin şeklinin akılda kalması ve onu muhafaza etmesidir. İkincisi, insanın bir şeyi gördükten sonra gözlerini yumarak, gördüğü şeyi zihninde canlandırmasıdır. Üçüncüsü, insanın aklında muhafaza ettiklerini düşünmesidir. Dördüncüsü, insanın unuttuğu şeyleri yeniden hatırlamasıdır. Beşincisi, insanın duyuşlar vasıtasıyla edindiği şeyleri bir araya getirebilmesidir.<sup>156</sup>

Gazali kalp konusunda insanlar ve hayvanlar arasında ortak yönler olduğu, ancak

---

<sup>151</sup> Gazali, *İhya*, c.3, 2170.

<sup>152</sup> Taylan, *Gazali Düşüncesinin Temelleri*, 99.

<sup>153</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.3,20

<sup>154</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.1,86.

<sup>155</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.3,2176

<sup>156</sup> Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.3,8

insan kalbinin hayvanlarınkinden farklı özellikler taşıdığını ifade eder.<sup>157</sup> Bunlardan birincisi ilimdir. Kalp sadece insana has dünya ve ahiretle ilgili bilgilere ulaşır.<sup>158</sup> İkincisi ise iradeyle alakalı bir durum olup bir işin iyi tarafının farkına vardıldıktan sonra o tarafa yönelip onu anlamaya çalışır.

### 2.10.1.3. Nefs

Gazali nefis kavramını iki farklı anlamda kullanır. Birincisi insanda şehvi arzulara tekabül eden ve genellikle tasavvufçuların benimsediği bir kavramdır. İkincisi kalp ve ruh kavramlarında kullandığı manaya benzer. Bu durum hakikatin kendisi ve gerçeği ifade eder.<sup>159</sup>

Gazali nefis kavramı hakkında “insanın mükellef (ilahi hitaba muhatap) oluşu kendine özgü, fazladan bulunan başka bir şeyden dolayıdır ki bu da nefstir”<sup>160</sup>

Gazali canlı varlıkları nefis yönünden üç’e ayırır.

Birincisi melekler, Gazali’ye göre meleklerin nefisleri yoktur ancak akılları vardır.

Aklın gereği ise Allah’a itaat ve ibadet ederler.

İkincisi hem nefis hem de akıl sahibi olan insanlardır. İnsanlar aklın emrine uyarsa Allah’a itaate, nefsin emirlerine uyarlarsa günaha girer ve kötü yola düşerler.

Üçüncüsü hayvanlar, Gazali hayvanların aklının olmadığını onların sadece nefsin ve onun ayartıcı gücüyle hareket ettiklerinden dolayı sorumlu olmadıklarını belirtir.<sup>161</sup>

Nefs kavramı lügatlarda bir şeyin özü, kendisi, şehvet ve gazabın kaynağı *kuvve-i nefسانيye, fikri meyl ve* bedeninin arzuları anlamına gelir. İnsanın nefesine uyması durumunda konum itibarıyla hayvandan daha aşağı bir konuma düşeceğini belirtir.<sup>162</sup>

### 2.10.1.4. Ruh

Sözlükte havanın esintisi, rüzgarın serinliği, nefis, canlı ilke, aktif güç gibi anlamlara gelmektedir. Kavramlarıyla çok yakından bir ilişkisi olduğunu, hatta bazen

<sup>157</sup> Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.3, 10.

<sup>158</sup> Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c. 3, 11

<sup>159</sup> Gazali, *Ravdatu't Talibin ve Umdetu's Saikin*,32.

<sup>160</sup> Gazâlî, *İhyai Ulumi'd-Din*, c.3, 5

<sup>161</sup> Gazali, *Mukāşafetü'l Kulub*, 30

<sup>162</sup> İbn, Manzur, *Lisanü'l- Arabi'l- Muhit Fi'l-* Luga, Daru's Sadır, Cilt IV, Beyrut, 1968. 233,



birbirinin yerine kullanıldığı durumlar olduğunu söyler.<sup>163</sup>

Gazali’de ruh kavramının iki farklı anlama delalet ettiğini, bunlardan birincisi kalbimizin boşluğunda bir cisim olarak vardır ve damarlar aracılığıyla beden her tarafında faaliyetini sürdürür. Bize hayat bahşeden bu nur vücudun azalarına girer. Görmek, duymak, bakmak gibi. İkincisi ise insanın görülmeyen bir parçası olarak işlev görür. Gazali kalp ile ilişkisini belirtirken bu ikinci manayı ifade eder.<sup>164</sup>

Ruh öteden beri düşünce tarihinde tartışılmalan bir konudur. Gazali’ye göre ruh hakkında çıkarımlarda bulunmak ve bir çözüme kavuşturmak zordur. Çünkü ruh kendi özünde bir gizemliliğe sahiptir ve bu sırta kimsenin vakıf olamayacağını, asıl olan ruhun özü değil niteliklerini kavramaktır. O Peygamber efendimizin söz konusu etmediği bir kavram hakkında konuşmanın kimsenin hakkı olmadığını düşünür.<sup>165</sup>

Nefsi aynı zamanda düşünen nefis(Nefs-i Natıka) olarak da adlandıran Gazali’ye göre bu ruhun yapıcı ve bilici olmak üzere iki anlamının olduğunu ve bunların her birinin akılla adlandırıldığını görmekteyiz. Yapıcı güç (el kuvvetü’l amile) demesinin nedeni bu gücün beden diğer güçlerini yönlendirmesidir.<sup>166</sup> Bilici güç( el-kuvvetü’l amile) bu güç diğerlerinin üstünde olmasına rağmen ona etki eden dış faktörler vardır. Bu gücü üstlenen melekler olup insani ruhlara ilim taşırlar.<sup>167</sup>Gazali’ye göre bu gücün teorik ve pratik olmak üzere iki anlamı vardır. Teorik güç sayesinde Allah’ın birliğini ve evrenin sonradanlığını öğreniriz. Kötülük ve zulmün çirkin olduğunu ve uzak durulması gerektiğini pratik güç sayesinde öğreniriz.<sup>168</sup> Yapıcı güç bedene aittir. Bilici güç ise üst aleme aittir.<sup>169</sup>

Gazali ruhun mertebelerinden bahsederek onları sırasıyla ele alır. Birincisi hissedici ruh, duyu verilerini inceleyen ruhtur. İkincisi Hayali ruhtur. Bu ruh duyu verilerini kaydederek bir üstünde bulunan akli ruha sunmak üzere hazırda bekletir. Üçüncüsü duyu dünyasının dışında meydana gelen olayları idrak eden Akli ruhtur. Bu

<sup>163</sup> Recep Olhan, *Gazali’ye Göre İman Akıl İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2012,23.

<sup>164</sup> Olhan, *Gazali’ye Göre İman Akıl İlişkisi*, 23.

<sup>165</sup> Gazali, Ravda Tüt-Talibin Ve Umde Tüs Salikin,31.

<sup>166</sup> Gazali, *Mearicu’l Kudus*,54-55.

<sup>167</sup> Gazali, *Mizanu’l Amel*, 80

<sup>168</sup> Gazali, *Makasıdu’l Felasife*,282.

<sup>169</sup> Gazâlî, *Mizanü’l Amel*, 81.

ruh yalnızca insanda bulunur. Dördüncüsü sırf akli ilimleri ele alan fikri ruhtur ve onlardan bilgiler meydana getirir ve daha sonra bunlar arasında karşılaştırmalarda bulunarak neticeler elde eder. Beşincisi kutsal peygamberlik ruhu, bu ruh vasıtasıyla peygamberlere gaybın anahtarları, ahiret bilgisi, Rabbani ve ilahi bilgilerin önü açılır.<sup>170</sup>

Gazali bütün canlılarda bulunan ruhun ortak yönleri olduğu ve bunları Nebati ruh ve insani ruh olarak sıralar. Gazali bitkisel güçlerin aynı zamanda insanlar ve hayvanlarda da bulunduğunu söyler.<sup>171</sup> Hayvanlarda bulunan güçlerin tümünün aynı zamanda insanlarda da bulunduğunu ve hayvanların sadece düşünme gücünden uzak olduğunu söyler.<sup>172</sup>

### 2.10.1.5. Akıl sınırları

Akla sınırlar koyan Gazali aklın tayini noktasında önemli uyarılarda bulunur. Filozofların tenkidini yaptığı *Tehafut el felasife* adlı eserinde aklın merkezi rol oynaması eleştirilerinin odak noktasını oluşturur. Özellikle Metafizik konularda akla ve insan bilgisine bir sınır çizmektedir.<sup>173</sup>

Gazali'ye göre Allah'ın dereceleri vardır ve bu derece farklılıkları kendi içerisinde sınır çizer. Nasıl ki padişahın huzuruna ancak veziri girebilir ve padişah da önemli meselelerini ancak ona açabileceğinden vezirin padişahın nezdindeki önemi avaminkinden farklı olacaktır. Avam'ın padişahın divanındaki yeri ancak meydan girişindeki eşittir. Onların sınırın ötesine geçme şansları yok. Eğer geçerlerse cezalandırılabilirler. Arifler ise bu eşikten içeri girme, oradaki çeşitli makam mevkileri gezip dolaşma hakkına sahiptirler.<sup>174</sup>

## 2.11. Gazalide İman-Akıl İlişkisi

İslam'da akla büyük bir önem verilmiştir. “aklı olmayanın dini yoktur.”<sup>175</sup> Gazali'ye göre Allah'ın varlığı ve din için insan akla muhtaçtır. Allah'ın insana yüklediği sorumluluk ancak akılla bilinebilir.<sup>176</sup> Akli yetisini çalıştırmayanlar dinin

<sup>170</sup> Gazâlî, *Miškätü'l Envar*, 23-24.

<sup>171</sup> Bolay, *age.*, 225

<sup>172</sup> Gazali, *Risaletü'n Ledunniye*, 61.

<sup>173</sup> S. Mehmet Aydın, *İslamın Evrenselliği*, 85.

<sup>174</sup> Gazali, *İlcamü'l Avam an İlmi Kelam*, 62

<sup>175</sup> Gazâlî, *Mizanü'l Amel*, 235

<sup>176</sup> Yaşar Aydın, *Gazâlî ve Muhafazakar ve Aydın*, Arasta Yayınları. Bursa, 2002,73

özünü anlayamazlar. Gazali akli bilgiden yoksun kalanları kör birine benzetir. Bu kör bir eve girdiğinde yerlerdeki eşyalara çarpar ve bu eşyaların dağınık olduğunu zanneder. Kendi kendine her şey neden bu kadar dağınık diye kızmaya başlar. Ne var ki işin özünde kusur kendisindedir. Fakat o bu kusurunun farkında değil ve bu kabahatini başkasında aramaktadır.<sup>177</sup>

Gazali dinin akıl üzerine bina edildiğini ve insandaki en önemli güç olarak ifade eder. Zira akıl insanda yaratılıştan var olan ve onunla eşyanın hakikatinin keşfedildiği bir nurdur.<sup>178</sup>

Gazali kalp, nefis ve ruhu bir araya getirerek, İnsanın varlık bütünlüğünün korunması gayesini karşılayan bir anlayış olarak görür.<sup>179</sup> Akıl Allah'ın hikmetini görmemizi ve onların üzerinde düşünmemizi sağlar. Bu hikmetleri düşündükçe faziletli olmak için çabalar, endişe ve kaygılarımızdan kurtulur ruh ve beden huzura kavuşuruz.<sup>180</sup>

Akıl mantık kuralları içerisinde hareket etmelidir. Aksi takdirde hataya düşebilir. Gazali *Miyaru'l İlim* ve *Mihakkun Nazar* isimli iki mantık eseri kaleme alarak mantık ilmine verdiği önemi göstermiştir. Ayrıca ömrünün sonlarında tasavvufla da iştiğal ettiği dönemde dahi mantıktan vazgeçmemesi akla verdiği önemi göstermektedir. O'na göre mantık “bütün beşeri bilginin üzerine istinat ettiği temeldir.”<sup>181</sup>

Gazali bazılarının söylediği gibi akli reddetmemiştir. O gaybi konularda aklın yetersizliğini ve ileriki safha için Allah'ın nuruna ihtiyaç olduğundan bahseder. “Akıl ise, kalb için yaratılmış olup onun mumu ve kandili olmak, ona ışık tutmak içindir. Bunun nuru ile Allahü Teala'yı görür.”<sup>182</sup>

Gazali tehafütte filozofların pervanelere benzediklerini dile getirmektedir. Nasıl ki pervaneler ateşi ışık sanıp başında üşüşüp kendilerini yakıp mahvediyorsa filozoflar da akıl yürütmeleri sayesinde kendilerini yakıp mahvediyorlar Rasyonalist filozofların akli

<sup>177</sup> Gazâlî, *Mizanü'l Amel*, 248–249

<sup>178</sup> Gazâlî, *İhyau Ulumiddin*, c. 3, 872.

<sup>179</sup> Süleyman Hayri Bolay *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 293

<sup>180</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hüer Yayınları, Konya, 1999 23.

<sup>181</sup> Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, (Trc. Lami Güngören), Ufuk Kitapları, İstanbul, 2004.

<sup>182</sup> Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul, 1975 22

esas almasına karşın Gazali tecrübeleri sayesinde aklın ötesine geçip yeni bir aşama kaydeder.<sup>183</sup> İslam dininde akılla bir uyumsuzluk yoktur. Aksine onların bir uyum içerisinde olduğu görülür. Kur’andaki akıl ile yunan düşüncesindeki akıl bir ve aynı değildir. Kur’an akla verilen göreve odaklanır. Yani Kur’anda aklın kendisi değil yansımaları onun yansıması olan eylemler önemlidir. Kuran’da akıl ile eylem birlikte hareket eder. Aklın geçtiği her yerde amelin geçtiği de görülür.<sup>184</sup>



---

<sup>183</sup> Abdulhalim Mahmud, *el-Munkizu mined-Delal Sehi ve Tasavvufi İncelemeler*, çev: SalihUçan, İst. 1997, 399-400

<sup>184</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 126.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 1. KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

#### 1.1. Kierkegaard'ın Varoluşçuluğu

Varoluşçuluk insanı akli ve nesnel yollarla açıklamaya çalışan sistematik ve genel felsefeden ayrılarak ona tepki mahiyetinde ortaya çıkmıştır. Varoluşçuluk insana verdiği önem sayesinde onu merkeze almasıyla onun bu tutumu varolagelen geleneksel felsefi anlayıştan farklılık arz eder. Geleneksel felsefi anlayışta insanın değişim, oluşum ve ilerlemesi bakımından hak ettiği değer verilmeyerek birçok yönden göz ardı edilmiş ve olması gereken konumdan uzak tutulmuştur. İnsan ve doğasının önceden belirlenen bir öz üzerine temellendirildiğini ve bu özün değişmez olduğu, özün varoluştan önce geldiği, geleneksel felsefenin de bu doğrultuda hareket ettiğini esas almıştır. İnsanları ilerleme bakımından pasif bir konumda ele alarak değişim ve gelişimini yadsıyarak ele alan düşünceye varoluşçuluk tepki mahiyetinde ortaya çıkmıştır.

Varoluşçuluk akımı 19 yy. sonlarına doğru felsefi bir akım olarak ortaya çıkmış, insan ve onun temel problemleriyle ilgilenmiştir. İnsanın önceden belirlenen bir doğasının olduğu düşüncesine karşı çıkararak onun aynı zamanda öznel yanının olduğunu ve kendi doğasını oluşturabilen bir varlık olduğunu vurgulamıştır.

Geleneksel felsefe, öz varoluştan önce gelir düşüncesiyle insani pasifleştirerek rasyonel bir varlıktan öteye geçmeyen bir konuma getirmiştir. Fakat varoluşçuluk düşüncesinde önce varoluş sonra da öz gelir fikri hâkimdir. Varoluşçuluk bu yönüyle geleneksel felsefi düşünceden ayrılır. Çünkü özün önceden belli olması insanı pasif hale getirir ve onun edimlerini önemsemeyerek, onu değişimi kabul etmeyen rasyonel bir varlıktan öteye geçmeyen bir konuma getirir. Varoluşçu filozoflardan Sartre insan varoluşunun özünden önce geldiğini şu sözlerle dile getirmiştir.

“Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır, yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir. Yani varoluşçuluğun baş ilkesi de budur.”<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, 1985,63.

Varoluşçuluk, varlıktan varoluşa geçen varlık sorunu ile insan sorununu bir araya getiren Kierkegaard'ın öncülüğünü yaptığı birçok filozof'un katkı yaparak sistemsel hale getirdiği bir düşünce akımıdır.<sup>186</sup> Varoluşçuluk, insan değerinin görmezden gelindiği modern dünyada ortaya çıkan bunalım ve karamsarlık felsefesidir. Birey onuruna yaraşır bir yaşam sürmesi gerektiği yerde kurumlar ve sistem içerisinde nesne durumundan özne durumuna indirgenerek bir araç haline gelmiştir. Birey içinde bulunduğu bu durumdan kurtulma isteği kaygıyı beraberinde getirmekte ve bireyin varoluş sürecinde bu durum devam etmektedir.<sup>187</sup>

Antik Yunan'dan bu yana filozoflar varlık üzerine düşünmüşler ve varlığı anlamlandırmaya çalışmışlardır.<sup>188</sup> Varoluşçu düşünür Walter Kaufman'ın varoluşçuluk düşüncesine dair sözleri şöyledir;

“Tabii ki Varoluşçuluk ne bir düşünce okuludur, ne de herhangi bir öğretinin dar kalıpları içinde sıkışmış sığ bir felsefi harekettir. Varoluş felsefenin kendisidir. Varoluş, kendi yolunu özgürce seçen bir nehrin ritmiyle akar. Yaşamak, bu nehrin kalp atışlarını hissetmektir.”<sup>189</sup>

Karl Jaspers ise varoluşçuluk, hiçbir anlam ve amacın olmadığı her türlü görüşü içinde barındıran bir çadır felsefesidir.<sup>190</sup> Jaspers'in varoluşçuluğundaki bu söylem, nihilist bir varoluşçuluğu ortaya çıkarmak istediğinden kaynaklanmaktadır.

Varoluşçuluğun iç içe olduğu kavramlar, özgürlük, irade, karar, sorumluluktur. Varoluşçuluk, özneye yönelik ve felsefeyi insandan başlayarak yapmaya çalışır. Varoluşçuluğun amacı düşünen eylemde bulunan, duygu sahibi insanın varoluşunu açıklamaya çalışır. Bu akım bireye özgü olup bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlayan olgularla ilgilenir. Kendini gerçekleştiremeyen birey sadece bir hiçtir. Bu yüzden birey kendi özgürlüğünü seçme adına eylemde bulunmakla yükümlüdür.<sup>191</sup>

Kierkegaard'a göre yaşamın amacı varoluşunu ortaya koymaktan ibarettir. Kendi

<sup>186</sup>Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, 191.

<sup>186</sup> Rabia Turan *Soren Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2018, 23.

<sup>187</sup> Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara, 2006, 30.

<sup>188</sup> Ayhan Aydın, *Felsefe Düşünce Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara, 2015, 264.

<sup>189</sup> Aydın, *age.*, 279

<sup>190</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Pegem Akademi, Ankara 2011, 48- 49.

<sup>191</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, 38-39.

kendini kaybeden bireyin yeniden özüne dönmeyi çalışmasını sağlamaktır. “Bilinç, ben’in ölçüsünü verir. Ne kadar bilinç varsa o kadar ben vardır; çünkü bilinç ne kadar gelişirse, istenç o kadar gelişir ve ne kadar istenç varsa, o kadar ben vardır. İstençsiz bir insanda ben yoktur; ama ne kadar ben’i varsa aynı şekilde o kadar kendi’nin bilincindedir.”<sup>192</sup>

Kierkegaard Tanrı’nın evreni yaratmasının nedeni olarak can sıkıntısını görür. Dolayısıyla Tanrı Adem’i yarattıktan sonra can sıkıntısı çeken Adem’i yalnızlıktan kurtarmak için Havva’yı yaratmıştır. Adem ile Havva’da birlikte sıklınca çocuklarını yaratmıştır. Bu sefer sıkıntıyı yenmek için yüksek bir kule inşa etmişler ve bu kule yükselerek gelen sıkıntının ilk kanıtı olmuştur.<sup>193</sup>

Varoluş felsefesinde birey modern dünyada özne konumunda tekrardan varoluşunu anlamlandırma çabasını verdiği son noktadır. Sartre, “İnsanın varoluşundan, kendisinden başka hiç kimse sorumlu değildir, ne Tanrı, ne soy ne de çevre. Eğer düşünebiliyorsanız, özgür istence sahipsiniz demektir.”<sup>194</sup> Burada varoluşun sorumluluğunu sadece insana yüklemiştir.

Kierkegaardın varoluşçuluğu yalnızca felsefi değil aynı zamanda edebi ve psikoloji dinidir.<sup>195</sup>

Kierkegaard, modern felsefeyi bireyi özünden koparması dolayısıyla eleştirmiştir. Modern felsefe insanı varoluşlarına kavuşturmak yerine onları kendilerinden uzaklaştırmayı hedeflemiştir.<sup>196</sup> Kierkegaard, hakikati gölgelemesiyle Hegel felsefesine karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. Hegel’e göre insanın değeri toplumdaki konumuna göre şekillenir. Hegel’in tarihsel düşüncesi insanın öznelliğini yok etmesine sebebiyet vermesi dolayısıyla Kierkegaard’ın karşı çıktığı konulardan biridir.<sup>197</sup> Modern çağda birey sürekli bir yarış halindedir. Birey bu yarışın içerisinde kendi sıkıntılılarına

<sup>192</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, 54-55

<sup>193</sup> Seyit Coşkun, *Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi*, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, 2015, 61, 84.

<sup>194</sup> Roger Renaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, 6

<sup>196</sup> Colette, s.13

<sup>197</sup> Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayınları, Ankara 2014, 35- 40.



yönelmeyi unutarak toplumsal sorunlarla değersizleşmiştir.<sup>198</sup>

Varoluşçu filozoflar insanın bir özne olduğuna vurgu yaparak onu doğanın, evrenin, doğanın, tarihin ve kültürün bir bir parçası yapmasına karşı çıkararak insanın eşsiz olduğu fikrini savunmuşlardır. Varoluşçuluk tümelden çok tikelin önemini vurgulayan Platon'un öncülüğündeki klasik düşüncede de diğer taraftan ise bireyin karşısında ideayı yücelten ve hakikati zıtların diyalektik sentezinde arayan Hegel'in öncülüğünü yaptığı idealizmden ayrılır.<sup>199</sup> Varoluşçuluk insan problemlerini ve insan realitesini genel bir insan tanımı içinde toplama cesareti göstermeye çalışmıştır ve pozitivizm gibi insanın parçalanmış bir varlık olarak kabul etmemiştir.<sup>200</sup>

Varoluşçuluk, bir felsefi tavidir. Varoluşçuluğun çıkış noktasında birçok filozofla karşılaşmaktadır. Kaufman, varoluşçuluğun kökenini Kant'a kadar dayandırmaktadır. Varoluşçuluğun sistemsel bir hale gelmesinde ise Martin Heidegger'i göstermektedir. Bu akım daha sonra Sartre, Karl Jaspers, A.Camus, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir. "Emmanuel Mounier'e göre, varoluşçuluk ağacının kökleri Sokrates'e, Stoacılara, Aziz Augustin'le Aziz Bernard'a değin uzanır.

Varoluşçuluğun temelinde Blaise Pascal (1623-1661), onun üstünde Main de Biran (1766-1824) onun üstünde de Soren Kierkegaard (1813-1855) bulunur.<sup>201</sup>

İki tip varoluşçuluktan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Hristiyanlıktaki varoluşçuları temsil ederken diğeri ateist varoluşçulardır.<sup>202</sup> Ateist varoluşçularda insan hürdür ve varlığı Tanrı tarafından değil sadece bir olasılık olarak meydana gelmiştir hayatın sonlu ve yok oluş fikri, onlarda her zaman bir bunalım yaratmış ve yaşam onlar için saçma bir hal almıştır.<sup>203</sup>

Teist varoluşçular; Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Max Scheler, Henry Bergson, Husserl, Paul Tillich, Karl Bath, Martin Buber, Nicola Berdiaeff Lazzarrani,

<sup>198</sup> Turan, *Soren Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı*, 26.

<sup>199</sup> Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(1), 2007, 101-103.

<sup>200</sup> William Barret, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara, Hece Yayınları, 2003, 26.

<sup>201</sup> Sartre, *age.*, 12

<sup>202</sup> Sartre, *age.*, 51

<sup>203</sup> Sartre, *age.*, 15-16

Sereca'yı örnek gösterebiliriz.<sup>204</sup>

Ateist Varoluşçular; Nietzsche, Martin Heidegger, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Merleau Ponty, Unamuno, Mahaux isimlerini sayabiliriz.<sup>205</sup>

Kierkegaard yaşadığı çağda insanı akıl ile tanımlamaya çalışan felsefi akımlara karşı çıkar. "Kierkegaard'a göre insan ne genel ne soyut düşünce bir ide ne de bütünü içinde, onun bir üyesi bir tamamlayıcısı olan şeydir, tersine kendisine sorulmaksızın Tanrının dünyaya fırlattığı insandır".<sup>206</sup> Kierkegaard, insanın akılla kavramanın mümkün olmadığını ve dolayısıyla insan toplumda bir nesne haline getirilemeyeceği gibi onun bireysel yanı da göz ardı edilemez. İnsan ancak somut bir varlık olarak ele alınabilir. Kierkegaard'ın deyişiyle Spekülatif felsefede bunlar göz ardı edilmiştir.<sup>207</sup>

Kierkegaard, insanı sistem içerisinde ele almaya çalışan Hegel'in sistemci felsefesine karşı çıkmıştır. "Onun felsefesi, sistemci ve bütüncü Hegel felsefesi ve Hristiyanlığın resmi din anlayışına karşı yine de dinsel ama mistik bir protesto olarak ortaya çıkar."<sup>208</sup> Kierkegaard özellikle gerçek olan akılsaldır, akılsal olan da gerçektir önermesine karşı çıkar. Hegel bu düşüncesiyle insanı, günahı, masumiyeti, umutsuzluğu kaygıyı hatta ölümsüzlüğü dahi akılla açıklamaya çalışması eleştirilerinin en büyük nedeni olmuştur. Bu tür kavramlar değişkendir. Değişken şeyleri değişmeyenlerle açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle "Değişken olanın değişken olmayanla saptanması Kierkegaard'ın eleştiri noktasıdır."<sup>209</sup>

Kierkegaard'ın modern insanın toplum içerisindeki konumuna da eleştirilerde bulunur. Ona göre Modern insan toplumda gerçek kimliğine kavuşmamakta ve onun bireysel yanı göz ardı edilmektedir. Çünkü özneliği yakalamayan bireyin halihazırda hakikati elde ettiği söylenemez.<sup>210</sup>

---

<sup>204</sup> Reneaux, *age.*, 3

<sup>205</sup> Aydın, *age.*, 265

<sup>206</sup> Ömer Naci Soykan, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 6, 1999, 41.

<sup>207</sup> Faruk Manav, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2010, 25.

<sup>208</sup> Soykan, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", 42.

<sup>209</sup> Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, 24-25.

<sup>210</sup> Taşdelen, *age.*, 36

Kişi yaşamında kişilik gelişiminin önemi üzerinde durarak, kişinin yaşamında özden önce varoluşa doğru bir yöneliş vardır. Bu döngü içerisindeki kişinin toplumdan uzak durması gerekir; Çünkü toplum kişinin benliğine zarar verir ve varoluşunun oluşmasını engeller.<sup>211</sup>

Kierkegaard'a göre varoluş tanımlanamaz. söyler; çünkü varoluş olum süreci gerektirir ve bu süreç henüz tanımlanmamıştır. Bundan dolayı tanımlanamaz. Kierkegaard varlık ve varoluş sürekli değişim halindedir ve o bu değişimi şu sözleriyle ifade eder: “Mantıkta hiçbir hareketin ortaya çıkmaması gerekir çünkü mantıksal olan her şey yalnızca vardır.”<sup>212</sup> Kierkegaard'ın bu sözü spekülasyon felsefede yer edinen varlığın olup bittiğine dair düşüncesine karşı olarak söylediği bir sözdür.

Varoluşun öznel ve bilme eyleminden farklı olduğu için ve tanımlanamayacağını söyleyen Kierkegaard'a göre insan bu dünyaya ben amacını gerçekleştirmek için gönderildiğini söyler. İnsan ben olma eylemini gerçekleştirirken sürekli bir kaygı duyar. Kaygı insanın bu dünyayla ilişkileri sonucunda ortaya çıkar. İnsan kaygıyla birlikte kendi benini oluşturma çabası içerisinde girer ve yalnızca insanlar kaygı duyar.

“Kaygı yalnızca insanda vardır ve insana özgü bir iç daralmasıdır. Çünkü insan ruhsal bir varlıktır. Kaygının temel kaynağı da budur. Kaygı ne denli derin olursa olsun insan da o denli büyür.”<sup>213</sup>

## 1.2.Kierkegaard ve Varoluş Alanları

Kierkegaard'ın düşünce dünyasında varoluş alanları önemli bir yer edinir ve estetik, etik ve dinsel varoluş alanları olmak üzere üç varoluş alanından oluşur. Birey bu varoluş alanlarını tercih etmeden önce ilkin birey olarak varoluşunu gerçekleştirmesi ve bu uğurda çaba göstermesi gerekir. Bu varoluş alanları estetik en altta ve dinsel varoluş alanı en üstte olmak üzere hiyerarşik bir yapı arz eder. Kierkegaard Bu alanlar arasında geçişin zorunlu olmadığı gibi bir alandan diğerine geçişin ancak sıçramayla mümkün olabileceğini söyler. Kierkegaard bu alanları anlatırken her bir alan için ayrı karakterler belirler ve onlardan temsili olarak faydalanır. Estetik alan için Don Juan, Faust, baştan çıkarıcı Johannes gibi figürler kullanırken etik alan için Agamemnon ve

<sup>211</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2005, 940.

<sup>212</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2004, 75.

<sup>213</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 37.

Sokrates gibi örneklerden faydalanır. Dinsel varoluş alanı olarak ise faydalandığı karakter İman Şövalyesi olarak Hz. İbrahimdir. Birey bu alanlardan hepsine birden uyacağı gibi aynı anda ikisinde birden de uyabilir, ancak birey için en doğrusu kendisini adayacağı tek bir alanı belirlemesidir.<sup>214</sup>

#### 1.4.1. Estetik Varoluş Alanı

Kierkegaard felsefesinde estetik üç farklı anlamı vardır. Sanatta duyguların dizayn edilmesi, müstear isimler kullanarak okuyucu ile dolaylı bir iletişim kurulması ve en önemlisi varoluş anlamındadır.<sup>215</sup> Bunlardan öne çıkanı kuşkusuz bir yaşam biçimi, bir dünya görüşü sunan estetik varoluş alanıdır. Kierkegaard ilk yapıtı olan *Ya / Ya'da* 'da varoluş alanlarına giriş yapar ve burda ele aldığı konular yazarlık hayatı boyunca devam eder. Bu eserinde etik ve estetik varoluş biçimlerinin zıtlaşması ele alınır. Ya estetik varoluş biçimini ya da ahlaksal varoluş biçimini temsil eder. Kitaptaki estetik kahraman temsilcisi A'dır. Etik kahraman temsilcisi ise B'dir B, A'yı ahlaksal yaşama davet eder ve onun bu alanı seçmesi gerektiği konusunda nedenleriyle ısrarcı olur, Rud Kierkegaard'ın bu durumunu şu şekilde ifade eder. Gerçek Kierkegaard A ve B arasında karar vermiş değildir, bu konuda hakemlik yapmaz. Gerçek yaşamda hangisinin doğru olduğunu söyleyecek hakem yoktur.<sup>216</sup>

*Ya /Ya da* 'da estetikçi kendini toplumdan soyutlamış vaziyettedir. O kendisini bağlayacak yükümlülükler altına girmek istemez. Sosyal rollere ve yükümlülüklere yabancıdır. Toplumdaki her türlü değerlere karşı umursamazdır. Yalnızca kendisini hoşnut eden şeylere karşı ilgi duyar. Yaşamını bir gizlilik içerisinde sürdürür.

Toplumsal alandan kendini ifade etmek istemez. Bununla birlikte o yine de toplum yaşamından hoşlanır. Bunun nedeni onun toplum yaşamından beklentisinin karşılandığı içindir. Estetikçi toplum yaşamı sayesinde sıkıntılarından kurtulacak ve asıl amacı olan eğlenme zevkini tadacaktır.<sup>217</sup> Estetikçi için haz en önemli değer olarak

---

<sup>214</sup> Mirpenç Akşit *İbn Sina İle Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, Gece Akademi, Ankara, 2019, 68-69.

<sup>215</sup> C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. New Jersey: Humanity Press, 1989, .35

<sup>216</sup> A.Rudd, *Kierkegaard On the limits of the Ethical*, Oxford Clarendon, Press, 1997, 78

<sup>217</sup> Taşdelen, *age.*, 175-176

kendini gösterir. O zenginliği, iyi talihi ve en güzel kızı ister.<sup>218</sup> “Yalnızca haz olanakları ile ilgilenir diğer olanaklara bakmaz bile.<sup>219</sup> Bununla birlikte estetikçi için haz basit anlamda haz anlamına gelmemektedir. “Estetikçi varoluş biçimi yalnız cinsellik ve açlık gibi fiziksel dürtülerin doyurulmasını istemez, daha fazlasını ister. O tatmin olamaz rafine olmuş estetik varoluş biçimi sadece yiyecek ve içecek aramaz, onların güzel bir şekilde hazırlanıp sunulmasını da ister.”<sup>220</sup>

Estetikçi sürekli *anda* yaşar, geçmiş ve gelecek kavramları oluşmamıştır. Estetik varoluş alanında zaman an’da yoğunlaşır, gelecek kaygısı yoktur. Estetikçi ne yaptığını ve nasıl yaşadığını sorgulamaz. Bilinçli ve özgürlüğe dayalı eylemlerin yerini kaygılanımlar almıştır; o yüzden sıkıntıya gelmez, zorluklara karşı direnci yoktur, bir an önce arzularının doyuma ulaşma çabasındadır.<sup>221</sup>

Estetik varoluş alanında umutsuzluk ve acı kaçınılmazdır. Estetikçi eğlence ve hazza düşkünlüğü nedeniyle sonunda acıya ve umutsuzluğa yenik düşer. Watkin bu konunun nedenini şu şekilde açıklar: “Her estetik görüş umutsuzlukla sona erer; çünkü onun dayanak noktası kendi dışındaki bir koşuldur veya denetimi kendi dışında olan bir şeydir.”<sup>222</sup> Estetikçi en çok beni olmadığı için acı çeker. Benliğin sonsuzluk öğeleri arasındaki ilişkisi kesildiği için beden zorunluluk ve sonluluk öğeleri arasında umutsuzdur.<sup>223</sup>

Estetik alanın temsilcileri, Don Juan, Faust, Mefisto ve Baştan çıkarıcı figürleri Kierkegaard düşüncelerini örneklediği hayali figürlerdir.

#### 1.4.2. Etik Varoluş Alanı

Etik varoluş alanında iki yorumla karşılaşırız. Bunlardan ilki etiğin estetik yorumu, ikincisi ise etiğin dinsel yorumu’dur. İlk Yorum *Ya / Ya*’ da ikinci yorum ise *Korku ve Titreme*’ de ortaya çıkar. Etikçi *Ya Ya da*’ da Don Juan ve Baştan Çıkarıcının karşısına dikilirken, *Korku ve Titremede* etiği temsil eden Agamemnon Dinsel varoluş alanını temsil eden Hz İbrahim’le karşı karşıya gelir. Etiğin estetik varoluş alanı ile

<sup>218</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 329

<sup>219</sup> Rudd, *age.*, 50

<sup>220</sup> Evens *age.*, 35

<sup>221</sup> Kierkegaard, *Either/Or*, 46

<sup>222</sup> J. Watkin, *Kierkegaard*, New York, Geoffrey Chapman Press, 1992, 62

<sup>223</sup> Taşdelen, *age.*, 190

kıyaslamasında evlilik ve erotizm üzerinde yoğunlaşır. Dinsel varoluş ile olan kıyaslamasında ise ahlaksal ödevin mi; yoksa Tanrıya karşı olan bireysel sorumluluğun mu öncelikli olduğu sorusu orta çıkar. Estetik varoluş alanının bireysel hazların ve tutkuların doyurulmasına yönelik yoğun bir çaba olarak kendini göstermesi karşısında etik varoluş alanında bireyin toplum içerisindeki ödev ve sorumlulukları ile öne çıkar. Birey bu ödev ve yükümlülükler sayesinde toplumla bir bağ kurar. Bu sorumluluklarını nesnel ve evrensel ilkeler çerçevesinde dile getirir.<sup>224</sup>

Etik varoluş alanı estetikçinin savlarına karşı ortaya çıkmıştır. Bu savlar evliliğin gerekliliği ve toplumsal yaşama katılımı şeklinde kendini belli eder. Bu yükümlülükler kişiyi toplumsallaştırır. Etikçi için benlik, kişinin toplumla olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde kurabilmesi, toplumsal sorumluluklarını yerine getirebilmesi, topluma eşi ve ailesiyle birlikte etkin bir şekilde katılabilmesidir.

Etik alanda toplumsal ahlak nesnel ve evrensel olarak orta çıkar. Birey evlilik ve aile kurumuna dâhil olarak toplumsallaşma sürecini başlatır ve toplum içinde görev ve sorumluluklar alarak bunu devam ettirir. Aile kurumu burada önemli bir rol oynar. Çünkü “Aile sivil toplumun temelini oluşturmakta ve onda devletin kuruluşu kendi özgün kavramının kökenini bulmaktadır.”<sup>225</sup>

Etik varoluş alanı estetik ve dinsel varoluş alanları arasındadır. Etik varoluş alanı esas itibariyle Hegel’in insan varoluşunu kavramsal bir yaklaşımla tanımlamasına tepki olarak doğmuştur. Etikçinin başlıca görevi ahlaksal olanı tercih etmek ve toplumsal sorumlulukları yerine getirmektir. Kierkegaard bu alanda Agamemnon örneğinden yararlanır. Agamemnon Korku ve Titremede İman Şövalyesi olarak sunulan Hz.İbrahim’le bir karşıtlık halinde sunulur. Bu açıdan bakıldığında Hz. İbrahim ve Agamemnon karşıtlığı Hz. İbrahim tekili, Agamemnon’un evrenseli, Hz. İbrahim’i birey Agamemnon’u devlet ve toplum safında gösterir. Agamemnon Trajik kahraman örneğini gösterir. Onun en büyük telosu ödevidir.<sup>226</sup>

Trajik kahraman insanların kendisini seyrettiği, davranışlarına karşı övgü ya da yergilerde bulunarak kendisini değerlendirmeye tabi tuttuğu bir tarih ve toplum

<sup>224</sup> Taşdelen, *age.*, 196

<sup>225</sup>Şahin Yenişehirlioğlu, *Birey ve Toplum Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995,171

<sup>226</sup> Taşdelen,*age.*, 202,203

ortamında yaşar. Trajik kahraman toplumla iç içe yaşar. Bu durumun kendisine önemli ölçüde güven sağlayacaktır. Bu nedenle karşılaştığı zor durumda haklı olarak çevresinden saygı ve empati isteyebilir. O evrensel olanın zaferini kazanmıştır, bundan gurur duyar. Trajik kahraman sahnededir.<sup>227</sup>

Etik varoluş alanında evlilik, bu alanın en belirgin amacıdır. “Etik alanın aile yaşamından daha yüce bir ifadesi yoktur.”<sup>228</sup> Bu alanın evlilik konusunun üzerine bu kadar yoğunlaşmasının nedeni, estetiğin evlilik konusundaki olumsuz tutumudur. Evlilik etik alanda sevgiye kaynaklık eder. Etik alanda sevgi bir ödevdir. Bu ödev ancak evlilik hayatıyla gerçekleşebilir.<sup>229</sup>

Kierkegaard iki tür dini tutumdan bahseder. Bunlardan ilki kaygı ile ortaya çıkar ve dini duygunun ahlaki anlamdaki duygunun güçlendirilmesi anlamında bir araç olarak kullanır.<sup>230</sup> Bundan dolayı inanmayı ahlaka ve ahlaki davranışa götüren bir araç olarak tanımlar. “Bazı insanlar Hristiyanlığı tarihsel olarak yorumlarlar, Tanrı ile aralarındaki ilişkiyi ahlaksal bir ilişki olarak kurarlar. Onlara göre Tanrı ahlaksal bir varlıktır ve aralarında ahlaktan başka bir şey yoktur. Yine onlara göre, ahlaksal yaşam her insan için kabul edilmesi gereken en yüksek yaşamdır.”<sup>231</sup> Kierkegaard’ın burada değinmek istediği filozoflar Kant ve Hegel’dir. Çünkü onlar için din öncelikli olarak ahlaksal bir varoluş biçimidir. Tanrı ile etik olarak ilişki kurmaya çalışırlar.

Kierkegaard ikinci dini tutumdan bahsettiği Tanrıdan insana gelen bir inanma biçimidir. Bu durumda kişi kendisiyle ve toplumla olan ilişkisini Tanrı bağlamında kurmalıdır.<sup>232</sup>

Kierkegaard *Ya Ya da* adlı eserinde evlilik ve yaşamın anlamı gibi konuları ahlaksal düzeyde ele alır. Tanrı, ben ve komşu ilişkisini etik düzeyde ele alır. Ahlaksal seçimler hepsinin temelini oluşturur. Kierkegaard, *Korku ve Titremede* etik varoluş ile dinsel varoluş arasında kıyaslama yaparak etik yaklaşıma karşı çıkar. Dini toplumsal

<sup>227</sup> Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1991, 57

<sup>228</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 97

<sup>229</sup> Taşdelen, *age.*, 209.

<sup>230</sup> Taşdelen, *age.*, 211.

<sup>231</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I(Trc. Howard V. Hong-Edna H.Hong) Princeton New jersey: Princeton University Press,1992.137,151.

<sup>232</sup> Taşdelen, *age.*, 212.

ahlaka indirgemenin yanlış olduğunu savunarak Tanrıyı ahlaksal bir varlık olmaktan çıkarır. Bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin toplumsal hiçbir yanı yoktur. Dinsel yaşamdaki paradoks, absürd<sup>233</sup> etik olandan daha üst bir düzeydedir. Etik ile olan ilişki gerçek dindarlık değildir. Kierkegaard'a göre etik hayat, dinin toplumsal boyutuyla ilgilenir; ama dini bir olgunluğa erişmek, “etiğin teolojik olarak askıya alınmasını gerektirir. Etik standardımızı aşmak ve daha derin bir amacı yerine getirmek için onları askıya almamız gerekir.”<sup>234</sup>

Tanrıya karşı mutlak bir ödev var mıdır? Sorusu hem etik hem de dinsel varoluş alanlarını kapsar. Bu açıdan bakıldığında Tanrıya karşı mutlak görev varsa ahlaksal ödev görelî hale gelir. Diğer yandan ahlaksal ödev mutlaksa bu kez Tanrı'ya karşı olan ödev görelî hale gelir. Eğer Tanrıya karşı mutlak bir görev varsa Hz. İbrahim'in eylemi haklı görülebilir ve ahlaksal ödev de görelî hale gelir. Hz. İbrahim'in bu eylemi etiği teolojik olarak askıya alınışını ifade eder. Böylelikle Tanrıya karşı mutlak bir ödevin olduğu gerekçelendirilmiş olur.<sup>235</sup>

Kierkegaard Tanrıya karşı ödev ve ahlaksal ödev kavramlarını kullanarak dinsel ve ahlaksal varoluş alanında bir zıtlasmaya yol açar.

Kant ve Hegel etik anlayışlarında inananlar dünyevi ödevlerini yerine getirmekle aynı zamanda Tanrıya karşı ödevlerini yerine getirmiş sayılırlar. Kierkegaard'ın bu tutumu Kant'ın ve özellikle Hegel'in ahlaksal Tanrı anlayışlarına ahlaksal bir tepki olarak nitelendirilebilir. Kierkegaard bu olayı aynı zamanda etik ödev ve Tanrıya karşı ödev tartışmasında da Hz. İbrahim'in kısıyasıyla örnekler.<sup>236</sup> Buradan çıkarılacak sonuç Tanrıya karşı mutlak ödev varsa Hz. İbrahim'in eylemi haklı nedene dayandırılabilir, şayet mutlak ödev etikse o zaman da Hz. İbrahim'in eylemi bir cinayet girişimidir. Hz. İbrahim'in eylemi etiğin teolojik olarak askıya alınışıyla anlaşılabilir. Bu mantık kurallarını aşan ve onun ötesine geçen bir durumdur. Onu etiğin sınırları çerçevesinde anlayamayız. “Mutlak sorumluluk ödevin ötesindedir; çünkü kişinin ödev içinde yapıp etmeleri evrenselle ilgilidir, Tanrı ile değil. Böylece Hz. İbrahim etiğin ötesine

<sup>233</sup> Absürt TDK'daki karşılığı saçma; Kierkegaard'taki karşılığı akıl ve mantığa uymayan anlamında kullanılmıştır.

<sup>234</sup> Strathern, *90 Dakikada Kierkegaard*, çev. Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1999,41

<sup>235</sup> Taşdelen, *age.*, 215.

<sup>236</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 60-71.



geçer.”<sup>237</sup>

Özgürlük, etik varoluşun temel koşuludur. Etikçinin benliğindeki tinsellik ve özgürlük öğeleri etkin hale gelmiştir. Birey estetik varoluş alanında umutsuzluğa düşerek kendi yaşamını kurma yönünde özgür kararlar alarak sorumluluğunu üstlendiğinden estetik alandan ahlaksal alana geçmiş olur. Estetikçi özgürlüğünü özgür olmayış şeklinde seçerek ben olma imkânını yitirir. Etikçi ise özgürlüğünü ahlaksal benini oluşturmak ve kendisini seçmek için kullanır. Özgür olabilmek için ben bilincinin oluşması gerekir. Çünkü benliğin oluşması kişisel tercihlerle oluşur. “Kişi kendisini kendi özgürlüğünü tecrübe edene değin bilmesi, seçme özgürlüğü kişinin kim olacağına karar vermesidir. O yalnız kendisini seçerek yaşamı gerçekten kavrayabilir.”<sup>238</sup>

Etik alanda ortaya çıkan benlik, toplumsal sorumlulukları olan bir benliktir. Bu sorumluluklar onu toplumun bir üyesi haline getirir ve uygar kılar. “Bir amaç olan benlik, yalnızca kişisel bir benlik değil aynı zamanda sosyal ve uygar bir benliktir.”<sup>239</sup>

Etikçi estetik alandaki bensizlikten kaynaklanan umutsuzluğu yenmeye çalışır. Kendini seçme ve benliğini sürdürme çabası içerisindedir. “Yargıç etik alanda kişinin kendini seçmenin anlamı, kişinin kendisini seçmesi, kendisini bilmesi, kendini kabul etmesi ve kendini gerçekleştirme olarak anlar.”<sup>240</sup>

### 1.4.3. Dinsel Varoluş Alanı

Kierkegaard nasıl Hristiyan olabilirim ve Hristiyan olmanın anlamı nedir sorularını irdeler ve nasıl Hristiyan olurum sorusunu sorarak cevap arar. Hristiyan olmanın ne olduğu, nasıl Hristiyan olunacağı, nasıl inanılacağı ve Tanrı ile nasıl bir ilişki kurulacağı, inanmak ve bağlanmanın yazarlığı boyunca ilgilendiği konuların başında gelir. Onun tüm düşünce serüveni nasıl Hristiyan olurum peşinden giderek oluşturduğu söylenebilir. O bu çabasını *Bir Yazar Olarak Kendi Eserime Bakışında* şu

---

<sup>237</sup> J.D. Caputo, *Instants, Secrets and Singularities, Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*. ed. In Martin J. Matustik-Merold Westphal, Kierkegaard In Post/Modernity (p.216-238), Bloomington- Indianapolis, Indiana University Press 1995,221

<sup>238</sup> L. Clark, *Blake, Kierkegaard, and The Spectre of Dialectic*. Cambridge University Press, 178.

<sup>239</sup> Kierkegaard, *Either/Or* çev. Howard V. Hong-Edna V. Hong, Princeton-New Jersey, Princeton University,553

<sup>240</sup> Gardiner, *age.*,49.

şekilde ifade eder: “Bir yazar olarak bütün eserlerim Hristiyanlıkla, Hristiyan olma sorunuyla ilgilidir. Onlar doğrudan ya da dolaylı olarak koca bir hayalete, Hristiyanlık alemine, yani bir Hristiyan olarak içinde yer aldığımız dünyaya karşı bir polemik içindedir.”<sup>241</sup> Kierkegaard, Hegel felsefesine ve bu felsefenin etkisindeki Hristiyanlık anlayışına ve bu anlayış doğrultusunda hareket eden kişiye bir tepki mahiyetinde ortaya çıkar ve Hristiyanlığı bu yaklaşımla yeniden yorumlamaya çalışır.<sup>242</sup>

Kierkegaard imanın güçlüğünden ve onun basit bir olay olmadığından söz eder. İnsanlar onu bir tören, bir ayin ve sıradan bir vaftiz olayı olarak görürler. Bu inanma biçimi farklı kültür ve toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkar. Hristiyanlıkta ise vaftiz töreni ile olur. İnanmak toplumsal bir seramoni, kültürel bir aidiyet değildir. İnanma kişinin ben olma uğraşındaki güçlü bir uğraşısıdır. İnanma duygusunun vaftizle olunması durumunda böyle bir şey söz konusu olamaz. Kişi bu durumda edilgen konumdadır. Kişiyi içinde yaşadığı kültür ve toplum bir şekilde inançlı yapar. Eğer birey inanma biçimini kendisi seçerse, imanın kişinin benliğini şekillendirdiğini görülür.<sup>243</sup>

Kişi neye inanacaktır, nasıl inanacaktır, inandığından nasıl emin olacaktır? İnanma eylemini oluşturan en güç sorulardır. “Hz İsa hiç kimsenin anlayamayacağı kadar mümin olmanın ne kadar zor olduğunu anladı ve bundan ıstırap duydu. İnsanlığı kurtarmak istedi. Hiç kimsenin anlamadığını veya anlayamadığını o anladı.”<sup>244</sup>

Kierkegaard inanmayı temelinde seçim ve özgürlük olan bir varoluşsal durum haline getirir. Kişinin seçimi olmadan kendisini içinde bulunduğu tarihsel ve fiziksel koşulların zorunluluğundan özgürlük yoluyla kurtarıp imanını elde etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Hristiyanlık varoluşla ilgilidir. Hristiyan olmak zor bir şeydir.<sup>245</sup>

İnanmanın bilmek ya da bilmemekle ilgisi yoktur. Kişi Hristiyan olmadan Hristiyanlığın ne olduğuna dair bilgi sahibi olabilir. Hristiyan olmak bilmekten daha

---

<sup>241</sup> Kierkegaard, *The Point of View For My Work as an Author*, trans. Walter LOwrie, New York, Harper-Row, 5-6.

<sup>242</sup> Taşdelen, *age.*, 225.

<sup>243</sup> Taşdelen, *age.*, 226.

<sup>244</sup> Kierkegaard, *Training in Christiyanty and The Edifying Discourses* Trans. Aalter Lowrie, Oxford University Press, London,100-101.

<sup>245</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 365-367

farklı bir durumu, bir dehşet durumunu ifade eder. Hristiyan olmak kişinin yaşamındaki bütün kararların en dehşetlisidir. Vaftiz yoluyla yapılan Hristiyanlık özgürlük ve seçimle olmadığı için kişi edilgen konumdadır ve Hristiyan olmanın gerçek anlamına erişemez.

Kierkegaard kendi çağında kültürlenmeden dolayı Hristiyan olmanın daha da zorlaştığını düşünür. “19 yy’da Hristiyan olmak ilk dönemde Hristiyan olmaktan daha kolay değildir. Aksine özellikle kültürlenmeden ötürü yıldan yıla zorlaşır.”<sup>246</sup> Kültürlenmenin artışına bağlı olarak inanmak da zorlaşır.

Hristiyan olmak mutlak karara varmaktır.<sup>247</sup> Hristiyan olmadaki bu güçlük bu karara ulaşmada ortaya çıkar. Kierkegaard bu durumda inanmayı varoluşsal karara indiriyor. Buna göre inanmak bilmek değil karar vermektir. Hristiyan olmak kişinin karar verme olgunluğuna eriştiğinde ortaya çıkar. Kişi özgür bir seçim ve tercihte bulunmadan zorunluluk altında aldığı kararlar varoluşa ulaşamadığını gösterir. Bundan dolayı karar Kierkegaard felsefesinin en önemli kategorilerinden biridir.

İmanı değerli ve güzel kılan bir seçim ve istem olmasıdır.<sup>248</sup> Gerçek Hristiyanlık ancak özgür kararlar sonucunda alınabilir. Anne baba tarafından vaftiz edilen bir çocuğun gerçek bir Hristiyan olduğu söylenemez. Çünkü Hristiyanlığı kabul edecek olgunlukta değildir. Kierkegaard vaftiz olayına karşı değildir onun eleştirdiği yanı zorunluluk eseri olmasının sonucu inanmasıdır. Bu durumda Kierkegaard kişinin kendi tercihiyle vaftiz olması ve ebeveynleri ya da toplum tarafından vaftiz olunmasını ayrı ayrı değerlendirir. “Climacus, Hristiyan olmanın kişisel bir tercih olduğu bu nedenle insanın sorumlu olduğu, ancak bunun hiçbir şekilde keyfi bir tercih olmadığı görüşünde ısrar eder.”<sup>249</sup> Bu nedenle imanlı olmayı seçen kişi aynı zamanda kendi benliğini de seçer. Neye ve nasıl inanması gerektiğini seçerken bunun yanında kim olması gerektiğine de karar verir.<sup>250</sup>

Kierkegaard’ta inanmanın, bilmenin, anlamının ve düşünmenin pek önemi yoktur. Hristiyan olabilmek için Hristiyanlığın bilgisi yeterli değildir. “Bir düşünce sistemi

<sup>246</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I,606.

<sup>247</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I,384.

<sup>248</sup> Taşdelen, *age.*, 229

<sup>249</sup> Evans, *age.*, 275

<sup>250</sup> Gardiner,100.

olarak Hristiyanlığın öğretisini kabul etmek, kişinin Hristiyan olduğu anlamına gelmez.”<sup>251</sup> Bir şeyin doğru olduğunu kabul etmek o şeye inanmak anlamına gelmemektedir.

Kierkegaard inanma olayında yaşanan bunca güçlük ve sıkıntıya rağmen inanmanın sevinç ve mutluluğundan söz eder. Dinsel varoluş bir yandan acı çekmenin öte yandan da Tanrı huzurunda olmanın güvenini ve benliğin sonsuz ögesinin etkin hale gelmesinin sevincini yaşar. “Dinsel eylemi düşünelim Tanrı inancına sahip olmanın ne kadar şerefli bir şey olduğunu düşünmek inancın verebileceği huzuru ve dinginliği düşünmek değil midir?”<sup>252</sup>

Kierkegaard’a göre Hegel sistemi Hristiyanlığı nesnelleştirmiştir. Kişinin kendisi ve Tanrı ile olan ilişkisi dahil her şeyin sistemci ve nesnel bir anlayış içerisinde açıklama çabası içerisinde girmesi Hristiyanlığı nesnelleştirmiştir. Bu tutumuyla paradoksu, absürdü ve iman sıçramasını etkin hale getiren tutku ve içsellikten yoksun bir hal almıştır. “Hristiyanlığa ilişkin olarak nesnellik son derece talihsiz bir kategoridir. Hristiyanlık yalnız öznellikte var olur; çünkü bütün sonsuz kararlar öznellikte kaynağını bulur.”<sup>253</sup>

Kierkegaard hakikat özneldir ilkesinden hareket eder. “Hristiyanlık esas olarak özneldir ve öznelliğin son noktasına ulaşmak ister.”<sup>254</sup> Dindarlık gerçek anlamda öznellikte kaynağını bulur. İmanın özünü birey ve Tanrı ilişkisi oluşturur. Nesnel yaklaşımla inanmak imanın içsellik ve öznellik boyutu kaybolur.<sup>255</sup> Kişi içsellikle Tanrı huzurunda kendisiyle bir ilişki içerisinde girer. Bu insanın sonlu ile sonsuzun sentezi olduğuna işaret eder. Gardiner bu durumu şu şekilde ifade eder: “Paradoksal iddialarını içtenlikle yorumlayabilmesi için içsellik ona en üst düzeyde imkân sağlar.”<sup>256</sup>

Kierkegaard’da neye inanmalıyım değil nasıl inanmalıyım sorusu öne çıkar. Bu anlamda Tanrı’nın ne olduğu ve nasıl olduğu konuları ortaya çıkmaz. O Tanrı varlığını kanıtlama çabası içerisinde değildir. Ona göre Tanrı’ya iman aklın bir ürünü değildir.

<sup>251</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 608.

<sup>252</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 340

<sup>253</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 194.

<sup>254</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 53-57.

<sup>255</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 131, 132, 224.

<sup>256</sup> Gardiner, *age*. 99.

Ona göre neye inandığımız değil nasıl inandığımız önemli. Burada aynı zamanda öznellik söz konusudur. “Nesnel vurgu, ne, öznel vurgu nasıl soruları üzerinde durur.”<sup>257</sup>

Kierkegaard’ın din algısı paganist bir algıdır. Tanrıyı anlamak ve bilmek mümkün değildir. O bilgiyle ve akılla kavranmaz. Onu bir kavram ya da bir bilgi haline getirmek putperestliktir. Kierkegaard Hristiyanlık ya da putperestliğin doğru ya da yanlışlığından bahsetmez. Onun asıl dikkati inanma biçimine odaklıdır. Putperest tutku ile inanırsa ve bu inancına içten bir bağlılık gösterirse gerçek inanmadan dolayı Tanrı ile ilişki kurmada başarılı olur. İnancın doğasında içtenlik ve bağlılık vardır. Böyle bir kişi yanlış bir ruha, kendi kafasındaki bir kavrama ve düşünceye inanır ve ona tapar.

Kierkegaard için acı çekme tüm varoluş alanlarında ortaya çıkan varoluşsal bir durumdur. Acı, gerçek anlamına dinsel anlamda kavuşur. “Acı çekmenin gerçekliği dinsel yaşam için esastır, oysa ahlaksal olarak bakıldığında acı, varoluşla rastlantısal, olası ve sonlandırılabilir bir konumda bulunur. Bununla birlikte dinsel olarak bakıldığında acı çekmenin bitmesiyle dinsel yaşam da biter.”<sup>258</sup>

Acı kişiyi arıtır ve kendi varoluşuna ilişkin daha sahici ve daha içten kararlar vermesini sağlar. Acı aynı zamanda kişinin Tanrı karşısında kendini günahkar hissetmesidir. “Bu nedenle ruhsal yargılama yalnız dinsel alanda gerçek bir şekilde başlar ve orada sürer; çünkü birey sınırdaki keşfedilir.”<sup>259</sup> Dinsel alanda acı çekmenin örneğine Hz. İsa verilebilir. “Hz. İsa insanları sevdi onlar için acı çekti. İnsan sevgisi ve şefkati bu ilahi sevgi yanında hiçtir. Onun tüm yaşamı içsel bir acı çekmedir.”<sup>260</sup> Acı dinsel varoluş alanında önemli bir duygudur. Bu acıyı bireyin kendini Tanrı karşısında günahkâr hissetmesiyle tecrübe edebilir.

## 1.5. Kierkegaard’ın Benlik Anlayışı

<sup>257</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 181.

<sup>258</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 447

<sup>259</sup> Kierkegaard, *-Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 459

<sup>260</sup> Kierkegaard, *Training in Christianity and The Edifying Discourses*, 138.

### 1.5.1. Benlik nedir?

Benlik Kierkegaard felsefesinde önemli bir yer edinir ve bu kavram Kierkegaard'ın temel problemlerinden biri olmuştur; çünkü Kierkegaard'a göre Hegel sisteminde benlik kavramını anlamını yitirmiştir.

Hegel'in sistematik felsefesinde benlik kavramı değişmez, soyut ve nesnel olarak varlığını devam ettirir. Kierkegaard ise benliğin somut olduğunu, değişen ve gelişen bir sentez olduğunu dile getirir. Varoluş ancak gerçek bir benliğe sahip olmakla gerçekleşir. Bu nedenle benlik Kierkegaard için gelişim halinde olan bir yapı arz eder.<sup>261</sup>

Ben olabilmenin ancak Tanrı ile sıkı bir ilişki sonucu olanaklı olabileceğini söyleyen Kierkegaard, insanın bu dünyadaki ödevinin ben olmayı gerçekleştirmek için çabalaması olarak görür. Ben olmadan kimse insan olmanın bilincini elde edemez. Bilinç yalnızca insanda olduğu için ancak insan bir bilince sahip olabilir.

Bilinç benin ölçüsünü verir. Ne kadar bilinç varsa o kadar ben vardır; çünkü bilinç ne kadar gelişirse istenç o kadar gelişir ve ne kadar istenç varsa; o kadar ben vardır. İstençsiz bir insanda ben yoktur, ama ne kadar beni varsa aynı şekilde o kadar kendinin bilincindedir.<sup>262</sup>

Kierkegaard'a göre benlik insana ayrıcalık kazandıran, onu diğer varlıkların üstüne çıkaran insan olma onuruna eriştiği bir durumdur.

Benlik var olan bir şey değil, o ancak kazanarak elde edilebilen bir şeydir. Benlik sonlu ile sonsuzun, tin beden, özgürlük<sup>263</sup> ve zorunluluk gibi öğelerden oluşur. Bu öğeler insanda vardır; ancak insan bu öğeleri etkin hale getirerek kazanır.

Bir benliğe sahip olmayı insan olmayla eşdeğer olarak gören Kierkegaard benliğin bir sentez öğelerinden oluştuğunu söyler. Ben olmak, insan olmak ve varoluş edinmek aynı anlamlara gelir. O sentez düşüncesini şu şekilde dile getirir;

“İnsan Tin'dir. Ama Tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir, daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben ilişki olmayıp ilişkinin kendine

<sup>261</sup> Manav, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, , 25.

<sup>262</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 38-39.

<sup>263</sup> Taşdelen *age.*, 79-81.

dönüşüdür. İnsan, sonsuzluk ile sonlunun geçici(beden) ile kalıcının(tin), özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir.”<sup>264</sup>

İlkçağlardan beri filozoflar arasında benlik, insanın zihinsel yapısı ve bilinç durumuyla özdeş kılınarak var olagelmıştır. Zira insan diğer varlıklarla kıyaslandığında insanın zihinsel yapısından kaynaklı duygu, düşünme ve edimsel yapısı onu diğer canlılardan ayırır. İlkçağ felsefesinde benlik 3 öğeden meydana gelmektedir: Bilişsel öge, duygusal öge ve arzusal ögedir. Düşünme ve bilme bilişsel ögeye, tutku ve heyecan duygusal ögeye, şehvet ve istek arzusal ögeye denk gelir.<sup>265</sup> Aristoteles’e göre insan için en iyi yaşam zihinsel yaşamdır. Çünkü insan olmanın en yoğun olduğu yetidir.<sup>266</sup>

Felsefe tarihinde benliği zihinle ilişkilendiren filozofların en önde gelenlerinden biri Descartes’tir. Onda akıl beden üzerinde egemenlik kuran ve etik görüşlerinin kaynağı olarak vardır. *Felsefenin İlkeleri* eserinde şunu söyler: “Aklımı her zaman gücü yettiği ölçüde kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğu şeyleri yapmak için sağlam ve durağan bir istence sahip olan bir kimse doğasının el verdiği oranda gerçekten bilgedir ve yalnızca bundan dolayı doğru, sürekli ve ölçülü olduğu yanla diğer tüm erdemlere sahiptir.”<sup>267</sup>

Kant’ın benlik kavramı da akıl ve zihinsel yaşamla sınırlandırılmış olduğu söylenebilir. İnsan nedir sorusunun çözümünde insan bilen bir özne olarak ortaya çıkması başlıca sorunu oluşturmaktadır. Tüm yaşamı aklın ince çizgisiyle ayrıntılandırılmıştır. Böyle olunca akıl dışında insanı oluşturan öğeler göz ardı edilmiş gibidir. Onun yaşam çizgisinde bir an olsun akıldışı olasılığına yer yoktur.<sup>268</sup>

Kant felsefesinden sonra Almanya’da Hegel, Fichte ve Schelling’in önemli temsilcileri oldukları bir felsefi hareket olan Alman İdealizmi ortaya çıkmıştır. Ben kavramı Felsefe tarihinde en soyut anlamına bu akım içerisinde ortaya çıktığı söylenebilir. Aşkın ve metafizik ben anlayışı içerisinde ortaya çıkan bu akım, *Mutlak ben*, *Aşkın ben*, *biricik töz* gibi söylemlerle soyutluk derecesini gösterir. Alman idealizmindeki bu soyut ben anlayışı Kierkegaard’ın eleştirisi bağlamında önem arz

<sup>264</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 21.

<sup>265</sup> H.H. Titus, *Issues In Philosophy*, New York, American Book Company, 1964, 154.

<sup>266</sup> Aristoteles, *Ethics*, trans. J.A.K. Thomson, London, Penguin Books, 1977, 331.

<sup>267</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın İstanbul Say Yayınları, 1983, 30.

<sup>268</sup> Taşdelen, *age.*, 74-75.

etmektedir.

Alman idealizminde soyut ve anlaşılma güçlüğü gösteren bir yazar olarak karşımıza Hegel çıkar. Hegeldeki *ben anlayışı* yalnızca insanda ortaya çıkabilen ve yalnızca insanî ben diye bilen bir anlayış şeklinde belirir. Çünkü yalnızca insan düşünebilmektedir. Bu doğrultuda ben Hegel felsefesinde tüm varlığın merkezi bir konumundadır, çünkü o aşkındır.<sup>269</sup>

### 1.5.2. Benliğin Sentezleri

Kierkegaard, benlik kavramından *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserleri başta olmak üzere birçok eserinden bahseder. Hegel'in sistemci donuk felsefesine karşı benliğin sürekli değişip gelişen bir varoluşunu gerçekleştiren bir kavram olduğunu öne sürer. İnsanın insan olma yolunda ulaşabileceği en yüksek değer ancak ben olma durumuyla gerçekleşebileceğini ifade eden Kierkegaard, benliği yeryüzünde insan olmanın nihai amacı olarak görür. Varoluş alanları felsefesinin merkezi bir konumunda yer edinen benlik kavramı insanın varoluşunu anlamlandırmasının imkân ve olasılıklarını araştıran bir kavram olarak görür.

Kierkegaard aynı zamanda benliği bireyin bu dünyayla sınırlı kalmamasının, sonsuzluğu yakalayabilmesi ve Tanrının huzurunda olabilme durumunu ifade eder.

#### 1.5.2.1. Benliğin Birinci sentezi

Benliğin birinci sentezi tin ve beden arasındaki ilişkiden oluşur; ancak sentez tam olarak benliği oluşturabilmesi için üçüncü bir ögeye ihtiyaç duyar. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzlukta* benliğin oluşmasında üçüncü ögeye duyulan ihtiyacı şu şekilde dile getirir:

“İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben hala var olmamıştır.”<sup>270</sup>

Kaygı kavramında ise sentezin bir çelişki olduğunu ve üçüncü öge olmaksızın eksik kalacağından söz eder. Tin ve beden arasındaki sentez ancak üçüncü öge olan

<sup>269</sup> Taşdelen, *age.*,77.

<sup>270</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,21.



ruhla sentez haline gelir. Ruh sentezi kuran temel bir ögedir. “Kaygı, çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak sahneye çıkar. İnsan, ruh ile beden bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü tarafından birleştirilmedikçe, sentezden söz etmek olanaksızdır. Üçüncü terim, Tin’dir.”<sup>271</sup>

“İkinci sentezin (zamansal ile sonsuz) ilkinden(ruh ile beden) daha değişik biçimde oluştuğunu görmek hayli şaşırtıcıdır. İlkini öğeleri ruh ile bedendir, Tin de üçüncü ögedir, ama sentezden söz etmemiz ancak Tin vazedildiğinde olanaklıdır. İkinci sentezin sadece iki ögesi vardır. Peki üçüncüsü nerede? Üçüncü öge yoksa tam bir sentez olduğunu söyleyemeyiz, çünkü çelişki içeren bir sentezin tamamlanması için üçüncü ögenin varlığı zorunludur.”<sup>272</sup>

Tin insandaki zihinsellik, bilinç ve akıl gibi özellikleri ifade eden bir kavramdır. Kierkegaard’ın ifade ettiği anlamda ruh ise bireyin sonsuzla ilişkisi ve bireyle Tanrı ilişkisini mümkün kılan dini bir kavramdır. Kierkegaard’a göre Grek dünyasının ruhu bilmediğini, ruh Hristiyanlık sayesinde tespit edildiği ve ruhun Hristiyanlıkla birlikte geldiği söylenir. Kierkegaard’ta ruh, birey ve Tanrı ilişkisi kurması ölümsüzlük düşüncesi açısından önemlidir.<sup>273</sup>

*Beden* ögesi benliğin birinci sentezinin önemli bir ögesini oluşturur. Beden birinci sentezde tinsel ögenin karşısında yer alır ve benliğin doğal yanını oluşturur. İnsan beden yönüyle doğanın bir parçasıdır. Ona yeryüzünde asıl ayrıcalık kazandıran onun tinsel yönüdür. Kierkegaard beden sentez içerisindeki görevini ruhun ve bilincin hizmetinde olmak diye tanımlar.<sup>274</sup> Kierkegaard *Kaygı Kavramında* bu hizmet durumunun nedenini şu şekilde açıklar: “Beden, ruhun ve Tin’in bir organıdır. Bu ilişki sona erdiği an beden isyanı başlar ve Özgürlük derhal beden ile kendisine karşı bir ittifaka girer; işte o zaman, özgürlük-olmayan, demonik olan biçiminde oradadır.”<sup>275</sup>

Bu şekilde beden tinsel ögeyi yitirmesi benliğin, tinselliğin ve özgürlüğün etkisini yitirdiği kişilik dışı bir hal alması anlamına gelir.

<sup>271</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,37.

<sup>272</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,81

<sup>273</sup> Taşdelen, *age.*, 87.

<sup>274</sup> Taşdelen, *age.*, 89.

<sup>275</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,136.

### 1.5.2.2. Benliğin İkinci Sentezi

Benliğin ikinci sentezi sonlu ve sonsuz arasındaki sentezden oluşur. Kierkegaard, *Bilim Dışı Eklentide* “varoluş, sonludan ve sonsuzdan oluşur, var olan birey de sonludan ve sonsuzdan oluşur.” diye bu durumu ifade eder. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* ’ta ise

“...O halde kendini önceden sonsuz zanneden veya sonsuz olmak isteyen her insan her insansal yaşamda her an bile umutsuzluktur. Çünkü ben sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir. O halde sonsuzlukta kaybolan umutsuzluk gerçekdışıdır, şekilsizdir; çünkü ben umutsuzken ancak kendi kendine şeffaf olarak Tanrıya kadar ulaşmakla sağlığa sahip olur ve umutsuzluktan bağışık olur.”<sup>276</sup>

Ölümcül Hastalık, benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi ve ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inancın yitilmesi sonucunda oluşan bir hastalıktır. Ölümcül hastalık, ölümsüzlüğe olan inancın yitilmesi ve bunun sonucunda oluşan umutsuzluk durumudur.<sup>277</sup>

Kierkegaard, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezde ihtiyaç duyulan ögeyi sorguladıktan sonra Hannay’ın ifade ettiği gibi *an*’a girer.<sup>278</sup> Bu sonuçla sonlu ve sonsuz sentezin üçüncü ögesinin *an* olduğu sonucuna varılabilir. *An* bir zaman dilimi olarak değil, bir zaman anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. “An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklıktır. An, kavramı ile zaman ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, zamansallık vazedilir. ...Şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman...”<sup>279</sup> *An*, ruh ve sonsuzluk öğeleriyle birlikte ortaya çıkar. *An*’ın gerçek bir şekilde belirmesini sağlayan sonsuzdur. Sonsuz *an*’ın varlık nedenidir.

### 1.5.2.3. Benliğin Üçüncü Sentezi

Benliğin üçüncü sentezinde Kierkegaard, benliğin öğelerinin etkin hale gelmesinde özgürlük kavramından bahseder. Kierkegaard, diğer sentezlerde olduğu gibi özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezin üçüncü ögesini açık bir şekilde ifade etmez.

<sup>276</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,39-40.

<sup>277</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,26

<sup>278</sup> Alastair Hannay, *Kierkegaard and the variety of Despair*.In Alastair Hannay-Gordon D.Marino ed.,The Cambridge Companion to Kierkegaard (p.329-348). Cambridge: Cambridge University Press.197

<sup>279</sup> Kierkegaard, *Kayı Kavramı*,85.

Ancak Kierkegaard'ın açıklamalarından onun olanaklılık olduğu sonucuna varılabilir. Olanaklılık sonucunda birey özgür bir varlık olduğu ve kendi seçeneklerinin de olduğunu gösterir. Bu durum insanı kaygılı bir varlık haline getirir. Olanaklılık geçmişe değil geleceğe aittir; çünkü kaygı gelecekte meydana gelir. “(Tıpkı) bir önceki bölümde, Tin sentezde vazedileceği sırada, daha doğrusu Tin kendisinin bireydeki(özgürlük) olanağını vazedeceği sırada, kendini Kaygı olarak ifade etmesi, böylece kendini Kaygı olarak ifade eden gelecek zamanın da ebediliğin bireydeki(özgürlük) olanağı olması gibi.”<sup>280</sup>

Kişi geleceğin olanaklılığı karşısında kaygı duymaya başlar. Bu kaygı gelecekte ve an'da ortaya çıkar. Özgürlüğün seçenekleri ve olanakları bireyde kaygı uyandırmaya başlar. Kaygının temel iki koşulu, özgürlük ve olanaklılıktır. Olanaklılık kaygıyı besler. Çünkü olanaklılığın çeşitlilik arz etmesi varoluşun tercihlerini gösterir. Geleceğin olanaklı oluşu zorunlu olmadığı anlamına gelir.<sup>281</sup>

Olanaklılık varoluş içerisinde yaşanabilecek sevinçler ve mutluluklar vardır, aynı zamanda acılar da vardır.

“...Olanaklılık açısından her şey eşit derecede olanaklıdır; olanak tarafından yetiştirilen kişi, korkutan ve haz veren şeyleri aynı derecede kavrar. Böyle bir kişi olanaklılık okulundan mezundur.; hayattan bir şey talep edemeyeceğini, dehşetin, yitip gitmenin , yok olmanın yanbaşında olduğunu, bir çocuğun alfabeyi bildiğinden daha iyi bilir. Bu kişi, kaygılandığı şeylere ilişkin her kaygı bir sonraki an karşısında çıktığında bir başka açıklamayı etkin kılacak, etkinliğin değerini bilecek, etkinlik omuzlarına bindiğinde onun olanaktan çok daha hafif olduğunu hatırlayacaktır.”<sup>282</sup>

Bundan dolayı olanaklılık durumunu gerçek manada anlayan kişi kaygı durumunu yaşar ve bu onu kaygıya karşı daha donanımlı kılar.

“Bu nedenle olanaklılık mutlak biçimde eğiticiidir. Etkinlik dahilinde hiç kimse, bir kırıntısı bile kalmamış olduğundan dolayı çok mutsuz olmaz, çünkü sağduyunun da doğru biçimde belirttiği gibi eğer kişi kurnazsa her şeyin en iyisini bulmaya muktedirdir. Ama olanaklılığın yolunu talihsizlik olarak gören kişi her şeyini, kimsenin yitirmediği kadar çok yitirmiştir. ...çünkü olanaklılığın tilmizi sonsuzluğa

<sup>280</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,87.

<sup>281</sup> Taşdelen *age.*, 93-94.

<sup>282</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,158.

kavuşmuşken, ötekinin ruhu sonlu olanda yitip gitmiştir.”<sup>283</sup>

Özgürlük Kierkegaard'ta ben'in kuruluşu açısından önem arz eder. Öncelik özgürlük ruhla birlikte gelişim gösteren ruhsal bir varlık olma gereği olarak ortaya çıkar. Varoluşu belirleyen temel öğeler olanaklar ve sınırlılıklardır. Birey bu seçenekler karşısında kendini ifade eder. İnsan bu olanak ve seçeneklerle kendini seçer ve bu şekilde kendi benliğini kurar. Bu durum bireyin zorunlu bir varlık olmadığını, kendi kararlarını ve kim olması gerektiğine karar veren kişi olarak ortaya çıkar. Fakat bu durum gerçekte zor bir durumdur. Sartre'nin deyişiyle katmerli, börekli, kaymaklı pasta arasındaki seçim değildir.<sup>284</sup>

Kierkegaard, kaygı kavramında özgürlüğü aynı zamanda suç ve günahı ortaya çıkaran bir kavram olarak ele alır. Özgürlükle birlikte insanın suçsuzluğu ve günahkârlığı ortaya çıkar. Kierkegaard, bu görüşlerin *ilk günah* kavramı doğrultusunda yaptığı çözümlenmelerle dile getirir. Özgürlük olanakları olanaklar da geleceğe işaret eden varoluş durumlarıdır. “Zihinsel açıdan baktığımızda, özgürlüğün içeriği doğrudur; doğruluk insanı özgür kılar. Bu nedenle, doğruluk özgürlüğün eseridir, özgürlük bu yolla doğruluğu sürekli oluşturur.”<sup>285</sup> Özgürlüğün bir başka boyutu da özgürlükle iman arasındaki ilişkidir. Kierkegaard, imanın ancak özgürlükle birlikte var olabileceğini savunur. Bu anlama özgürlük, dinsel alanda kendini etkin bir şekilde gösterir. “Günümüzde bu konuda tahmin yürütenler, endüstriyel bir hırsla, sebatla, tüm vakitlerini feda ederek, kendilerini Tanrının varlığı için eksiksiz bir ispat yazmaya vakfetmişler! Ama ispatın mükemmelliği arttıkça, kesinliği de azalıyor. Kişinin özgürlüğü açısından vazedildiğinde Tanrının varlığı her yerde bulunur.

Buradan Tanrının varlığı insan özgürlüğü açısından ve insanın özgürlüğünün de Tanrı karşısında kendi bilincine varması açısından önem arz eder. Böylelikle insan, Tanrı'nın varlığı sayesinde özgür olduğunu ve Tanrının varlığı insanın özgür olduğuna bir işettir. Özgürlük ve inanma arasında yakın ilişki vardır. Özgürlüğün özünde hakikat vardır. Bu açıda bakıldığında özgür olmayış batıl inanca ve inançsızlığa işaret

<sup>283</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,158.

<sup>284</sup> Sartre, *age*.103

<sup>285</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*,137-138.

eder.<sup>286</sup>

Benliği oluşturan bir başka öge zorunluluktur. İnsan zorunluluk eseri kendi isteği ve rızası olmadığı halde karşı karşıya kaldığı sıkıntıyı ifade eder. Her birey özgürlüğün olduğu gibi zorunluluğun da eseridir. Dolayısıyla zorunluluk özgürlüğün karşıtı olarak sentezi oluşturur. Kierkegaard bunu *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.”<sup>287</sup>

Burada zorunluluk ögesi özgür olmayış ve olanaklardan yoksun olmak gibi anlamlara gelir. Zira özgürlük seçmek, zorunluluk da insanın seçemediği iradesi dışında gerçekleşen durumlardır. Bu durum kişinin kendi kazanımları değildir. Zorunluluk aynı zamanda kültürel ve tarihsel bir ortamda kalıtsal olarak genlerinde taşıdığı özellikler de olabilir. Çünkü birçok kimsenin kendi yaşadığı çağı, yetiştiği ortamı ve kendi ailesini seçmesi kendi elinde olan bir şey değildir. “ Zorunluluk, kişinin kalıtsal ve çevresel koşullar içinde yaşama bakmasıdır. Bunların kişinin yaşamının biçimlenişinde önemli etkileri vardır. Sosyal çevreden ve kişinin bedensel yapısından gelen baskılar, içgüdüsel yönelimler kişi üzerinde etkiye sahiptir.”<sup>288</sup>

### **1.6.1. Kierkegaard’a Göre İman Ve Akıl**

### **1.6.2. İmanın Tanımı**

Kierkegaard Hristiyanlık dinini Tanrı iman, günah ve ölümsüzlük kavramları çerçevesinde ele almaya çalışır. Kierkegaard bu kavramları Hegel düşüncesine karşı işler. Çünkü Hegel düşüncesi Hristiyanlığı sistemleştirmiş ve bu kavramları da sistemin bir parçası olarak görmüştür. Onun özellikle üzerinde durduğu iman kavramı eleştirilerinin de odak noktasını oluşturur.

Kierkegaard, göre imanın bilgi konusu yapılamayacağını İman gerçek değerini ancak öznellikte bulacağını ve onun objesinin paradoks olduğunu savunur. Paradoksla elde edilen iman en üst seviyede bir imandır. Kierkegaard’a göre “iman bir bilgi değildir. İmanın nesnesi öğreti değil, öğretmendir. Ancak öğretmen koşulu sağlamak

<sup>286</sup> Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, 138-144.

<sup>287</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 21.

<sup>288</sup> Watkin, *age.*, 57.

için Tanrı olmalı, öğrenci koşuluna sahip olabilmesini sağlamak için de insan olunmalıdır.”<sup>289</sup>

İmanın bir bilgi nesnesi olmayan ancak Tanrıyla girilen birebir ilişki sonucunda ortaya çıkan bir edim olduğunu ifade eden Kierkegaard iman konusunu işlerken yararlandığı karakter Hz. İbrahmdir. Tanrı İbrahimden oğlu İshak’ı kurban etmesini isteyerek ondan imanının ispatını istemiştir. İbrahim bu olayda Tanrının isteklerini tereddütsüz yerine getirerek sonsuz teslimiyet göstermiştir. Tanrının İbrahimden olan bu isteği ancak paradoksla anlaşılabilir. O paradoksun gücüyle Tanrıya olan güvenini yitirmemiş ve bu eylemiyle iman fatihi olarak anılmıştır.

“Birisi mümkün olanı bekleme yoluyla yüceldi, bir başkası sonsuzluğu bekleyerek; ancak imkansız bekleyen herkesten daha yüce hale geldi. Hepsi hatırlanacaktır, ancak herkes uğruna çabaladığının büyüklüğüyle orantılı olarak yüceldi. Dünya için çabalayan dünyayı fethederek yüceldi ve kendisi için çabalayan kendisini fethederek yüceldi; fakat Tanrı’yla birlikte çabalayan herkesten yüce hale geldi. ...ancak hepsinden yücesi İbrahim idi”<sup>290</sup>

İbrahim yaşadığı olayla Tanrının kendisinin sınıdığının farkındaydı. Çünkü o Tanrı ondan oğlunu alsa dahi ona yeni bir oğul vereceğinden endişe duymayarak Tanrıya sonsuz güven duyuyordu. Tanrının sınamasının zor fakat imkansız da olmadığını biliyordu. İbrahim Tanrının bu sınamasında tereddüt edip geri adım atsaydı ya da Tanrının ona kesmesi için bir koç göndereceğini bilseydi gerçek imana erişemez ve Tanrının merhametinden de yoksun kalırdı. İbrahim eğer sonsuz teslimiyet göstermeyip vazgeçseydi onun bu davranışı etik sınırlar içerisinde gerçekleştirilmiş bir eylem olarak kalırdı. Fakat İbrahim Tanrıdan ümidini kesmedi ve Tanrının kendisine verdiği bu görevi başarıyla yerine getirdi.

### 1.6.3. İman Şövalyesinin İmanı

İmanı evrenselin de üstünde gören Kierkegaard bu konuyu *Korku ve Titreme* adlı eserinde işler. Kierkegaard konuyu işlerken kitapta yararlandığı karakter Hz. İbrahmdir. Kierkegaard Hz. İbrahim üzerinden konuyu anlatmaya çalışır. Kitapta genel olarak Tanrının İbrahim’i sınaması ve ondan oğlu İshak’ı Tanrı İbrahim’i sınamaya tabi tutar

<sup>289</sup>Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 68.

<sup>290</sup>Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009, 58-59.

ve ondan Oğlu İşhak'ı kendisi için kurban etmesini istemesidir.

“...ve Tanrı İbrahim'i sınadı ve ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlun İşhak'ı al ve onu Moriah diyarına getir ve oradaki dağlardan sana göstereceğimin üzerinde onu yakılmış kurban olarak sun.”<sup>291</sup>

Etik varoluş alanı içerisinde yaşayan görevi bireyin görevi etik olanı yerine getirerek evrensele ulaşmaktır. Çünkü etikçi gelebileceği en üst noktaya gelmiştir. Etik alandaki birey evrensele ulaşmak için çabalar ve bu yüzden öznelliğini yitirir. Ancak iman açasından durum daha farklıdır. İman evrenselin üstüne çıkmayı gerektiren bir edim olduğu için o gerçek ifadesini evrenselin dışında bulur. İbrahim karakterinde iman gerçeği tüm boyutuyla yaşanır. Onun imanı paradokstur. O tüm gücüyle paradoksa inanmıştır. “...Zira bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak absürttür.”<sup>292</sup>

Hız. İbrahim' etik sınırlar içerisinde anlaşılmaya çalışıldığında bir babanın oğlunu öldürmemesi gerektiği gerektiği ve bu yüzden İbrahim'in bir canı olduğu anlaşılır. Fakat İbrahim'in bu davranışı evrenseli aşan bir telos'a sahip olduğu için oğlunu bu uğurda kurban etmiştir. İbrahim'in bu eylemdeki amacı Tanrının rızasını kazanmak ve Tanrıya olan sevgisini göstermektir... “Tanrı aşkına ve Tanrı ile tamamen aynı olan kendisi için yaptı. Bunu Tanrı aşkına yapar, zira Tanrı bunu imanın kanıtı olarak istemektedir; kendi adına yapar, zira o kanıtı sağlayabilmek istemektedir.”<sup>293</sup>

İbrahim yaşadıklarıyla etiği askıya almıştır. Ona göre Tanrıya karşı var olan mutlak görevin ancak etiğin sınırlarının dışına çıkılarak yaşanabileceğini söyler. Kierkegaard'ın bu konudaki düşünceleri aşağıda ifade edilmiştir.

“Tanrı'ya karşı mutlak bir görev vardır; bu yükümlülük bağıyla birey kendisini, birey olarak, Mutlak'la mutlak olarak ilişkilendirir. Zira bu görev mutlak ise, o zaman etik göreceliliğe indirgenir. Yine de bu etiğin işinin bittiği anlamına gelmez.”<sup>294</sup>

İbrahim yaşadığı olayla Tanrıyla mutlak ödevi yerine getirerek etiği askıya almıştır. Onun bu davranışı ancak paradoks ve acı duygusuyla anlaşılabilir.

<sup>291</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 61

<sup>292</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 103.

<sup>293</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 106.

<sup>294</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 17.

İbrahim yaşadığı bu olayları hep gizlemeyi tercih etmiştir. Etikçi eylemlerini açığa vurmayı tercih ederken o hep suskun kalmıştır. İbrahim'in imanı başkasına aktarılamadığı için başkası onu anlayamaz.

“İbrahim suskundur-ancak O konuşamaz ki, ıstırap ve kaygı burada yatar. İbrahim'in durumu budur. O istediğini söyleyebilir, ancak söyleyemeyeceği bir tek şey vardır ve bunu söyleyemeyeceği için, yani bunu bir başkasının anlayabileceği biçimde söyleyemeyeceği için söylemez.”<sup>295</sup>

İbrahim'in imanı paradoks olduğu için o başkasına aktarılamaz ve başkası da onun bu davranışının nedenini anlayamaz. O imanı için etik değerlerden vazgeçmiştir. Onun bu eylemini hiç kimse anlamadığı için o susar. “İman böyle bir paradokstur ve bireyin kendisini başkası tarafından anlaşılabilir hale getirmesi olanaksızdır.”<sup>296</sup>

İman şövalyesi bütün eylemlerinde gücünü absürttten alır. Absürt olmaksızın o hiçbir şey yapamaz. O sürekli sonsuzluk hareketi yapar ve bunu devam ettirir. Sonsuzluğun verdiği yüceliğin farkındadır. Her şeyden ve dolayısıyla en çok sevdiği şeylerden de vazgeçerek ızdırabı tatmıştır; yine de sonluluğun tadı bundan daha ötesini görmemiş birine hoş görüldüğü gibi ona da hoş görünür. O sonlulukta durup kalmaz sürekli sonsuzluk hareketi yapar. O her şeye mutlak anlamda teslimiyet göstermiş ve absürdün gücü sayesinde tekrardan kaçınmaktadır ve durmadan sonsuzluk hareketini yapa gelir. O sonsuzluk hareketlerinde kendinden emin ve hataya yer vermeden yerine getirerek içindeki sonluluğu da dışarı atar. Bir an bile kuşkulananın onun için olanaksızdır. Bu olanaksızlık durumunu verdiği örnekte dile getirir.

“Bir dansçı için işin en zor işin belli bir pozisyona girmek, öyle ki pozisyonu yakalamak için bir saniye bile harcamadan, bir sıçrayışta pozisyonun içine girmek olduğu söylenir. Belki de bunu yapabilen hiçbir dansçı yoktur, oysa bu şövalye yapabilir. Birçoğu hayatını dünyevi keder ve sevinçlere gar olarak geçirir ,onlar sınıfta kalanlardır. Sonsuzluğun şövalyeleri dansçıdır ve yükselim özelliğine sahiptir. Yükselme hareketini yaparlar, tekrar yere düşerler; ve bu fuzuli bir vakit öldürme olmadığı gibi, çirkin bir manzara daoluşturmaz. Fakat yere düşüşlerinde, hemen pozisyon alamazlar, bir an kararsız kalırlar, ve bu kararsızlık onların bu dünyanın yabancı olduğunu ele verir.”<sup>297</sup>

O aşktan sınırsızca feragat eder, ızdırabı sineye çeker; fakat sonrasında bir mucize olur, bu mucizeyle her şeyden daha önemli bir hareket yapar ve şöyle der: “Absürttten

<sup>295</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 118.

<sup>296</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 119.

<sup>297</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, 61.



aldığım güce dayanarak Tanrı için her şeyin mümkün olduğu gücüne dayanarak ona sahip olacağıma yine de inanıyorum.<sup>298</sup>

Şövalye, beşeri anlamda bakıldığından olanaksızlığa kanaat getirmişti ve sonsuz olana feragat etmişti. Bu zihnin sonucuydu ve zihin bunu düşünebilecek yeterli enerjiye sahipti. Zihin sadece sonlu dünyada hüküm sürer ve bir olanaksızlık şeklinde var olagelmıştır ve böyle de kalacaktır. Neticede onu ancak absürt kurtarır ve o bunu iman sayesinde elde eder. Böylelikle o hem absürdün gücüne inanır, hem de olanaksızlığı kabullenir. Çünkü olanaksızlığı kabullenmeksizin imanlı olduğunu tasavvur etseydi kendini aldatmış olur ve sonsuz teslimiyet alanına dahi erişemediğinden tanıklığı işlevini yitirirdi. Bundan dolayı iman estetik bir alana değil, onun oldukça üzerindedir ve o yaşamın paradoksudur.<sup>299</sup>

“Bu nedenle genç bir kız bütün zorluklara rağmen arzusunun mutlaka gerçekleşeceğine kanaat getirirse dindar bir Hristiyan ailede yetişmiş ve belki de tam bir yıl süreyle rahibe gitmiş olsa bile içindeki bu kanaat imandan gelmez.”<sup>300</sup>

Kierkegaard düşüncesinde her şey sonlu ile sonsuzun sentezinden oluşur. İman şövalyesi iradesiyle her şeyden vazgeçebilir, ızdırapta huzura kavuşabilir ve her şeyi sineye çekebilir. Şövalye sonluluğa ait hiçbir şeye kendi gücüyle sahip olamaz; gücünü sürekli her şeyden feragat etmeye harcar. Onun için iman bir feragat değil bir kazanımdır. Sırf insani cesaret gerektirir ve bundan da ebediyen vazgeçilmez bu özüne aykırı olur. Bunun içindir ki geçici olanı absürdün sayesinde yakalamak için paradoksallık gerekir ki bu da ancak imanla gerçekleşir. İbrahim imanı sayesinde İshakı kazandı İshak'tan vazgeçmedi.<sup>301</sup>

İmandaki paradoksta birey evrenselden daha üst konumdadır. Bu hareket sürekli tekrarlanır; yani kişi kendini tekil olarak sürekli evrenselde daha yüksekte görür. İbrahim bu sayede imanla yeryüzünde var olmuştur. Birey bu durumda mutlaka mutlak bir bağ içerisinde. Bireyin içinde bulunduğu bu durum aktarılamaz; çünkü tüm aktarımlar evrenselin gücüyle oluşur, bu sonsuza değin bir paradokstur, düşünsel

<sup>298</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 67.

<sup>299</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 67-68

<sup>300</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 68.

<sup>301</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 69-70.

anlamda erişilmesi imkansız olarak kalacaktır. İşte iman bu paradokstur.<sup>302</sup>

İman şövalyesi kendisi için etik olandan vazgeçmenin ne kadar önemli olduğunu ve bunun için de bir tür cesaret gerektirdiğini bilir. Orda bir güven olduğunu ve bu duruma seyirci kalanın dahi bunun farkında olduğunu ve burada asilleştiğini görür. O kendine verilen görevin bu olmadığından haberdardır. İbrahim de gelenek üzere İshak'ı sevmeyi ve herkesin anlayacağı ve tüm zamanlarda hatırlanacağı üzere sevmeyi dilemiş olabilir ya da İshak'ı etik için kurban ederek diğer babaları kahramanlığa teşvik için cesaretlendiriyor da olabilir. Onun amacı etiği yerine getirmek değildi ve kendisinin sınındığının farkındaydı. O ilerlemiş yaşına rağmen bir oğula kavuştu; fakat Tanrı ondan oğlunu kurban etmesini isteyerek onu yeniden sınıyordu. Fakat İbrahim absürt'ün gücüyle yeniden iman etti, etiği askıya aldı ve bu yolla da İshak'ı yeniden kazandı.<sup>303</sup>

İman Şövalyesi öze dönük hareket eder. Başkalarınca anlaşılma gereği hissetmez, diğer insanlara önderlik etmek için büyük bir arzu içerisine değildir. O ızdırapla sürekli kendinden emindir ve kibirden hep uzak durur. İman şövalyesi kimseye rehberlik etme hevesi içerisinde değildir. Onun öğretmek gibi bir derdi yoktur o sadece tanıktır. Kimsenin işine karışmaz, başkalarının takdirini kazanmak gibi bir uğraşı içerisinde olmaz, gerçek büyüklüğün herkes için aynı ve eşit derecede olduğunu bilincindedir. Böylelikle bireyin Tanrı karşısında mutlak bir görevi varsa o da paradokstur. Birey tekil düzeyde evrenselden daha üstündür ve tekil olarak mutlakla mutlak bir bağ içerisindedir.<sup>304</sup>

İbrahim'in eylemlerinde ahlaki anlamda etik söz konusu değildir. Trajik kahraman etik yönüyle ön plana çıkarken, Hz. İbrahim kişisel çabalarıyla ön plana çıkar. Onun hayatında babanın oğlunu sevmesi gerektirdiğinden daha etik bir dışavurum yoktur. O halde İbrahim bunu Tanrı aşkına ve kendisi için yapmıştır. Çünkü Tanrı ondan imanını kanıtlamasını istemiştir. O bu tutumuyla da Tanrıya kanıt sunabilmiştir.<sup>305</sup>

İbrahim eylemiyle bireyin içindeki etiği askıya aldığı vakit birey artık etiğin tersi bir durumda tekil olarak varlığını sürdürür. Birey bu durumda günaha girmiş midir?

<sup>302</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 79-80.

<sup>303</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 102-103.

<sup>304</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 106-107.

<sup>305</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 84.

“Burada günahın aldığı şekil, henüz kendi varlığının bilincinde olmadığı için günaha giremeyecek bir çocuğun, varlığının fikir olarak günah olduğundaki gibidir.”<sup>306</sup> Bu günah biçimi böylece tekrar eder gider. İbrahim bunu kabul etmediği takdirde hüküm giymiş demektir. İbrahim o halde nasıl var olmuştur sorusuna cevap olarak; iman ederek gerçekleştirir. O bu eylemini paradoks sayesinde gerçekleştirir. Bunu kimseye belli etme şansı yoktur; çünkü paradoks, bireyin mutlak olanla mutlak bir bağa girmesinden ibarettir.<sup>307</sup>

İbrahim’in paradoksa nasıl girdiği ve orada nasıl kaldığının tarifi zordur. Eğer o bu şekil anlaşılmazsa ona trajik kahraman bile değil cani dememiz gerekir. İman yoluna baş koyanlara kimse nasihatle bulunamaz, kimse onu dışlamaz.<sup>308</sup> İman paradoksunda Tanrıya karşı mutlak bir görev vardır, bu görev doğrultusunda birey tekil olarak mutlakla bir ilişki kurar. Tanrı aşkı İman şövalyesinin duyduğu aşktan etik açıdan zıt yönde bir aşk duymasıdır, Yoksa imanın yaşamda herhangi bir yeri yoktur ve iman da vicdani bir tereddüitten öteye geçemez, İbrahim de ona teslim olduğu için yitmiştir.<sup>309</sup>

### 1.6.3.3. Trajik Kahramanın İmanı

Trajik kahraman estetik varoluş alanının oluşturduğu ve etiğin sınırlarının dışına çıkamadığı bir varoluş alanı dindarlığıdır. Onun dindarlığı samimiyetin ve içsellik olmadığını, toplum tarafından beğenilip takdir edilmek üzerine benimsenmiş bir dindarlıktır. Bu ise dindarlığın en alt türünü oluşturur. Trajik Kahraman bu alanda yaşamaktan sevinç ve mutluluk duyar.<sup>310</sup>

Trajik kahraman kendi gücüyle insan olabilir ama bir iman şövalyesi olamaz. Onun girdiği yola baş koyan yığınlarca insan çıkabilir.<sup>311</sup>

Trajik kahraman evrensel dışavurum için kendinden vazgeçer. İman şövalyesi birey olmak için tümelden vazgeçer. Bu durumda her şey kişinin bağlı olduğu konuma göre değişkenlik gösterir. Tek başına birey olmanın kolay olmadığına inanan biri iman

<sup>306</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 86.

<sup>307</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 86-87.

<sup>308</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 92.

<sup>309</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 95.

<sup>310</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 83.

<sup>311</sup> Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 92.

şövalyesi olabilir; aksi takdirde bu zordur.<sup>312</sup>

Kierkegaard'a göre iman ile benlik arasında sıkı bir ilişki vardır; birey ancak kendi benliğini yakalayarak ve varoluşsal gerçeğini yakalayarak bir iman fatihi olabileceğini düşünür. Trajik kahraman eylemlerini varoluşsal gerçekliğiyle değil kamu ahlakına uygun bir şekilde yerine getirir, o bir iman fatihi olamaz; çünkü onun imanı övgüyle ve takdir edilmekle oluşan bir imandır. Böyle bir kişi varoluşunu öteleyerek sahte şövalye konumuna düşer ve aslında o bir tarikat mensubudur.<sup>313</sup> Etik davranışlarından dolayı yüce ve değerli bir konuma yükselen Trajik kahraman, Tanrıya inanır, inanç ritüellerini yerine getirir; fakat imanın paradoks olduğu gerçeğiyle yüzleşmemiştir, O risk alamaz. Trajik kahraman savaşımı kısa sürelidir, o sonsuzluk hamlesini yapar ve artık evrenseldedir.<sup>314</sup> İman onun için sürekli bir sınaama değildir. Bu yüzden o sürekli tetikte değildir. Çünkü o etiğin yasaları içerisinde güvendedir ve üst alana sıçrama yapma gibi bir derdi yoktur. Gerçek iman sahibi ise sürekli sonsuzluk hamlesi yapar ve böyle devam eder.

Trajik kahraman etik dairesinde hareket ettiğinden, o etiği aşamaz. Çünkü olayların sebeplerini ve telosunu etik alanda arar, etiğin üstünde ve kendi varoluşuna özel bir telosu yoktur. Onun için etik kutsal olandır ve bu nedenle kutsaldaki paradoksa aracılık edebilir.<sup>315</sup> Oysa iman fatihi gerçek imanı elde ettiği için o tek başına olmayı ister. Trajik kahraman ise tek başına yol alamaz ve bu uğurda ona yol gösteren çok olur.

Etikçi imanını dışa vurmaya sever, o suskunluğu sevmez. Trajik kahraman bir etik insanı olduğu için o ifşayı sever.

“Etiksel ifşa gerekliliğinin katılığına rağmen, içsel duyguların belirleyicileri olarak bir insanda gerçekten yüceliği oluşturan şeyler gizlilik ve suskunluktur. Amor, Psych'den ayrılırken ona der ki; “eğer kimseye bir şey söylemezsen kutsal olarak bir çocuğa sahip olacaksın ama eğer sırrı açıklarsan bir insana sahip olacaksın. Etiğin sevgilisi olan trajik kahraman, tamamen insandır ve üstlendiği görevleri açık olan insandır.”<sup>316</sup>

Trajik kahramanın benliği ve varoluşundan ziyade toplum beklentisi önemlidir.

<sup>312</sup> Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, Pinhan Yayıncılık, 101.

<sup>313</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 127.

<sup>314</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 126.

<sup>315</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 106.

<sup>316</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 138

Çünkü etiksel alanda birey kendini içsellikten yoksun dışsal olarak ifade eder.<sup>317</sup> Trajik kahraman evrensel olana aittir ve evrensel adına kendini ve sahip olduklarını feda eder. Onun bütün eylemleri evrenselle bağlantılıdır. Böylece evrensel olmayı seçen trajik kahraman kendi varoluşundan vazgeçer.

Kierkegaard iki tür trajik kahramandan bahseder. Birincisi yaşamında içsellığe yer vermeyip, imanını dışsallıkla bütünleştiren trajedi kahraman türüdür. Bu yüzden eylemlerinin sonucunda onun söz söyleme hakkı yoktur. Kierkegaard bu ifadesini şöyle açıklar:

“Şurası açıktır ki trajik kahraman tamamlanma anında, herkes gibi birkaç söz söyleme hatta birkaç uygun söz söyleme olanağına sahiptir. Ancak sorun bunları söylemesinin onun için uygun olup olmadığınıdır. Eğer onun yaşamının önemi bir dışsal eylemden oluşuyorsa, o zaman söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Zira söyleyeceği her şey yalnızca yaptığı etkiyi zayıflatacak bir yararsız gevezeliktir. Halbuki trajedinin töreleri onun görevini, bu ister bir ıstırap isterse bir eylem olsun, suskunluk içinde tamamlanmasını gerektirmektedir.”<sup>318</sup>

Bu birinci tür Trajik Kahraman örneğini oluşturur. İkincisi ise Entelektüel Trajik Kahraman örneğidir. Entelektüel trajik kahraman eylemlerinin sonucunda söz söyleme hakkına sahiptir. Çünkü o hayatında kısmen de olsa imanın içselliğini barındırır.<sup>319</sup> Kierkegaard entelektüel trajik kahraman örneği olarak Sokrates'i gösterir. O ölümle burun buruna geldiği vakit dahi dikkatini ölüme çevirmez, O her zaman için dikkatini bir sonraki hamleye çevirir ve bu hamlesini hızlıca yaparak bir adım daha ileriye gider. Sıradan Trajik kahraman ölüm anına yoğunlaşır; fakat entelektüel trajik kahraman ölmeden önceki son anına yoğunlaşır. Bundan dolayı sıradan Trajik kahraman öldükten sonra ölümsüzleşirken, entelektüel trajik kahraman ise ölmeden önceki son sözüyle ölümsüzleşir.<sup>320</sup>

#### **1.6.3.4. Kierkegaard'da İman Akıl İlişkisi**

İman Akıl ilişkisi Kierkegaard düşüncesinin genelinde varlığını önemli ölçüde hissettirir. “Dini epistemolojide, imanda, aklın rolünün ne olduğu ve ne kadar olduğu hep tartışıla gelmiştir. Akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etmeye çalışırken

<sup>317</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 116.

<sup>318</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 169.

<sup>319</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 169.

<sup>320</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 169.

yardımına başvurduğumuz zihinsel melekelerimizin başında geliyorsa, acaba o, başta Tanrı inancı olmak üzere, çeşitli dini önermelerin doğruluk ve yanlışlığı ihtimali üzerinde düşünüp bir iman kararına varmaya çalışırken de bize yardımcı olabilir mi?”<sup>321</sup>

Din söz konusu olduğunda inanmak ya da inanmamak gibi iki seçenekle karşı karşıyayız. Çünkü imanın objesi saçma olduğu ve rasyonel açıdan açıklanamayacağı için iman gerçek anlamına burada kavuşur. İnsan aklı sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu için iman söz konusu olunca bu sınırları aşmasını beklemek kapasitesinin üstüne çıkmak ve ondan imkansız beklemek olur.<sup>322</sup> Aklın iman alanında hüküm sürmesi imanının doğasına aykırıdır. Aklın metafizik alanda öne sürdüğü her bir tez bir antitezle cevap bulmaktadır. Empirik olarak da kanıtlanması mümkün olmayan bu durumda aklı birbirine eşit iki doğru arasında kalır.<sup>323</sup>

#### 1.6.2.4.1. Fideizm

Fideizm, dini dogmaların akıl yoluyla kanıtlanmasının mümkün olmadığı aklın bu noktada yetersiz kaldığını, akıl yoluyla kesin bir yargıya varmanın zor olduğunu, dinsel yargılara yalnızca iman yoluyla ulaşılabileceğini söyleyen felsefe disiplini.<sup>324</sup> Tanımdan anlaşılacağı üzere dinin doğasında belirleyici olanın iman olduğu, aklın bu alandaki yetersizliğini savunan bir düşünce akımıyla karşılaşmaktayız.

Fideistçi anlayış aklın dini önermelerde sınırlı bir yapıya sahip olduğunu ve bu sınırlı yetinin Tanrıyı bulması anlamlandırması mümkün değildir, fideizm açısından da bu aşılması zor bir durumdur. “Kısaca fideizm, bir kişinin doğru dini inanca salt rasyonel bir düşünme sonunda ulaşamayacağı şeklinde bir varsayım üzerinde temellenmiş görünmektedir.”<sup>325</sup> Fideizm genel anlamıyla “bilginin yerine imanı koyan öğretilerin genel adı, temel gerçeklerin usla kavranamayacağını ve ancak iman yoluyla elde edilebileceğini dile getiren”<sup>326</sup> görüşlerin bütünüdür.

Fideist düşüncede aklın tamamen devre dışı kaldığını savunanlar olduğu gibi

<sup>321</sup> Cafer sadık Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000,33.

<sup>322</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 144.

<sup>323</sup> Selda Ataer, *Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı*,(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, 80.

<sup>324</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları,Cilt 6, İstanbul 2009,549

<sup>325</sup> C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Inter Varsity Press, Illinois, 1982, 18-19.

<sup>326</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt III, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, 81.

imanda aklın etkisinin kısmen de olsa hissedilebildiği iman türünden bahsetmenin mümkün olduğunu gören düşünürler vardır. Aklın iman üzerindeki etkisine göre İlimli ve Radikal fideizm çeşitleri ortaya çıkmıştır. Aklın iman üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını düşünen akım Radikal fideizm olarak nitelendirilirken, imanda aklın rolünün kısmen de olsa görülebildiği düşünce ise İlimli fideizm olarak nitelendirilmiştir.<sup>327</sup>

Fideist geleneğe göre “iman, akli delillerin götürdüğü yere kadar gidilen ve akli delillerin gücü oranında şüpheyile karışık olarak bir dini inanç sisteminin doğru olduğunu varsayma değil, dinin vahye dayalı iman esaslarına, akli delilleri ve karşı delilleri dikkate almadan bir ‘iman atlayışı’ yaparak teslim olma”dır.<sup>328</sup>

#### 1.6.2.4.2. Radikal Fideizm

Radikal Fideizm dinin özünün felsefi açıdan açıklanmasının saçma olduğunu ve dini hakikatlere rasyonel araçlarla yaklaşamayacağını savunur. Radikal Fideizmde akıl ve iman arasındaki ilişki tam bir düşmanlık üzerine kuruludur. Çünkü akıl nesnel sorgulamayı ve tarafsızlığı gerektirir. İman ise özünde bir boyun eğme ve kayıtsız şartsız teslimiyeti barındırdığından, imani meselelerde mantık ve bilime yer vermek, Tanrıdan çok bu bilimlere tapmayı gerektireceğini düşünür. O halde imanın bizzat kendisi dindarlığın temeli ve nihai amacıdır.<sup>329</sup>

Radikal Fideizmde dini hakikatler rasyonel iddialara tamamen karşıt bir doğaya sahip olduğundan ancak iman temelli anlaşılabilir. Dahası inanma delil ve ispat gerektiren bir duygu olduğu için Tanrı başta olmak üzere iman ve imana konu olan şeyleri ispata kalkışmak boşunadır. Bu yüzden Radikal fideizmde aklın aldığına değil almadığına inanmaktır.<sup>330</sup>

Savunduğu düşünceler itibariyle teolojik fideizm geleneğini içerisinde barındıran Kierkegaard’a göre iman ve aklın birbirini dışlamadan bir arada bulunmaları iman açısından mümkün değildir. O, “dini inancın, özünde akıl ile uyumsuz olduğunu öne

<sup>327</sup> Mehmet Su, *Fideizm Çeşitleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2011, 13-14.

<sup>328</sup> Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, 34-35.

<sup>329</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt,6, 550

<sup>330</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt,6, 550

sürerek fideist bakış açısının radikal bir versiyonunu geliştirir.<sup>331</sup>

Kierkegaard'ın düşünce anlayışında iman sıçraması yapmak bilgi gerektirmez; hatta bilgi bireyin mutlak teslimiyetinin önünde büyük bir engeldir. Bilginin olduğu yerde imandan bahsetmek yanlış olur. “Kierkegaard, akla kesin sınırlar koyar.”<sup>332</sup>

#### 1.6.2.4.3. İlmli Fideizm

İlmli fideizmde kesinliğin tamamen akla dayalı olmadığını, dini doğruların kabülü açısından imanı esas alan ve inanç alanında akıl yürütmeyi değersiz görmeyen fideizmin ikinci bir türüdür. İlmli fideizm, katı fideizmden farklı olarak akli tamamen dışlamamaktadır. Akıl ve iman bir arada birbirini tamamlamaktadır. Tertullionus'un *saçma olduğu için inanıyorum* radikal fideizmine karşı ortaya çıkan ve Aziz Augustinus'un *anlamak ve bilmek için inanıyorum* söylemiyle yola çıkan bir geleneği temsil eder. Bu gelenek dini hakikatlerin ortaya konmasında inancın akıldan önce geldiğini fakat bu hakikatlerin keşfinde aklın da belirli bir rol oynadığını savunur. En önemli temsilcilerinin başında Pascal olduğunu ve akla inanç yoluyla belirli gerçekleri kabul ettirme ve açıklığa kavuşturma gibi rolleri yükler.<sup>333</sup> Radikal fideizmde olduğu gibi iman sarsılmaz bir kabul ve teslimiyet gerektirir. Aralarındaki tek fark imanı rasyonel zeminden yoksun olarak ele alması ve dini önermelerin rasyonel bir izahının olması gerektiğini dile getirmesidir. Fakat bunlar tek başına iman için yeterli değildir. İman için asıl önemli olan rasyonel açıklamaların ötesinde kayıtsız şartsız teslimiyettir.

İlmli fideizmde “kendi başına mutlak hakikate ulaşabileceği düşünülen akıl tasavvurundan, eksikliklerinin, dolayısıyla kendini aşan hakikatlerin olabileceğinin farkında olan bir akıl tasavvuruna geçilmiştir.”<sup>334</sup> Akıl bu süreçte belli bir yere kadar varlığını sürdürür ve dini önermeleri buna uygun açıklamaya çalışır. Fakat sınırlarının ötesindeki dogmaları açıklama yapmaktan kaçınır. Radikal fideizmde kesin çizgilerle birbirinden ayrılan akıl ve imanım ılımlı fideizmde belli bir noktaya kadar bir arada oldukları görülür. Din söz konusu olduğunda bilginin kaynağı olarak akıl devreden

<sup>331</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul,1998, 166.

<sup>332</sup> Habib C. Malik, *Receiving Soren Kierkegaard*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997, 396.

<sup>333</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt,6, 551.

<sup>334</sup> Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard Felsefesinden Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul,2002,20.



çıkarak vahiy devreye girer. “İmanın, rasyonel gerekçeleri dikkate almayan bir iman atlayışına dayanması gerektiği ve tüm rasyonel değerlendirmelerden masum olduğu tarzındaki yorumu aşırı bir imancılık olarak değerlendirmek mümkündür.”<sup>335</sup> Burada Kierkegaard’ın katı bir imancılık anlayışına sahip olduğu görülür. İmanı varouşsal bir alan olarak gören Kierkegaard’a göre birey ancak bu varoluş alanı içerisinde varoluş gerçekleştirebilir. Fakat bu tercihte bulunma biçimi aklın öngördüğü biçimde değil “akla rağmen bir seçimdir.”<sup>336</sup>

Absürdün getirdiği tutku sayesinde bir konumdan bir başka konuma geçilebilir. “Akıl ve nesnellik bizi imana götürmez. Yalnızca tutku, Kierkegaard’ın iman olarak isimlendirdiği Absürd’e sıçrama yapmayı sağlar.”<sup>337</sup> İnanan tutku sayesinde metafizik alana rahat geçiş yapar. Akla rağmen alınan kararlar “daha küçük bir doğruluk oranına, daha fazla tutkunun varlığına işaret etmektedir.”<sup>338</sup>

İman bir aykırılıktır. Bu aykırılık insanda var olan sınırsız tutku ve iman objesi arasındadır. İnsanın bu aykırılığın üstesinden gelerek iman sıçraması yapmak mümkündür. İman akla kapalı bir alandır. Nesnel olarak bilinmeyene doğru yapılan bu sıçramada en önemli özellik alınan risktir. Kierkegaard'a göre “iman sıçraması, anlaşılmayana ve paradoksa bir cesaret, rasyonel olmayan tutkulu bir karardır. İman düşüncenin bırakıldığı yerde başlar. Risk olmaksızın iman yoktur.”<sup>339</sup>

Kierkegaard’a göre Hristiyan dogmaları anlaşılıp, idrak edilmeye uygun bir yapıda değildir. Hristiyanlık dini ancak iman ile anlaşılabilir. Yani bu dogmaları “inanmadıkça anlayamazsınız.”<sup>340</sup>

Kierkegaard için inanan kişi inandığı şeye o kadar güvenmektedir ki gittiği yolun sonunu görmeden hareket eder. “İman, Kierkegaard için, doğru karar verildiğine dair kesinlik olmaksızın karanlığa dalmaktır. Onun için, ne gözleri kör eden ışık ne de

<sup>335</sup> Yaran, *Tanrı İnancının Akllığı*, s. 34.

<sup>336</sup> Jolivet, Introduction to Kierkegaard (Trc. W.H. Barber, M.A. oxon). New York: E.P. Dutton & Co. Inc 207.

<sup>337</sup> Anderson, *age.*, 68.

<sup>338</sup> Robert M. Adams, “Kierkegaard’s Arguments Against Objective Reasoning In Religion”, *Contemporary Philosophy Of Religion*, ed. Steven Mcahn-David Shatz, Oxford University Press, 1982, 223

<sup>339</sup> Croxall, *a.g.e.*, 114.

<sup>340</sup> Augustinus, “Faith Seeking Understanding”, Reading in The Philosophy of Religion, John A. Mourant and Thomas Y. Crowell Company, New York, 1956, 258.

mucizevi vahiy vardı. O, kurumsallaşmış doğmaların ya da dini yapıların kuyruğuna katılmadan, kendi cesaretinin verdiği güce dayanarak ilerlemek zorundadır.”<sup>341</sup> Kierkegaard’a göre Tanrıyı kazanmak isteyen iman sahibi birey her şeyini yitirmeyi göze almalıdır. “İman, dinin vahye dayalı iman esaslarına akli deliller ve karşı delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabulü, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş bir dini yaşamadır.”<sup>342</sup>

“İman, aklın kategorileri bir tarafa konduğunda kendini gösterir ve birey de ona sıçrama yapar... Kierkegaard, söz konusu sıçramanın Tanrı’nın yardımı olmaksızın gerçekleşmeyeceğinde ısrar eder.”<sup>343</sup> O’na göre bu sıçrama Tanrıyla kurulan bağ sayesinde ve Tanrının inayetiyle gerçekleşir. “İman sıçraması, ilahi yardım gerektiren rasyonel olarak düşünölemeyen bir sıçramadır.”<sup>344</sup>

İmanın objesi akıl ötesi olduğu için aklın imanı kavrayıp yorumlaması mümkün değildir. Kerkegaard’a göre “iman, düşöncenin, aklın durduğu yerde başlar.”<sup>345</sup> İman, akli delillerle doğrulama ve empirik deneylerle ispatlanması gereken bir yetidir. Dolayısıyla fizik alanı aşan konularda tek bilgi kaynağımız vahiy olduğu için “İnsan bilgisindeki doğuştan boşlukları sadece vahiy doldurabilir.”<sup>346</sup>

Dini önermeleri mantık ilkeleri ve akli kriterlere göre değerlendirmeye kalkışmak, onu kendi bağlamından koparmak anlamına gelir. Dini doğrular bilinemez, ancak inanılarak anlaşılabilir. “İman, bir anlamda insan anlayışının ve beklentilerinin aksidir. Yani, iman yalnızca inanmak değil, anlamaya rağmen inanmaktır.”<sup>347</sup>

Kierkegaard iman alanında sübjektifliğin ön planda olması gerektiğini düşünür. Çünkü imanda objektifliğin olması insanın iradesini sınırlar. Kierkegaard’ın bu konudaki görüşü Kant’la örtüşür. “Kant’a göre inanç konusunda bilginin inkâr edilmesinde korkulacak bir şey yoktur. Hatta o, bu alanda bilginin arzu edilirliğinden bile şüphe etmektedir. Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı insanın

<sup>341</sup> Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, 224.

<sup>342</sup> Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne’ün Din Felsefesinde Teizmin Rasyonelliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 1999, 56.

<sup>343</sup> Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1991, 70.

<sup>344</sup> Gardiner, *age.*, 76.

<sup>345</sup> Brand Blanshard, “Kierkegaard on Faith”, *Essay on Kierkegaard*, 114.

<sup>346</sup> Gusdorf, *a.g.e.*, 42

<sup>347</sup> Sylvia Walsh, *Living Poetically*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994, 233.

özgürlüğünden ve ahlâkın otonomluğundan söz etmek mümkün olmazdı”<sup>348</sup>

Akıl metafizik alanda formüle edilmesi mümkün olmayan sonuçlara ulaşır. Bu sonuçlar rasyonel düzeyde belirsizdir. Çünkü inananlar “Tanrı’ya aklın otoritesiyle değil; fakat tanrısal çağrı ve vahiyle bağlanırlar.”<sup>349</sup> Akıl pratik açıdan metafizik alana müdahale edemez. “Kierkegaard’a göre, zihinsel her şey imanı tahrip eder.”<sup>350</sup> Kierkegaard’ın epistemolojisinde akıl bilgi kaynağı değildir. “İmanın son adımı aşırı tutku, rasyonel olmayan bir sıçrama, sezgi ve iradenin bir kararıdır.”<sup>351</sup>



---

<sup>348</sup> Aydın, S. Mehmet., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, Umran Yayınları Ankara 1981, 52.

<sup>349</sup> Geoges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, 20

<sup>350</sup> Anderson, *age.*, 53.

<sup>351</sup> Magill, *age.*, 113.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3.KIERKEGAARD VE GAZALİ'NİN İMAN-AKIL ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Varoluş felsefesinin kurucularından sayılan Kierkegaard, varoluşçu felsefe bağlamında imanı ele alır ve yorumlar. İmanı varoluş mertebesinin en yükseği olarak gören Kierkegaard, benliğini elde etmek isteyen bireyin öncelikle gerçek imana ulaşmalı ve onun aracılığıyla benliğini kurmalıdır. Varoluşunu gerçek anlamıyla yaşamak isteyen birey, benliğini onun üzerine kurmalı ve onu tüm içtenliğiyle yaşmalıdır. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “İsa fikri ne kadar gelişirse ben o kadar büyür. Niteliği ölçüsüne bağlıdır. İsa’yı ölçü olarak veren Tanrı, bize açıkça bir ben’in devasa gerçeğinin nereye gittiğini göstermiştir; çünkü Tanrı’nın insanın ölçüsü ve amacı olması ancak İsa ile mümkündür.”<sup>352</sup>

Kierkegaard’ın ontolojik varoluş sisteminde varoluş ve iman birbirine bağımlı şekilde bir arada işlenir. Çünkü ben geliştikçe iman gelişir, aynı şekilde iman geliştikçe de benliğin oluşumu gerçekleşir. Benliğin gelişimi bireyin Tanrı karşısındaki tutumuna göre değişiklik arz eder. Tanrıyla olumlu ilişkiler içerisinde olan bireyin benliği sürekli gelişim kaydederken tersi şekilde bireyin benliği varlık göstermekten uzaklaşır. Benliğinin bilincinde olan birey sonsuz beni tanır ve bu sayede Hristiyanlığa bağlı bir yaşam sürer.<sup>353</sup> Ben’in bireyin kişilik gelişimi üzerinde olumlu etkisi vardır. Kendi ben’ine yoğunlaşan birey iman dairesine girmiş ve orada hareket imkanı kazanmış olur. Kendisi ile ilişki içinde olan ben onu ortaya koyan gücün içine dalmaktadır ve bu inancın özünü oluşturur.

“İnsan başka hiçbir şey bilmeden önce kendini bilmelidir. (kendini tanı). Bir insan ancak kendini böyle içe dönük olarak anladıktan ve yolunu böyle gördükten sonra hayatı huzura ve öneme kavuşur; ancak o zaman o sıkıcı, uğursuz yol arkadaşı, kendini idrakin alanında gösteren, (...) cehaletle

<sup>352</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,126

<sup>353</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,110.

başlayacağını emreden (Sokrates) hayatın ironisinden kurtulur.”<sup>354</sup>

Gazali İslam coğrafyasında olmasına ve varoluşçu filozoflara arasında gösterilmemesine rağmen iman üzerine yaptığı çalışmalarla adından sıkça söz ettirmiştir. Ona göre iman bireyin kendini bilip tanınmasıyla yakından ilişkilidir. “kendini bilen rabbini bilir hadisi” ve gerçeği fark edip idrak edinceye kadar varlığımızın delillerini hem dış dünyada hem de kendi iç dünyalarında göstereceğiz(Fussilet,53) ayeti kerime delil olarak gösterilir.<sup>355</sup>

Birey Allah’ı bilip anlamaya yönelik bir fitrat üzerine yaratıldığını gösteren birtakım deliller vardır. Kierkegaard’ta ben kavramına karşılık gelen fitrat terimi; bireyin kendini ve nefisini tanıyarak Tanrı bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir anlama karşılık gelmektedir. Bu durumda bireyin kendisine yakın duran nefisinden başlayarak Rabbine ulaşmanın bireye yönelik tutumunun önemli göstergesidir. Bireyin kendini bilmesi ise sadece zahiri olarak görülmeyip aynı zamanda rabbini bilmesiyle de anlam kazanacağını ifade eder.

“Eğer kendimi tanımıyorum diye iddia ediyorsan, delilsiz iddia makbul değildir. Eğer delilin, zahir azalarından yüzünü, başını; batın ahvalinden acıktığını, susadığını bilmek ve kızgınlık zamanlarında bir kimseden intikam almak, şehvetin galebe çaldığı zaman evlenmek ise, bu türlü tasarruf hayvanlarda da vardır. O halde bu çeşit kendini bilmek, Allah Teâlâ’yı tanımaya anahtar olamaz.”<sup>356</sup>

Hayvanlar sıfatı, Yırtıcılar Sıfatı, Şeytanlar Sıfatı ve Melekler Sıfatıdır.<sup>357</sup> Birey ilkin bu dört sıfatlardan hangisini taşıdığını, hangisine sahip olduğunu bilmeli ve kendisinin hangi konumda olduğunu bildikten sonra melekler sıfatına ulaşmak için çabalamalı ve ancak bu sayede kendi ben’ini idrak edebilir ve Allah nezdinde imana erişebilir. Böylece artık nefis kendi farkındadır ve böylece imana erişmek için önemli bir yol almıştır. Gazali için iman, kişinin kalbini, ruhunu ve nefisini tanımasıdır. Söz konusu bu durum Kierkegaard için de ontolojik ve metafizik anlamda iman ile ben ayrılmaz bir bütünlük teşkil ettiğini ifade etmesi açısından Gazaliyle benzerlik teşkil eder.<sup>358</sup>

<sup>354</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 169

<sup>355</sup> Gazali, *Kimyayı Saadet*, c.1, 31

<sup>356</sup> Gazali, *Kimyayı Saadet*, c.1, 31

<sup>357</sup> Gazali, *Kimyayı Saadet*, c.1, 31

<sup>358</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard’ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*,46.

Gazali imanı temellendirmede ayet ve hadislerden de faydalanmaktadır. O imanda tasdikten bahsederken Yusuf Suresi 17. ayeti delil olarak kullanır ve bu anlamda peygamber döneminde iman etmiş Müslümanların imanları taklitle olmasına rağmen Peygamber onların Müslüman olduklarına hükmetmesine bağlar. "Ayette geçen "sen bize iman etmiş değilsin" hükmünce tasdik anlamında iman kastedilmektedir. Peygamber için tasdik her yönüyle geçerli bir tasdik olması hasebiyle diğer tasdik türlerinden ayırmamıştır. Aynı zamanda hadisten de delil getirerek tasdik yoluna gider. İman kelimesini amel ile birlikte ele alarak aynı anlamda kullanır. Delil olarak ise daha önce ifade edildiği gibi "zina eden mümin olarak zina etmez." Hükmünü delil gösterir.<sup>359</sup> Gazalinin yapmaya çalıştığı imani meseleleri kitap ve sünnet gibi temel kaynaklar çerçevesinde ele almaktadır.

Hristiyanlık dinine bağlılığını bildiren Kierkegaard düşüncesinde iman konusu işlenirken İncil'den sık sık alıntılar yapılır. Kilise gibi kurumları eleştirse de düşünce hayatında İncil'i merkezi bir konuma yerleştirir. Ona göre İncil, bireyin hayatına yön veren ve Tanrıya karşı sorumluluk duygusunun oluşmasında önemli bir kaynak olarak görülür. Kierkegaard için bu öğretiler, Tanrıya karşı mutlak görevin göstergesidir ve bireye imanın zirvesini işaret eder. Bu öğretiler iman şövalyesi ve Hz. İbrahim'in imanlarının bir göstergesidir. Zira İbrahim etiği askıya alarak evrenselin üstünde sonsuza iman ederek iman şövalyesi olmuştur. O bunu mutlak'ı her şeyin üstünde tutarak Tanrıya karşı mutlak güven duygusu içerisinde yerine getirmiştir. Özetle Kierkegaard imanı temele alırken İncil'i esas alır ve öğretilerini onun üzerine temellendirir. O bir yandan da İncil'in mesajının gerçek anlamından uzaklaştırılıp farklı yerlere çekilmesinden büyük rahatsızlık duyar ve buna karşı çıkar. Çünkü bu tutum Hristiyanlığın özüne aykırı bir davranıştır. Gazali de bu durumda şöyle bir ifadede bulunur: İnanç konularıyla ilgili kesin bir inanç bulunmaksızın Kur'an ve sünnet lafızlarının zahiri anlamlarında bir değişikliğe giden kişi kâfir olmuştur.<sup>360</sup>

Gazali'nin iman tasdikinde kalbin önemli olduğunu diğer bir deyişle imana konu olan şeyleri kalben tasdik etmektir. Kalpteki iman herhangi bir hareket olmaksızın insanı harekete geçiren bir mekanizmaya sahiptir.<sup>361</sup> Kierkegaard imanın çıkış noktasını

<sup>359</sup> Gazali; *İtikatta Ölçülü Olmak*, 271.

<sup>360</sup> Gazali, *İman*, 45.

<sup>361</sup> Gazali, *İman*, 21.

mutlak teslimiyetle sonsuza olan güven şeklinde belirir. Tanrı'nın isteklerini mutlak bir şekilde yerine getirme paradoksu, O'nun imanının en belirgin özelliklerindedir. Gazali tasdik terimini kullanırken, Kierkegaard bunun yerini teslimiyet kavramının aldığı görülmektedir.

Gazali, bireyin kalbinde meydana gelen ve bireyin yaşamının her alanında hissettiren imanın Kierkegaard'ta bireyin sadece iç dünyasında yaşayarak tecrübe ettiği iman türünden bahseder.

Kierkegaard, varoluşçu felsefeyle bireyin imanın öneminden ve kitlesel anlamda imanın bireyin gerçek anlamda imanın yaşamasına engel olduğunu görmekteyiz. Fakat Gazali'de bireyin toplumsal anlamda yaşanması gerektiğini ve bireye vurgu yaparken aynı zamanda toplumu da önemseydiğini göstermektedir. Ancak o toplumla birlikte imanın vuku bulacağını ve bireyin inancının kemale erişmesinin en etkin yol olarak toplumu ve toplumsal yaşamı öngörür.<sup>362</sup>

Kierkegaard imanın varoluşsal boyutuna verdiği önemle imanı toplumsal ve diğer yönlerle yaşamaya çalışmak bireyi imandan uzaklaştırır. Çünkü birey kalabalıklar içerisinde imanın ızdırap boyutunun farkına varamaz.<sup>363</sup> Çünkü Kalabalıklarda kulaklar sağır olur ve bireysel imanı yaşama zorlaşır. Bu nedenle iman paradoksu bu tür şeylere fırsat vermez. Zira tekil birey ancak tekil konumda imanını sürdürür.<sup>364</sup>

Bireyin toplumsal yaşam içerisinde Tanrıyla birebir ilişki kurması zordur. Birey böyle bir durumda edilgen konumdadır. Gazali ise imanın tadına varmak isteyen birey nefesine yönelip, nefisini sorgulaması ve nefsin arzu ve isteklerinden sıyrılıp ebedi mutluluğu yakalaması hedefi olduğunu dile getirir. Gazali bireyin kalbinde oluşan imanın bir vesilesi de sohbetlere katılma ve belki de toplum içerisinde görülen bir zattan etkilenme de olabilir.<sup>365</sup>

Gazali taklit ve delille oluşan imanın ötesinde imana daha farklı bir anlam yükler ve onu şöyle tanımlar: “İman, kişinin kalbine Allah tarafından atılan bir hediye ve

---

<sup>362</sup> Gazali, *İman*, 61.

<sup>363</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 166.

<sup>364</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 118.

<sup>365</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması* 49.

ikramdır.<sup>366</sup> Buna benzer bir ifadede de Kierkegaard'ta rastlamaktayız. Fakat bu herkesi kapsar; çünkü bütün herkes tutkuda birleşir ve iman da tutku demektir.<sup>367</sup>

Gazali, zati, hissi, hayali, akli ve şibhi varlık olmak üzere 5 mertebede bahseder. Bu varlık alanlarından birine girip, buna uygun şartları yerine getirenleri iman etmiş sayar. Kierkegaard ise varoluş alanları üzerine durarak benliğin gelişimi açısından imanı tanımlamaya çalışır. Birey estetik, etik ve din olmak üzere 3 ayrı varoluş alanına sahiptir. Birey bu alanlardan en önemlisi olan dini evreye geçerek sonsuz benle tanışır ve böylece hem varoluşunu hem de imanın gerçek mahiyetine kavuşmuş olur.

Gazali, imanı esas alırken metafizik, ontoloji ve epistemoloji alanlarını iç içe anlatmıştır. İmanın usul-ü selaseden oluştuğunu bahsederken epistemolojiye, varlık alanlarından bahsederken varlık alanlarını konu edinirken ontolojik bağlamda ele alır.<sup>368</sup>

Kierkegaard ise ontoloji ve metafizik alanlarını ele alırken sadece dini epistemolojiyi esas almak üzere vahyi bilgiye yer vermiştir. Metafizik ile epistemolojiyi bir arada düşünemeyen Kierkegaard, akli devre dışı bırakarak iman objesinin salt paradoks olduğunu belirtir. Tanrıyla mutlak bağ kurmanın paradoksla gerçekleşeceğine inanan Kierkegaard Paradoksa da ancak sıçramayla ulaşabileceğini düşünür. Gazali içinse durum daha farklıdır. Gazali Tanrıyı salt hikmet ve uyum olarak düşünür. “Her bir muhalin muhalliği ve yine her bir mümkünin mümkünliği ne bedâhetle ve ne de azıcık bir düşünce ile kolaylıkla idrak edilebilen şeylerden değildir. Bilakis çok kere derin düşüncelerle bilinebilir. Çoğu bunu anlamaktan acizdir.”<sup>369</sup>

## 2.1. İman Çeşitlerinin Karşılaştırılması

Kierkegaard varoluş alanlarında benliğin oluşumunu ve bireyin bulunduğu konumda hangi alanı temsil ettiğinden bahseder. Onun imanı konu aldığı varoluş alanı dinsel varoluş alanıdır. Birey bu alanda kendi benliğini elde etme ve Tanrıyla sonsuz bir bağ içerisinde sonsuz teslimiyeti gerçekleştirme çabası içerisinde olduğu bir alan olarak görür.

<sup>366</sup> Gazali, *İman*, 59.

<sup>367</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 184.

<sup>368</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması* 49.

<sup>369</sup> Gazali; *İlâhî Ahlâk*, 133.



Benliğinden uzak, toplumun beklenti ve çıkarları neticesinde eylemlerini gerçekleştirenleri Trajik kahraman olarak niteleyen Kierkegaard'a göre bunlar içselliğin olmadığı bir alt düzey dindarlık biçimini temsil eder. Benliğine yabancı ve Tanrı ile ilişkisi zayıf olan kişi edilgen konumdadır.<sup>370</sup> Oysa gerçek iman sahibi iman en üst düzeyde tecrübe eder. İmanı en üst düzeyde tecrübe etmiş biri olan Hz. İbrahim kendi ben'ini gerçekleştiren ve varoluşsal yaşamın en üst derecesini tatmış biri olarak gösterilebilir.

Gazali inanç ayrımı noktasında inanç delilleri ve inanç objelerini dikkate alarak inancı sıralama yoluna gider ve inancı şöyle sıralar;

- 1- Her ne şekilde olursa olsun sağlam bir delille ortaya konmuş bir inanç en yüksek konumda bulunan bir inanç.
- 2- Tam olarak ıspat edilemeyen ancak alimler tarafından belirlenen öncülleri esas alan delile dayalı inanç
- 3- Söz söyleme sanatlarıyla ortaya çıkan delillere dayalı inanç 4-Güvenilen bir kimsenin ifadesine duyulan inanç.
- 5- Tatmin olunan durumlarda kabul edilen ifadeye dayalı inanç
- 6- Haberi getirenin güvenilir olup olmadığına bakılmaksızın onun sözlerine inanma isteği olduğu için onları kabul etmeye dayalı inanç.<sup>371</sup>

Burada Gazalinin imanı temellendirmede kaynakları ve delilleri referans almaktadır ve imanı taklidi ve tahkiki iman diye ikiye ayırmaktadır. Bu bağlamda bireyin imanının kaynağının nereye dayandığına ve onun bilgiye dayalı olup olmadığına büyük önem verir. İmanı tasdik anlamda bilmek imanda bilgiye önem vermektir. Bu anlamda Maturidi de aynı fikirdedir. O'na göre tasdik bilgiden sonra gelir. Taklidi iman, delile dayanmayan avam kesimin imanıdır. Atalarından miras olarak devraldıkları inançlarını oldukları gibi devam ettiren taklidi iman sahipleri bilgiye dayanmayan bir bilgi biçimine sahiptirler. Gazali, Mutezile ekolünün taklidi imanın geçersiz olduğu

<sup>370</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 116.

<sup>371</sup> Hanifi Özcan; *Epistemolojik Açından İman*,58.

yönünde toplumun üzerinde kurduğu baskıyı hafifletmek adına taklidi imanın geçerli olduğunu söyler. Bu doğrultuda peygamberi örnek göstererek O'nun da ilk dönemlerde salt tasdikten ibaret bir iman istediğini ifade etmiştir. Çünkü ilkin taklit unsuru içeren imanın daha sonra eylemlerle sağlamlaşacağını ya da gerçekleşmediği takdirde eylemlerle zayıflayacağını dile getirir. Gazali fiillerin avamın üzerinde önemine binaen “suyun ağaçların gelişmesindeki tesiri gibi müesserdir.”<sup>372</sup>

Gazali aynı zamanda taklidi imana ulaşanların kalplerinin iman yönünden sarsılmaz olduğunu da düşünür. Gazali yukarıda belirttiklerinden anlaşılacağı üzere taklidi imanı geçerli saymaktadır. Sorgulama ve bilgi neticesinde oluşan tahkiki iman imanın en üst mertebesinde görür. Tahkik, hakiki imanı elde etmektir. Hakikat ise imanı kemale erdirir.

Kierkegaard iman hususunda bilginin herhangi bir rolüne önem vermez. Onun iman anlayışında akla ve bilgiye yer yoktur. Dolayısıyla iman bilgi ve risk gerektirir.<sup>373</sup> İmanın sınırları içerisinde bilgiye yer verilmez ve bilginin belirleyiciliği yoktur. Sorgulama ve akıl yürütme özneliğin kaybolmasına ve nesnel bir boyut kazanmasına yol açar. Akıl yürütmeye dayalı iman bireysellikten yoksundur.<sup>374</sup>

İman anlayışları bakımından farklı düşünen hemfikir oldukları bazı konular da vardır. Kierkegaard'ın Trajik kahraman karakterinde benlik ve varoluşun henüz tam olarak oluşmadığı ve Tanrıyla doğrudan temasa geçemeyen bir iman biçimi görülmektedir. Fakat İman şövalyesi ve İbrahim sonsuzluğu yakalamışlar ve onlar olduklarından farklı bir hal almazlar. Varoluş onların imanlarının dayanak noktasıdır.<sup>375</sup> Aynı şekilde Gazalide Marifet ehli insanların müşahade ve mükâşefe yoluyla Allah'ı yakından bildikleri için kendi benliklerine de daha yakındırlar. Böylece onlar tahkiki ve marifet ehli iman sahibi olurlar.

Kierkegaard'ın iman tasviri içerisinde tek başınalığın zorluğundan ve yalnızlığın ıstırabı ve acısından bahseder. Gazali'nin tahkiki iman tasavvurunda afakta ve enfüsteki delilleri nefislerinde toplamak ve nefislerini heva ve hevesten arındırıp tahkiki imana

<sup>372</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.1, 298.

<sup>373</sup> Hanifi Özcan; *Epistemolojik Açından İman*, 82.

<sup>374</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 265.

<sup>375</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 265.

ulaşmak için yalnızlığa çekilir ve nefisini terbiyeye çalışır. Kalbi bilgi olarak adlandırılan imanın hazırlık aşamasında “gerek zühd ve takva ile yapılan nefis terbiyesi ve gerekse nafile ibadetler ve zikir ile gerçekleştirilen kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesi ile ulaşılmak istenen temel amaç, toprağa bağlı beşerî vasıflardan sıyrılmının gerçekleşmesi, sūfî adayının haktan başka her şeyden (masiva, gayr) yüz çevirerek her şeyiyle yalnız O’na yönelmesi ve tüm varlığını (bedenini, dilini, kalbini, fikrini, zikrini vs. vs.) O’na hasretmesinin sağlanmasıdır.”<sup>376</sup> Birey bu eylemlerle Allah’a yönelmiş olur ve bu eylemler ilham ve ilahi keşfin menbaıdır.<sup>377</sup> Gazali hakikati keşf adına 10 yıl süreyle inzivaya çekilmiştir.<sup>378</sup>

Trajik Kahraman eylemleri toplumsal beklenti içerisinde ve taklit unsuruyla oluşan eylemlerdir. Taklidi iman sahibi avam kimseler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Çünkü avam’ın imanı bireysel bilgi ve çabalarla oluşan iman değildir. Yaşadığı toplumda ilk önce anne babasından daha sonra da toplumun inanç düsturlarını taklit yoluyla yaşayarak imanı tecrübe eder. Onlar sürekli bu noktada hareket ederler. Onlarda esas olan onlardan öncekilerin onlara bıraktığı mirastır. Onlar sorgulama ve tahkik’e yanaşma gereği duymazlar.

Gazali delil ve karineden oluşan imanın önemine ilaveten yakın hal ve tecrübeden oluşan tasavvufi tecrübeyi de en üst sıraya yerleştirir. Kierkegaard’ın tutku ve Tanrı’nın mucizesi diye adlandırdığı durumu Gazali Allah’ın hidayeti ve nuru olarak tanımlar ve imana ulaşmada anahtar rolü görevi üstlendiğini söyler. “İşte bu nur, pek çok marifetin anahtarı niteliğindedir. Kim gerçeği keşfetmenin, sadece bağımsız deliller getirmekle gerçekleştiğini zannederse, Allah’ Teâlâ’nın çok geniş olan rahmetini daraltmış olur.”<sup>379</sup>

Gazali Kierkegaard’ın imanı akıldan tamamen soyutlayan tutumuna karşın o hem delile yer vermiş hem de delil haricinde farklı yollarla da ona ulaşabileceğinin vurgusunu yapmıştır.

Kierkegaard düşüncesinde Tanrı bir bilgi ve düşünce konusu olamaz. İmanı

<sup>376</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard’ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*,53.

<sup>377</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.1,177.

<sup>378</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard’ın İman Anlayışlarını Karşılaştırılması*,53.

<sup>379</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010,44.

gerekçelendiren şey Tanrının bilinemezliğini, açıklanamazlığını anlamaktır.<sup>380</sup> Kierkegaard iman için rasyonel açıklamalarda bulunmak ve bu konuda bilgi malzemeleri toplamak ve iman objesini soruşturmaya kalkışmak geçersiz ve yanlış olur.

Çünkü her bir sorgu ve tahkikten sonra yenisi başlar ve bu süreç böyle devam eder. Birey bu aşamaların hangisinden emin olacağını kestiremez. Bütün deliller toplansa dahi mantıksal şüphe ve belirsizlik ortadan kalkmaz.<sup>381</sup> Birey bu durumda rasyonel argümanlar kullanmak yerine sıçramayla imanın doğası olan öznelliği yakalamalıdır.

Gazali şüphe ve sorgulama döneminde kesin bilgiyle iman ulaşmayı hedefliyordu ve bu yönde duyu organlarının bilgiyi almada tek başına yeterli olup olmadığını sorgulamaya tabi tutar ve en sonunda onların da yanıltıcı olduğunu tespit eder. Daha sonra akli alıp incelemeye koyulur. Fakat aynı zamanda şüphe süreci devam etmektedir. Gazali bu şüphelerden ancak delille kurtulmanın mümkün olduğunu<sup>382</sup> düşünüyordu. Gazali böylece delil arama ve tahkikin kesin bilgiye ulaşmada tek başına yeterli olmayacağını fark eder. Çünkü sorgulama yakın bilgiyi elde etmede tek başına yeterli değildir. Buradan Gazali ve Kierkegaard'ın nesnel sorgulamada ortak paydada biraraya geldiği anlaşılrsa dahi Kierkegaard düşünce sisteminde akla hiçbir surette yer vermez. Gazalide durum biraz daha farklıdır.

Kierkegaard Hegel'in her şeyi açıklama girişiminde bulunmasına karşın şeylerin yaşanması ve deneyimlenmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>383</sup> Bu Kierkegaard'ın İman şövalyesi ve Hz. İbrahim üzerinden anlatmak istediği mesajın özüdür. İman ancak bu şekilde hak ettiği konuma yükselir ki İbrahim de bu inancı ve teslimiyeti sayesinde iman zirvesini yaşamıştır.

Gazali de iman en üst noktası olarak gördüğü zevki tecrübe etme ve tatma şansını bulmuştur. Artık bu aşamadan sonra iman herhangi bir kimseye ihtiyaç duyulmadan bizzat birey tarafından yaşanılır ve tecrübe edilir. Artık araçlar yoktur ve bunu ancak gerçek anlamda yaşayan hissedebilir. Bireyin kalbinde oluşan bu marifet

---

<sup>380</sup> Taşdelen, *age.*, 254.

<sup>381</sup> Alpyağıl, *age.*, 84

<sup>382</sup> Gazali, *Hakikate Giden Yol*, 42.

<sup>383</sup> Recep Alpyağıl, *age.*, 70

ancak iman sayesinde yaşanılarak tecrübe edilir. Bu tür tecrübe başkasına aktarılamaz, ancak yaşayan bilir. Kierkegaard yaşam ve tecrübe üstünlüğüne vurgu vardır. Ölüm üzerinden örnek verir. İnsanın ölebileceğini bilmesi ayrıdır, eninde sonunda öleceğini bilmesi ayrıdır. Fakat en güzeli ölüm anı geldiğinde ölümü tecrübe etmektir.<sup>384</sup>

Gazali'nin fikirlerinin Kierkegaard'la kesiştiği bir başka nokta iman şövalyesinin sonsuz teslimiyetidir. Şövalye prensese aşık olur ve bu aşk zamanla sonsuz aşka dönüşecektir. Bu aşk onun aşkını yaşamamasına engel olarak onu sonsuz varlığa karşı duyulan bir aşk şeklinde yücelecektir.<sup>385</sup> Buradaki şövalyenin fani sevgisi sonsuz olan yönelik bir sevgiye dönüştüğü gibi Gazalide sufi tecrübe diyebileceğimiz aşkın bağlılığı şeklinde beliren bir aşkın ifadesidir.

Gazali'nin tahkik ve marifet ehli'nin imanı ile Kierkegaard'ın İman şövalyesi imanını, taklidi iman sahibiyle Trajik kahramanı eşleştirmek mümkün görünse bile Kierkegaard düşünce sisteminde Gazali'de olduğu gibi bilgiye asla yer olmadığı kesindir. Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak Hz. İbrahim islam düşüncesinde aynı izlenimi uyandırmaz, o salt boyun eğme değil aynı zamanda aklıyla Allah'a ulaşmaya çalışan bir bireydir.<sup>386</sup> Kierkegaard'ın burda nitelediği paradoksal iman şövalyesi<sup>387</sup> İslami gelenek içerisinde farklı bir model olarak karşımıza çıkar. O'nun oğlu İshak'ı değil İsmail'i kurban etme fiili ile imtihan sembolüdür. O sorgulayıcı ve akli ön planda tutmasıyla dinin akli boyuta verdiği önemi gösterir.

Kuranda İbrahim Peygamber hakkında geçen naslarda inanan kimselere verilmek istenen en önemli mesajlardan biri de aklın faal biçimde kullanmasıdır. Hz. İbrahim babasını ve kavminin put tapmasına rağmen onlara gökler ve yerlerin sırlarını keşfetmeleri için imanda akli bilgininin önemine işaret etmektedir. Onların apaçık bir sapıklık içerisinde olduklarını, akıl nimetinden faydalanmaları ve gerçekleri görüp on göre hareket etmeleri uyarısında bulunmuştur. "Bu benim rabbim" diyerek(En'm,76) rab edindikleri güneş ve yıldızların birer birer battıklarını görünce onlar ben bunları sevmem diyerek kavmini akıl noktasında sorgulamaya sevk etmiştir. Akıl yürütme vasıtasıyla hakiki imanı elde ettiğini düşünen İbrahim peygamber bu anlamda mutmain

<sup>384</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 55.

<sup>385</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi, 87.

<sup>386</sup> Duman, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 56

<sup>387</sup> Jacques Derrida, *Kime Vermeli, Kierkegaard ve Din*, 81.

olmuştur. Kuranı kerimde bu ifade şu şekilde geçer: “işte böylece biz, İbrahim’e göklerin ve yerin hükümranlığı hakkında bir bakış açısı kazandırdık ki kalben mutmain kimselerden olsun.” (En’âm/75)

## 2.2. Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması

İslam düşünce geleneğinde aklın ayrı bir önemi vardır. Akıl mantık yürütme ve doğru bilgiye ulaşmada müracaat edilen kaynaklardan biridir. İslam bilginleri bilginin kaynağı olarak sadece güvenilir ve haberi sadık denilen bilgilerin haricinde akli selimi de doğru bilgi vasıtası sayarlar. Akli sadece bilgi yönüyle değil aynı zamanda Allah’ın mesajını doğru bir şekilde okuma ve değerlendirme açısından islam düşünürleri akla ayrı bir önem atfetmişlerdir. Konuyla ilgili Maturidi’nin akli sadece bu dünyaya hasretmek doğru olmaz; çünkü akıl ebedi olana yönelik çıkarımlarda bulunarak hakikati, cezayı ve sabrı anlamaya çalışır sözünü hatırlamak gerekir.<sup>388</sup>

Gazali düşüncesinde akıl önemli bir düşünce konusudur. Eserlerinde akla ve akla dayalı bilgiye ayrı bir önem atfeder.<sup>389</sup> Gazali akli farklı isimlerle birlikte kullanmaktadır. Akla kimi zaman nur, kimi zaman da ruh ismini vererek kullanmaktadır.<sup>390</sup>

Gazali bilgi sonucunda elde edilen bilgiyi epistemolojisinde önemli bir yer ayırır. Bir Tanrı bilgisi ve iman gerçeğini, iman gerçeğinin yalnızca yakini bilgi ve iman nuruyla kavranılamayacağını belirtir. Çünkü akli aynı zamanda nur olarak gören Gazali’ye göre hakikati anlamada önemli bir unsurdur. Zira Gazali ilk Müslümanların Hz. Peygamber ve Kuran’dan öğrendiği Allah tasavvurunu aklın verileriyle de harmanlayarak anladıklarını belirtmiştir.<sup>391</sup>

Bilginin kaynaklık ettiği akla ve onunla gelen imana önem veren Gazali’nin aksi bir durum Kierkegrd’ta yaşanır. Kierkegaard sahip olduğu katı fideizm geleneğinin getirdiği bir anlayışla akıl ile imanın birarada olaşamayacağını savunur İman salt inanma ve boyun eğme gerektirdiği için Rasyonellik imana zarar verir. Çünkü iman öznesi belirsizlik içerir ve bu böylece devam etmektedir. Buradan hareketle bilinmeyen

<sup>388</sup> Özcan, *Maturide Bilgi Problemi*, 160.

<sup>389</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.1, 203.

<sup>390</sup> Taylan, *age.*, 77.

<sup>391</sup> Bünyamin Duran, *İslam Tarihinin Konjoktürel Değişimi-2*, Nesil Basım Yayın, İstanbul, 1998.

bir Tanrıyı ispata kalkışmak uygun düşmez. Tanrının olmadığını farz edelim bunu ispatlamaya kalkışmak mümkün değildir; şayet varsa da varlığını ispat etmek aptallıktır.<sup>392</sup> Anlaşılacağı üzere Tanrının varlığını akli delillerle ispatlanamayacağını, bir şeyin varlığını değil tam tersine var olanı ancak ispat edebiliriz. Tanrının varlığına dair delilleri eleştiren Kierkegaard Napolyon örneğinde şu şekilde açıklar. “Napolyon’un var olduğu, Napolyon’un yaptıklarından yola çıkılarak ispat edilmek istenseydi, bu çok tuhaf olmaz mıydı? Zira onun var olması elbette yaptıklarını açıklar ama “onun” sözcüğünü, Napolyon’un var olduğunun peşinen kabul edilmiş olacağı şekilde yorumlamadıkça, yaptıkları, onun var olduğunu ispatlamaz.”<sup>393</sup>

Tanrıyı ispat ve iman söz konusu olduğunda yapılması gereken şey salt imandır. Kendi içerisinde tutkuyu barındıran iman sıkıntılı durumların bile üstesinden gelir. Aklın bilgisini kabul etmeyen iman aklın ötesine sıçramayı gerektirir. Kierkegaard Kant’ın Tanrı kanıtlarının eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunur; Fakat bunlar Tanrının varlığının ispatına yönelik eleştiriler değildir; akla karşı bir şüphedir.<sup>394</sup>

Kierkegaard Tanrının ontolojik kanıtına karşı ileri sürdüğü delilini şöyle dile getirir: “Mevcut şeylerin böyle bir düzeninden kalkarak Tanrı’nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim; hem yaptığım kadarını mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesiyle, sürekli muallâkta yaşamak zorunda kalırdım.”<sup>395</sup>

Ontolojik delile karşı olan Kierkegaard, aklın metafizik alana müdahalesine karşı çıkar ve kişinin Tanrıyı kazanması için akıl müdrikesini kaybetmesi gerektiğini savunur.<sup>396</sup>

İman söz konusu olunca akli bilgiye önem vermeyen Kierkegaard’ın aksine Gazali dini epistemolojide aklın devre dışı bırakılamayacağını belirtir. Hissi alem akıl alemine bir köprü görevi üstlenir ve o olmadan akıl alemine geçiş yapılamaz. “...Akıl

<sup>392</sup> Kierkegaard, *Felsefe Paçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 45

<sup>393</sup> Kierkegaard, *Felsefe Paçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 45-46.

<sup>394</sup> Alpyağıl, *age*, 82-83.

<sup>395</sup> Kierkegaard, *Felsefe Paçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yayınları, 47

<sup>396</sup> Weischedel Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, 302.

olmadan rububiyet hazretine sefer etmek Allah'a yakınlaşmak imkânsız olurdu.”<sup>397</sup> Dolayısıyla imanı sağlamlaştırmak ve yakine ulaşmak isteyen birey akla başvurmak zorundadır. Çünkü akla; bilgi, dinin hükümlerini ve nübüvveti anlamada yardımcı olur. Akli bilgi sayesinde nebevi ruhtan zevk alma ve dinin hükümlerini anlamaya geçilir. Peygamberlerin kalp hastalıklarını tedavi etmesi yönüyle aklın faydası ve önemine işaret eder.<sup>398</sup> Akıl yürütme neticesinde elde edilen bilgiler dinin emirlerini ve imanın gerektirdiklerini bulmamızı sağlar. Dolayısıyla akli ve akli bilgiyi görmezden gelmek, imanı idrak edip yaşamayı beraberinde getirir. Akıl olmadan dinin bir anlamı yoktur. Böylelikle Gazali Kant'ın aksine bilgi ve inanca bir arada yer verir.<sup>399</sup> Kierkegaard ise iman akılla birlikte değil, ancak akıl devre dışı bırakılarak bireyin kalbinde oluşan bir duygudur.<sup>400</sup>

İmanda aslolan akla dayalı bilgiyle değil, zorlukları göze alarak inanmaktır. İman kalpte olduğu için absürtle ancak açıklanabilir hale gelmektedir. Birey iman noktasında idrak ve düşünmeyle değil saçma üzerine yoğunlaşmalıdır. Birey imana vasıl olma yolunda aklın ötesine geçerek akli çarmıha germiş olur. İmana nesnel sorgulamayla elde edilen bir edim değildir. İman hadisesinin irade eylemiyle gerçekleştiğini savunan Kierkegaard, Voluntarizme yaklaşmıştır.<sup>401</sup>

Akli delil ve istidlali bilgiler Kierkegaard sisteminde yer edinmezken, Gazali Tanrı bilgisi ve tahkiki imana ulaşmada Tanrının varlığına dair akli deliller ne sürer ve şöyle dile getirir: “Hâdis (sonradan olan) bir varlık, var oluşunda, kendisini var eden bir sebebe behemehal muhtaçtır. Kâinat ise hâdistir. Binaenaleyh, kâinat varoluşunda bir sebebe, yani var ediciye muhtaçtır.”<sup>402</sup>

Tanrı bilgisine akıl ile ulaşmak ve dini anlamada delillere başvurmak Gazali sisteminde şarttır. O bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirir: “İnsanın bedeni şehir ise, akıl onun veziridir. Böylece vezir, padişah olan kalbe tüm işlerinde yardım edip ülkenin düzenini sağlar. Padişah daima vezir ile müşavere edip tedbirleri onunla görüşürse, yalancı ve tama'kâr maliye müdürünün, vezire muhalefet etmemesi için ona kıymet vermezse, onu küstahlıktan men etmek için nazırı

<sup>397</sup> Gazali, *Miškatal Envar*, 96.

<sup>398</sup> Gazali, *Hakikate giden Yol*, 174

<sup>399</sup> Gazali, *Maturide Bilgi Problemi*, 180.

<sup>400</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, 48.

<sup>401</sup> Alpyağıl, *age.*, 100.

<sup>402</sup> Gazali, *İhyau Ulumiddin*, c.1, 259.



onun peşine takarsa ve nazırın da –haddine tecavüz etmemesi için- daima kalbini kırıp onu hırpalarsa, memleketin nizamı yerinde yürür.”<sup>403</sup>

Kalp her daim akıllı ile irtibat halindedir ki fitratına uygun bir yaşam sürebilsin. Duyular aklın denetiminde iken, akıl da kalbin denetimindedir. Aklın kalbe verdiği nur sayesinde Allah’ı görebiliriz. Dolayısıyla Gazali, insanın hakikati ve aslı, akıl ve ondan türeyen bir bilgi olduğunu söyler. Delillerle elde edilen bilgi sayesinde birey, dünyayı ve hayatındaki düzeni anlayıp dini emirleri yerine getirebilir. Hayvanlardan farklı olarak insana akıl verilmiştir. Bu da bir kemal göstergesidir. Gazali bunu şu şekilde ifade eder:

“Neticede insanda da canavar ve hayvanlarda olanlar vardır. Fazla olarak bir kemal derecesi verilmiştir. Bu da akıldır ki, onunla Allahü Teala’yı tanıır ve onun yarattıklarını anlar. Onunla şehvet ve gazabın elinden kurtarır. Bu ise meleklerin sıfatıdır. Bu sıfatı ile yırtıcı ve diğer hayvanlara galip gelir. Yeryüzünde olanların hepsi onun emrindedir. Bahusus Allahu Teala buyurur: Allahu Teala göklerde ve yerde olanları sizin emrinize vermiştir.” (Casiye Suresi, ayet 13) <sup>404</sup>

Akıl, Allah’ı bilmeye ve melek sıfatının gereğince anlamaya çalışır. Kierkegaard’a göre iman sevme eylemi gibidir. Hatta âşıklar dahi tutku ve dolu bir imana sahip kişi karşısında etkisiz kalır. İmanda sevgi ve irade ön plandadır. İnanan birey imanı için en büyük riskleri göze alabilir. Akıl bu alana müdahale edemeyeceğini, ona müdahale etse dahi paradoksun gücüyle etkisiz kalacağını bilir. Çünkü mümin için her şeyden daha değerli olanı seviyor olmaktır. Savunma ve kanıtlama yoluyla kişi sevmiyor sevmiş gibi yapıyor. Böyle biri sadece aşk yoksunluğu çekiyordur.<sup>405</sup>

İmanı spekülâtif olarak kavramlarla açıklamaya kalkışmak imanının doğasını bozar. Bu şekil davranmakla kesinlikçi bir çizgide hareket etmiş olunur ve dolayısıyla kesinlikçi anlayış imana verilen en büyük zararlardan biridir.<sup>406</sup> İmanda akli veriler önemli değil önemli olan sadece aklın kendisidir. Tanrı bilinmeyendir ve anlaşılmak istemeyendir. Bu haliyle onu anlamaya çalışmak ona karşı düşüncesizce yaklaşmak olur.<sup>407</sup>

Tutku risk ve nesnel kesinsizliğin olduğu yerde iman bütün yoğunluğuyla yaşanır,

<sup>403</sup> Gazali, *Kimyayı Saadet*, c.1, 37.

<sup>404</sup> Gazali, *Kimyayı Saadet*, c.1, 42.

<sup>405</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 115.

<sup>406</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, 29.

<sup>407</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 109.

Hakikati insan aklına terstir ve insan onu mevcut konumuyla anlamaktan uzaktır. Hakikati bizim anlayacağımız biçime sokan bir öğretmen tarafından öğretilmesi ve bu öğretmen bir insandan daha fazlasına sahip olmalıdır.<sup>408</sup> Aklın herhangi bir işlevi olmaksızın paradoksal vahiyle hakikate ulaşılabilir. Burada Kierkegaard düşüncesinde akla dayalı bilgiye yer olmadığını ve katı düşünce geleneğinden gelen imancılık ve bir başka deyişle katı fideizm olarak adlandırılan bir düşüncenin etkisinden söz edebiliriz. Katı fideizm'in öncüllerinden sayılan Tertullianus'un Saçma olduğu için inanıyorum sözü katı fideizm grubunun düşüncesini belirleyen bariz örneklerden biridir.<sup>409</sup> Bu doğrultuda onun ifade ettiği sözler aşağıdaki ifade edilmiştir;

“Kudüs ile Atina arasında bir uyum olabilir mi? Ya da Akademi ile Kilise arasında? Bizim inanç sistemimiz Süleyman'ın çeşmesinden gelmektedir ki o da kendine Tanrı araştırmasının kalbin sadeliğiyle olması gerektiğini düşünmüştür. Hristiyanlığı; stoik, platonik, diyalektik olarak değerlendirenlere yazıktır. Bizim İsa Mesih'ten sonra meraka ihtiyacımız yoktur. İncil'den sonra araştırmaya ihtiyacımız yoktur.”<sup>410</sup>

Pascal da aynı şekilde Peygamberlerin değil filozofların Tanrısına ulaşmak için akli geri plana atıp iman sıçramasını tercih eder. Katı imancılığın önemli temsilcilerinden olan Hristiyan teolojisine mensup Kierkegaard'ın akli saf dışı bırakmasında Hristiyanlığın inanç sistemleri yatar. Akli öteleme ve iman sıçraması Hristiyanlığın inanç sisteminin inanç objelerinin büyük oranda irrasyonel olmasından kaynaklanan problemlere getirilebilecek çözümler anlamındadır.<sup>411</sup>

Hristiyanlık ilkelerinin akla yatkın olmaması ve paradoksal bir yapı içermesi nedeniyle güçlü bir iradeye ihtiyaç vardır. İslam dininde ise vahiyle bildirilen öğretiler hem bu dünyada hem de diğer dünyada hakikate ulaşmamızı sağlayan bilgilerdir. Vahiy, kişiyi doğrudan doğruya düşünmeye sevk ettiği için kişi red ya da kabul seçeneğiyle karşı karşıya kalır. İslamda bilgi İmandan öncedir ve iman bilgiyle bütünleştikten sonra gerçek konumuna ulaşır. Sonuç olarak imanın sübjektifliği yakalaması onun sübjektif bilgidir sonra gelmesinden kaynaklıdır. Kierkegaard ve Gazali'nin iman-akıl ilişkisinde sistemlerinin farklı olması mensup oldukları dini geleneğin önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

---

<sup>408</sup> Alpyağıl, *age.*, 109.

<sup>409</sup> Alpyağıl, *age.*, s.16.

<sup>410</sup> Alpyağıl, *age.*, 17.

<sup>411</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 82.

## SONUÇ

Düşünce serüvenini şüpheli ve metodik bir yaklaşımla hakikat arayışı olarak sürdüren Gazali duyu verilerinden yola çıkarak ve aşamalı bir şekilde bunların yanıltıcı olacağını düşünerekten duyuların hakikate ulaşmada yetersiz olduğu kanaatine varır.

Gazali imanı lügat anlamında *emn* kökünden türeyen *eman* anlamında kullanarak insanların emniyet ve güvende olduğu, iman sahipleriyle Allah arasında karşılıklı güven ve bir bağ ilişkisi bir unsur olarak anlayabiliriz. İmanla bağlantılı olarak akıl kavramına eleştirel bir pencereden yaklaşan Gazali akla sınırlar koyarak aklın yerinde kullanıldığı sürece imana götüren bir unsur olarak görmüştür.

Gazali akla farklı anlamlar yükleyerek, kalp, ruh, nefis gibi kavramlarla birlikte kullanmıştır. Bunlardan kalp kavramını özellikle ve aklın nüfuz edemediği ve iman dairesine giren alanlarda kullanmıştır.

İmanı Allah'ın insanın kalbine attığı bir nur olarak gören Gazali, İmanı kesin bir tasdik ve ikrar gerektiren ve imanda hiçbir şüphe ve zanna düşmemesi,, bireyin imanın hakikatlerine ulaşabilmesi için kendi gayret ve çabasının da önemli olduğunu ifade eder.

Gazali'ye göre imanın farklı mertebeleri vardır. İmanın en alt tabakasını taklidi iman oluşturur. Bu safhada imanın kabulü için herhangi bir tetkik'e gerek yoktur. Bireyin salt imanı yeterlidir. Taklidi safhanın bir üstünü oluşturan İlmi kelim oluşturur. Bu imana erişen bireyler kalbi bilgiyle bağlantılı bir dini duyguyu yaşarlar. Kimi aynı zamanda bilgisiyle sınırlı olmayan bir marifet halini yaşar. Gazali nezdinde bu mertebelerin tümü makbuldür; fakat onun akıl üzerinde durduğu ve ariflerin tecrübe ettiği bir imandır.

Kierkegaard için imanın herhangi bir tanımında bulunmanın iman açısından zor olduğu, imanın bir paradoks olduğu ve rasyonel gerekçeler çerçevesinde bir iman tanımına girişmenin imanın doğasına zarar vereceği, iman bireyin Tanrıyla kurduğu birebir ilişki sonucunda ortaya çıkan bir duygu olarak karşımıza çıktığını ifade eder. Kierkegaard imanı evrenselin üstünde ve bireyin varoluşunu gerçekleştirmesinde aktif rol oynayan paradoks ve absürttten oluşan bir dini tecrübe olarak görür. Rasyonel bir iman anlayışında her tezin bir antitezi olduğu için yanılma ve hata payı her zaman için

kaçınılmazdır. Rasyonel bir iman anlayışının akli kanıtlamalara dayanması ve devamında yeni soruların ortaya çıkmasıyla Kierkegaard rasyonel bir din anlayışından uzaklaşmıştır.

Varoluş alanları içerisinde dinsel varoluş alanının bireyin varoluşunu gerçekleştirmede önemli bir unsur olarak gören Kierkegaard, mutlak ile olan ilişkiyi temsil eden bireyin evrensel olanın üstüne çıkarak tam bir teslimiyet göstererek tüm sorumluluğu üstlenmesini gerektiğini savunur



## KAYNAKÇA

- Akarsu**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998,
- Akşit Mirpenç**, *İbn Sina İle Kierkegard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, Gece Akademi, Ankara, 2019
- Alper**, Ömer Mahir, *Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 2002.
- Alpyağıl**, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard Felsefesinden Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul,2002,
- Apaydın**, Yunus, *Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazâlî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ebu Hamid Muhammed El Gazâlî, Yayın No.7, Kayseri 1988,
- Aristoteles**, Ethics,(Trc. J.A.K Thomson), London:Penguin Books.
- Augustinus**, Aziz, “*Faith Seeking Understanding*”, Reading in The Philosophy of Religion, John A. Mourant and Thomas Y. Crowell Company, New York, 1956,
- Anderson**, Susan, Leigh, *Kierkegaard Üzerine*, (Trc. Gökhan Gürdal, Ankara 2014)
- Aydın**, Ayhan, *Felsefe Düşünce Tarihi*, Ankara,2015,
- Ataer**, Selda, *Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006
- Aydınlı**, Yaşar, *Gazâlî Muhafazakar ve Aydın*, Arasta Yay. Bursa, 2002,
- Aydın**, , S. Mehmet, *İslamın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İkinci Baskı, İstanbul, 2000,
- Ayman**, Mehmet, *Gazâlî`de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, insan Yay. İst. 1997.
- Barret**, William, *İrrasyonel İnsan*, (Trc. Salih Özer, Ankara, Hece Yayınları, 2003)
- Bolay**, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*,

Kalem Yay. İst. 1980,

**Billington**, Ray *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995,

**Caputo**, D. *Instants, Secrets and Singularities, Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*. ed. In Martin J. Matustik-Merold Westphal, Kierkegaard İn Post/Modernity (p.216-238), Bloomington-Indianapolis, Idiana University Press 1995

**Colette**, Jacques, *Varoluşçuluk*, (Trc. Işık Ergüden, Ankara, 2006)

**Cevizci** Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2005

-Felsefe Ansiklopedisi, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, Cilt 6, İstanbul 2009,549

**Cauly**, Oliver, *Kierkegaard*, (Trc. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006)

**Cihan**, A Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay. İst. 1998,

**Coşkun**, Seyit, *Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi*, Felsefe Dünyası, Ankara 2015

**Corbin**, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (Trc. Hüseyin Hatemi İletişim Yay. İstanbul. 2002, c. I)

**Cündioğlu**, Düccane, *Keşf-i Kadim-İmam Gazâlî'ye Dair*, Gelenek Yay. İst. 2004,

**Çağrıçı**, Mustafa, T. D. V. *İslam Ansiklopedisi*, “Gazâlî” maddesi, T. D. V. Yay. İstanbul. 1996, XIII/

**Çifci**, Uğur, *Gazali ve Kant'da Din Felsefe ilişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas,2008,

**Çüçen**, Kadir, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Yay. İstanbul, 2000,

**Çubukçu**, İ. Agah, *Gazzali ve Batınlık*, Resimli Posta Matbaası, Ank. 1964,

-*İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yay. Ankara, 1983.

**Descartes**, Felsefenin İlkeleri,(Trc. Mesut Akın) İstanbul Say Yayınları,1983,

**Durusoy**, Ali, *Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi* İslami Araştırmalar

(Ank. 2000), c, 13

**Dünya**, Süleyman, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, (Trc. Yrd.Doç.Dr. A.Turan Arslan İstanbul Risale Yay,1992,)

**Duman**, Sümeyye, *İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, :2015,

**Derrida**, Jacques, *Kierkegaard ve Din*(ed.Ahmet Demirhan) Gelenek Y., İstanbul.

**Evans**, C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript, The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. New Jersey: Humanity Press, 1989,

**Erdem**, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1999,

**Ertürk**, Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay, Ankara, 2004,

**Güne**, Abdulbaki, *Kuran Işığında Aklın Gücü ve Sınırı* , İslami Araştırmalar, c. XIII,.

**Gödelek**, Kamuran, *Kierkegaard*, İstanbul Say Yayınları, 2010,

**Gündoğdu**, Hakan *Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(1), 2007,

**Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1999,

**Gardiner**, Patrick, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1991,

**Gazâlî**, *Âbidler Yolu*, Çev. Yaman Arıkan, Dede Korkut Yayınları, İst. 1968,

-*Kimya-ı Saadet*(Çev. Ali Arslan) Yeni Safak Gazetesi Kültür Armağanı, c. I

-*Dinde Kırk Esas*, çev. Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yay. Tarihsiz,

-*Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. Ahamet Kamil Cihan, İnsan Yay. İstanbul, 2002,

-*Dalâletten Hidayete*, (Trc. .Ahmet s. Fuat, Şamil Yay. İst. 1978)

-*El-Mustasfa Min İlmi'l-uUsfil*, Bulak 1324, c. I,

-*Risâletü'l-Ledüniyye*, (Trc.. A. Şener- S. Topaloğlu, Beyrut, 1986,

- *Mizan'ül Amel*, Trc. Remzi Barısık, Kılıçaslan Yay. Ank. 1970,

-*Makasidu'l-Felasife* (Trc.. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2002.

-*İlâhi Ahlak*, (Trc. Yaman Arıkan, İstanbul: Uyanış Yay, 1983)

-*İman Kitabı*, (Trc..Ayhan Ak, İstanbul: İlke Yay. 2009)

-*İtikatta Ölçülü Olmak*, (Trc. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen yay, 2005)

-*Mişkâtü'l-Envâr*, Mecmuatu Resail El-İmam El-Gazâlî, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1994.

-*İhya-i Ulumi'd-Din*, , (Trc.Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul, c. 1, 3.

-*Hakikate Giden Yol*, (Trc. Ali Kaya, Semerkand Yay. İstanbul, 2010)

-*Ey Oğul*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2009.

-*Tasavvufun Esasları*, çev. Ramazan Yıldız, Dehliz kitaplar, 2.baskı, İstanbul,2010,

-*Ravdatu't Talibin ve Umdetu's Saikin*, Mecmuatu Resail el-imam el-Gazâlî (II), Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1994,

-*Mukaşafetü'l Kulub*, (Trc. Yaman Arıkan), 2. Baskı, Fatih Yayınevi, 1971,

-*Mizanü'l Amel*, (Amellerde İlâhi Terazi),(Trc. Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul, 1971.

-*İlcamü'l Avam an İlmi Kelam*, Mecmuatu Resail El-2mam El-Gazâlî, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1994.

**Gündoğdu**, Hakan, *Gazâlî'nin Teolojik Hermenotiğine Yorumlayıcı Bir Bakışı*, İslami Araştırmalar Dergisi, Gazâlî Özel Sayısı, I/3, Sayı. 3-4, Ankara,2000,

**Güler**, İlhami, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004

**Fazlurrahman**, *İslam*, Selçuk Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 1993

**Hannay**, Alastair, Kierkegaard and the variety of Despair.In Alastair Hannay-Gordon D.Marino ed.,The Cambridge Companion to Kierkegaard (p.329-348).



Cambridge: Cambridge University Press.

**Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt III, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977,

**Hazm**, İbn, *el-Fasl fi'l-milel ve 'l-ehvai ve'n Nihal*, Bağdat, c.1

**İnam**, Ahmet, *Gazâli'nin Kalb Ordusu, İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazali Özel Sayısı, I/3, Sayı 3–4, Ankara, 2000,

**İslamoğlu**, Mustafa, *Hayatın Yeniden İnşası İçin*, İstanbul: Düşün Yay, 10. Baskı, 2008,

**Izutsu** Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay. İst. 1971,

**Jolivet**, R. Introduction to Kierkegaard(Trc.W.H. Barber, M.A.oxon). New York, E.P.Dutton&Co.Inc.

**Kierkegaard**, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Trc. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007)

*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I(Trc. Howard V. Hang--Edna H.Hong) Princeton New jersey: Princeton University Press,1992.

-*Either/Or*, çev. Howard V. Hong-Edna V.Hong, Princeton-New Jersey, Princeton University,553.

-*Kahkaha Benden Yana*,

-*Kaygı Kavramı*, (Trc. Vefa Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları, 2004)

-*Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, (Trc. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları)

-*Korku Ve Titreme*, (Trc. Nur Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017)

-*Korku ve Titreme*, (Trc. İbrahim Kapalıkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009)

-*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I(Trc. Howard V. Hang-Edna H.Hong) Princeton New jersey: Princeton University

Press,1992.

-*Training in Christiyanity and The Edifying Discourses* Trans. Aalter Lowrie, Oxford University Press, London.

-*The Point of View For My Work as an Author*, trans. Walter LOWrie, New York,Harper-Row,

**Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul,2002

**Malik**, Habib C. *Receiving Soren Kierkegaard*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997,

**M.Adams**, Robert, *Kierkegaard's Arguments Against Objektive Reasoning In Religion*", *Contemporary Philsophy Of Religion*, ed. Steven Mcahn-David Shatz, Oxford University Press, 1982,

**Manzur**, İbn-i,Lisanü'l- Arab, I, M. N. Bardakçı, Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2000

**Manav**, Faruk, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2010

**Marmura**, Michael E., *Ghazali and Demonstrative Scienc* (Trc. Ghazali'ı; Attitude to the Secular Sciences and Logic)

**Mahmud**, Abdulhalim, *el-Munkizu mined-Delal Sehi ve Tasavvufi İncelemeler*, (Trc. Salih Uçan, İst. 1997)

**Orman**, Sabri, *Gazali*, İnsan Yayınları, İstanbul. 1986,

**Özcan**, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul,2016

-*Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV, 2.basım, İstabul,1998

**Franz**, *Bilginin Zaferi*, (Trc. Lami Güngören), Ufuk Kitapları, İstanbul, 2004.

**Renaux, Roger**, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Trc. Murtaza Korlaelçi, Kayseri 1994)

**Rudd, A**, *Kierkegaard On the limits of the Ethical*, Oxford Clarendon Press,1997

**Sartre, Jean Paul**, *Varoluşçuluk*, (Trc. Asım Bezirci, 1985)

**Strathern**, 90 Dakikada Kierkegaard (Trc. Murat Lu), İstanbul, Gendaş Yayınları,1999

**Soykan, Ömer, Naci**, *Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, **6**, 1999,

**Şerif, M. M.**, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Trc. Komisyon), İnsan Yay. İst. 1990, c. II, S.261)

**Titus, H. H**, *Living Issues İn Philosophy*, New York, American Book Company,1964.

**Turan, Rabia**, *Soren Kierkegaard'in Ahlak Anlayışı*, Elazığ, Fırat Üniversitesi Yüksek Lisan Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,2018

**Topdemir, Hüseyin, Gazi**, *Felsefe*, Ankara 2011,

**Taşdelen, Vefa**, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Ankara,Hece Yayınları, 2004,

**Türker, Mübahat**, , *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956,

**Taylan, Necip**, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* M.Ü.İlahiyat Fakültesi, Vakfı Yayınları, İstanbul,1989.

**Ülken, Hilmi Ziya**, *Gazâlî ve Felsefe*, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara, 1957,Sayı: 3-4,

**Yaran, Cafer Sadık**, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000,

**West, David**, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Trc. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul,1998)

**Vural, Mehmet**, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004,

**Yaran,** Cafer Sadık *Richard Swinburne'ün Din Felsefesinde Teizmin Rasyonelliği*, Etüt Yay., Samsun, 1999, s. 56. Brand Blanshard, “Kierkegaard on Faith”, *Essay on Kierkegaard*,

**Yenişehirlioğlu,** S. Birey ve Toplum Devlet İlişkileri, Ankara, Ümit Yayıncılık KT,97

**Walsh,** Sylvia, *Living Poetically*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994, Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*,.

**Watt,** W. Montgomery, Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Arastırma, Trc. Hanifi Özcan, Etüt Yayınları, Samsun, 2003.

-*İslam Felsefesi ve Kelamı*, (Trc. Süleyman Ateş, Pınar Yay. İst. 2004)

**Weischedel,** Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Trc.. Sedat Umran), İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

**Watkin,** Kierkegaard, New York: Geoffrey Chapman Press, 1992.

**Watkin,** J, *Kierkegaard*, New York: Geoffrey Chapman Press, 1992