

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

TANRI İNANCININ RASYONEL TEMELİ ve FİDEİZM ELEŞTİRİSİ

Ferda YILDIRIM

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İbrahim BOR

Mardin 2016

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

TANRI İNANCININ RASYONEL TEMELİ ve FİDEİZM ELEŞTİRİSİ

Ferda YILDIRIM

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İbrahim BOR

Mardin 2016

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 13755014 numaralı öğrencisi Ferda YILDIRIM'ın hazırladığı “**Tanrı İnancının Rasyonel Temeli ve Fideizm Eleştirisi**” başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 13/05/2016 Cuma günü saat 10:00'da yapılmış, tezin onayına ~~oy çokluğu~~/ oy birliğiyle karar verilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU

Üye : Doç. Dr. İbrahim BOR

Üye : Doç. Dr. Emin ÇELEBLİ

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../..... tarih ve/.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2016

Enstitü Müdürü
Yrd. Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

ÖNSÖZ

Tanrı inancı, bireylerin ve toplumların yaşam biçimini derinden etkileyen temel bir inançtır. Böyle bir inancın rasyonel dayanaklardan yoksun olması veya sadece teslimiyet ve bağlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. İnsan yaşamının her alanında etkili olan akıl yürütme, inançta da kendisini gösterir. Bu bağlamda Tanrı inancı, rasyonel dayanakları olan ve salt bir bağlanmadan çok daha fazlasını ifade eden bir inanç olarak düşünülebilir.

Akıllı bir varlık olan insanoğlu için Tanrı'ya inanmak, en çok, sahip olduğu akılla temellendirilebilir. Aksi hâlde Tanrı'nın var olduğu bilgisinin doğruluğunun temellendirilmesi oldukça güç hâle gelir. Bu çalışmada biz, Tanrı inancının rasyonel olduğunu temellendirmeye çalışarak fideizme eleştirel bir şekilde yaklaşacağız.

Tanrı'nın varlığının bilgisine nasıl ulaşılabileceği, Tanrı inancının akılla temellendirilip temellendirilemeyeceği, bir Tanrı'ya inanmanın ancak akli yok sayan bir teslimiyet ile mi mümkün olabileceği gibi soruları cevaplandırmayı amaçlayan bu çalışmamızda, Tanrı'ya inanmak için aklın saf dışı bırakılmasına ve tam bir teslimiyetle, iman gereği olarak inanılması gerektiği iddiasına karşı çıkmaktayız.

Felsefi açıdan, Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olup olamayacağını tartışıldığı bu çalışmamızın özünü, Tanrı inancının rasyonel olarak temellendirilebileceği tezi oluşturmaktadır.

Çalışmamızın giriş bölümünde, Tanrı inancının rasyonelliği meselesi bağlamında konunun önemi üzerinde durulmuştur.

I. bölümde, Tanrı inancının rasyonel temeli tartışmaya açılmıştır. Bu bölümdeki amaç, Tanrı inancının akılla kavranabilen, gerekçeler sunulabilen ve temellendirilebilen bir inanç olduğunun gösterilmesidir. Bu bağlamda, inanca ve onun doğasına nasıl yaklaşıldığı, inancın temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı, Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen kanıtların ve kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliğiyle nasıl ilişkilendirileceği irdelenmeye çalışılmıştır.

II. bölümde ise, fideizmin Tanrı inancına irrasyonel yaklaşımı eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Bu eleştiri, fideizm hakkında genel bir değerlendirme

sunularak Calvin, Luther, Tertullian, Montaigne, Pascal, Kierkegaard gibi fideist filozof ve düşünürler ile Wittgensteinci fideist diye adlandırılan bazı felsefecilerin konuya dair yaygın görüşleri temele alınarak yapılmıştır.

Tez konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadarki süreçte desteğini esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. İbrahim Bor'a; değerli görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Recep Kılıç ve akademik hayata adım atmamda manevi desteği olan Doç. Dr. Engin Erdem'e teşekkürü bir borç bilirim.



Ferda YILDIRIM

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----------|
| ÖNSÖZ | iii |
| İÇİNDEKİLER..... | v |
| ÖZET | vii |
| ABSTRACT | viii |
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | ix |
| GİRİŞ..... | 1 |
| I. TANRI İNANCININ RASYONEL TEMELİ..... | 6 |
| 1.1. İnanç | 6 |
| 1.1.1. İnançın Doğası | 10 |
| 1.1.2. İnanç-Bilgi İlişkisi | 14 |
| 1.1.3. İnançın Rasyonelliği | 20 |
| 1.1.4. İnanç-Kanıt İlişkisi ve İnanç Temellendirme Sorunu..... | 24 |
| 1.2. Tanrı İnançlı..... | 27 |
| 1.2.1. Tanrı İnançlı ve Rasyonellik..... | 28 |
| 1.3. Tanrı İnançlının Rasyonelliğinde Tanrı Kanıtlamalarının Yeri..... | 34 |
| 1.3.1. Ontolojik Kanıt | 38 |
| 1.3.2. Kozmolojik Kanıt | 42 |
| 1.3.3. Dinî Tecrübe Kanıtı | 46 |
| 1.3.4. Ahlâk Kanıtı..... | 49 |
| 1.3.5. Teleolojik Kanıt..... | 51 |
| 1.3.6. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Kanıtlamaları | 54 |
| 1.4. Kötülük Problemi ve Tanrı İnançlının Rasyonelliği..... | 57 |
| 1.4.1. Kötülük ve Tanrı..... | 57 |
| 1.4.2. Teistik ve Ateistik İdiialar | 59 |
| II. FİDEİZM ELEŞTİRİSİ..... | 66 |
| 2.1. Fideizm'e Genel Bir Bakış | 66 |
| 2.2. Fideizm'in Tanrı İnançlına Yaklaşımı | 69 |

| | |
|--|------------|
| 2.2.1. Tanrı İncının İrrasyonelliği Sorunu | 74 |
| 2.3. Pascal'ın İlimli Fideizmi..... | 76 |
| 2.3.1. Pascal'da Tanrı İncı | 76 |
| 2.3.2. Tanrı'nın Varlığına Dair "Bahis" Argümanı | 80 |
| 2.3.3. Alışkanlık ve Tanrı İncı | 84 |
| 2.4. Kierkegaard'da Tanrı İncı..... | 86 |
| 2.4.1. Öznellik ve Tanrı İncı | 86 |
| 2.4.2. Tanrı İncında Aklın Rolü | 91 |
| 2.5. Wittgensteinci Fideizm'de Tanrı İncı | 96 |
| 2.5.1. Din Dili ve Tanrı İncının Rasyonelliği | 97 |
| 2.5.2. Dil Oyunları Bağlamında Tanrı İncı | 102 |
| SONUÇ | 106 |
| KAYNAKÇA..... | 112 |
| ÖZGEÇMİŞ | 122 |

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Tanrı İnancının Rasyonel Temeli ve Fideizm Eleştirisi

Ferda YILDIRIM

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2016: 122 Sayfa

Bu çalışmada Tanrı inancının rasyonel olup olmadığı tartışılarak Tanrı inancı hakkında öne sürülen temel fideist iddialar eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Tanrı inancının rasyonel olmasının en önemli ölçütünün onun akıl ile temellendirilmesi olduğu söylenebilir.

Çalışmamızın amacı, Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olup olmadığını katı fideist yaklaşımın eleştirisi üzerinden göstermeye çalışmaktır. Fideist yaklaşımın, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan iddialar öne sürdüğü söylenebilir. Bu yaklaşıma göre akıl yürütme, Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmada ve Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlar sunmada kısmen veya tamamen yetersiz kalır. Bu bağlamda ele alındığında fideizmin, Tanrı inancına irrasyonel bir tarzda yaklaştığı söylenebilir.

Fideizm eleştirisinin temele alındığı bu çalışmamız, iki bölümden oluşmaktadır. Tanrı inancının rasyonelliğinin tartışıldığı ilk bölümde, Tanrı inancının rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiği, Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtlamaların ve kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliği açısından ne ifade ettiği gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Konuya dair fideist yaklaşımın eleştirildiği ikinci bölümde ise, Tanrı inancı konusunda temel fideist iddiaların neler olduğu ve bu iddiaların özellikle hangi açılardan Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflattığı gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Çalışmamızda, fideist iddiaların aksine, Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğu sonucuna ulaşılmış ve bu iddia tez boyunca desteklenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: İnanç, Tanrı İnancı, Rasyonellik, Fideizm, Akıl

ABSTRACT

Master Thesis

The Rational Basis of Believe in God and Criticism of Fideism

Ferda YILDIRIM

Mardin Artuklu University

Institute of Social Science

Department of Philosophy

2016: 122 Pages

In this study, by discussing whether the belief in God is rational or not, the basic fideist ideas put forward about belief in God are analyzed in a critical way. The most significant criterion of the belief in God being rational is claimed to be based on this reasoning.

The objective of our study is to show that criticism of the solid fideist approach over whether it has a rational basis for belief in God or not. It can be claimed that the fideist approach puts forward some assertions undermining the rationality of belief in God. According to this approach, reasoning might remain partially or completely weak to provide the evidence in favor of the existence of God and to reach the knowledge of the existence of God. Taken in this aspect, fideism might be to claimed approach in an irrational manner to God.

Our study which took the criticism of fideism as the basis consists two parts. The first part in which rationality of belief in God is discussed, what should be understood from the rationality of the belief in God, the evidences put forward about the existences of the God, the problem of evil in terms of rationality of the belief mentioned have been discussed. The second part in which the fideist approach has been criticized on the subject, what the claims on the basis fideist belief in God are and how these claims on the issue weakens the rationality of belief in God have been focused.

In our study, contrary to the fideist allegations, the conclusion of the belief in God is rational has been obtained and this claim has been supported throughout this thesis.

Key Words: Belief, Belief in God, Rationality, Fideism, Reason

KISALTMALAR LİSTESİ

- A.g.e. : Adı geçen eser
A.g.m. : Adı geçen makale
akt. : Aktaran
B. : Bölüm
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
C.U.P. : Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments
Çev. : Çeviren
Der. : Derleyen
diğ. : Diğerleri
D.İ.B. : Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. : Editör
F.R. : Faith and Reason
Haz. : Hazırlayan
K. : Kitap
M. : Madde
O.M.Ü. : Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ö. : Önerme
s. : Sayfa
say. : Sayı
Thk. : Tahkik
vd. : Ve devamı
Yay. : Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

Tanrı inancı, dinsel inanç türleri arasında en temel olanıdır. Birçok birey, bu inancı referans alarak eylemlerde bulunabilmekte ve hayatını bu inanca göre şekillendirebilmektedir. İnsan yaşamını bu denli etkileyen Tanrı inancı ve bu inancın rasyonel olup olmadığı genelde felsefenin, özelde ise din felsefesinin ilgilendiği konular arasındadır. Özellikle günümüz din felsefesinde konu hakkında etraflı tartışmalar yapılmaktadır.

Tanrı inancının rasyonelliği, bu inancın ne şekilde temellendirildiğiyle ilgilidir. Tanrı inancının ne şekilde temellendirilebileceği noktasında görüş belirten filozof ve düşünürlerden bir kısmı, Tanrı inancının, Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlamalar sunularak temellendirilebileceğini, bir kısmı dinsel bir tecrübe veya sezgi yoluyla temellendirilebileceğini, bir kısmı ise kanıtlamalar veya sezgisel yöntemlerden bağımsız olarak, salt bir akıl yürütmeye temellendirilebileceğini savunmaktadır. İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Sînâ, Aquinas, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Augustinus gibi filozoflar, Tanrı inancında aklın etkin bir rol oynadığını savunmaktadırlar. Onlardan bazıları, bu doğrultuda hareket ederek Tanrı'nın varlığına dair kanıtlamalar sunmaktadırlar.

Tanrı inancının rasyonel temele sahip oluşu, Tanrı'nın varlığına dair bilginin doğrulunun ne derece mümkün olduğu ile ilgilidir. Epistemik açıdan bakıldığında, Tanrı'ya dair inançların/önergelerin bilgisel bir niteliğe sahip olabilmeleri için, doğru olduklarına dair haklı-çıkarımsal bir temele sahip olmaları gerektiği görülür.¹ O hâlde diyebiliriz ki Tanrı inancının rasyonel temele sahip olması, Tanrı'nın var olduğuna dair bilginin doğru kabul edilmesinden geçmektedir. Bu doğru kabul ediş, Tanrı'nın varlığına dair bilginin belli gerekçelerle onaylanmasını ifade etmektedir. Şüphesiz bu gerekçeler, aklî dayanakları olan gerekçeler olmak durumundadır.

Tanrı inancı, zihinsel bir süreci ifade etmektedir. Biz, Tanrı arayışında çok önemli bir araç olan zihnimize güvenir ve onu dinleriz.² Tanrı'ya inanmak için

¹ M. Sait Reçber, *Tanrı'yu Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 32.

² Deepak Chopra, *Tanrı'yu Tanımak: Büyük Gizeme Ruhsal Yolculuk*, çev. Semih Koç, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003, s. 65.

yeterli gerekçelere sahip olmak ve Tanrı'nın varlığının bilgisini akla dayalı bir güvenle doğrulamak, inancın zihinsel sürecini ifade etmektedir. Akla bağlı bir ölçüt olan rasyonellik, doğru inancın önemli kriterlerinden biridir.³ Bazı fideist filozof ve düşünürler, Tanrı inancında akli etkili veya yeterli bir kriter olarak görmemektedirler. Bu durum Tanrı inancının rasyonel temelini olmadığı anlamına gelmektedir.

Tanrı inancının rasyonelliğinin Tanrı kanıtlamalarıyla yakından ilişkisi vardır. Ancak bu ilişkinin, Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde gösterilmesine dayandığı söylenemez. Bu ilişki daha çok, öne sürülen kanıtların tutarlı olup olmayışına ve hangi gerekçelerle desteklendiğine dayanmaktadır. Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen farklı kanıtlamalar, temel olarak Tanrı'nın varlığını mantık aracılığıyla göstermeye çalışmaktadır.⁴ Bu noktada, Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında göz önünde tutulması gereken en önemli husus, bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ile bir Tanrı'ya inanmanın rasyonel oluşunun aynı şeyler olmadığıdır. Şöyle ki, Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde kanıtlanmaması, Tanrı'nın varlığına inanmanın önünde mantıksal herhangi bir engel olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın varlığı aleyhine kesin bir kanıt olmadığı için, varlığı lehine öne sürülen kanıtlara güvenmeye devam etmek akla aykırı olmadığı için Tanrı inancı rasyonel bir inanç olmaktadır.

Tanrı inancının rasyonelliği meselesi, günümüz din felsefesinde önemini korumakta ve bu meseleyle ilgili derin tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalar, Tanrı inancının rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiği ve ne tür bir temellendirmenin bu inancı rasyonel kıldığı etrafında yürütülmektedir. Çağdaş felsefeciler ve teologlardan bir kısmı bu inancı temel inanç olarak belirleyip onun rasyonelliğini savunmaktadırlar. Bir kısmı da, Tanrı inancının akıl yürütme ve bu akıl yürütmeye dayalı kanıtlama çabalarıyla rasyonel bir temele sahip olabileceğini savunmaktadırlar. Bir kısmı ise kişisel bir tecrübe veya sezginin, Tanrı inancını

³ Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 7.

⁴ İsmail Latif Hacinebioğlu, *Does God Exist: Logical Foundations of The Cosmological Argument*, İnsan Publications, İstanbul 2008, s. 11.

rasyonel kılmada yeterli olduğunu bu nedenle kanıtlamalara ihtiyaç olmadığını savunmaktadırlar.

Tanrı inancının rasyonelliği meselesi, daha çok, bu inancın akıl ile ilişkisi üzerinden yürütülmektedir. Bazı akılcı filozoflar bu ilişkiye dair açıklamalarda bulunurken, inanç ve akıl arasında uzlaşma olduğunu, bu nedenle Tanrı inancının akılla temellendirilebileceğini savunarak Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlar sunmaktadırlar. Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğunu savunan çağdaş felsefeciler ve teologların bu ilişkiye yaklaşımı da benzer şekildedir. Onlar Tanrı inancının temellendirilebilen bir inanç olduğunu savunurlarken, bu temellendirmenin nasıl olduğuna dair farklı iddialar öne sürmektedirler. Dolayısıyla Tanrı inancının rasyonelliğinin en önemli ölçütünün, onun akla aykırı olmaması olduğu söylenebilir. Bu nedenle, Tanrı inancının oluşumunda akıl tek unsur olmasa da rasyonellik iddialarının temelinde yatan en önemli unsurdur.

İnancın akılla uzlaşmadığını, kendi doğruluğunu kanıtlamadığını, alışkanlıklardan, sosyal ve siyasal sebeplerden, korku vb. duygu durumlarından kaynaklandığını iddia edenlerin yanı sıra, onu zihinsel bir süreç olarak ele alıp akli gerekçelere dayandırılabilirdiğini ve kendi doğruluğunu kanıtlayabildiğini iddia edenlerin de olduğu görülmektedir. Descartes, Locke, Leibniz, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Anselm, Aquinas gibi filozoflar, inanç ve akıl arasındaki uzlaşmaya dikkat çeken görüşler öne sürmektedirler. Bu filozoflara göre insan akli, Tanrı'nın varlığına ulaşma noktasında gerekli yetkinliğe sahiptir. Bahsi geçen filozoflardan bazıları, Tanrı'nın varlığına dair birtakım kanıtlamalar öne sürmektedirler. Onların öne sürdüğü kanıtlamaların, Tanrı inancının temellendirilmesi noktasında oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür. Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen bu kanıtlamaların, Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde göstermeseler de, Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğunu göstermenin en etkili yollarından oldukları söylenebilir. Tanrı inancının irrasyonelliğini savunan bazı katı akılcı, pozitivist, ateist ve fideist filozof ve düşünürlerin, inanç ve akıl arasında herhangi bir uzlaşma olmadığını iddia ettikleri görülmektedir. Katı bir akılcı olan Clifford, ateist bir düşünür olan Mackie, önde gelen pozitivistlerden olan Ayer, Lutherci geleneğin çizgisini takip eden bir fideist olan Kierkegaard, Tanrı inancının irrasyonelliğini

savunan görüşler ileri süren isimlerden bazılarıdır. Clifford, Mackie, Ayer ve onlar gibi düşünen felsefeciler, Tanrı inancının akılla temellendirilemeyeceğini ve Tanrı'nın lehine öne sürülen kanıtlamaların Tanrı'nın varlığını kanıtlamadığını, bu yüzden de bir Tanrı'ya inanmanın irrasyonel olduğunu savunmaktadırlar. Yani onlar, kanıtlamaların Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde göstermeyişinin, bu inancın irrasyonel olduğu anlamına geldiğini düşünmektedirler. Kierkegaard ve onun geldiği geleneğin çizgisini yansıtan bazı felsefeciler ve düşünürler de, akıl ve inanç arasında uzlaşma olmadığından ve Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde kanıtlanmadığından Tanrı inancının rasyonel bir inanç olmadığını, ancak kalple elde edilen ve iman etmenin gereği olarak ortaya çıkan bir inanç olduğunu savunmaktadırlar.

Skeptik, Calvinist ve Lutherci geleneğin çizgisini takip eden bazı fideistlerin, inanç ve akıl arasına keskin bir sınır koyarak Tanrı inancında aklın rolünü ya en aza indirdikleri ya da akılı tamamen yok saydıkları görülmektedir. Onlara göre, akıl ve inanç birbirinden tamamen ayrı alanlardır ve aralarında anlamlı bir ilişki yoktur. Buradan hareketle fideistler, inancı sadece teslimiyete, sezgiye veya koşulsuz kabule dayandırmaktadırlar. Sözgelimi Pascal, Tanrı inancını akıldan ziyade kalpte görmekte, Kierkegaard ise Tanrı inancında aklın rolünü sıfıra indirerek onu bir iman sıçraması olarak görmektedir. Wittgenstein felsefesini takip eden bazı felsefeciler ise, Tanrı inancını dilin gramatik yapıları içinde ele alarak bu inancın akli temellendirilmeden ziyade, tekabül ettiği bir yaşam alanıyla anlamlı olduğunu kabul etmektedirler. Bu nedenle, fideizmin akıl ve inanç arasında kurduğu ilişkinin, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere, ılımlı bir fideist olarak kabul edilen Pascal, inanç ve akıl arasındaki ilişkide kalbî sezgiye akıldan daha çok yer verirken, Lutherci geleneğin çizgisinden gelen Kierkegaard, inanç ve akıl arasında hiçbir şekilde uzlaşma olamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle hem Pascal hem de Kierkegaard, Tanrı inancının temellendirilmesinde ve Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlar sunmada aklın herhangi bir etkisinin olmadığı yönünde görüş belirtmektedirler. Wittgensteinci fideizmin Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan iddialarda bulunduğu savunulmasının sebebi ise, Tanrı inancını gerçeklik alanından çıkararak dilin kullanımına ve bu kullanımın tekabül ettiği bir yaşam biçimine indirgemesidir.

Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında birçok çalışma yapılmakta ve mesele farklı açılardan ele alınmaktadır. Özellikle son dönemlerde hem ülkemizde hem Batı felsefesinde birçok felsefeci bu meseleyle ilgili eserler kaleme almışlardır.⁵ Ancak bu çalışmada biz, farklı olarak, Tanrı inancının rasyonel temelini olduğunu, fideizmin Tanrı inancına yaklaşımını eleştirel bir tarzda ele alarak göstermeye çalışacağız. Buradan anlaşıldığı üzere çalışmamızın özünü, fideist yaklaşıma karşı rasyonel savunu oluşturmaktadır.

Konunun kapsamının genişliği göz önünde bulundurulduğunda, araştırmanın sınırlarını belirlemek amacıyla, çalışmamız belli başlı noktalara yoğunlaşmaktadır. Tanrı inancının rasyonel temelini olup olmadığının tartışmaya açıldığı ilk bölümde inancın doğasına, inanç ve bilgi arasındaki ilişkiye, inancın rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiğine ve inancın temellendirilmesi meselesine dair farklı yaklaşımlar tartışılacaktır. Tanrı inancının rasyonel temelini sağlayan ölçütlerin neler olabileceği, Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtlamaların Tanrı inancının rasyonelliği açısından ne ifade ettiği, ateistlerin Tanrı'nın varlığı aleyhine öne sürdükleri kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliği iddialarını ortadan kaldırıp kaldırmadığı gibi belli başlı meseleler ele alınacaktır. Ele aldığımız bu konuları birkısım akılcı, deneyci, pozitivist, ateist ve özellikle fideist felsefecilerin bazı temel görüşleri ekseninde tartışmaya açacağız.

Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan fideist anlayışa eleştirel bir tarzda yaklaştığımız ikinci bölümde ise, fideizme dair genel bir bakış açısı sunulmaya, inancın ve Tanrı inancının doğasına dair öne sürülen bazı fideist görüşlerin neler olduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bölümde daha çok, Luther, Calvin, Pascal ve Kierkegaard'a ek olarak, Phillips ve Malcolm gibi Wittgenstein felsefesini takip eden birkısım felsefecilerin bazı temel görüşleri üzerinde duracağız. Çalışmamızı bu düşünürlerle sınırlamamızın başlıca gerekçesi, Tanrı inancına dair fideist anlayışı en çok bu isimlerin yansıttığı olmasıdır.

⁵ Richard Swinburne, Alvin Plantinga, Cafer Sadık Yaran, Nebi Mehdiyev başta olmak üzere, Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında yapılan çalışmalara tezimizde yer yer atıflar yapılmıştır.

I. TANRI İNANCININ RASYONEL TEMELİ

Bu bölümde inancın doğasına nasıl yaklaşılacağı, Tanrı inancının rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiği, Tanrı kanıtlamalarının Tanrı inancındaki yerinin ne olduğu, Tanrı'nın varlığı aleyhine öne sürülen kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliği ile nasıl ilişkilendirilebileceği gibi konular tartışmaya açılacaktır.

1.1. İnanç

İnanç kavramının çok farklı şekillerde ele alınıp değerlendirildiği ve inancın farklı tanımlamalarının yapıldığı görülmektedir. Birçok farklı tanım arasından biz inancın “bir şeyi güvenle doğru sayma tutumu”¹ tanımını kullanacağız. Ancak buradaki doğru sayma, makul bazı gerekçeleri içermesi hâlinde mümkündür. Bu noktada inancın sadece körü körüne bağlanma ya da mantıksal ölçütlerden uzak bir teslimiyet anlamının çok daha ötesine sahip olduğu söylenebilir.

İnanç, farklı türlere ayrılabilir. Örneğin belirli dinsel önermelerin doğruluğunun kabul edilmesi durumunu ifade eden inanç, dinsel bir inançtır. Ancak biz, inanç derken bu ayrımı bir tarafa bırakarak dinsel inancı kast ediyor olacağız. Dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biri de inanç ve iman kavramlarının birbirlerinden farklı olduğudur. İman bir değerdir fakat inanç öyle değildir ve o, inanan kişinin doğru olarak kabul ettiği değer ile yani iman ile ilişkilidir.² Bu bağlamda ele alındığında, inancın, iman edilen şeyin doğruluğuna dair bir hüküm verme işi olduğu söylenebilir.

İnanç kimi zaman dinin kimi zaman bilginin, dolayısıyla epistemolojinin de konusu olmuştur. Bu durum, inanan ile inanılan arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. İnançla ilgili çoğu meselenin süje (inanan) ve objeye (inanılan) dayalı ya da doğrudan veya dolaylı olarak onları ilgilendiren meseleler³ olması, inancın aynı zamanda bilgi ile ilgili bir kavram olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla inanç, belli

¹ Bedia Akarsu, “inanç”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998, s. 104.

² Wilferd Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 142.

³ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 20.

bir dinin/dinlerin belli bazı önermelerinin doğruluğuna güvenip inanmanın yanı sıra, bilgi konusu olarak, bireylerin zihinsel bir faaliyetini de ifade etmektedir. Bu durumda birey, bilgisine konu olan bir inancın doğruluğunu güvenle sağladığı takdirde rasyonel bir tutum sergilemiş olur. Burada rasyonellik, inancın bilimsel bilgi veya matematiksel bilgiler gibi doğrulanması anlamına gelmemektedir. Bir inancın rasyonelliği, onun akla aykırı olmaması ve bu nedenle doğru sayılmasıdır.

İnanca dair yapılan açıklamalara bakıldığında, onun irrasyonelliğini savunanların olduğu görülmektedir. Özellikle katı fideist yaklaşımı savunan felsefeciler veya katı akılcılar inancı tanımlarken aklın rolünü yok sayabilmektedirler. Bu durumda inanç, ya yeterli delillere dayanmadığı için aklî bir durumu ifade etmez ya da akıl yürütmeye zayıflayacak ve iman karşısında tehlike oluşturacak bir durum olarak görülür. Bunların ilki katı akılcı yaklaşımı ikincisi ise katı fideist yaklaşımı ifade etmektedir. Bu yaklaşımların ortak özelliği, inanç alanında aklın rolünü yok saymalarıdır.

İnancın bazı bireylerde kendisini “bağlanma” veya “alışkanlıkları sürdürme”, “kültüre ayak uydurma” gibi tezahürlerle göstermesi, onun rasyonel yönünün olmadığı anlamına gelmez. Bu tezahürlerin yanı sıra, inancın doğruluk değeri taşıyan önermelerden oluşan bir sistem olduğu savunulabilir. Böyle bir savunun karşısında yer alan bazı pozitivist felsefeciler, doğrulama ve yanlışlama ilkeleri gereğince, dinsel önermelerin doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ölçütünden uzak olduğu için anlamsız olduğunu ileri sürerek inancın irrasyonelliğini savunmaktadırlar. Örneğin Ayer, dinsel önermelerin deneysel olarak doğrulanıp yanlışlanabilen hipotezler türünden olmadığı için anlamsız olduğunu hatta bu yüzden metafiziğin felsefeden elenmesi gerektiğini bile söyler.⁴ Ayer, böyle bir ölçüt kabul ederek aşkın bir gerçekliğe götürecek bir akıl yürütmenin olmadığını savunur.⁵ Ancak bir dinsel önermenin ya da bir inanç nesnesinin rasyonel olması, onun deneysel yollarla doğrulanmak zorunda olduğunu göstermez. Böyle bir iddianın, rasyonalizmi deneycilikle eş görmek olduğu söylenebilir. Oysa bilgi edinmede deneysellik bir yöntem olduğu gibi akıl yürütmeye dayalı rasyonellik de bilgi edinmek için bir

⁴ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollanz Ltd., London 1960, s. 33 ve s. 44

⁵ Ayer, a.g.e., s. 33.

yöntemdir ve bu nedenle akılcılık deneyselciliğe indirgenmemelidir.⁶ Bu bağlamda ele alındığında inanç, sırf önermeleri deneysel yönetime uygun olmadığı için irrasyonel olarak kabul edilmez. Dolayısıyla, inancın doğruluğu deneysel yöntemlerle sağlanmasa da akla uygunluğu sebebiyle sağlanabilir. Bu da,

İnanç için önemli görülen hususlardan biri, onun kanıtlarla desteklenebilir olmasıdır. Clifford, yetersiz kanıtlarla desteklenmeye çalışılan inançların ahlakî olmadığını savunarak inancın doğruluğunun ölçütünü kesin delillere bağlar.⁷ Kanıtlama, rasyonellik için önemli bir ölçüt olabilir ancak kanıtlamadan ve delilden ne kast edildiği de oldukça önemlidir. Bir kanıtın geçerli olmasını sağlayan çok sayıda kıstas vardır ancak onlardan en önemlileri kanıtın “basit ve anlaşılır” olmasıdır.⁸ Basit, anlaşılır ve tutarlı önermelerden oluşan bir kanıtlama, inancın rasyonelliğini sağlamada önemli bir yere sahiptir. Çalışmanın daha ileriki bölümlerinde kanıtların inançla ve Tanrı inancının rasyonelliğiyle ilişkisine değinilecektir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki inancın delillerle desteklenmesi, delillerin herkes tarafından kabul edilme zorunluluğunu ifade etmez. Daha çok, onların akıla uygun ve anlaşılır olma zorunluluğunu ifade eder.

İnanç, kimi zaman bir “bağlanma” veya “risk alma” olarak görülmektedir. Örneğin, inancı varoluşsal bir perspektiften ele alan ve inanca dair doğruluk iddiasının tamamen öznel olduğunu savunan Soren Kierkegaard, inanç için objektif tutumun reddedilip bağlanmanın gerçekleşmesi ve inancın koşulsuz kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁹ Ancak inanç, bir bağlanma ve bu bağlılığı sürdürme işi olarak görülebilse bile bu bağlanmanın rasyonel dayanaklarının olması oldukça önemlidir. Aksi takdirde, birbirine zıt olan dinsel önermelere inanmakta ve onlara bağlanmakta bir problem görülmez. Bu da ortaya bütün inançların doğru olduğu sonucunu çıkarır. Örneğin farklı Tanrı tasavvurları, beraberinde farklı inançları getirir. Kimileri teist anlayışa uygun bir Tanrı’ya inanırken kimileri evrene müdahil olmayan, deist

⁶ John Cottingham, *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 1-5

⁷ W. K. Clifford, “The Ethics of Belief”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Lous P. Pojman, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2003, s. 515-16

⁸ James Hall, *Knowledge, Belief and Transcendence: Philosophical Problems In Religion*, Houghton Mifflin Company, Atlanta 1975, s. 22.

⁹ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 197-198

anlayışa uygun bir Tanrı'ya inanır. Veya kimisi cisimden münezze bir Tanrı'ya inanırken kimisi cisimleştirilmiş bir Tanrı'ya inanabilir. Bu, inancın sadece kişiden kişiye ve toplumdaki topluma değişen bir olgu olduğu, Tanrı'nın gerçekliğinden bahsetmenin imkânsız olduğu ve her inancın doğru olarak kabul edilebileceği anlamına gelebilir. Ancak farklı inanç türlerinden hangisinin daha tutarlı olduğunun gösterilebilmesi oldukça önemlidir. Yeri gelmişken şunu söylemekte de fayda vardır; pratikte birbirine zıt farklı inanç türlerinin var olması idealde de durumun böyle olduğunu göstermez. Biz hâlâ felsefî olarak bazı inanç türlerini benimsemenin rasyonel olduğunu, diğerlerinin ise rasyonel dayanaklardan yoksun olduğunu savunabiliriz.

İnanç, yukarıda kabul edilen tanımı gereği, bir güvenme eylemidir. Güven, inanılan şeye teslimiyeti beraberinde getirebilmektedir. Ancak buradaki teslimiyet, inançta aklın rolü olmadığı anlamına gelmemektedir. İnanç zihinsel bir yönüne daha önce vurgu yapılmıştı. Zihnin bir inanç objesini kabul veya red yönünde bir hükme ulaşabilmesi, ancak zihni ona sevk eden bir sebebin bulunmasına bağlıdır.¹⁰ Bu sebeplerin yeterli olup olmamasına akıl yoluyla karar verildiğinde, ortaya çıkan teslimiyet de rasyonel bir tutum olmaktadır. Görüldüğü üzere, inancın güvene dayalı bir teslimiyeti ifade etmesi, fideist anlayıştaki gibi değildir. Burada önemli olan husus, bağlanmanın aklî dayanaklarının olmasıdır.

İnanç için önemli görülen hususlardan biri, onun delillerle desteklenmesidir. Ancak inanç, kimi zaman delillerle desteklenmeden kabul edilmeyi de ifade edebilmektedir. Böyle bir durumda inanç, öznel bazı gerekçelere dayanabilmektedir. İnanç sahibi olduğu bu öznel gerekçeler, inancın objektif hiçbir yanının olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla inancın öznel durumları ifade ettiğini iddia etmek, inancın irrasyonel olduğunu göstermez. Burada öznellik, Kierkegaard felsefesinde olduğu gibi, doğruluğun ölçütünün akla değil bağlanmaya dayalı olduğu anlamına gelmemekte, akla dayalı kişisel gerekçeleri ifade etmektedir. İster delillere dayalı olarak isterse temel akıl yürütmelerle objektif olarak veya daha öznel gerekçelerle açıklanmaya çalışılsın, bir inancın doğruluğunun savunulması mümkündür. Burada

¹⁰ Özcan, a.g.e., s. 59.

önemli olan husus, gerekçelerin akla aykırı olmamasıdır. Dolayısıyla bizler, inanç için aklın yok sayılması gerekmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aklını feda etmeden imana sahip olmak ve böylece rasyonel mümin olarak nitelenebilmek, temel beşerî talep olarak önümüzde durmaktadır.¹¹ Buradan hareketle denebilir ki inanç, kendisini akıllı bir varlık olarak gören insanların bir kısmının üzerinde kafa yorduğu ve temellendirmeye çalıştığı bir tutumdur. Yani inancın bilişsel bir yönü vardır.

İnanç akli saf dışı bırakan bir bağlanmayı değil, inanılan şeyin doğruluğunu veya doğruluk ihtimalinin olduğunu gerekçelendirmeyi ifade eder. İnanan insanların birçoğunun, inançlarının doğru olduğunu düşünmeleri için gerekçelere sahip olup olmadıklarını bilmek istediklerini görürüz.¹² Çünkü herkes için inancın anlamı, birtakım gerekçeler olmadan sırf iman etmenin doğurduğu bir zorunluluk değildir. Kişisel tatmin ya da güven, ya akla ya duyguya veya iradeye uygunluktan kaynaklanır.¹³ Bu bağlamda değerlendirildiğinde inanç, inanan açısından akla uygun gerekçelere sahip olduğu, onu inanmaya sevk edecek bir duyguya dayandığı veya iradesinden kaynaklandığı takdirde sıradan bir teslimiyeti değil rasyonel bir tutumu ifade eder.

1.1.1. İnancın Doğası

İnancın tanımını yaparken onun “güvenle doğru sayma” yönüne dikkat çekilmişti. Buradan anlaşılması gereken husus, inancın akla dayalı bir güveni gerektirdiği ve bu güven sonucunda doğruluğunun kabul edildiğidir. Bu nedenle onun en temel özelliği, inanan tarafından bir onayı veya reddi gerektirmesidir.

İnanan, başkaları için ikna edici olmasa bile kendisini ikna eden birtakım gerekçelere dayanarak inandığı şeyi güvenle doğru sayabilir. Bir kişinin inanmak için yeterli olarak gördüğü gerekçeleri veya delilleri başkalarının yetersiz görmesi, inanan kişinin inancının yöneldiği objenin kabul edilemez olduğunu göstermez. Örneğin bir kişi için Tanrı'ya inanmak, var olan her şeyin bir ilk sebebe dayanması gerektiği ve bunun da ancak bir Tanrı olabileceği çıkarımına dayanabilir. Ya da bir başkası,

¹¹ Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

¹² C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara 2010, s. 8.

¹³ Özcan, a.g.e., s. 58.

evrenin varlığından hareket ederek evreni var eden ve ondaki değişimi sağlayan bir varlığın olması gerektiği düşüncesinden hareket ederek bir Tanrı'ya inanabilir. Hatta kimi insanlar, kişisel tecrübeleri aracılığıyla Tanrı'nın varlığını sezdiklerini de iddia edebilirler. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu sebeplerin Tanrı'nın kesin olarak var olduğunu gösterdiği değil, Tanrı'nın varlığına dair inancın belli gerekçelere dayanmayı ifade ettiğidir. Bu gerekçeler, Tanrı inancının rasyonel temelini oluşturduğu olarak kabul edilebilir.

İnancın doğasına yaklaşımında Bertrand Russell, inancın kaynağını duygu ve korkuda görmektedir. Ona göre dinsel inançlar duygu yoluyla benimsenir ve korku üzerine kurulur.¹⁴ İnancın doğasına dair böyle bir yaklaşımla Russell, inancı duyguya indirgemekte ve onun sadece korku vb. duygu durumlarını ifade ettiğini savunmaktadır. Oysa pekâlâ inancın duygu durumlarından çok, zihinsel bir faaliyetten ve birtakım akıl yürütmelerden kaynaklandığı iddia edilebilir. Kendisini akıllı varlık olarak gören insanlar, inançlarının makul gerekçelere dayanıp dayanmadığını bilmek isterler ve bu yönde bir sorgulama faaliyetinde bulunurlar. Bu nedenle inanç, ne akıldışı olanla bir tutulabilir ne de gerekçelere dayanmayan bir duygu durumu olarak ifade edilebilir.

İnancın doğasında, “neden inanıyorum?” sorusunun cevabı yatmaktadır. Bu soruya verilen cevap “çünkü inanıyorum” olacak kadar basit ve anlamsız olamaz. “İnanıyorum çünkü şu şu gerekçelerim var” cevabı, inancın doğasını en açık gösteren cevaptır. Bu gerekçeler inanan kişinin sadece kendisini tatmin eden gerekçeler de olsa, diğer bazı insanlarla ortak gerekçeler de olsa inancın doğasında güven ve doğru saymanın var olduğunu gösterir

İnançta (inancı oluşturan) en önemli etkenlerden biri iradedir. İnanan kişinin inanılan objeye yönelişinde ortaya çıkan kabul veya red, onun iradesinden bağımsız değildir. Ancak burada iradeden kasıt, bazı fideistlerin anladığı anlamda bir irade değildir. Onların irade anlayışı, gerekçelere dayanmayan veya akıl yürütmeye ihtiyaç duymayan bir iradedir. Ancak inancın temel faktörü olarak görülebilecek irade,

¹⁴ Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects*, Routledge, London 2005, s. 15 ve 18.

öznenin yöneldiği inancın makul olup olmadığına karar vermede kendini gösteren bir iradedir.

Tertullian'ın yaklaşımında da kendisini gösteren saçma olduğu için inanma anlayışı, inanç ile akıl arasında uzlaşma olamayacağı kabul edilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Tertullian (ö. 220) inancın doğasına yaklaşırken, sırf inanmak ve sonunda teslim olmak için arayış ve sorgulama içine girmek gerektiğini ima eder.¹⁵ Tertullian'ın inançta arayış ve sorgulamayı kabul etmesi, akılcı bir yöntem gibi görünmektedir. Ancak onun düşüncesinin temelinde, sorgulama yönteminin, ulaşılan sonucu aklın belirlemesine dayandığı söylenemez. Çünkü onun anlayışına göre, arayış ve sorgulamanın sonucu akla zıt ve saçma da olsa iman gerektirdiği şekilde hareket etmek gerekir. Onun bu tutumunun inancı akıl dışı ve saçma olana indirgediği söylenebilir. İnsan zihninin saçma olana kendini teslim edecek kadar basit bir yapı olduğu düşünülemez. Bir şeye inanmak için herkesi ikna edecek sebeplerin var olmaması, o inancı saçma yapmaz. İnanan açısından, inandığı şey hâlâ bir anlam ifade edebilir ve ifade ettiği anlam ölçüsünde hayatını yönlendirebilir. Bu nedenle, inancın saçma olana indirgenemeyeceği ve bazı inançların rasyonel olarak kabul edilebileceği savunulabilir.

İnanç, herkes için geçerli bir akıl yürütme, herkesin paylaştığı bir tecrübe ya da duygu durumundan kaynaklanmaz. Her bireyin aynı sebeplerle inanca yönelmemesi ve bir inanç karşısında aynı tavrı sergilememesi, o inancın akla uygunluğunu ortadan kaldırmaz. Bugün, bilimsel bir bilgi karşısında ya da bir hukuk veya ahlâk kuralı karşısında bile onu akla uygun görmelerine rağmen, ona karşı farklı tavırlar sergileyen birçok insan olduğunu görmekteyiz. İncanın da, bireylerin ona karşı farklı yönelimlerinin olduğu zihinsel bir süreç olduğu söylenebilir.

İncanın ayırt edici bir başka özelliği, onun akıldan başka dayanaklara da dayanabilmesi ve doğruluğunun apaçık şekilde gösterilememesidir. Ancak doğruluğunun apaçık şekilde gösterilememesi, inanca dair doğruluk iddialarının

¹⁵ Tertullian, "Revelation before Human Reason", *Faith and Reason*, Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 61-64

anlamsız olduğu ya da inancın irrasyonel bir tutum olduğu anlamına gelmez. Çünkü rasyonelliğin ölçütü akla aykırı olmamaktır.

İnanç, hiç kuşkusuz inanan ile inanılan arasındaki ilişkinin güvenli bir bağını ifade etmektedir. Burada inancın öznesi, yani insan, aşkın bir varlık ile (veya deneysel olarak kendini ispat etmeyen birtakım dinsel önermelerle) ilişki içindedir. Bu nedenle ilişki içinde olduğu inanç objesine karşı duyduğu güven, başka türden objelere duyduğu güvenden çok daha farklıdır. Örneğin Dünya'nın Güneş etrafında döndüğüne inanan birey, bu bilgiye duyduğu güveni rahatlıkla temellendirebilir. Ancak bir Tanrı'nın var olduğuna inandığında, bu inancına olan güvenini aynı kolaylıkla temellendiremez. Yine de bu durum, inancın temellendirilmeden yoksun olduğu anlamına gelmez. Birey hâlâ inancının kendisini tatmin eden temellere sahip olduğunu iddia ederek inandığı objeye güven duymaya devam edebilir.

Bazı inançların başka inançlara temel oluşturduğu söylenebilir. “Var olan bütün varlıkları yaratan ama kendi varlığı sadece kendinden olan bir Tanrı vardır” şeklindeki bir önerme, buna inanan bir bireyin “Tanrı iyilikleri emreder, kötülükleri yasaklar” önermesine olan güvenini de beraberinde getirir. Ancak ikinci önermenin doğru kabul edilmesi, ilkinin ön kabulü sonucunda değil, ilkinin doğruluğuna olan güvenin sonucunda gerçekleşir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bir bireyin en temel olarak gördüğü inancın başka bazı inançları doğurabildiğidir. Böyle bir durumda birey, makul gerekçelere dayanarak doğru saydığı inanca uygun olan başka inançları da doğru sayabilir. Örneğin, Tanrı inancına sahip ve bunu kendi açısından makul gerekçelere dayandıran bir birey, Tanrı'nın mutlak güç sahibi, iyi, adaletli olduğuna; iyiliği emredip kötülüğü yasakladığına inanabilir. Bu, bir Tanrı'ya inanmak gibi temel olan bir inancın doğurduğu başka inançlara inanmak anlamına gelmektedir.

Çalışmamızın kapsamı dışında olduğu için, Tanrı inancı dışındaki inançların temellendirilmesi tartışmalarına girilmeyecektir. Bununla beraber yine de şunu söyleyebiliriz ki, rasyonel olarak benimsenmiş bir inanç, başka inançların kabulüne temel teşkil edebilmektedir. Ancak bunun için öncelikle o inançlara yol açacak temel inancın rasyonel olup olmadığı temellendirilmelidir. Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul eden Plantinga'ya göre Tanrı'ya inanmak, inanmamakla

kıyaslandığında çok daha doğal bir durumdur.¹⁶ Görüldüğü üzere, Plantinga'nın Tanrı inancını "temel bir inanç" olarak görmesi, bu inancın başka inançlarca desteklenmek zorunda olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak bu durum, Tanrı inancının rasyonel dayanaklardan yoksun bir şekilde temel bir inanç olarak kabul edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira temel bir inanç olan Tanrı inancının rasyonel dayanaklarının olması, bu inancın meşru sayılmasının en önemli ölçütü olarak kabul edilebilir. Rasyonel dayanakları olan Tanrı inancı, bu inançtan çıkarılan başka inançların rasyonel olarak kabul edilmesini de beraberinde getirebilir. Örneğin "Tanrı vardır" önermesi bir kişi için anlamlı ve doğru ise, "Tanrı yoksullara yardım etmemi istiyor" önermesi de anlamlı ve doğru olur.

Öne sürülen tüm bu iddialardan sonra, inanç ve bilgi arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin inancın rasyonelliği açısından ne anlam ifade ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

1.1.2. İnanç-Bilgi İlişkisi

İnanç, dinle olduğu kadar bilgi ile de ilgili bir kavramdır. Dinsel bir iddianın doğru olup olmaması noktasında inanç, bilginin konusu hâline gelmektedir. Yani inanç ve bilgi arasındaki ilişki, inanç nesnesinin doğruluğu veya yanlışlığına dair hüküm ile ilgilidir.

Bilgi ve inanç arasındaki ilişkinin nasıl olduğu, bilginin doğasına dair bazı temel yaklaşımlar aracılığıyla daha iyi anlaşılabilir. Platon'un, bilginin doğasına dair yaptığı açıklamalar Theaetetus, Sofist ve Menon diyaloglarında geniş bir şekilde yer almaktadır. Theaetetus diyalogunun ana fikri, bilginin duyum veya algı olmadığıdır.¹⁷ Platon, bilgiyi duyum ve algılara indirgemenin mümkün olmadığını, böyle bir indirgemeciliğin doğru ve yanlışın ölçütünün insan olması anlamına geleceğini vurgular. Bilginin özünün ne olduğunu sorgulayan Platon, Menon

¹⁶ Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 52.

¹⁷ Theaetetus diyalogunda Platon, bilginin duyum veya algı olarak kabul edilmesi durumunda, doğruluk ve yanlışlığın bir ölçütünün olamayacağını, gerçekten bahsedilemeyeceğini söyler. Bütün bunlar, her şeyin ölçüsünün insan olduğu anlamına gelmektedir ve işte Platon'un itiraz ettiği nokta da tam olarak budur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Theaetetus*, çev. Robin A. H. Waterfield, Penguin Books, New York 1987.

diyalogunda ise bilginin “hatırlama” olduğunu ifade eder.¹⁸ Duyum ve algılardan bağımsız, ideaların akledilmesi sonucu ortaya çıkan ve kaynağı daha önceki bir hayat (idealar âlemi) olan şey, Platon felsefesinde bilginin tam tanımıdır. Menon diyalogunda bir köleye geometri probleminin çözdürülmesi de, bilginin bir hatırlama olduğunu kanıtlamak için kullanılmış bir örnektir. Görüldüğü üzere Platon’un kuramında bilgi, duyular aracılığıyla kazanılmaz veya bir zihinden başka bir zihne öğretim yoluyla aktarılmaz, bedenleşmeden önce ruh tarafından her şeyin görülüp bilinmesiyle kazanılır.¹⁹ Platon’un bilgi kuramının temelini teşkil eden bu görüşler bazı açılardan eleştirilebilir olsa da bilginin tamamen duyum ve algılara indirgenmeyeceği, savunula gelen bir yaklaşım olmuştur. Onun bu anlayışı temelinde inanç ve bilgi arasındaki ilişkiye yaklaşıldığında, Tanrı’nın var olduğu bilgisinin duyum ve algı ile kazanılmasının zorunlu olmadığı söylenebilir.

İnanç bir şeyi güvenle doğru saymak olarak tanımlandığında, doğru saymaktan kastın ne olduğuna açıklık getirmek gerekmektedir. Bu da, bilgi ve doğru arasında nasıl bir ilişki olduğunu incelemekle mümkün olacaktır. Bu ilişkiye dair soracağımız en temel soru belki de doğrunun bilgi olup olmadığı sorusudur. Bilgiyle doğruyu eş kılmak, bilginin tanımını oluşturmaz, çünkü bu kez de “doğru fikirlerimizin” doğru olduklarını nasıl bilebileceğimiz sorusu ortaya çıkar.²⁰ Demek ki bilgi, doğruluk demek değildir. Onun doğrulukla ilişkisi, bir iddia veya önerme hakkında verdiği olumlu hükümde yatmaktadır.

Bilginin doğasına yaklaşımında Descartes, bir bilginin doğruluğunun onun açık ve seçik oluşuyla bağlantısına vurgu yapmaktadır. Algıların kesin bilgiyi sağlamadığı üzerinde duran Descartes, açık ve seçik olarak kavranan şeylerin doğru oluşlarının, ancak mükemmel bir varlıktan kaynaklanmasıyla mümkün olacağını savunur ve bilgiye dair şüphelerin ancak bu şekilde ortadan kalkacağını ifade eder.²¹ Metafiziği ilk bilim olarak gören Descartes’e göre, bilginin kaynağı, doğruluğunu ve kesinliğini sağlamak açısından Tanrı’ya bağlıdır. Bu nedenle şunu söyleyebiliriz ki, Descartes

¹⁸ Bkz. Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Maarif Vekaleti Yay., Ankara 1942, s. 28.

¹⁹ Francis M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, The Bobbs-Merrill Company, New York 1957, s. 2.

²⁰ Maurice Cornforth, *Bilgi Teorisi*, çev. H. Selman, Yorum Yay., İstanbul 1993, s. 190.

²¹ Descartes, *Discourse on Method*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London 1968, s. 57-58

felsefesinde, düşünen varlığın aradığı hakikatin bilgisi, Tanrı inancını dışarıda bırakmaz, aksine kapsar.²²

Bilginin doğasına dair görüş belirten bir başka filozof da Locke'tur. Bütün bilgilerin idelerde toplandığını savunan Locke, genel olarak bilginin, idelerin uyuşup uyuşmadığının algılanması olduğunu söyler.²³ Bilginin temellerini idede gören Locke, dış dünyadaki şeylerin bilgisinin-insanın kendi varoluşuna dayanarak bildiği Tanrı hariç- ancak duyuyla kazanılabileceğini savunur.²⁴ Ancak Locke, dışsal duyuyla içsel algılama dışında, "akıl" dediği başka bir yetinin daha işleymesinden bahseder. Bu yeti, "kavrayış (sagacity)" ve "sonuç çıkarma (illation)" yetilerini de içererek bütün düşünsel yetilerin gerekliliğidir.²⁵ Lock'un sonuç çıkarma derken kast ettiği şey, ideler arasındaki bağlantının algılanmasıdır. Zihin, akıl aracılığıyla ideler arasında uyum olup olmadığına karar verir. İki ide arasında uyuma olup olmamasına göre zihin, ya bilgiyi elde eder ya da olası bir bağlantıyı görerek onaylama veya onaylamamaya götürür, yani bir "kanı (opinion)" olur.²⁶ İster kesin bilgiyi edinmede ister olasılığı belirlemede olsun, ideler arasında bağlantıyı kuracak olan yeti, Locke'un felsefi sisteminde, akıldır. Buradan çıkarılacak sonuç, duyum ve algılamamanın bilgide çok ileri götürmeyeceğidir. Burada bilgi, aklın vasıta olduğu bir sonuç çıkarma yetisi sonucunda ideler arasındaki uyumun algılanmasıdır.

Locke'ta ideler ile ilişki içinde olan duyumken, Hume'da "izlenim (impression)"dir. Hume'a göre, tüm düşüncelerimiz izlenimlerimizden oluşur.²⁷ Hume, tüm uslamlama (reasoning) türlerinin, bir karşılaştırmadan (comparison) ve iki veya daha fazla nesnenin birbirleriyle olan ilişkilerinin ortaya çıkarılmasından oluştuğunu söyler.²⁸ Bu uslamlama, Hume'un anlayışında algı olmaktadır. Burada

²² Naciye Atış, "Descartes Felsefesinde Cogito ve Tanrı'nın Konumunun Bilgi ve İnanç Konusunda Etkisi", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, c. V, say. 1, Adıyaman 2015, s. 10.

²³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Hidditch, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 525.

²⁴ Locke, a.g.e., s. 668.

²⁵ Aynı yer.

²⁶ Aynı yer.

²⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, çev. Ernest C. Mossner, Penguin Books, London 1969, s. 120.

²⁸ Hume, a.g.e., s. 121.

esas olan şey, duyum aracılığıyla bir algının meydana gelmesidir.²⁹ Hume'un inancın doğasına yaklaşımının da epistemolojisiyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. O, inancın var olan bir izlenim ile ilişkili bir düşünceden oluştuğunu söyler.³⁰ Ona göre inanç, düşünceye bir şey eklemese de onu kavrama şeklimizi değiştirebilir ya da onu daha güçlü kılar. İnancın doğasına duyumcu yaklaşımından yola çıkılarak Hume'un inancı gerçeklik sahasından tamamen dışarı çıkarıp çıkarmadığı tartışılabilir. Çalışmanın sınırlılığı dolayısıyla bu tartışmalara girilmeyecektir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Hume, inancı duyumlara ait izlenimden bağımsız olarak ele alarak onu düşüncenin bir izlenimi olarak kabul eder. Bu nedenle onun görüşlerinden hareketle Tanrı inancının rasyonel olmadığı sonucunun çıkarılması tartışmaya açık hâle gelmektedir.

İnanç ve bilgi arasındaki ilişki bağlamında Tanrı inancının ele alındığı bu bölümde, görüşleri hakkında bilgi verilecek bir diğer isim de Berkeley'dir. Berkeley, insan bilgisinin ilkeleri üzerine yürüttüğü tartışmada, insan bilgisinin nesnelere duyuların ve algılamanın aracı olduğu idelerin oluşturduğunu söyler.³¹ Ancak onun bilgi sisteminde, sonsuz olan bu bilgi nesnelere, yani ideleri, algılayan ve idelerden farklı olan bir şey bulunur. O, bu şeyden "zihin" (mind), "tin" (spirit), "ruh" (soul) veya "kendim" (self) diye bahseder.³² Berkeley, işte zihin dediği bu şey olmadan hiçbir idenin olamayacağını savunur. Onun bu epistemolojik görüşleri, Tanrı inancına yaklaşımını da belirlemektedir. Şöyle ki, Berkeley idelerin kaynağını Tanrı'da görür. Daha önce de değinildiği üzere, Berkeley'e göre bilgiyi oluşturan, duyuların ve algılamanın aracı olduğu idelerdir. Descartes ve Locke'tan insan zihninin maddeyi veya fizikî nesnelere, idelerin dolayısıyla bilebileceği kabulünü miras alan Berkeley, maddeyi zihne tâbi hâle getirmektedir.³³ Yani ona göre fiziki nesnelere kendileri asla bilinmez. Onun bu anlayışının, var olmayı algılanmaya bağlamasından kaynaklandığı söylenebilir. Ona göre bu algılamayı sağlayan zihindir ve algılanma olmadığı zaman dıştaki bir zihne ihtiyaç duyulur. Görüldüğü üzere

²⁹ Aynı yer.

³⁰ Hume, a.g.e., s. 147.

³¹ George Berkeley, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, ed. Roger Woolhouse, Penguin Books, New York 1988, s. 53.

³² Aynı yer.

³³ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 171.

Berkeley, insan zihni dışında zihinlerin var olduğunu kabul eder. Tüm bu görüşlerden hareketle Berkeley'in, varlığı algılanmak olarak gördüğü ve insanın her şeyi algılayamayacağından dolayı bu var olmayı Tanrı'nın sağladığını savunduğu söylenebilir.

Gazâlî, bilgide akla duyulara göre öncelikli bir yer verir. Bilgiye şüphecî bir biçimde yaklaşan Gazâlî, duyuların yanıltıcılığı karşısında aklın devreye girip bu yanılgıyı ortaya çıkardığını söyler.³⁴ Ancak aklın da zaman zaman yanıltıcı olduğunu kabul eder. Burada Gazâlî, şüpheyi bir yöntem olarak kullanarak kesin bilgiye ulaşmaya çalışır. Onun sezgisel bir bilgi türüne giderek doğrulamanın kalpte yapılacağı görüşünün gelişmesinde, hem duyular aracılığıyla hem de akıl aracılığıyla kazanılan bilgilerin mutlak olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Gazâlî'nin bu düşüncelerinden çıkarılacak sonuç, bilginin doğasında sadece duyuların olmadığı, akıl yürütmelerin her zaman eksiksiz bir şekilde işlemediğidir. Onun bu görüşü haklı görülmekle beraber, bilgide doğruluğun ölçütünü sağlayan tek şeyin sezgi olmadığı da açıktır. Bu nedenle, inancın gerekçelendirilmesinin tek yolu duyulardan geçmek, zorunlu ve her zaman eksiksiz işleyen bir akıl yürütmeyi gerektirmek olmadığı gibi, sadece sezgilerin veya mistik bir hâlin sonucu olması da zorunlu değildir. Gazâlî'nin görüşleri bu bakımdan Pascal'ın sezgiye dair görüşlerinden de farklılık göstermektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu farklılığa değinilerek Pascal'ın fideist olarak kabul edilebilmesine rağmen Gazâlî'nin neden fideist olarak kabul edilmediği tartışmaya açılacaktır.

Kant, bilginin deneyim ile başladığını, ancak tüm bilginin deneyimden doğmadığını ifade eder. Deneyimden ve duyulardan bağımsız bir bilginin varlığını kabul eden Kant'a göre, bu bilgi zorunludur ve a priori olarak adlandırılır.³⁵ Kant'a göre, metafizik bilgi, sadece a priori yargıları içerir. Analitik ve sentetik yargılar olmak üzere iki tür yargıdan bahseden Kant'a göre, sırf açıklayıcı olan ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemeyen yargılar analitik; genişletici olan ve bilginin içeriğine

³⁴ Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. ve tahk. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 5-6

³⁵ Kant, *Prologomena to Any Future Metaphysics*, ed. Gary Hatfield, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 16.

eklemlene yapan yargılar ise sentetik yargılardır.³⁶ Kant, metafiziğin, sentetik a priori önermelerle ilgilendiğini söyler. Sentetik a priori bilginin olanağını tartışan Kant, bu bilgilerin duyuların görünümünü sonucunda elde edileceğini kabul eder. Ancak, aşkın bilgiler söz konusu olduğunda, duyuların ötesine geçmeyi başaran bir akıl söz konusudur.³⁷ İdealist bir filozof olan Kant, duyularımızdan gelen izlenimleri, duyulardan tümüyle bağımsız ve onlara öncel olan gizemsel bir saf aklın görüşlerine dayanarak bilgiye dönüştürebileceğimizi savunur ve böyle bir savın sonucu, öncesiz-sonrasız bir Tanrı varsayımıdır.³⁸ Buradan çıkarılacak sonuç, Kant'ın Tanrı inancı vb. konulardaki bilgiyi akılda gördüğüdür. Onun bu anlayışı, Tanrı inancını aklın bir postülası olarak görmesi sonucunu doğurmuştur. Tanrı kanıtlamalarının ele alındığı bölümde Kant'ın bu görüşlerine daha ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

İnanç ve bilgi arasındaki ilişki bağlamında ele alındığında, pozitivistin inancın doğasına yaklaşımının, onun bilgisel bir değeri olmadığı iddiasına sahip olduğu görülmektedir. Bilgiyi deney ve tecrübeyle sınırlayan pozitivistlere göre, gerçekliğe yalnızca tecrübe ile ulaşılabildiğinden, onun dışında kalan hiçbir çeşit metafizik bilginin epistemik değeri bulunmamaktadır.³⁹ Buradan hareketle pozitivistler, deneysel yöntemlere açık olmadıkları gerekçesiyle inanç önermelerinin anlamsızlığını savunurlar. Pozitivistler, böyle bir anlayışı benimseyerek bir yandan inanç önermelerinin doğruluklarının bilinemeyeceğini savunurlarken, öte yandan bilgiyi duyum ve tecrübelerle indirgemiş olurlar. Yani sadece inanç alanında değil, epistemoloji alanında da indirgemeci bir tutum sergilerler. İnanç alanında sergiledikleri bu tutumun temelinde, inancın objektif kesinlikle doğrulanması gerektiği görüşü yatmaktadır. Ancak, inanç objektif bir şekilde doğrulanmasa da geçerliliğini subjektif kesinlikten alabilir.⁴⁰ Deneysel görüşün çağdaş bir tezahürü olan pozitivistin, bilginin ve hâliyle inanç nesnesinin geçerliliğini, duyum ve algılara bağladığı görülmektedir. Bir özne olarak insan, algı ve tecrübeleri aracılığıyla nesneyi yani doğruluğu meydana getirir. Mantıkçı pozitivistin önde

³⁶ Aynı yer.

³⁷ Kant, a.g.e., s. 115-116

³⁸ Vehbi Hacıkadıroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, Cem Yayınevi, İstanbul 2000, s. 14.

³⁹ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2014, s. 44.

⁴⁰ Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2008, s. 66.

gelen isimlerinden Ayer, bir duyunun yanıltıcı olduğunun farkına varmayı sağlayan şeyin de yine başka bir duyu olduğunu savunur. Ancak Hacıkadiroğlu'nun belirttiği gibi, bu ikisinden doğru olan duyu-deneyinin gerçekliği ifade ettiğine dair böyle bir yaklaşımda iki çelişki vardır:

Birincisi, eğer duyu verileri arasında çatışma olmasaydı bu kanıtlama biçimi yürümezdi. Çünkü birisi bir şey söyler de başka birisi de bunun doğru olduğunu söylerse, ikisi birden yalan söylemiş olabilir. İkincisi, bir duyu-deneyi beni yanılttığı zaman öteki onun beni yanılttığını söylemiyor, ikisi birbirini tutmadığı için ben, en az birinin beni yanılttığını söylüyorum. Oysa birbirini tutmayan iki duyu-deneyinden ikisi de yanlış olabilir. Demek duyu-deneylerimizden hiç olmazsa bir bölümünün doğru olduğunu başka yollardan kanıtlamadıkça, dış dünyanın var oluşunun bu yoldan kanıtlanması olanağı yoktur.⁴¹

İnanç ve bilgi arasındaki ilişkinin bilginin doğası çerçevesinde ele alınmaya çalışıldığı bu başlıkta bazı akılcı, idealist ve deneyci felsefelerin, bazı sınırlı örnekler üzerinden, bilgiye dair temel bazı yaklaşımlarına değinilmeye çalışıldı. Platon'dan çağdaş felsefeye kadar, çok farklı şekillerde ele alınmış bilginin, duyum ve algılara indirgenemeyeceği açık bir şekilde görülmektedir. Bu nedenle, duyu ve tecrübeye dayanmadığı için inancın irrasyonel olduğunu savunmanın, bilgiyi sadece bu ölçütlere indirgemek anlamına geldiği söylenebilir.

1.1.3. İnancın Rasyonelliği

Rasyonellik, bir bakıma bir inancın kabul edilebilir ya da inanmaya değer olabilmesinin felsefi koşuludur.⁴² Görüldüğü üzere, inancın rasyonelliği onun kabul edilebilir özelliklere sahip olmasında yatmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde rasyonellik, hipotezlerimizin veya inançlarımızın nedenlerle (reasons) desteklenmesinden oluşur.⁴³ Bu noktada karşımıza çıkan en önemli nedenlerden biri, inancın akla uygun olmasıdır.

Akıl ve inanç arasındaki ilişkiye bakış açıları birbirinden farklılık arz etmektedir. Kimileri akıl ve inancın birbirine zıt ve birbiriyle bağdaşamaz olduğunu iddia ederken kimileri ikisi arasında bir uyum görmektedir. Kimileri ise akıl ve inancın birbirine dokunmayan farklı iki alan olduğunu savunmaktadır. İnanç ve akıl

⁴¹ Vehbi Hacıkadiroğlu, *Kavramlar Üstüne*, Alaz Yay., İstanbul 1981, s. 83-84; Hacıkadiroğlu'nun Ayer eleştirileri ve deneyciliğin bilgi anlayışı hakkında detaylı okuma için bkz. adı geçen eserin 45-98. sayfaları

⁴² Abdüllatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yay., Ankara 2009, s. 101.

⁴³ Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, Mountain View 2001, s. 7.

arasındaki ilişki katı akılcılık, fideizm ve eleştirel akılcılık⁴⁴ yaklaşımları temelinde ele alınabilir. Bu üç yaklaşımdan fideizm, yukarıda bahsettiğimiz ilk yaklaşımı, katı akılcılık ikincisini, eleştirel akılcılık ise üçüncüsünü temsil eder. Fideizm, akli argümanlara itibar etmeyerek başlangıç noktası olarak dinî iddianın kendisinden yola çıkmayı ve ona teslim olmayı tercih eder.⁴⁵ Bu tür bir yaklaşım, inancın rasyonel temellerden yoksun olduğu sonucunu doğurur ve inanç nesnesine koşulsuz bağlanmayı şart koşar. Bu şart koşma ise, inanılan nesnenin akıl yürütmeye ihtiyaç duymadığını ve kendisini kabulü zorunlu kıldığını ifade eder. Ancak böyle bir kabul, inancın doğasının gerektirdiği güvenle doğru saymanın önünde büyük bir engel olarak görülebilir. Clifford ve onun gibi düşünen bazı katı akılcılar ise, dini inançta aşırı ispatçı taleplerde⁴⁶ bulunarak aklın inançta zorunlu ve herkesçe kabul edilecek bir doğrulamayı sağlamasını beklemektedirler. Katı akılcı bir anlayışta akıl, mutlak yani doğruluğu herkesçe onaylanan bir inancın var olmasını şart koşar. Burada itiraz edilebilecek husus, aklın bu tarz bir aşırı ispatı zorunlu kılmasıdır. Bu tarz bir yorumu yumuşatan anlayış eleştirel akılcılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel akılcılıkta, inancın her akıl sahibi kişiye kesin delillerle ispat edilebilir olması şart koşulmaz.⁴⁷

Paul Tillich, inanç ve akıl arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda bulunurken akli ön şart olarak kabul eder ve dinsel alanda aklın imha edilmesinin, insanlığın imha edilmesi anlamına geldiğini söyler.⁴⁸ Akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi belirlerken aklın rolünü sıfıra indirmek büyük bir hata olur. Böyle bir hata, inancın rasyonel temellerden tamamen yoksun olduğu anlamına gelebilir. Leibniz'in de ifade ettiği gibi, inanç ve akıl arasında uyum vardır ve inançta aklın rolünü yok saymak

⁴⁴ İnanç ve akıl arasında kurulan ilişki, inancın rasyonelliği meselesinde oldukça önemlidir. Bu ilişkiye bakış açıları birbirinden farklılık arz etmektedir. Akıl ve inanç arasındaki ilişkiye yaklaşım tarzları katı akılcılık, fideizm ve eleştirel akılcılık şeklinde üçe ayrılır. Çalışmamızda teker teker bu görüşleri kimlerin daha çok temsil ettiğini ele almamaktayız. Ancak görüşlerine yer verdiğimiz filozof ve düşünürlerin, öne sürdükleri iddialara göre, hangi anlayışa daha yakın oldukları rahatlıkla görülebilir.

⁴⁵ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. R. Acar, N. Mehdiyev, H. Özturan, O. Baş, Küre Yay., İstanbul 2013, s. 129.

⁴⁶ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, dem Yayınları, İstanbul 2012, s. 45.

⁴⁷ Yaran, a.g.e., s. 53.

⁴⁸ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Row Publishers, New York 1965, s. 76.

felsefî açıdan bir gereklilik değildir.⁴⁹ Oysa katı fideist bir anlayışta inanca yer açmanın yollarından biri akli göz ardı etmekten geçebilmektedir. Pascal gibi akılcı olarak nitelenen bir düşünürün bile inanç söz konusu olunca akla oldukça mesafeli durduğu görülmektedir. Akılcılık, felsefî bir dizge için veya herhangi bir doğruluk savı için temel gerekliliktir.⁵⁰ Teknik anlamından ziyade bu genel anlamından yola çıkılırsa, akılcılığın fideist anlayışta aksine, inanç için önemli bir husus olduğu söylenebilir.

İnancın rasyonel oluşunda akıl faktörünün önemli olması, herkesin aynı akıl yürütmeye o inancı benimsemesi anlamına gelmemektedir. Katı bir fideist tutumun akli yok sayması eleştiriye ne kadar açık ise, katı bir akılcılığın da herkes için geçerli olacak akli bir ispatı inançta zorunlu sayması o kadar eleştiriye açıktır. Daha önce de değinildiği üzere, inanç, özne ile nesne arasındaki yani inanan ile inanılan arasındaki ilişkide kendini gösterir. Özne insan olduğuna göre, onu sadece akıldan ibaret göremeyiz ve aklın her insanda tek tip ve mekanik olarak işlediğini iddia edemeyiz. Bu durum sadece inanç için geçerli değildir. Eğer akıl her zaman herkes için ortak olacak bir ispatı zorunlu kılsaydı, herkesin aynı davranışları sergilemesi, ahlâkî bir ilkeye karşı aynı tutumu göstermesi, kesin bir şekilde ispat edilen her türlü bilimsel bilgiye aynı güveni göstermesi gerekirdi. Ancak pratikte durumun böyle olmadığı rahatlıkla gözlemlenebilir. Bu nedenle akıl ve inanç arasındaki ilişkide akli yok saymak da, onu inançta kesin olarak ispatlama ve her akıl sahibi insan tarafından onaylama unsuru olarak görmek de mümkün değildir.

İnancın rasyonelliği, inancın birtakım temellere sahip olmasını gerektirmektedir. Temellendirmenin rasyonel olması ise kimi zaman inancı kanıtlama çabalarında kendini gösterir. İnanca dair kanıtlamalar, her akıl sahibi insan için aynı ikna edicilikte olmasa bile, inanca dair rasyonel bir yöntem olmayı sürdürür. İnancın yeterli kanıta dayalı olmadığı için akıl dışı olduğunu savunan bir anlayışın *dini inanca delilci itiraz*⁵¹ getirdiğini söyleyebiliriz. Buradaki itiraz daha çok, herkes için aynı ölçüde ikna edici olan kanıtları şart koşmaktan kaynaklanıyor

⁴⁹ Leibniz, *Theodice Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul 2009, s. 48.

⁵⁰ John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkân, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 13.

⁵¹ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, a.g.e., s. 212.

gibi görünmektedir. Bunun anlamı, herkesi aynı ölçüde ikna eden bir kanıtın yokluğu durumunda inancın rasyonelliğinin savunulamayacağıdır. Ancak inanç, doğası gereği, herkesi aynı ölçüde ikna ederek rasyonel temele sahip olmaz. Onun rasyonel temele sahip olması, makul öznel sebeplere dayanabilir ve bu durumun, inancın rasyonelliği önünde engel olduğu söylenemez.

İnanç psikolojik, sosyolojik, siyasi, kültürel vb. birçok unsurla ilişki içerisindedir. Ancak inancın hakikati noktasında en önemli unsur akıldır. Dinsel inanç ifadeleri, haklılık iddiasında bulunurlar. Bahsi geçen unsurlar inancın ortaya çıkması, gelişmesi, değişmesi veya terk edilmesi noktalarında etkili olsa bile hakikat iddialarının tümünün sadece bu unsurlara dayandığı söylenemez. Gerçek hakkındaki yargıların bu etkiler sebebiyle ortadan kaldırılabileceği iddiası, hem aklın gücünü zayıflatan hem de *aklı tahrip edici* tarzda kullanmayı ifade eden bir iddiadır.⁵² Bu nedenle inanç ve onun rasyonelliği söz konusu olduğunda, inancın çeşitli faktörleri olduğu ve bu faktörlerin akli yok saymayı gerektirmediği görülmektedir.

İnanç, bir kişinin yaşam şeklini tümüyle etkileyebilecek bir konuma sahip olabilmektedir. İnsan yaşamında bu denli etkili olan inancın salt bir teslimiyetten veya kör bir bağlılıktan kaynaklanması da düşünülemez. İnançları kendisinin yaşam tarzı olan bir kişi, bu inançlarını doğru olarak kabul eder.⁵³ Bir inancın rasyonel olması bu doğru kabul edişle yakından ilişkilidir. İncanın doğru olarak kabul edilmesi, akli gerekçelere sahip olmasını ifade eder. Dolayısıyla inancın rasyonel olması, o inancın zorunlu olarak ispatlanması anlamına gelmez. Bir inancı rasyonel olarak kabul etmede yeterli olan bir delil, onu kesin olarak kabul etmede yeterli olmayabilmektedir.⁵⁴ Bu nedenle, inancın rasyonelliği denince aklımıza o inancın herkesçe kabul edilmesi zorunlu bir delile sahip olması gelmemelidir. Böyle bir delilin olmayışının, inancı rasyonel olmaktan çıkardığı söylenemez.

⁵² Roger Trigg, *Akılçılık Ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?*, Haz. İbrahim Şener, İzdüşüm Bilim Yay., İstanbul 2004, s. 266.

⁵³ Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 32.

⁵⁴ Özcan, a.g.e., s. 71.

1.1.4. İnanç-Kanıt İlişkisi ve İnancı Temellendirme Sorunu

Swinburne'ün deyişiyle, her inanç rasyonel değildir.⁵⁵ Her inancın rasyonel olmayışı, bir inancı rasyonel yapan sebeplerin var olması gerektiğini ifade etmektedir. Fideist anlayışta olduğu gibi, objektiflikten uzak ve akılla kavranamadığı için kendisine teslim olunan bir inancı benimsemek, o inancın neye göre temellendirileceği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir sorun ise inancın rasyonel olmadığı anlamına gelmektedir.

Kanıtlanma, inancın temellendirilmesinde bir zorunluluk olmasa da bir gereklilik olarak görülebilmekte ve rasyonellik ölçütlerinden biri olarak karşımıza çıkabilmektedir. Ancak kanıtlamadan ne kast edildiği de oldukça önemlidir. İnanç ve aklın uzlaşmazlığını savunan katı akılcılar kanıtı, aklın zorunlu doğrulaması gibi algılamaktadır. Leibniz'e göre, akıl ve inanç arasında uyum görmeyenler açıklama, kavrama, kanıtlama ve onaylama terimlerini birbirine karıştırır.⁵⁶ Leibniz'in de ifade ettiği gibi, akılla kanıtlanabilir olan şeyler, kavranabilirlerdir.⁵⁷ Leibniz'in burada vurgulamaya çalıştığı şey, inancın akılla kanıtlanabilir ve kavranabilir bir özelliğe sahip olduğudur. Buradan hareketle, akıl ve inanç arasında uzlaşmazlık olduğunu savunanların görüşlerinin temelinde, bahsi geçen kavramların zorunlu bir ispatı gerektirdiği kabulünün yattığı söylenebilir.

İnançların ne şekilde desteklendikleri önemlidir.⁵⁸ İnancın rasyonel olarak temellendirilmesinde kanıtlar önemli bir yere sahip olsa bile, öne sürülen kanıtların o inancın herkesçe kabul edilmesini zorunlu kıldığı söylenemez. Burada altı çizilmesi gereken nokta, inancın kanıtlarla temellendirilmesinin herkesin o inancı kabul edeceği anlamına gelmediğidir. Öne sürülen bir kanıt, herkesi aynı oranda ikna edemez. Bu nedenle belirtmemiz gerekir ki inancın kanıtlama çabasına dayalı olması, inancın rasyonel bir temele sahip olması için önemli kabul edilebilir ancak o inancın doğruluğunu kesin olarak ispatladığı anlamına gelmez.

⁵⁵ Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1983, s. 33.

⁵⁶ Leibniz, *Theodice Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 51.

⁵⁷ Leibniz, a.g.e., s. 52.

⁵⁸ W. V. Quine, J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 108.

Anselm (ö. 1109), inancın akla önceliğini vurgulayarak inancın rasyonel kanıta bağlı olmadığını ancak onu ürettiğini savunur.⁵⁹ Anselm'in burada akli yok saymadığını, ancak inanmak için akla baskın bir rol de yüklediğini görürüz. Proslogion adlı eserinin giriş kısmında belirttiği gibi, inancın rasyonelliğini ve kanıtlanabilir olup olmayışını tartışmaya açsa bile, ona göre inanç kendiliğinden apaçıktır (self-evident).⁶⁰ Anselm'in inancın apaçık olduğuna dair imanı önceleyen bu görüşünün klasikleşen ifadesi "anlamak isteyen imanlı" (fides quaerens intellectum) şeklindedir.⁶¹ Onun bu ifadesinin, fideist anlayışın geldiği geleneğin çizgisini yansıttığı söylenebilir. Daha sonra değinileceği üzere, fideist anlayışta inancının akli kanıtlamalarla elde edilemeyeceğine dair iddialar öne sürülmekte ve bu iddialar Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olmadığı anlamına gelebilmektedir.

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyi tartışan ve ikisi arasında uyum olduğunu savunan İbn Rüşd, kanıta dayalı düşünmenin ve akla dayalı yorumlamanın önemini vurgular.⁶² İnanç ve akıl arasındaki ilişkide aklın öneminin altını çizen İbn Rüşd, inancın akılla temellendirilebileceğini savunur ve bu düşüncesi doğrultusunda, evrenden hareket ederek Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan bir kanıt geliştirir.⁶³ Buradan hareketle, inanç ve akıl arasında uzlaşma olduğunu savunan İbn Rüşd'ün, inancın kanıtlarla temellendirilebileceğini savunduğu söylenebilir.

Fideizmin inanç-kanıt ilişkisine bakış tarzı, akli argümanlarla gerekçelendirmenin gereksizliği ve hatta boşuna ve tehlikeli olduğu şeklindedir.⁶⁴ Örneğin inancın temellendirilmesine olumlu yaklaşmayan Kierkegaard, inancın akılla kesin bir şekilde kanıtlanamayacağını savunurken Clifford gibi katı bir akılcı da, kanıtların yetersiz olması dolayısıyla hiçbir inancın hiçbir yerde ve hiçbir zaman

⁵⁹ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yay. İstanbul 2005, s. 49.

⁶⁰ St. Anselm, *Monologion and Proslogion: With The Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1996, s. 93-94

⁶¹ David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, Haberci Yay., İstanbul 2004, s. 21.

⁶² İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 112.

⁶³ Tanrı kanıtlamaları hakkında genel bilgiler verdiğimiz başlıkta İbn Rüşd'ün "inayet ve ihtira" adını verdiği kanıtı daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

⁶⁴ Hasker ve diğ., a.g.e., s. 129.

doğru olamayacağını savunur.⁶⁵ Görüldüğü üzere fideizmin ve katı akılcı anlayışın ortaklaştığı nokta, akli olarak öne sürülen kanıtların inancı destekleyemeyeceğidir. Her iki açıklama tarzı da inancın rasyonel olarak temellendirilmesinin mümkün olmadığını şeklindedir.

Çağdaş din felsefesinde inanç ve kanıt arasındaki ilişkiye farklı açılardan yaklaşıldığı görülmektedir. Swinburne ve onun gibi düşünen bazı felsefeciler inancın tutarlı kanıtlarla temellendirilebileceğini savunurlarken, Plantinga ve Hick gibi felsefeciler ise inancın kanıtlar olmadan da temellendirilebileceğini savunmaktadırlar. Örneğin Swinburne, inancın dayandığı kanıtın doğru olması gerektiğini savunur.⁶⁶ Yani o, inancın rasyonelliğini kanıtların doğruluğunda görmektedir. Yine çağdaş bir felsefeci olan Hick ise, Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtlamaların başarısızlığını savunarak Tanrı inancının kanıtlarla temellendirilemeyeceđini⁶⁷ dolayısıyla da inanç için akli kanıtların gerekmediğini savunur. Bu nedenle Tanrı inancının rasyonelliğini savunurken o, dinsel bir tecrübeye dayalı olarak inancın temellendirileceğini iddia eder. Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtları eleştiren Plantinga da, inançta kanıtı zorunlu görmemekte ve Tanrı inancını temel bir inanç olarak ele alır. İnanç ve kanıt arasındaki ilişkide çağdaş felsefecilerin görüşleri çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

İnancın rasyonel oluşu, onun sadece kanıtlara dayalı olması anlamına gelmez. Hiçbir kanıtın kendisini yeterince ikna etmediğini düşünen bir kişi, inancını korumaya ve onun rasyonel olduğunu iddia etmeye devam edebilir. Burada önemli olan, kişinin inancını neye göre temellendirdiği sorunudur. O, inancına konu olan bir bilginin, akıl yürütmeye doğru olarak kabul edilebileceğini iddia edebilir. Buradaki bilgi, bilimsel bir bilginin doğrulandığı gibi doğrulanmasa da, kişi tarafından birtakım makul öznel sebeplere ve akıl yürütmelere dayanarak doğru kabul edilebilir.

⁶⁵ William K. Clifford, "The Thicks of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mawrodes, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1970, s. 159.

⁶⁶ F.R., s. 33.

⁶⁷ John Hick, *Arguments for The Existence of God*, Macmillan Press Ltd., London 1988, s. 101.

Bir inanç için öne sürülen kanıtların, bazıları tarafından reddedilmesi, o inancın temellendirilemeyeceği anlamına gelmez. Kanıtlar, kimileri için yeterli ikna edicilikte olurken kimileri için ikna edicilikten oldukça uzaktır. Bu nedenle, daha önce de belirtildiği gibi, kanıtların inancın doğruluğunu kesinleştirmemesi, inancın rasyonel oluşuna engel değildir. Yani inancın rasyonel olması için kanıtlar herkesçe geçerli olması zorunlu değildir; onlar inancı rasyonel olarak temellendirme yollarındandır.

İnanç hakkında ele alınan temel bazı görüşlerin ardından, Tanrı inancının rasyonelliğinin ne anlama geldiği ele alınmaya ve bu bağlamda öne sürülen bazı temel iddialara değinilmeye çalışılacaktır. İnançın doğasına yaklaşımda olduğu gibi, Tanrı inancının doğasına yaklaşımda da onun akılla ve akla dayalı kanıtlarla temellendirilip temellendirilemeyeceği üzerinde durulmaktadır. İnanç ve akıl arasında sağlanan uzlaşma, Tanrı inancında da kendisini göstermekte ve bu nedenle Tanrı inancı rasyonel bir inanç olarak kabul edilebilmektedir.

1.2. Tanrı İnancı

Tanrı inancı, ilahî dinlerde temel bir inanç esası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dinlerde Tanrı, her şeyin yaratıcısı ve mutlak kudret sahibi bir varlıktır. Tanrı inancı, sadece din alanının ilgilendiği bir konu değildir. Felsefî olarak da bir Tanrı'nın var olup olmadığı, bir Tanrı'nın var olduğuna inanmanın makul olup olmadığı ve Tanrı inancının dayanaklarının neler olduğu gibi tartışmalar yürütülmektedir.

Felsefî açıdan karşımıza çıkan en önemli husus, Tanrı inancının rasyonelliği hakkında ne kadar bilgi sahibi olabileceğimiz ve Tanrı'nın, kendisine inanılabilen ya da inanılması gereken bir varlık olup olmadığıdır.⁶⁸ Tanrı inancı, sadece din alanını değil felsefe alanını da ilgilendiren bir konudur. Çünkü insanların yaşam biçimlerini ve düşünce sistemlerini büyük ölçüde etkileyebilen Tanrı inancının rasyonel temele sahip olup olmadığının gösterilmesi oldukça önemlidir.

⁶⁸ Charles Gore, *Belief in God*, Penguin Books, Middlesex 1939, s. 50.

Tanrı inancının rasyonelliğinin en önemli ölçütünün akıl yürütme olduğu söylenebilir. Akıl yürütme ve akıl yürütmeye dayalı kanıtlar sunma çabası, Tanrı inancının rasyonel temele sahip olabileceğini gösterme noktasında önemli bir yere sahiptir.

Tanrı'nın mahiyeti, insanî veya maddî mahiyetten farklı bir düzendedir.⁶⁹ Bu nedenle Tanrı'dan söz ederken, insan ve madde dışında bir varlıktan söz ediyoruz demektir. Felsefî açıdan önemli olan, bu varlığın var olduğuna dair bilginin ne anlam ifade ettiğidir. Teist düşünür ve felsefecilerin olduğu kadar ateist düşünür ve felsefecilerin de ilgilendiği Tanrı inancını biz, çalışmamız gereği felsefî olarak ele almakta ve bir Tanrı'ya inanmanın rasyonel olup olmadığını, bu konu hakkında ileri sürülmüş bazı yaygın görüşler temelinde tartışmaktayız. Buradaki asıl amacımız, bir Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmak değil, bir Tanrı'ya inanmanın rasyonel olup olmadığını göstermeye çalışmaktır.

1.2.1. Tanrı İnancı ve Rasyonellik

Tanrı inancına sahip olmak, duyuları aşan bir varlığın var olduğuna dair bilgiyi onaylamak anlamına gelmektedir. Tanrı'ya inanan bireyler, duyularına konu olmayan bir “vardır” önermesinin doğruluğunu kabul ederler. Tanrı inancının rasyonelliği noktasında önemli olan husus, Tanrı inancının hangi dayanaklarla doğru kabul edildiğidir.

Tanrı'nın varlığının bilgisi, birtakım gerekçeler ve akıl yürütmelerle ya da teslimiyetçi bir tutumla doğru olarak kabul edilebilmektedir. Ancak Tanrı inancında rasyonelliğin ölçütü akla aykırı olmamak, akla aykırı kör bir teslimiyeti kabul etmemek, saçma veya anlamsız olduğu için inanmayı irade etmemektir. Bunların aksine, rasyonelliğin ölçütü, inancın doğruluğunu meşru gerekçelere dayandırmaktır. Bu gerekçelerin herkes tarafından ikna edici olması zorunlu değildir.

Rasyonellik, bir düşüncenin doğruluğu ve anlamlılığı adına makul gerekçeler sunabilmek⁷⁰ olarak da ele alınabilir. Ve bu gerekçeler, Tanrı'nın varlığını kanıtlamasa bile, Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonel olabileceğini gösterir. Bu

⁶⁹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 21.

⁷⁰ Tüzer, a.g.e., s. 101.

nedenle Tanrı inancının rasyonel olup olmaması, bu inancın nasıl temellendirildiğine bağlıdır. Tanrı inancının irrasyonel oluşunu savunan fideistlerin bu savunularının temelinde, Tanrı'nın varlığının kesin kanıtlamalarla ortaya konmasının mümkün olmadığı düşüncesi yatmaktadır.

Descartes, kendisinin düşünen bir varlık olduğunu; kuşku duyan, kabul eden, reddeden, bazı şeyleri anlayan, birçok şeyden habersiz olan, isteyen, istemeyen, hayal eden vb. bir varlık oluşuyla açıklar.⁷¹ Kendisinin düşünen bir varlık olduğuna dair ilk bilgiden yola çıkarak bu bilginin açık ve seçik oluşunun doğru olduğunu kabul eder ve artık açık ve seçik olarak algıladığı her şeyin doğru olduğunu genel bir ilke olarak belirler.⁷² Descartes, açık ve seçik olduğunu sandığı düşüncelerin aslında öyle olmayabildiklerinden hareketle, bir şeyden tam emin olabilmenin yolunun Tanrı'nın var olup olmadığını öğrenmekle mümkün olacağını söyler. Yani Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi, Descartes için kesin bilginin güvencesidir.

Kendi bilgisinin ve algılarının sınırlılığından hareketle Descartes, her anlamda yetkin/mükemmel bir varlığın var olabileceğini düşünür ve Tanrı fikrini sorgulamaya başlar. Hakkında fikir sahibi olduğu hiçbir yetkinliğin kendisinden kaynaklanmadığını ifade eden Descartes⁷³, kendisinin sınırlı varlık oluşunun bilgisinden hareketle, zihnindeki mükemmel varlığın kendisinden kaynaklanmadığı sonucuna ulaşır. Bu nedenle o, Tanrı fikrinin kendisinde bulunuşunun Tanrı'nın var olduğu anlamına geldiğini savunur. Descartes'in, Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde ispat ettiği söylenemese de, onun belli bir akıl yürütmeye hareket ettiği de inkâr edilemez.

Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak açıklamaya çalışan felsefecilerden Leibniz, Descartes'in, herkeste bir Tanrı fikri olduğu iddiasına olumsuz yaklaşır. Ancak o, Tanrı'nın var oluşu için çeşitli usamlama çizgilerinin geçerliğini, ya da olanaklı geçerliğini de kabul eder.⁷⁴ Leibniz bunu kabul ederken aslında Descartes'a benzer bir şekilde hareket ederek insanların farkında olmadıkları bir Tanrı düşüncesine sahip

⁷¹ R. Descartes, *Discourse on Method and The Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London 1968, s. 113.

⁷² Descartes, a.g.e., s. 114.

⁷³ Descartes, a.g.e., s. 127.

⁷⁴ Frederick Copleston, *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 63.

olduklarını ancak bunun birtakım akıl yürütmelerle ortaya çıkabileceğini kabul eder. Her iki düşünür de, Tanrı inancının rasyonel dayanakları olduğunu savunarak Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar sunarlar. Ancak bizi burada ilgilendiren onların bu kanıtlamaları ve bu kanıtlamaların Tanrı'nın var olduğunu kesin bir şekilde ispat edip etmediği değil, onların Tanrı'nın varlığından rasyonel tarzda bahsetmiş olmalarıdır. Descartes'in, Tanrı'nın varlığına dair geliştirdiği kanıtlamaya en büyük eleştiriyi sunana Kant, ahlaki temele alarak Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır.

Hıristiyan inancının akla uygunluğunu savunan Ortaçağ felsefecilerinden Augustinus (ö. 430), Tanrı'yı hafızanın dışında bulamadığını ifade eder.⁷⁵ Hakikati bulduğu yer olarak hafızayı gören Augustinus, ezeli, değişmez ve zorunlu bilgilerin kaynağını kişinin kendisinde değil ezeli, değişmez ve zorunlu bir başka varlıkta görür. Zihnin, duyuların ve algıların değişkenliğine vurgu yapan Augustinus, ezeli, değişmez ve zorunlu bilgilerin kaynağını Tanrı'da görür.⁷⁶ Augustinus ezeli, değişmez ve zorunlu bilgiyi hafızada görerek onların ancak Tanrı'nın varlığı ile ulaşılır olabileceğini savunur. Buradan hareketle Augustinus'un, Tanrı'yı kavrama yetisinin herkeste olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Augustinus'un aksine, bu yetinin herkeste olduğu kabul edilmese bile, bazı insanların, sahip oldukları zorunlu bilgileri zorunlu bir varlığın var oluşuna bağlamaları söz konusu olabilir. Bu nedenle Tanrı inancını böyle bir gerekçeyle temellendirmeye çalışan insanlar, inançlarının rasyonel olduğunu söyleme hakkına sahiptirler.

Felsefe ve akıl arasındaki ilişkinin önemine dikkat çeken İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığına birtakım akıl yürütmeler sonucunda ulaşılabilceğini savunmaktadır. Onun Tanrı hakkında öne sürdüğü teleolojik kanıtlama da, Tanrı inancının temellendirilmesine verdiği önemi gösterir. İbn Rüşd, *kıyas-i aklî ile nazar eylemenin zorunlu olduğunu* söylediği eserinde,⁷⁷ aklın rolüne dikkat çeker. Tanrı inancına dair bilgi söz konusu olduğunda İbn Rüşd, *varlığa akıl tarikiyle bakmayı ve onu nazar-i*

⁷⁵ Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 324.

⁷⁶ Augustinus, a.g.e., s. 325.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl, Kitab'ül-Keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1955, s. 2.

itibara almayı savunur ve *bürhan* adını verdiği kanıtlamaların da buna dayanması gerektiğini söyler.⁷⁸

Günümüz felsefesinde, Tanrı inancının rasyonelliği meselesinin ateistler ve teistler arasında sıkça tartışıldığı görülmektedir. Bazı teist felsefeciler Tanrı inancının rasyonelliğini kabul ederken ateist felsefeciler, Tanrı inancının yeterli kanıtlarla desteklenmediği, evrende var olan kötülükle Tanrı'nın varlığı arasında çelişki olduğu gibi temel iddialardan hareketle, Tanrı inancının irrasyonel olduğunu kabul etmektedirler. Plantinga, Hick, Swinburne, W. James, P. Tillich gibi çağdaş din felsefecileri, Tanrı inancının rasyonelliğini savunmaktadırlar. Katı bir akılcı olarak nitelendirilebilen Clifford, Mackie ve Rowe gibi çağdaş ateist felsefeciler ise Tanrı inancını irrasyonelliğini savunmaktadırlar.

Tanrı inancının rasyonelliğini savunan Swinburne'e göre, bir şeye inanmak ve inanmamak arasında tercih yaparken, eğer bir şey aksi yöndeki başka bir şey karşısında daha güçlüyse ona inanmak gereklidir.⁷⁹ Tanrı'nın varlığının yokluğundan daha makul olduğunu düşünerek Tanrı'nın var olduğuna inanmak, bu anlamda rasyonel bir tutum olmaktadır. Plantinga, daha önce de değinildiği üzere, Tanrı inancının rasyonelliğini temel inanç bağlamında ele alır. Ona göre, herhangi bir kanıtlanma olmadan da Tanrı inancı doğru bir inanç olarak kabul edilebilir ve böylece rasyonel bir inanç olur.⁸⁰ Tıpkı Plantinga gibi Hick de, Tanrı inancının rasyonelliğinin kanıtlamalardan geçmediğini savunur. Ona göre dinsel tecrübe, Tanrı inancının temellendirilmesinin en önemli ölçütüdür.

William James, Clifford'un, yeterli delillerin olmayışından dolayı inançların irrasyonel olduğu iddiasına karşı çıkar. James, bir insanın inanma hakkı olduğunu söyler ve inanç ile irade arasında bir ilişki kurar. Ona göre, duygusal tabiatın önermeler arasında bir seçeneğe karar vermesi, sadece meşru olarak mümkün değil, aynı zamanda zorunludur da.⁸¹ James'in bu görüşünün temelinde, yanlışlıktan

⁷⁸ Aynı yer.

⁷⁹ F. R., s. 4.

⁸⁰ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s. 16-17

⁸¹ Hasker ve diğ., a.g.e., s. 151.

kaçınmak ve doğruluğa ulaşmayı şansa bırakmamak gerektiği yatmaktadır. Buradan hareketle James'in, yetersiz delille desteklenmesi durumunda bir inancı benimsemenin yanlış olduğu iddiasına, o inancın doğruluk ihtimalinin bulunması dolayısıyla karşı çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla onun anlayışında Tanrı inancı, inanma iradesi bağlamında rasyonel bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğu iddialarının karşısında duran çağdaş ateist felsefeciler, bu iddialarını Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde kanıtlanmaması ve kötülük problemi ile desteklemeye çalışmaktadırlar. Onların bu temel iddialarının neler olduğu ve bu iddialara verilen teistik cevaplardan bazıları çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacaktır.

Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında üzerinde durulması gereken yaklaşımlardan biri de fideizmdir. Tanrı inancına fideist bir anlayışla yaklaşanların bir kısmı, Tanrı'ya inanmak için akli yok saymak gerektiğini savunmakla kalmazlar, Tanrı inancının temellendirilemeyeceğini de sıkı bir şekilde savunurlar. Böyle bir bakış açısı, Tanrı inancının rasyonel düzlemde ele alınamayacağını yansıtır.

Kierkegaard inanca "sıçrama" olarak bakar. Sıçrama yoluyla inanca ulaşmak için akli bir engel olarak gören Kierkegaard, aklın teşvik ediciliğini tehlikeli bularak teslimiyeti şart koşar. Bu bağlamda, onun Tanrı inancına yaklaşımı da akli yok sayan teslimiyetçi bir tutumu yansıtır. Kierkegaard, varoluşa çıkacak şekilde akıl yürütmeyi değil; varoluştan yola çıkarak sonuca varacak şekilde akıl yürütmeyi savunur.⁸² Kierkegaard, Tanrı'nın var olduğu inancına teslim olmayı şart koşar ve Tanrı'nın tanıtlanamayacağını ifade eder.⁸³ Bu nedenle Tanrı inancının rasyonel olarak temellendirilmesi fikrine Kierkegaard'da rastlanmaz.

Deneyci bir filozof olan Locke, her şeyin tanıtlanmaya çalışılmasına karşı çıkarken, tanıtlanamadıkları için apaçık doğrulara göre davranmaktan kaçınmanın delilik olduğunu ifade eder.⁸⁴ Bilgisi sınırlı olan insana, şeylerin açıklık ve olasılık derecelerini değerlendirebilsin diye akıl verildiğini savunan Locke, tanıtlanmaya ve tam kesinliğe elverişli olmayan şeylerde akla uygun önermelere karşı çıkmanın

⁸² S. Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, Fabula Kitap, İstanbul 2016, s. 89.

⁸³ Kerkegaard, a.g.e., s. 91.

⁸⁴ John Locke, a.g.e., s. 636.

doğru olmayışını savunur.⁸⁵ Kierkegaard felsefesindeki şekliyle Tanrı inancına bu bağlamda yaklaşıldığında, akla aykırı olduğu düşünülerek Tanrı'ya inanmak, akla aykırı davranmak demektir ve bu aykırılık inancın hakikatini savunmayı imkânsız hâle getirmektedir. John Locke, Tanrı'nın varlığına ulaşmada aklın önemini vurgular. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi insan zihnine verili olmasa da, akıl denen yeti, bu bilgiye ulaşmada rol oynar.⁸⁶ Burada, aklın bu bilgiye nasıl ulaştığı sorusu gündeme gelir. Locke'a göre, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgi, tecrübe aracılığıyla elde edilir.⁸⁷ Tecrübenin verilerinden hareketle, sonsuzluk ideasını elde eden zihin, kanıtlı bir bilgi olan Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşır.⁸⁸

Görüldüğü üzere Locke gibi emprist bir filozof, Tanrı'nın varlığını epistemolojisi temelinde ele alarak, Tanrı'nın varlığına dair bilgiye akıl aracılığıyla ulaşılabilceğini savunur. Onun bu savının temelinde, aklın sonsuzluk ideasını kazanabileceği yatmaktadır. Kierkegaard ve onun gibi düşünen fideistler ise, Tanrı inancına akli yok sayan bir tutumla yaklaşmaktadırlar. Oysa Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant'ın Tanrısı, sonsuz ve kusursuz bir akli temsil eder.⁸⁹ Bu nedenle onlardan bazıları, Tanrı inancını akıl ekseninde tartışmışlar ve akli temele alan açıklamalarda bulunmuşlardır.

Akla büyük önem veren ve aklın kılavuzluğundan sıkça bahseden Pascal, Tanrı'yı bilmede aklın değil gönlün önemine vurgu yapar.⁹⁰ Akli birçok şeyde ön planda tutmasına rağmen o, Tanrı inancı için akli oldukça arka plana atmaktadır. İnsanın varlığının özünün akıl olduğunu ve insanın aklına göre davranmadığını söyleyen⁹¹ Pascal, Tanrı inancı söz konusu olduğunda, gerçekliğin sadece akılla bilinmeyeceği düşüncesinden hareketle, Tanrı'nın gönül ile bilineceğini savunur.

Görüldüğü üzere, Tanrı inancında aklın rolünü yok sayanlar da ona etkin bir rol verenler de olmuştur. Tanrı inancının akıl yürütmelerle temellendirilmesi, bu inancın rasyonel oluşunu destekler. Tanrı inancının rasyonel olduğunu savunanlardan bir

⁸⁵ Aynı yer.

⁸⁶ Locke, *An Essay*, s. 353.

⁸⁷ İsmail Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995, s. 104.

⁸⁸ A.g.e., s. 104-105

⁸⁹ Tüzer, a.g.e., s. 269.

⁹⁰ Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul 2011, s. 64.

⁹¹ Aynı yer.

kısım düşünür ve felsefeci, aklın inanca önceliğini vurgularken, Augustinus ve Anselm gibi bir kısım düşünür ve felsefeciler inancın akla önceliğini vurgulamaktadırlar. Pascal, Kierkegaard gibi inanca fideist yaklaşan düşünürler ise Tanrı inancında aklın rolünü en aza indirgemekte ya da aklı yok saymaktadırlar. Kierkegaard, akli, Tanrı'ya inanmak için tehlikeli görmeye kadar varmıştır. Kierkegaard'ın görüşlerini daha erken bir dönemde Luther'de, görmekteyiz. Luther'e baktığımızda, onun Tanrı inancını güvene dayandığını görürüz. Ancak onun anlayışında yer alan güven, akıl yerine geçen ve teslimiyeti yansıtan bir güvendir. Teslimiyetin boyutu, akli Tanrı inancında düşman görmeye kadar varmaktadır. Luther'in meşhur ifadesinde kendini bulan "akletmek için inanmak" bu türden bir anlayışın sonucudur.⁹²

Çalışmanın sınırlılıklarından dolayı, bazı akılcı ve fideist filozof ve düşünürlerle çağdaş teist ve ateist düşünürlerin bazı görüşleri zemininde ele almaya çalıştığımız Tanrı inancının rasyonelliği tartışmalarında, muhtelif iddialar ortaya atıldığını görmekteyiz. Bu iddialar ışığında, Tanrı inancının rasyonelliğinde, inanç için akla nasıl bir rol verildiğinin oldukça önemli olduğu söylenebilir.

1.3. Tanrı İnancının Rasyonelliğinde Tanrı Kanıtlamalarının Yeri

Tanrı inancının rasyonel olup olmadığı tartışması, Tanrı kanıtlamaları ile yakından ilişkilidir. Tanrı inancı, bir Tanrı'nın var olduğuna inanmaktır ve bu inancın rasyonel olup olmadığı oldukça önemlidir.⁹³ Bir Tanrı'nın var olduğuna dair kanıtlar sunma çabası, Tanrı inancını fideist bir anlayışla benimsememenin göstergesidir. Burada kanıtlar, Tanrı'nın var olduğunu kesin bir şekilde göstermekten ziyade, Tanrı'nın var olduğuna dair birtakım akıl yürütmeleri ifade etmektedir.

Tanrı inancının rasyonel oluşunu savunan her düşünür, bu inanç için kanıtlamanın zorunlu veya gerekli olduğunu düşünmez. Reform Epistemolojisi savunucularında bu türden bir anlayışın olduğu söylenebilir. Tanrı inancının rasyonel

⁹² Lutherci fideist anlayışta akıl, Tanrı inancının temellendirilmesinde herhangi bir role sahip olmayışın ötesinde, inanç önünde bir engel olarak görülmektedir. Bu anlayışın katı boyutunu Kierkegaard'da da görmekteyiz. Tanrı inancında aklın rolüne dair daha fazla bilgi edinmek için bkz. Martin Luther, "The Freedom of a Christian", *Faith*, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 37-46

⁹³ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 18.

olduğunu savunan bu kişiler, kanıtlara dayanmayan bir inancın temel inanç olduğunu savunarak Tanrı inancının rasyonelliğini iddia ederler. Bu görüşün temelinde, bazı inançların temel olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Böylece, temel bir inanç olarak kabul edilen Tanrı inancı, kanıtlamalara ihtiyaç duymadan rasyonel olarak kabul edilir. Ancak bu görüşün oldukça sıkıntılı tarafları vardır. Meseleyi daha iyi anlamak için *temel inanç* ve *çıkarımsal inanç* kavramlarına değinmekte fayda vardır.

Temel inançlar, sahip olduğumuz başka inançlarca desteklenmeye ihtiyaç duymayan inançlardır.⁹⁴ Çıkarımsal inanç ise, bir kimsenin kabul etmiş olduğu başka inançlarca desteklendiği için, yani kabul ettiği o inançlardan çıkarıldığı için kabul ettiği inançtır.⁹⁵ Bir inancın bir başka inançtan çıkarılmasının sonsuza değin süremeyeceğinden hareketle bazı inançların temel olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi, temel inanç fikrini ortaya çıkarmıştır.

Temel bir inançtan hareketle başka inançları benimsemek rasyonel olarak kabul edilse bile, o temel inancı temel yapan şeyin ne olduğu tartışma konusudur. Şöyle ki; Tanrı inancını temel bir inanç olarak ele alan felsefeciler, bu temel inancın dayandığı rasyonel referansları belirlemek durumundadırlar. Aksi takdirde Tanrı inancını sadece çıkarımsal inançların bir ilk inanca dayanması zorunluluğundan hareketle temel bir inanç olarak kabul etmek, ikna edici olmaktan oldukça uzak olacaktır. Bu nedenle, bazı felsefeciler, Tanrı inancının kanıtlarla temellendirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Tanrı inancının rasyonelliğini ispata dayalı olarak açıklamaya çalışan yaklaşım Doğal Teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı inancının uygun bir temel inanç olduğunu savunan Alvin Plantinga, doğal teolojiye itiraz edip onun doğal ateolojiden daha başarılı olmadığını ve Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarının yetersiz olduğunu savunur.⁹⁶ Ne doğal teolojinin ne de doğal ateolojinin, Tanrı'nın kanıtlanması veya kanıtlanmamasında yeterli çözümler üretmediğini savunan

⁹⁴ Plantinga, a.g.e., s. 327.

⁹⁵ Hasker ve diğ., a.g.e., s. 325.

⁹⁶ Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of The Rational Justification of Belief in God* Cornell University, New York 1990, s. xvi.

Plantinga,⁹⁷ Tanrı inancının rasyonel olup olmamasının nasıl gösterilebileceğini tartışırken, bu inancın uygun bir temel inanç olduğundan bahseder. Uygun temel inanç, o inanca sahip olduğunuz ortamın şartları dikkate alındığında, o inancı temel olacak tarzda kabul etmeniz rasyonel olarak doğru ya da kabul edilmeye layık olduğu inançtır.⁹⁸ Plantinga'nın Tanrı inancını uygun bir temel inanç olarak ele alması, bu inancın gerçekten rasyonel yollarla temel sayılıp sayılmadığı tartışmalarına yol açsa da onun fideist bir tutum sergilediğini söylemek de oldukça zordur. Tanrı inancına epistemolojik bir tarzda yaklaşan Plantinga, Tanrı inancının makul ve rasyonel olduğunu savunur.

Tanrı'nın varlığının lehine kanıtlar sunmanın yetersizliğini savunan ateistler, Tanrı'ya inanmanın makul olmadığını hatta bir Tanrı'nın var olmadığını açık olduğunu savunmaktadırlar. Onların bu tutumu, Pascal'ın ifadesiyle, net konulardan söz etme gereği duymalarından kaynaklanır.⁹⁹ Yani net konulardan bahsetme gereği duyan ateistler için, Tanrı'nın var olduğu net bir konu değildir. E. Gilson, ateizmle ilgili düşüncelerini belirtirken hakiki ateistleri Tanrı'nın varlığını inkâr edenler olarak değil, artık bunu düşünmeyenler olarak tanımlar.¹⁰⁰ Gilson, ateistleri bir bakıma agnostik olarak görmektedir. Burada, Tanrı'nın varlığının duyu deneyine açık olmaması, Tanrı'nın varlığına dair bilgiyi imkânsız kıldığı için bir inkâr söz konusudur. Pascal, kesin ve net bilgi talebinin ateizm için önemli olduğunu savunurken Gilson, ateistlerin aslında bilinemezci bir tarzda hareket ettiklerini ima eder. Buradan hareketle, Tanrı'nın varlığına dair kesin bir bilginin olmayışının, bilinemezci tavrın inkâr tavrına dönüşmesine yol açabildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Ateistlerin, Tanrı kanıtlamalarına yaklaşımı, onları yetersiz bulmalarıyla sınırlı kalmamaktadır. Onlar, kötülüğün reel varlığından hareketle, kötülüğün varlığı ve Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki olduğunu iddia ederek bu durumu Tanrı'nın varlığının aleyhine bir kanıt olarak sunarlar. Tanrı'nın var olmadığına dair yapılan bu

⁹⁷ Aynı yer.

⁹⁸ Hasker ve diğ., a.g.e., s. 326.

⁹⁹ Pascal, a.g.e., s. 35.

¹⁰⁰ Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.79.

türden ateolojik kanıtlamanın amacı, Tanrı'nın, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olduğunu vurgulayan teistik Tanrı anlayışının mantıksal olarak tutarsız olduğunu göstermektir.¹⁰¹ Ateistlerin teistik delillere sundukları eleştirilerin, Tanrı inancının rasyonel dayanaklardan yoksun olduğu anlamına gelip gelmeyeceği tartışma konusudur. Bu iddiaların en yaygın olanlarını ve kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliği açısından ne ifade ettiğini bölüm sonunda daha geniş bir şekilde ele almaya çalışacağız. Ancak kısaca belirtmek gerekirse, kötülük probleminin dayanan iddialar, Tanrı inancının irrasyonel olduğunu göstermez. Kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki, daha çok, Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlar ve bu sıfatların gerektirdiği eylemler ve Tanrı-evren ilişkisi ile ilgilidir.

Pozitivist felsefe anlayışında Tanrı inancı, kanıtlanabilen bir inanç değildir. Bir önermenin geçerliliğinin onun doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmasından geçtiğini kabul eden Ayer, aşkın bir gerçekliğin olabilirliğine inananların görüşlerini çürütmek için, olgusal olmayan bildirimlerin gerçek bir anlamı bulunmasının olanaksız olduğunu savunur.¹⁰² Ayer, felsefeyi, bilim ve sağduyuyu aşan gerçekliğin bilgisini sağlayan bir alan olarak kabul etmediği için konuya bu şekilde yaklaşıyor gibi görünmektedir. Ancak sağduyu sadece deney yoluyla sağlanmaz. Onun bu görüşleri, inancın doğasının sağduyuya aykırı olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, deneysel yöntemlere açık olmasa da Tanrı inancının akli kanıtlarla temellendirilebileceğini söylemek mümkündür.

Akıl yürütmeyi Tanrı inancında gerekli görmeyen fideist anlayış, kanıtlamaların da yersizliğini savunmaktadır. Burada fideist anlayışın tarafımızca eleştirilen yönü, kanıtlara yaklaşımından ziyade hiçbir akıl yürütmeyi Tanrı inancına referans olarak görmeyişidir. Kanıtların herkesi ikna etme potansiyeline sahip olmaması, bir akılcının da rahatlıkla savunacağı bir görüştür. Ancak burada önemli olan husus, kanıtların bir akıl yürütme sürecini ifade ediyor olmasıdır. Fideist filozof ve düşünürlerden bazıları, akıl ile inancı sadece kanıtlama bağlamında değil inanç için söz konusu her bağlamda devre dışı bırakmaktadırlar. Tanrı inancı söz konusu

¹⁰¹ Richard M. Gale, *On The Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 15.

¹⁰² Ayer, a.g.e., s. 56-58

olduğunda, bu inancın rasyonel olduğunu savunanların da, akıl yürütmelerden yoksun olduğunu savunanların da; yani rasyonalistlerin de fideistlerin de kanıtlanma meselesine farklı yaklaştıklarını görmekteyiz. Bir fideist kadar bir rasyonalist de kanıtlamanın yetersizliğini savunabilir. Ancak ikisi arasındaki fark, akli Tanrı inancında etkili bir referans olarak görüp görmemelerinde yatmaktadır. Rasyonalist yaklaşımın temelinde, akıl yürütmeye dayanmak ve Tanrı inancının temellendirilebileceğini kabul etmek varken, fideist yaklaşımın temelinde akli yok saymak ve Tanrı inancının temellendirilemeyeceğini kabul etmek vardır. Fideist anlayışla hareket eden biri, Tanrı inancının temellendirilmesinde ne akıl yürütmeleri ne de kanıtlanma çabalarını referans olarak görür.

Delil ve ispat çabaları, dinî inançların ve düşüncelerin temelde makul olduklarının gösterilme çabasını yansıtır.¹⁰³ Burada altı çizilmesi gereken husus, Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlar sunmanın, Tanrı inancına bakış açısının rasyonel olmasının sonucu olduğudur. Bu kanıtlar, Tanrı'nın var olduğuna kesinlik kazandırmasa dahi, Tanrı'nın var olduğuna inanmak için akıl yürütmeleri ifade eder. Bu nedenle Tanrı inancı ne fideist anlayışta olduğu gibi akıl yürütmeye ulaşılmayacak olarak görülmelidir, ne de ateizmin iddia ettiği gibi bir yanlış veya boş inanç olarak kabul edilmelidir. Öne sürülen kanıtlar, insan zihninin düşünce alanında önemli bir seviyeye ulaşmış olduğunun işaretleridir.¹⁰⁴ Bu nedenle onlar, Tanrı inancının rasyonelliğinde tartışmalarının temelinde yer alırlar.

Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtların Tanrı inancının rasyonelliği açısından ne anlam ifade ettiği gösterilmeye çalışıldıktan sonra, şimdi de bu kanıtların başlıcalarının hangileri olduğuna değinilecektir.

1.3.1. Ontolojik Kanıt

Ontolojik kanıt denince akla gelen ilk isimlerden biri Anselm'dir. Anselm'in Tanrı anlayışında "mükemmellik" kavramının ön planda olduğu görülmektedir. Ona göre Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülmemeyen varlıktır.¹⁰⁵ Tanrı fikrinin herkeste, hatta bir aptalda bile, mevcut olduğunu düşünen Anselm'e göre, hem

¹⁰³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2007, s. 23.

¹⁰⁴ Aydın, a.g.e., s. 26.

¹⁰⁵ Anselm, *Proslogion*, B. 2., s. 99.

zihinde hem de gerçekte var olan bir varlık, sadece zihinde var olan bir varlıktan daha mükemmeldir.¹⁰⁶ Kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık olarak Tanrı, sadece zihinde değil gerçekte de vardır. Zihindeki kavramdan yola çıkarak onun gerçekliğini savunan Anselmci yaklaşım, oldukça eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerin temelini de, bir şeyin zihindeki varlığından yola çıkarak reel varlığını savunma ve varlığın yüklem olması hususları yatar.

Anselm, Tanrı'nın var olmadığını düşünülmesinin, zihinde var olan Tanrı fikrinden dolayı çelişkili olduğunu belirtirken tam da bu noktada ona Guanilo'nun karşı çıktığını görürüz. Guanilo, zihinde var olan bir şeyin gerçekte de var olması gerektiğini reddederek Tanrı'nın varlığının bu şekilde kanıtlanamayacağını ifade eder.¹⁰⁷ Ona göre, daha birçok şeyin hatta saçma şeylerin de daha mükemmeli düşünülerek varlık kanıtlanmasına gidilebilir. Anselm'in Guanilo'ya cevabı da, gerçekte daha büyüğü, mükemmeli düşünülebilen bir varlıktan bahsederek kendisini yanlış anladığı şeklindedir. Oysa Anselm'e göre, burada, zihinde kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık kilit noktadır. Anselm, herhangi bir varlığın değil, bu tür bir varlığın hem zihinde hem gerçekte olabileceğini temele alır.

Anselm'de formüle edilmiş olan ontolojik kanıtta en büyük eleştiriye sunan isim Kant'tır. Kant, varlığın bir yüklem olarak varsayılmasının kanıtı başarısız yaptığını ifade eder.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere, Kant'a göre varlık, gerçek bir yüklem değildir. Bir önermede bulunan zorunluluğun nesnenin zorunluluğunu gerektirmediğini belirten Kant için varlığın gerçek bir yüklem olmaması, gerçek bir varlığın tanımlanmasında kabul edilmeyeceğini gösterir. Bu nedenle varlık bildiren sentetik önermeler Tanrı'nın gerçekte var olduğunu göstermede kullanılamaz.

Varlığın yüklem olup olamayacağı meselesinin yanı sıra, Anselm'in öne sürdüğü herkeste Tanrı fikri vardır iddiası da eleştiriye oldukça açıktır. Pratikte bu durumun aksini iddia ederek kendisinde herhangi bir Tanrı fikri olmadığını dile

¹⁰⁶ Anselm, *Proslogion*, B. 2., s. 100.

¹⁰⁷ Gaunilo'nun Anselm'e yönelttiği eleştirilerin ayrıntıları için bkz. Anselm, *Monologion and Proslogion: With The Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1996, s. 121 vd.; George I. Mawrodes, *The Rationality of Belief in God*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1970, s. 29-30

¹⁰⁸ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 27.

getiren insanlar için, bu kanıt ikna edici olmayabilir. Anselm'in öne sürdüğü kanıtlamanın temel iddiası, Tanrı kavramına sahip olmanın Tanrı'yı gerçekte de var kıldığı iddiasıdır. Zihinde var olan bir Tanrı fikri, Tanrı'nın varlığına inanmayı makul kılabılır ancak Tanrı'nın gerçekte var olduğunu kanıtlamak için yetersiz kalmaktadır. Çünkü herkesin zihninde zorunlu olarak var olan bir Tanrı fikri olmayabilir ve zihinde olmayan bir varlık dış dünyada da gerçeklik bulamaz. Bu noktada Aquinas, herkesin zihninde var olan Tanrı fikrine karşı çıkararak Anselm'in kanıtlamasını eleştirmiştir. Aquinas, ünlü beş yol isimli kanıtlamasında, âlemin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşılabilirliğini savunur. Bu nedenle, Tanrı'nın etkilerini temele alan bir kanıtlama yolunu seçen Aquinas, Anselm'in kanıtlamasını kabul etmez. Anselm'e yöneltilen eleştirileri, çalışmamızın sınırlılığı açısından ayrıntılı şekilde incelememiz mümkün değildir. Ancak belirtmek gerekir ki, birçok başka isim de onun kanıtına eleştirel yaklaşmıştır. Ayer, Wisdom ve Broad da Anselm'in kanıtına Kant'ı takip eder eleştiriler sunmaktadır.¹⁰⁹ Broad, en mükemmel varlık kavramının anlamsızlığını savunur ve bu kanıtlama şeklinin reddedilmesi gerektiğini söyler.¹¹⁰

Ontolojik kanıtın bir başka ismi de Descartes'tır. Descartes, Tanrı'nın varlığını tartışırken, şeylerin var olup olmadıklarından önce, onların zihindeki durumlarından başlar. Zihindeki fikirlerin hangisinin net hangisinin bulanık olduğu üzerinde duran Descartes, bir şey öğrendiğinde o şeyin zaten kendisinde olduğunu ve onu yeniden hatırlıyormuş gibi olduğunu ifade eder.¹¹¹ Descartes'ta, zihinsel şeylerin varlığının kişiye bağlı olduğunu görmekteyiz. Ancak ona göre, bu şeyleri düşünüp düşünmemek kişiye bağlı olsa bile kendilerine ait doğru ve değişmez doğaları vardır.¹¹² Buradan hareketle, Descartes'in Tanrı'nın varlığına dair nasıl bir kanıt sunduğunu aşağıdaki sözleri temelinde inceleyelim:

Ama şimdi, herhangi bir şeyin fikrini salt kendi düşüncemden çıkarabiliyorsam ve bundan dolayı o şey hakkında açık seçik algıladığım her şey sahiden o şeye aitse, o zaman ben aynı şekilde Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayacak bir kanıt da bulamaz mıyım? Kesinlikle, tıpkı

¹⁰⁹ Plantinga, a.g.e., s. 38.; Eleştiriler hakkında daha ayrıntılı bilgi için Plantinga'nın bahsi geçen eserine bakılabilir.

¹¹⁰ Broad'ın eleştirileri için bkz. "The Existence of God", *Philosophy of Religion*, John E. Smith, The Macmillan Company, New York 1965, s. 36-42

¹¹¹ Descartes, *Meditations*, V., s. 142.

¹¹² Aynı yer.

herhangi bir şeklin ya da sayının fikrini bulduğum gibi, zihnimde Tanrı'nın, yani her bakımdan kusursuz varlığın fikrini de bulurum.¹¹³

Descartes, Tanrı'nın varoluşsuz düşünülmemeyeceğini dağ ve vadi arasındaki örneklerle açıklayarak bir dağın vadisiz düşünülmemeyeceği gibi, Tanrı'nın da varoluşsuz düşünülmemeyeceğini savunur.¹¹⁴

Tanrı'nın var olduğuna matematiksel kesinlikle yaklaşan Descartes'ın, Tanrı fikrinin ancak varoluşla beraber bulunabileceğini vurguladığını görmekteyiz. Onun tasavvurunda Tanrı, en yetkin varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu en yetkin Tanrı fikrine sahip olmak zorunlu olmasa bile, ne zaman bu en yetkin varlık düşünülse bütün yetkinlikleri ve varoluşu ona yüklemek zorunlu olur.¹¹⁵ Descartes'in kanıtlaması, diğer ontolojik kanıtlamaların maruz kaldığı türden eleştirilere maruz kalsa bile altı çizilmesi gereken bir husus vardır: Açık ve seçik olarak algılanan şeylerin önemine dikkat çeken Descartes, Tanrı inancının içerdiği bilgiyi; yani Tanrı vardır bilgisini bu epistemolojik yaklaşımından bağımsız olarak düşünmediği için rasyonel bir faaliyette bulunmaktadır. Ona göre, açık ve seçik olarak algılanan şeyler arasından ancak bazıları herkesin gözüne görünür bazıları da dikkatli şekilde incelemeyi gerektirir.¹¹⁶ Tüm bunlardan hareketle Descartes'in, Tanrı'nın varlığını açık ve seçik olarak gördüğü ifade edilebilir.

Leibniz, Descartes'in zihindeki Tanrı fikrine eleştirel yaklaşır. Leibniz'in Tanrı kanıtlamasının temelinde yeter sebep ilkesi, yani var olan şeylerin neden başka türlü değil de bu şekilde olduğunun yeter sebebi olarak Tanrı'nın görülmesi yatar. Ancak Leibniz, bu tür bir kanıtlamadan önce, zihinde bir Tanrı fikrinin olduğunu ancak bunun bazı faktörlerle ortaya çıkarılması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, Leibniz'in düşünceleri, ontolojik kanıtın farklı bir versiyonu veya kozmolojik kanıtla bir geçiş olarak görülebilir.

Tanrı'nın varlığını pratik aklın bir postülası olarak ele alan Kant, ontolojik kanıtlamanın her türüne, varlığın yüklem olarak ele alınması sebebiyle karşı çıkar.

¹¹³ İlgili kısım, Çiğdem Dürüşken'in çevirisinden alınmıştır: Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 137.

¹¹⁴ Descartes, *Meditations*, s. 145.

¹¹⁵ Descartes, *Meditations*, s. 146.

¹¹⁶ Descartes, *Meditations*, s. 147.

Varlığın yüklem olması, “var olmak”ın özneye bir şey eklemesidir. Biz Tanrı vardır dediğimizde, burada varlık Tanrı’ya bir şey eklemeyiz. Kant’a göre Descartes, Tanrı vardır önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır; oysa varlık, bir fikrin veya tasavvurun bariz vasfı değildir.¹¹⁷ Tanrı vardır önermesinin doğru olduğunu kabul eden Leibniz’e göre ise var oluş eksiksizliktir ve Tanrı en yüksek eksiksizlik düzeyinde bir varlıktır.¹¹⁸ Kant’ta varoluş bir yüklem olamazken ve özneye bir şey eklemeyizken Leibniz’de varoluş bizzat Tanrı’nın varlığı ile özdeş duruma gelir.

Ontolojik kanıtın en açık şeklini Anselm ve Descartes’ta görmekteyiz. Her ikisinin de kanıtlamalarına başta Kant olmak üzere birçok isim eleştiri getirmiştir. Bizi bu çalışmada ilgilendiren şey, kanıtın Tanrı’nın varlığını kanıtlayıp kanıtlamadığını sorgulamak değil, bir Tanrı’nın var olduğuna inanmanın rasyonelliğini ne düzeyde gösterebildiğidir. Bu açıdan ele alındığında ontolojik kanıtın, Tanrı’nın varlığına dair belli bir akıl yürütmeyi ve bu inancı temellendirmeyi ifade ettiği için Tanrı inancının rasyonelliği tartışmalarında oldukça önemli olduğu söylenebilir.

1.3.2. Kozmolojik Kanıt

Kozmolojik delil, evrenden hareket ederek bir yaratıcının varlığına ulaşmaya çalışan kanıtlama türüdür. Bu kanıtlamada kimi zaman, evrende var olan hareketten, kimi zaman ondaki sebeplilikten, kimi zaman da evrenin var olma ve var olmama imkânına sahip olduğu; yani onun zorunlu değil mümkün bir varlık olduğu görüşünden hareketle bir yaratıcıya ulaşılmaya çalışılmaktadır. Evrenin hangi özelliğinden yola çıkılırsa çıkılsın, kozmolojik delilin temelinde, gözlemlenebilen olaylardan ve etkilerden yola çıkılarak bir nedene ulaşma düşüncesi yatmaktadır.

Kozmolojik delili ontolojik delilden ayıran en önemli özellik, onun dış dünyaya yönelmesi; gerçekliğin bilgisine gözlem yoluyla ulaşmaya çalışmasıdır. Zihinde var olan bir Tanrı anlayışından hareketle Tanrı’nın var olduğunu kanıtlama çabası yerine, evrenden hareket etmek söz konusudur. Bu delilin en klasik şeklini Thomas Aquinas’ta görmekteyiz. Ünlü beş yolunda Aquinas, Tanrı’nın varlığını,

¹¹⁷ Aydın, a.g.e., s. 34.

¹¹⁸ Copleston, a.g.e., s. 63.

etkilerinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Aquinas'ın en büyük itirazı, Anselm'de ifadesini bulan herkesin, bir aptalın bile, Tanrı fikrine sahip olduğu ve Tanrı'nın varlığının apaçık olduğudur.¹¹⁹ Bu nedenle o, Tanrı'nın varlığının ancak görünen evrenden yola çıkılarak kanıtlanacağını düşünmektedir. Evrende gözlenen değişimin, hareketin vb. özelliklerin ardındaki değişmeyi arama çabası ilk felsefeye kadar götürülebilir ancak bu arayışın Tanrı arayışı olduğunu iddia etmek kolay değildir. Daha çok Aristoteles'te gördüğümüz "ilk hareket ettirici" olarak Tanrı düşüncesinin Aquinas'taki etkileri açıktır. Onun beş yolundan ilki, hareket (motion) delilidir. Potansiyellikten aktüelliğe geçmek için her şey başka bir aktüelliğe ihtiyaç duyar, ancak sonsuza değin bu durum geçerli olamayacağına göre kendisi hareket etmeyen, aktüel/bilfiil olan bir ilk hareket ettiriciye ihtiyaç vardır.¹²⁰ Bu ilk hareket ettirici Aquinas'a göre Tanrı'dır. İkinci yol, etken neden (efficient cause) delilidir. Aquinas, nedenler zincirinin sonsuza değin gidemeyeceğini, her şeyin bir nedeninin olmasının sonsuza kadar sürmesinin mantıksal bir açmaz olduğunu ifade ederek herkesin Tanrı diyeceği bir ilk sebebin varlığını kabul etmek gerektiğini söyler.¹²¹ Nedenin ortadan kaldırılmasının etkiyi ortadan kaldıracağını savunan Aquinas, ilk sebebin var olmayışının sebepler zincirindeki diğer sebeplerin de-orta sebep, son sebep-var olmayacağı anlamına geldiğini savunarak bir ilk nedene başvurmanın zorunlu olduğunu söyler.¹²²

Üçüncü yolda imkân ve zorunluluk (possibility and necessity) kavramları temelinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan Aquinas, var olan her şeyin varlığının mümkün olduğunu ancak bu var olanların varlığının şu an gözlemlenmesinin onların zorunlu olarak var olduklarının göstergesi olduğunu söyler. Çünkü onların varlıklarının zorunlu oluşu kendilerinden değil, kendinden zorunlu olan başka bir zorunlu varlıktan kaynaklanmaktadır ki bu da Tanrı'dır.¹²³ Dördüncü yolunda Aquinas, varlıkların birbirlerine göre dereceli oluşundan-daha iyi, daha güzel, daha onurlu vb.-hareketle tüm bu varlıkların sahip oldukları özelliklerin

¹¹⁹ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of The English Dominican Province, Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1920, P. 1, Q. 2, Art. 1, s. 20.

¹²⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, P. 1, Q. 2, Art. 3.

¹²¹ Aynı yer.

¹²² Aynı yer.

¹²³ Aynı yer.

sebebi olan bir varlığın zorunluluğunu kabul eder ve bu zorunlu varlığa da Tanrı adını verdiğimizizi savunur.¹²⁴ Son yolunda Aquinas, teleolojik bir tarzda kanıtlama sunar ve tüm doğal varlıkların bir amaca göre tayin edip yöneten bir varlığın yani Tanrı'nın olması gerektiğini savunur.¹²⁵

Daha önce ontolojik delili ele alırken bahsettiğimiz gibi, Leibniz ontolojik kanıt ile kozmolojik kanıt arasında bir geçiş kanıtı sunmaktadır kanımızca. O, Descartes'in "zihindeki Tanrı" fikrine karşı çıkarken, herkeste bu fikrin olduğuna itiraz etmekten çok, bu fikri ortaya çıkarmak için gerekli koşullara sahip olmanın önemi üzerinde durmaktadır. Bu koşullara ulaşmak ise gerekli ve uygun akıl yürütmeye olacaktır. Biz yine de, onun sunduğu kanıtı bu başlık altında değerlendireceğiz. Çünkü kanıtın temelinde "yeter sebep" ilkesi yatmaktadır. Bu ilke, şeylerin neden başka şekilde değil de şu anki şekilleriyle var olduklarını bir sebebe dayandırmaktır.

Leibniz'in yeter sebep ilkesi, şeylerin nihaî sebebinin Tanrı olması anlamına gelir. Onun yeter sebep ilkesi, Tanrı'daki idealarda bulunan sonsuz sayıda mümkün kâinattan en iyisinin, var olan kâinat olduğu düşüncesiyle de yakından ilişkilidir.¹²⁶

Şimdi, Tanrı'daki idealarda mümkün kâinatlar sonsuz sayıda bulunduğu ve onlardan yalnızca biri mevcuda getirilebildiği için, aralarından bir başkasını değil de bu kâinatı seçmesini belirleyen bir yeter sebep gerekir.

Leibniz, var olan kâinatın en iyisi olduğunu ve bunun yeter bir sebebe dayandığını iddia ederken tam da bu noktada ona evrendeki kötülükten yola çıkarak itiraz edenler olmuştur. Leibniz, kendisine karşı çıkanlara karşı geliştirdiği teodisesinde, bu kâinatın var olan kötülükle orantılı bir şekilde en iyi kâinat olduğunu savunur.¹²⁷ Kozmolojik delile eleştiriler sunan Mackie, bu kâinatın en iyisi olmadığını, kötülük ile Tanrı'nın varlığının bağdaşamayacağını ve bu durumun Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil oluşturduğunu savunmuştur. Kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliği ile ilişkisini daha sonra ele alacağımız için burada ayrıntılara girmeyi gerekli görmemekteyiz. Ancak yine de belirtmek istediğimiz

¹²⁴ Aynı yer.

¹²⁵ Aynı yer.

¹²⁶ G. W. Leibniz, *Monadology, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld* *Monadology*, çev. George Montgomery, Open Court Publishing Company, Illinois 1902, M. 53.

¹²⁷ Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, Dis. III.

husus, Mackie'nin, mümkün kâinatların en iyisinin var olan kâinat olduğuna karşı çıktığıdır. Mackie, içindeki mevcut kötülüğe rağmen bu dünyanın mümkün en iyi dünya olmadığını ve mantıken daha iyi bir dünyanın düşünülebileceğini savunur.¹²⁸

Evrenin zamansal bir başlangıcının olup olmadığı meselesi de kozmolojik kanıtın farklı boyutlarını yansıtmaktadır. Evrenin imkân hâlinde olduğu ve zamansal açıdan bir başlangıca ihtiyaç duymadığını savunanlar olduğu gibi, evrenin zamansal bir başlangıcının olması gerektiğini; bu başlangıcın da Tanrı'nın varlığına kanıt teşkil ettiğini savunanlar vardır. Aquinas'ın beş yolunu incelerken onun evrenin var olma ve var olmama potansiyeline sahip olduğunu kabul ettiğini gördük. Çağdaş dönemde ise Swinburne'ün bu tarz bir düşünceye sahip olduğunu görmekteyiz. Yine çağdaş bir isim olan Craig, evrenin varlığını zamansal bir başlangıç ile açıklamaya çalışır. Leibniz'e benzer görüşe sahip olan Craig, şeylerin neden yok değil de var olduğunu sorgulayarak bunu bir sebebe (Tanrı'ya) dayandırmaya çalışır. Big Bang ve termodinamiğin ikinci yasası gibi fiziksel nedenlerin dışında Craig, felsefi olarak da argümanını bilfiil sonsuzluğun var olamayacağına; var olsa bile kimsenin sonsuzluğu kat edemeyeceğine dayandırır.¹²⁹ Craig'in sunduğu kanıtın, Kelamcılarının savunduğu hudûs kanıtını yansıttığı görülür. Zaten bu nedenle Craig'in sunduğu kanıt kelamî kozmolojik kanıt diye bilinir. Hudûs, sonradan var olma anlamına gelir. Hudûs kanıtı, âlemin zamansal bir başlangıcı olduğunu ve bu başlangıcı bir yaratıcıya borçlu olduğunu savunan kanıtlama türüdür.

Görüldüğü gibi, Aquinas'tan Craig'e, farklı tarzlarda kozmolojik kanıtlamalar sunulmuştur. Ve bu kanıtlamanın temelinde, evrenin varlığına dair yapılan akıl yürütmeler aracılığıyla bir Tanrı'nın varlığına ulaşma çabası vardır. Bu çaba, inancın rasyonel açıdan temellendirilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla, kozmolojik kanıt, evrene dair belirli akıl yürütmelerle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır. Bu nedenle, kozmolojik kanıtın, Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olduğunu göstermede önemli bir kanıtlama şekli olduğu söylenebilir.

¹²⁸ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 97-98

¹²⁹ Hasker ve diğ., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 265.

1.3.3. Dinî Tecrübe Kanıtı

Dinî tecrübe, Tanrı'yla dolaysız bir şekilde karşılaşmanın mümkün olduğunu ve bu karşılaşma sonucunda bir Tanrı'nın var olduğunu söyleme hakkına sahip olduğunu savunan bir yaklaşımdır.¹³⁰ Bu kanıt John Hick ile özdeşleşmiştir. Aslında Hick, Tanrı inancının kanıtlanmasına dair klasik çabaların karşısında yer alır. Ancak dinî tecrübeyi rasyonel olarak ele almaya çalışan Hick, Tanrı'ya dair tecrübenin, Tanrı'nın var olduğu bilgisinin gerçekliğini gösterebileceğini savunur.

Hick'in görüşlerinin temelinde tecrübe ile inanç arasında kurduğu ilişki yer almaktadır. Tecrübe, bir Tanrı'nın karşısında hazır bulunma olarak karşımıza çıkmaktadır. Hick, referansın inanılan şeye değil inancın kendisine olduğunu vurgular. Bundan anladığımız şey, bir Tanrı'nın var olup olmamasının değil bir Tanrı'ya inanmanın rasyonel oluşunun vurgulandığıdır. Hick'in, Tanrı inancının tecrübe aracılığıyla rasyonel olduğunu savunması, inancı bilişsel bir süreç olarak ele almasından kaynaklanır. O, Tanrı inancının rasyonelliğini savunurken inancın bilişsel bir seçim olduğunu söyler.¹³¹

Hick, inancın tecrübeyeyle ilişkisini kurarken bu tecrübenin gerçekliğinin herkes tarafından kabul edilmeyeceğinin farkındadır. Onun altını çizdiği husus, Tanrı'ya inanan birinin Tanrı tecrübesinin başkaları için gerçek oluşunun değil, kişinin bu tecrübesinin gerçek olduğuna güvenerek buna uygun şekilde hareket etmesinin rasyonel oluşudur.¹³² Ancak burada ortaya çıkan en önemli sorun, kişinin tecrübesinin gerçekliğini sağlayan ölçütün ne olduğudur.

Hick'in görüşleri bağlamında ele alırsak, Tanrı vardır önermesinin doğruluğuna inanmak bir seçimi ifade eder. Tecrübeye güvenerek bilişsel bir seçim sonucunda Tanrı'nın var olduğu kabul edilir. Hick, kuşku duymak için yeterli gerekçelerin olmadığı durumlarda, açıkça bizi etkileyen dış dünyaya ilişkin

¹³⁰ Brian Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 120.

¹³¹ John Hick, "The Rationality of Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 304-305

¹³² Hick, a.g.e., s. 307.

varsayımsal (putative) tecrübelerimize güvenmenin rasyonel olduğuna dair genel ilkeyi kabul edebileceğimizi söyler¹³³

Tanrı inancına bu şekilde yaklaşan Hick, Tanrı'ya dair tecrübenin rasyonelliğinin bu güvende yattığını düşünür. Onun bu fikri bize Pascal'ın Tanrı'nın varlığına dair bahis teorisini hatırlatmaktadır. Pascal, bir tanrıya inanmanın, inanmamak karşısında daha avantajlı olabileceğinden yola çıkarak Tanrı'ya inanmayı irade etmek gerektiğini savunurken Hick, Pascal'dan farklı olarak tecrübeye güven duymak için kuşkuların yetersizliğini gerekçe gösterir ve tecrübenin rasyonelliği konusunda ısrar eder. Hick'in dinî tecrübe anlayışı eleştiriye oldukça açık olsa da, onun Pascal tarzı bir fideist anlayışı benimsediği veya sadece bir olasılığa inanmanın irade edilmesi gerektiğini savunduğu söylenemez.

Dinî tecrübe konusunda görüş belirtenlerden biri de William Alston'dur. Alston, algı temelinde bir dinî tecrübeden bahseder. Burada algı, Tanrı'nın kendisini sunması, yani kişinin Tanrı huzurunda bulunmasıdır. Alston'a göre algı (perception), bir şeyi kavramsallaştırmak değil, bir şeyin kendini görünür kılması olduğu için, Tanrı tecrübesinin algıya dayanması da, Tanrı'nın huzurunda bulunulduğu farz edilerek (putative) yaşamın şekillendirilmesi anlamındadır.¹³⁴ Dinî tecrübeyi duygu veya his olarak ele alan James, bu tecrübenin temellerini "iç yaşantı"da yani mistik hâllerde görür ve dini his, eylem, kişisel inziva (solitude) vb. durumlar ile özdeş görür.¹³⁵ Hick, tecrübenin rasyonelliğini savunurken James, tecrübenin kelimeler ve benzetmelerle hiçbir şekilde anlatılamayacağına sadece hissedileceğine vurgu yapar. James, dinî tecrübeyi inceleme görevini psikolojiye verir.¹³⁶ Böyle bir durumda ortaya, Tanrı inancının sadece kişisel tecrübeye dayanan, psikolojik gerekçelerle ortaya çıkan ve tekabül ettiği bir gerçekliğin olma ihtimalinin zayıf olduğu sonucu çıkabilir.

¹³³ Aynı yer.

¹³⁴ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1993, s. 11-12

¹³⁵ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Penguin Books, London 2002, s. 29-30.

¹³⁶ Antoine Vergote, *Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study*, Leuven University Press, Amsterdam 1996, s. 136.

Dinî tecrübe, Hick gibi bazıları için neredeyse tek dayanak olmaktadır, Swinburne gibi başka bazıları için rasyonellik ve bilimselliğin dindeki tek yönlülüğünü dengeleyen ve tamamlayan bir unsur gibi önemsenmektedir.¹³⁷ Kanaatimizce, burada önemli olan husus, tecrübenin nasıl anlaşıldığıdır. Dinsel tecrübede dinin tarafsızlığını ve genel tutarlılığını koruyan unsur akıldır¹³⁸ ve dinsel tecrübe, ilahî olanın doğrudan sezgiselliğini ifade etmemelidir. Çünkü bu tür bir ifade tarzı, Tanrı inancının tamamen öznel bir deneyime indirgenmesi anlamına gelebilir. Swinburne, Tanrı'nın varlığını ele aldığı eserinde, dinî tecrübe için, onun tek dayanak noktası olmasa da faydalı olabileceğinin altını çizer.¹³⁹

Sezgiciliğini bir Tanrı kanıtlanması şeklinde sunmasak da, bu başlık altında Bergson'dan da bahsetmeyi uygun görmekteyiz. Onun sezgiciliği, Tanrı'nın bilgisine ulaşmada bir başka tecrübî veya mistik yol olarak karşımıza çıkar. Mutlak olanı elde etmek için harcanmış bir gayret olarak ortaya çıkan Bergson'un sezgisi, içten bilme ve kavrama olarak adlandırılır.¹⁴⁰ Sezginin bilgedeki yeri elbette önemlidir. Ancak bilgiyi oluşturan tek unsur sezgi olmadığına göre, Tanrı'ya dair hakikat bilgisini edinmede de tüm rolü sadece sezgiye/kalbe bırakıp akli yok saymak mümkün değildir. Bergson, Aristoteles'in Tanrı anlayışına karşı çıkararak içkin bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Buradan hareketle o, Tanrı'yı her şeyden önce insanla ilişkiye girebilen bir varlık olarak görür.¹⁴¹ Vahyin kabul edilmesinin de sebeplerinden biri olan içkinlik, teist Tanrı tasavvuruna oldukça uygundur. Bergson'un bu görüşü, onun Tanrı'ya dair hakikat bilgisinde sezgiye yer vermesini anlamlı kılar. Ancak Bergson, bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmekle onun var olduğundan emin olmak noktasında, aklın sadece ilkinde (bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmek) işe yaradığını söyler.¹⁴² Onun bu görüşlerini Tanrı inancı bağlamında değerlendirdiğimizde, Tanrı'nın varlığından emin olmanın yolunun sezgisel bir tecrübeden geçtiğini kabul ettiğini görürüz. Tanrı inancının rasyonel

¹³⁷ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 98.

¹³⁸ Alfred N. Whitehead, Mevlüt Albayrak, *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 87.

¹³⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 12.

¹⁴⁰ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yay., İstanbul 2007, s. 88.

¹⁴¹ Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, çev. R. Ashley Audra, Cloudesley Brereton, Henry Holt And Company, New York 1946, s. 230.

¹⁴² Bergson'dan akt. Mehmet Aydın, a.g.e., s. 87.

oluşu, bir Tanrı'nın var olabileceğinin tasavvur edilebilmesini ifade ettiğinden, Bergson'un akla biçtiği rolün Tanrı'nın varlığından emin olmayı sağlamasa da varlığına inanmayı makul kılmayı sağladığı söylenebilir.

Görüldüğü üzere dinî tecrübenin tek dayanak noktası olarak kabul edilmesi, Tanrı inancının rasyonelliğini sağlamada yeterli değildir. Bunun en büyük göstergesi, böyle bir durumun dinî çoğulculuğa yol açabileceği gerçeğidir. Dinî çoğulculuk, birbirine tamamen zıt inançların aynı anda kabul edilmesi sorununu doğurabilmektedir. Ancak sorunu Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında ele aldığımızda, bu durumun, Tanrı inancını rasyonel olmaktan çıkarıp tamamen gerçek dışı temellere dayanan bir inanç hâline getirdiğini görürüz. Oysa Tanrı inancının rasyonel oluşu demek, bu inancın tekabül ettiği bir hakikate sahip olma ihtimalinin var olması demektir. C. S. Lewis, tecrübenin kendisinin hiçbir şey kanıtlamayacağını, tecrübenin rüyaların bir parçası olabileceğini ve böyle bir şüpheyi çözmede tecrübenin yetersizliğini savunur.¹⁴³ Bu nedenle, dinsel tecrübenin güvenilirliğini sağlamak, Tanrı inancının rasyonel olarak kabul edilmesinde oldukça önemlidir ve kişi, tecrübesinin mutlak güvenilirliğini sağlamadığı sürece, inancının rasyonel olduğundan kolay kolay bahsedilemez.

1.3.4. Ahlâk Kanıtı

Ahlak kanıtı, ahlakın varlığından hareketle bir Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan kanıtlama türüdür. Bu kanıt, Kant ile özdeşleşmesi bakımından oldukça önemlidir. Klasik Tanrı kanıtlamalarına eleştiriler getirmiş olan Kant, bir ahlâk metafiziği temelinde Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşunu savunmaktadır.

Duyusal güdülerin katkısı olmaksızın, yalnızca salt aklın buyurduğu pratik bir sorun olarak gördüğü ahlaklılığın zorunlu yetkinliği meselesinde Kant, Tanrı'nın varlığını, en yüksek iyinin olanağına zorunlu olarak bağlı bir koyut şeklinde ele almaktadır.¹⁴⁴ Kant'ın ahlâk felsefesinde en yüksek iyi kavramı mutlulukla yakından ilişkilidir. İnsan, ahlâkî bir varlık olarak mutludur ve en yüksek iyiyi elde etmek ahlâkî bir varlık olmaktan geçmektedir. Kant, ahlaklılıkla orantılı bir mutluluğu en

¹⁴³ C.S. Lewis, "God in The Dock", *Return to Reason*, Akt. Kelly James Clark, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1990, s. 43.

¹⁴⁴ Kant, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, New York 1997, s. 103-104

yüksek iyi olarak görmektedir. Onun, Tanrı inancını temellendirmesi de bu ahlâk metafiziğinden geçmektedir. Tanrı inancının rasyonel oluşunda saf aklın ilkelerinin kullanılmasını verimsiz olarak gören Kant'a göre, iyi isteme pratik akıldan başkası değildir.¹⁴⁵

Kant, mutluluğu, dünyada akıl taşıyan bir varlığa özgü varoluşun bütünü içinde, her olayın kendi istek (wish) ve istencine (will) uygun giden durum olarak görür.¹⁴⁶ Yine ona göre mutluluk, bu varlığın bütün amaç ve istencine özgü en temel belirleme nedeninin doğayla uyumuna dayanır.¹⁴⁷ Buradaki uyumu doğanın bir yasa tasarımına uygunluğu şeklinde ele alan Kant, bu yasaya uygunluğun temeline ahlaki yerleştirerek istencin yasalara uygunluğunu şart koşar. Kant, istenç aracılığıyla doğanın en üst nedenini şu sözlerle belirler:

Yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunan bir varlık, anlığı olan bir varlıktır. Bu yasaların tasarımına göre bir anlığın nedenselliği ise bu varlığın istencidir.¹⁴⁸

Kant, ahlâkın otonomluğunu savunan bir filozoftur. Ahlak yasalarına ulaşmak özgürlük sayesinde olur ancak en yüksek iyiye giden istenç doğayla uyumlu olmalıdır. En yüksek iyiyi elde etmeyi ödev olarak gören Kant, ahlâk metafiziğinde Tanrı'nın varlığını zorunlu kılar. O, en yüksek iyiyi istemeye yani ahlâkî bir varlık olmaya herkesin mecbur olduğunu da düşündüğü ve akıl taşıyan bir varlık olarak insanın ahlâk yasasında kendine yeten bir neden olmadığını savunduğu için mutlulukla ahlaklılık arasındaki zorunlu ilişkinin nedenini Tanrı'da görür. Böylece Kant, ahlaklılığın zorunlu yetkinliği olarak, salt pratik aklın bir postülası olarak, Tanrı'nın varlığını ele alır. Yalnızca teorik akıl açısından bakıldığında bir hipotez veya bir açıklama zemini gibi gözükse Tanrı, pratik akıl açısından bakıldığında, en yüksek iyinin gerçekleşme şartına olan inanç olarak karşımıza çıkar.¹⁴⁹

Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili öne sürülen kanıtları ciddi anlamda eleştirmiştir. Kant, bu delilleri yetersiz bulurken aklın bir postülası olarak Tanrı'nın varlığını ele almıştır. Onun bu görüşleri, en yüksek iyi temelinde bir ahlâk için

¹⁴⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton, Harper and Row, Publisher, New York 1950, s. 80.

¹⁴⁶ Kant, *Critique of Practical Reason.*, s. 105.

¹⁴⁷ Aynı yer.

¹⁴⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 177.

¹⁴⁹ Yaran, a.g.e., s. 94.

Tanrı'ya ihtiyaç duyulduğu gerekçeleriyle eleştirilmiştir. Bu kanıtlamanın, bir Tanrı'nın varlığını göstermediğini sadece Tanrı'nın var olması gerekliliğini savunduğu ifade edilmiştir. Kant, ahlakın varlığının teizmin doğruluğunun teorik bir delili olduğunu değil, daha çok, insanın düşünsel ve eylemsel olarak ahlakî bir yükümlülük altında olmasının Tanrı'nın varlığını bir postüla olarak zorunlu kıldığını ileri sürmüştür.¹⁵⁰

İnsanın iradesinin doğada olup bitenlerin sebebi olmadığını savunan Kant, doğa ile insan iradesi arasında uyumu sağlama konusunda insanı yetersiz bulduğu ve bu uyumun zorunlu olduğunu savunduğu için (çünkü bu uyum tam da en yüksek iyidir) Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerektiğini söyler.

1.3.5. Teleolojik Kanıt

Teleolojik kanıt, evrende var olan düzen ve tasarımdan yola çıkarak bu düzen ve tasarımın belli bir amaç için aşkın bir varlık tarafından gerçekleştirildiğini iddia ederek Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan kanıt şeklidir. Bu kanıt inayet ve ihtira, akıllı tasarım gibi kavramlarla karşımıza çıkmakla beraber, muhtelif açıklamaların temelinde evrendeki düzenden ve bu düzenin bir amaç doğrultusunda sağlandığından hareket ediyor olması yatmaktadır.

Teleolojik kanıt, bir nevi kozmolojik kanıt gibi kabul edilebilir. Kozmolojik kanıtın temelinde evrendeki mümkün varlıkların nihai sebebi olan zorunlu bir varlık fikri yatarken, onun bir alt modeli olarak düşünülebilecek teleolojik kanıtın temelinde ise evrendeki düzen, tasarım ve amaçlılığın dayandığı “akılsal (intelligent) ve amaç sahibi (purposive) zorunlu bir varlık” fikri yatar.¹⁵¹

Teleolojik kanıtlama, akıl yürütme yoluyla Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan bir kanıtlama olduğu için, Tanrı'ya inanma noktasında aklî gerekçeler sunmaktadır. Bu gerekçeler daha çok, evrenin var olan tasarımının bir nedene bağlanmasında yatmaktadır. Gazâlî, Varlıkların Yaratılış Hikmetleri adlı eserinde, evrendeki düzen ve amacın Tanrı'ya alem (işaret) olduğunu belirterek gök

¹⁵⁰ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, a.g.e., s. 92.

¹⁵¹ Rem B. Edwards, *Reason and Religion: An Introduction to The Philosophy of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972, s. 254.

cisimlerinin hareketini, mevsimlerin sahip olduğu özellikleri, gece ve gündüzün oluşumu ve bu ikisindeki düzeni vb. unsurları bir Tanrı'nın varlığına ulaştıran sebepler olarak sunar.¹⁵²

Teleolojik kanıtlamada İbn Rüşd ve William Paley akla gelen ilk isimlerdendir. İbn Rüşd'ün inayet ve ihtira adını verdiği teleolojik bir kanıtlama sunduğunu görürüz. İneyet delili diye adlandırılan ilk kanıtlamada evrende var olan her şeyin insan varlığı için uygun oluşu ve bu uygunluğun bunu irade eden bir fail tarafından olmasının zorunluluğu temeldedir. İhtira delilinde, evrenin içindeki tüm varlıklarla beraber yaratılmış olduğu ve her yaratılmış varlığın bir yaratıcısı olması gerektiği temeldedir.

İbn Rüşd, evrendeki varlıkların insan varlığına uygunluğunu ele alırken, gök cisimlerinin hareketini ve gece gündüz oluşumunu, mevsimlerin insan yaşamına etkilerini, beden ve organların rolünü vurgulayan örnekler verir ve bu uygunluğu irade eden aşkın bir varlığın zorunlu olduğunu savunur.¹⁵³ Evrendeki bütün varlıkların kendi başlarına var olamayacaklarını vurgulayan İbn Rüşd, her varlığın yaratılmış olduğunu ve onları yaratan bir varlığın bulunması gerektiğini söylerken bu iki durumun her insan için açık olduğunu iddia eder.¹⁵⁴ Görüldüğü üzere, İbn Rüşd'ün hareket noktasını evrenin tamamıyla insan yaşamına uygunluğu oluşturmaktadır. Onun düşünce sisteminde Tanrı'nın varlığına, evrenin insan yaşamına uygunluğundan hareket etmek suretiyle akıl aracılığıyla ulaşılabilir. ¹⁵⁵

İbn Rüşd'ün bu kanıtlaması, Allah'ın bilgi, irade, kudret sahibi bir düzen koyucu olduğunu dile getirmekle kalmıyor; düzen koyucunun ahlâkî mahiyetini (adil, merhametli, lütüfkâr vs. olduğunu) hep gözönünde tutuyor.¹⁵⁵ İbn Rüşd'ün bu kanıtlaması, böyle bir mahiyete sahip olan Tanrı'nın, canlıların hayatlarını en iyi şekilde sürdürebilecekleri bir evren yaratması üzerine temellenmektedir. Tüm canlıların yaşamlarını sürdürmelerine uygun bir şekilde yaratılan evrenin, bunu

¹⁵² Bahsi geçen eserinde, Gazâlî'nin Tanrı'nın varlığına ulaşırken ne tür gerekçeler sunduğunu görmek ve daha fazla bilgi için bkz. Recep Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 383-386

¹⁵³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf*, Ayasbeyoğlu, a.g.e., s. 53.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 54.

¹⁵⁵ Aydın, a.g.e., s. 71.

amaçlayan bir varlık tarafından yaratıldığını savunan İbn Rüşd, bu durumun apaçık olduğunu ve bu kanıtlamanın herkes tarafından anlaşılabilirliğini dile getirir.¹⁵⁶

İbn Rüşd'ün, evrenin insan varlığına uygun şekilde yaratılmış olmasını savunan açıklamaları, modern dönemde sıkça tartışılan “antropik ilke” konusunu akıllara getirmektedir. Antropik ilke, evrenin insan yaşamına uygun bir varoluşa sahip olduğunu ifade eder. Bu ilkeyi savunanların bazıları evrenin insan yaşamına uygun bir tarzda varoluşa sahip olmasını bir Tanrı'nın varlığına kanıt olarak sunmaya çalışırken bazıları da bunun bir tesadüf sonucu oluştuğunu kabul ederler. En açık şekliyle İbn Rüşd'de gördüğümüz bu nevi bir kanıtlama modern felsefe ve fizikte hâlâ tartışma konusudur.

Paley, meşhur saat örneğiyle evrendeki tasarım ve düzene dikkat çekerek Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Onun saat örneği kısaca şu şekildedir:¹⁵⁷ “Kırda dolaşırken ayağımız bir taşa çarpar ve taşın burada uzun zamandan beri var olabileceğini düşünürüz. Ancak bir taşa değil de saate çarpsaydı ayağımız o zaman durum ne olurdu?” Paley, bir saatin sahip olduğu özellikleri sayarak saatin tasarımından bahseder. “İçindeki mekanizmadan dışındaki cama kadar her şeyi tasarlanmış olan bu saatin bir tasarımcısının olduğunu, zihninde düzen fikri olmayan biri bile kabul edecektir. Saatin mekanik işleyişinde aksaklıkların olması, onun bir tasarımcısının olmadığını göstermez.” Paley, saat özelinde sunduğu akıl yürütmeyi evrenin geneline de uygular. Evrendeki tasarımın çok daha büyük ve muhteşem oluşundan hareketle Paley, evrenin sahip olduğu nizamın tesadüfen olamayacağını savunur.

R. Tennant da teleolojik delili savunan isimlerden biridir. İnsan zihninin, evrende var olan düzeni ve evrenin sahip olduğu yasaları kavrama noktasındaki önemine dikkat çeken Tennant, evrenin sadece akılla kavranan bir yapıya sahip olmadığını, onun estetik değerlere de sahip olduğunu ve bunun insanlar tarafından

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf*, s. 54-55

¹⁵⁷ William Paley, “The Watch and The Watchmaker”, *The Philosophy of Religion: A Commentary and Sourcebook*, c. 1., Michael Palmer, The Lutterworth Press, Cambridge 2008, s. 90-91

idrak edilmesinin tesadüfle açıklanamayacağını savunur.¹⁵⁸ Bu değerlerden bazılarının sadece insan ilgisine konu olan ahlakî değerler olduğunu düşünen Tennant, insanın bu ahlâkî değerlere uygun bir şekilde yaşamaya çalışmasının, evrendeki oluş ve ilerlemenin kozmik bir nizam ve gaye fikrine yöneltmesinden dolayı Tanrı'nın varlığına bir kanıt oluşturduğunu savunur.

Teleolojik kanıt eleştiriler sunan Hume, evrendeki tasarımın bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığı düşüncesine itiraz eder. Hume, dünyanın koca bir makineden ibaret olduğunu ve bu makinenin de küçük makinelere bölündüğünü hatta onların da-sonsuzca değin-daha küçük makinelere bölündüğünü ve bu makinelerin tasarımının hayranlık verici olduğunu söyler.¹⁵⁹ Ancak Hume, tabiattaki tasarımın insan kurgusu, planı, düşüncesi ve aklının ürünlerine fazlasıyla benzediğini savunarak insanların tasarımının bir yaratıcının tasarımına benzetilmesinin Tanrı ve insan zihnini neredeyse aynı düzleme çektiğini söyleyerek Tanrı'nın varlığının böyle bir aposteriori kanıtlama yoluyla kanıtlanmaya çalışılmasını tutarsız bulur.¹⁶⁰

1.3.6. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Kanıtlamaları

Bazı kaynaklarda İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşleri ontolojik kanıt başlığı altında değerlendirilir. Ancak biz bu çalışmamızda onların Tanrı'nın varlığına dair açıklamalarını müstakil bir başlık olarak ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Zira onlar, herkesin zihninde mutlak olarak var olması bakımından Tanrı'nın varlığını ele almazlar. Her iki filozof da, akılcı bir yaklaşım tarzıyla, varlık olması bakımından varlığı ele alarak Tanrı'nın varlığına dair metafiziksel açıklamalarda bulunurlar.¹⁶¹ Bu nedenle onların sunduğu kanıtlar ayrı bir alt başlıkta ele alınmaktadır.

Fârâbî, akıl yürütmeye tüm felsefesinde büyük bir önem vermiştir. Fârâbî tarafından akıl, birbiriyle yakın ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik

¹⁵⁸ Tennant, teleolojik kanıtlamaya dair görüşlerini "Teleology and Probability" adlı metninde ele almıştır. Metin ve ayrıntılı bilgi için bkz. *Arguments for The Existence of God*, John Hick, The Macmillan Press Ltd., London 1970, s. 18-36

¹⁵⁹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 167.

¹⁶⁰ Aynı yer.

¹⁶¹ İbn Sînâ'nın kanıtlamasının ontolojik ve kozmolojik kanıtlama yöntemleriyle benzer ve farklı özellikleri için bkz. Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, say. 1, Ankara 2011.

olarak üç ayrı bakımdan tasavvur edilir.¹⁶² Bilgi edinmede akıl potansiyel (bilkuvve), fiilî (bilfiil) ve kazanılmış (mustefad) akıl aşamalarından geçer.¹⁶³ Fârâbî, Tanrı'dan (ilk varlık) bahsederken maddeden tamamıyla uzak ve bilfiil akıl olarak bahseder ve Tanrı'nın kendi dışındaki bir zatı akletmediğini, bunun insana ait bir özellik olduğunu söyler.¹⁶⁴ Yani Fârâbî'de Tanrı, kendisini aklederek hem akleden hem de akledilen olur ve bu nedenle de bilfiil akıl olur.

Fârâbî felsefesinde, insan bilgisine iki tür varlık konu olur. İbn Sînâ'da olduğu gibi bu iki varlık "mümkün" ve "zorunlu" varlıktır. Bu iki varlık türüne mantıksal ve zihinsel açıdan yaklaşan Fârâbî, zorunlu varlığı, varlığı düşünüldüğünde var olduğu kavranan ve yokluğu düşünüldüğünde zihinsel çelişkiye yol açan varlık olarak; mümkün varlığı ise, var olması ve var olmaması düşünülebilen, yokluğu düşünüldüğünde zihnin çelişkiye düşmediği varlık olarak tanımlar.¹⁶⁵ Fârâbî'nin varlık anlayışında Tanrı, varlığı kendinden olan, ilk varlık ve diğer tüm varlıkların sebebidir.

Zorunlu ve mümkün varlık ayrımına giden bir diğer filozof da İbn Sînâ'dır. Duyu tecrübesinin ilham ettiği ilk fikir olan varlık fikri yeterince açık olmasa da, insan zihni, varlığı kavrayacak yapıda olduğu için, tecrübe boyunca kazanılan varlık fikri, "zorunlu" fikrini hazırlar.¹⁶⁶ İbn Sînâ'ya göre varlık ve zorunlu kavramları, anlamları apriori olarak şekillenen kavramlardır.¹⁶⁷ Zorunlu, yokluğu farz edilemeyen veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır; mümkün ise, şu anda yok olan ama herhangi bir gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayandır.¹⁶⁸ Bu ayrımın temelinde, varlıkların var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymaması yatmaktadır. İbn Sînâ'ya göre varlıkların ya bir sebebi vardır ya da

¹⁶² Majid Fakhyr, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 2004, s. 127.

¹⁶³ Burhan Ulutan, *Farabi Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999, s. 68.

¹⁶⁴ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, s. 9 vd.

¹⁶⁵ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 113.

¹⁶⁶ A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, çev. M.S. Khan, Delhi 1969, s. 11.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ "Metafizikl"*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 27.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, a.g.e., s. 33.

yoktur ve varlıklar ya mümkündür ya da zorunludur.¹⁶⁹ Duyu tecrübesinin bize sunduğu kadarıyla evren ve onun içindekiler varlık dâhilindedirler ancak onların yokluğunu düşünmek zihinsel bir çelişkiye yol açmaz. Bu durum İbn Sînâ'yı mümkün varlığın var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyduğu fikrine götürür ve varlıkların var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyusunun sonsuza dek götürülmesinin mantıksal açıdan tutarsız olduğunu benimsemesine yol açar. Bu nedenle İbn Sînâ, var olmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyan varlıkların, varlıklarını başkasına borçlu olduğunu kabul eder. Bu varlık, var olmak için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık bir ilk nedendir. İbn Sînâ'ya göre eğer bir ilk neden olursa, bu durumda o, bütün varlığın ve varlıktaki her bir varlığın gerçekliğinin nedenidir.¹⁷⁰

Görüldüğü üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ, herkesin zihninde bir Tanrı fikri olduğu düşüncesinden hareket eden Anselm'den farklı bir kanıtlama tarzı sunmaktadırlar. Onlara göre, zorunlu ve mümkün varlık, kendilerinden önce başka bir tasavvura gerek duymadan kavranan mefhumlar olup, apaçık ve tarif gerektirmeyen anlamlardır.¹⁷¹ Her iki filozofun öne sürdüğü kanıtlama yönteminin de Tanrı inancının rasyonelliği ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Onlar, varlığı varlık olması bakımından ele alarak insan aklının zorunlu varlığa ulaştığını ifade ederler. Fideist yaklaşımın aksine, onların felsefî sisteminde Tanrı'nın varlığına inanmak akli kanıtlarla temellendirilebilmektedir. Bu nedenle her iki filozofun öne sürdüğü bu kanıtlamaların, Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğunu gösterdikleri kabul edilebilir.

Tanrı kanıtlamalarının Tanrı inancının rasyonelliği meselesinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtların, Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde göstermeseler de Tanrı'ya inanmayı makul ve meşru kıldıkları söylenebilir.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyat Yay., Ankara 2004, s. 45.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 127.

¹⁷¹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 26.

1.4. Kötülük Problemi ve Tanrı İnancının Rasyonelliği

Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında tartışılan konulardan biri de kötülük problemidir. Kötülük problemi, ateist felsefecilerin Tanrı inancının irrasyonel olduğunu savunmalarındaki en büyük dayanak noktasıdır.

Kötülük problemi, Tanrı'nın varlığının evrendeki kötülükle ilişkisi üzerinde duran bir problemdir. Problemin temelinde, iyi (good) ve her şeye gücü yeten (omnipotent) bir Tanrı'nın varlığının kötülük ile ilişkisinin nasıl olduğu yatmaktadır. Bu problem ateist düşünürler tarafından Tanrı'nın varlığının aleyhine bir delil olarak kabul edilebilmektedir. Onlar için problemin temel çıkış noktası, sırf iyi ve kadir-i mutlak olan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birbiriyle çelişik olmasıdır.

Kötülük probleminde bizim için temel teşkil edecek husus, kötülük problemine dair tartışmaların Tanrı inancının rasyonelliği açısından ne ifade ettiğiidir. İlk alt başlığımızda, kötülüğün kaynağı tartışmaları bağlamında kötülüğün Tanrı ile nasıl ilişkilendirildiğini; ikinci alt başlığımızda ise, yine bu bağlamda öne sürülen çağdaş teist ve ateist iddiaları kısaca ele alacağız.

1.4.1. Kötülük ve Tanrı

Probleme akılcı filozof ve düşünürler açısından yaklaşıldığında, onların Tanrı'nın varlığı ile kötülük arasındaki ilişkiye farklı yorumlar getirdikleri görülmektedir. Var olan her şeyin hem varlıklarının hem de mahiyetlerinin sebebinin Tanrı olduğunu söyleyen Spinoza, varlıkların Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığını savunur.¹⁷² O, kötülük problemini de varlıkların mutlak zorunluluğundan yola çıkarak ele almakta ve Tanrı'nın dışavurumu olan tabiat ile kötülük arasında ilişki kurarken, kötülüğün algılamamızdaki yanılığın başka bir şey olmadığını söylemektedir.¹⁷³ Spinoza'nın kötülük problemine yaklaşımı onun Tanrı tasavvurunun panteist oluşuyla yakından ilişkilidir. O, her şeyin Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığını kabul eder ve evrende var olan kötülüğün yanılığın başka bir şey olmadığını söyler. Kötülüğün herhangi objektif bir anlama sahip olduğunu reddeden Spinoza, aynı şeyi iyilik için de düşünür ve evrende ne iyiliğin ne de kötülüğün

¹⁷² Spinoza, "Ethics", *The Rationalists*, çev. R.H.M. Elwes, Dolphin Books, New York 1960, s. 198-200

¹⁷³ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 18.

olduğunu kabul eder.¹⁷⁴ Spinoza iyilik ve kötülükten bahsederken iyiliği “faydalı olan” şey ile; kötülüğü ise “iyiliğe sahip olmaya engel olan” şey şeklinde bahseder.¹⁷⁵

Spinoza, mutlak anlamda kötülüğün olmadığını savunurken Leibniz probleme farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Leibniz iyiliği “daha az kötü” ile ifade ederken, kötülüğü ise “daha az iyi” ile ifade etmektedir.¹⁷⁶ Leibniz’in kötülüğün kaynağı ile Tanrı’nın adaleti arasındaki ilişkiye yaklaşımında en temel husus onun mümkün dünyalar teorisidir. Leibniz felsefesinde Tanrı, sahip olduğu mümkün dünyalar idesinden en iyi mümkün dünyayı seçmiş ve yaratmıştır. Dolayısıyla Leibniz’e göre mevcut dünya mümkün en iyisi olduğuna göre, içindeki kötülük ve iyilikle beraber en iyidir. Böylece “daha az kötü” ve “daha az iyi” olarak tanımlanan iyilik ve kötülüğün olmadığını düşünmek, bu dünyanın da var olmayacağı anlamına gelirdi.¹⁷⁷ Görüldüğü üzere Leibniz, kötülüğü bu dünyanın var olması ile paralel görmektedir. Leibniz için, yetkin olmayış, dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir.¹⁷⁸

Kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak ele alan Spinozacı anlayış daha erken bir isim olan Augustinus’ta görülmektedir. Kötülüğün bu şekilde ele alınması, yani iyiliğin yokluğu olarak değerlendirilmesi, kötülüğe negatif anlam yüklemektir. Augustinus’a göre kötülük, Tanrı tarafından yaratılmış olan doğada var olan bir gerçeklik değil, insanların özgür iradesinden kaynaklanan bir durumdur.¹⁷⁹ Kötülüğün gerçekliğini kabul etmeyen Augustinus’a göre, Tanrı’dan kaynaklanmayan bir kötülük, özgür irade sahibi varlık olan insanların iyiliğe aykırı davranmalarından kaynaklanır diyebiliriz. Çünkü onun açıklamalarının temelinde yatan düşünce, insanların özgür irade sahibi olduğu ve ilahî iradeyle çelişkili eylemlerde bulduklarıdır.¹⁸⁰ Sırf iyi olan Tanrı, her şeye gücü yeten, kadir-i mutlak (omnipotence) bir varlık olarak dünyayı da iyi bir şekilde yaratmıştır ancak insanlar

¹⁷⁴ John Hick, *Evil and The God of Love*, Macmillan Press, London 1993, s. 20.

¹⁷⁵ Spinoza, *Ethics*, IV/I-II,

¹⁷⁶ Leibniz, *Theodice Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 118.

¹⁷⁷ Aynı yer.

¹⁷⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 27.

¹⁷⁹ Augustine, *City of God*, çev. Henry Bettenson, Penguin Books, London 1984, s. 448.

¹⁸⁰ Michael L. Peterson, *The Problem of Evil: Selected Readings*, University of Notre Dame, Notre Dame 1992, s. 204.

da özgür irade sahibi olarak iyi yaratıldıkları için kötülüğün kaynağı Tanrı'da değildir ve bu nedenle kötülüğün yok edilmemesi Tanrı'nın adaleti ile çelişir görünmemektedir Augustinus'un felsefesinde.

Augustine'in görüşlerinin çoğu Thomas Aquinas ve onu izleyenler ile John Calvin ve onu izleyenlerde de etkisini göstermektedir.¹⁸¹ Augustineci anlayışa sahip olan Aquinas da kötülüğü negatif anlamıyla ele alır. O, kötülüğün var olduğunu (entity) kabul etmez ve kötülüğü iyiliğin yokluğu diye tanımlar.¹⁸²

İbn Sînâ'nın, kötülük problemine yaklaşırken, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını temele aldığını görmekteyiz. Hatırlayacak olursak o, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak görürken, Tanrı dışındaki tüm varlıkları mümkün varlık olarak görüyordu. Kötülük problemine yaklaşımında bu ayrımı temele alan İbn Sînâ, zorunlu varlığın sırf iyilik olduğunu ancak mümkün varlıkların öyle olmadığını savunur.¹⁸³ Leibniz'in, bu dünyanın mümkün en iyi dünya olduğu görüşünün bir benzerini İbn Sînâ'da görürüz. O da, bu dünyanın en güzel şekilde, Tanrı'nın inayetiyle yaratılmış olduğunu savunur ve kötülüğün arızı varlığını kabul eder.

Kötülük ve Tanrı arasında kurulan ilişkiye en önemli eleştiriler Hume tarafından yapılmıştır. Hume'un eleştirileri, çağdaş dönem ateistlerin, Tanrı'nın varlığının rasyonel oluşunu savunan ve Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlamalar sunan teistlere karşı çıkışlarına temel teşkil etmiştir. Bu eleştirilerden bazıları aşağıda ele alınmaktadır.

1.4.2. Teistik ve Ateistik İddialar

Problemin çağdaş dönemde Tanrı'nın varlığı aleyhinde nasıl ele alındığına bakıldığında, kötülüğün kaynağı ile Tanrı arasında ilişki kurulurken muhtelif görüşlerin öne sürüldüğünü görülür. Bazı felsefeciler, konuya dair Tanrı'nın varlığının lehine iddialarda bulunurken bazıları da Tanrı'nın varlığının aleyhine iddialarda bulunurlar.

¹⁸¹ M. L. Peterson, a.g.e., s. 90.

¹⁸² Thomas Aquinas, *On Evil*, çev. Richard Regan, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 55-62

¹⁸³ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yay., İstanbul 2012, s. 207.

Tanrı'nın varlığının aleyhine açıklamalarda bulunan ateist düşünürlerde üç farklı yaklaşım tarzının ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar mantıksal (logical), delilci (evidential) ve varoluşsal (existential) yaklaşımlardır.¹⁸⁴ Mantıksal yaklaşımda, Tanrı'nın iyi ve her şeye gücü yeten bir varlık olması ile evrende kötülüğün var olması arasında tutarsızlık olduğu iddiası vardır. Delilci yaklaşımda, Tanrı'nın var olma ihtimalinin az olduğu ya da makul olmadığı iddiası vardır.¹⁸⁵ Varoluşçu yaklaşımda ise, kötülükle ilgili pratik bazı gerekçelerden yola çıkılarak Tanrı inancının reddedilmesi gerektiği iddiası vardır. Evrendeki kötülöklere ve acılara izin veren bir Tanrı, reddedilmesi gereken bir tanrıdır bu üç yaklaşımda da. Bizi bu çalışmada en çok ilgilendiren, probleme mantıksal ve delilci açılardan nasıl yaklaşıldığıdır.

Probleme mantıksal açıdan yaklaşan çağdaş bir isim olan Mckie, tamamen iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı ile evrende var olan kötölük arasında uyumsuzluk olduğunu, Tanrı'nın var olmasının kötölüğün yokluğu anlamına gelmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹⁸⁶ İnanç önermelerinin birbiriyle uyumsuz olduğunu ve dinsel inançların rasyonel dayanaklardan yoksun olmakla kalmayıp irrasyonel olduklarını düşünen Mackie, her şeye gücü yeten ve sırf iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötölüğün varlığı arasında uyumsuzluk olduğunu savunarak Tanrı'nın varlığı aleyhine mantıksal bir çıkarımda bulunur. Mackie'nin buradaki hareket noktası, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın kötölüğü neden önlemediği sorusudur. Onun bu iddialarını önermesel olarak şu şekilde düzenleyebiliriz:

1. *Tanrı her şeye gücü yeten bir varlıktır (omnipotent).*
2. *Tanrı sırf iyidir (goodless).*
3. *Evrende kötölük vardır.*

Mackie, ilk iki önermenin sonuncusuyla mantıksal açıdan çeliştiğini savunur. Ona göre, her şeye gücü yeten ve sırf iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile kötölüğün

¹⁸⁴ Brendan Sweetman, *Religion, Key Concepts in Philosophy*, Continuum Books, London 2007, s. 81.

¹⁸⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötölük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 56.

¹⁸⁶ J. L. Mackie, Evil and Omnipotence, *The Philosophy of Religion*, s. 92.

varlığı çelişmektedir. Çünkü bu durum, ya Tanrı'nın var olmadığını ya da her şeye gücü yeten iyi bir varlık olmadığını göstermektedir. Mackie, teizmin savunduğu Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olması ve iyi olarak kabul edilmesinden hareketle, evrende kötülüğün var olduğunu ve Tanrı tarafından bu kötülüğün önlenmediğini bu nedenle de Tanrı inancının mantıksal açıdan tutarsız olduğunu savunur. Kötülüğü önlemeyen bir Tanrı ya gerçekten her şeye gücü yeten bir Tanrı değildir ya da gücü yettiği hâlde kötülüğü önlemeyen bir Tanrı'dır. Gücü yettiği hâlde kötülüğü önlemeyen bir Tanrı o zaman sırf iyi değildir. Mackie'nin sisteminde, tüm bu çelişkiler, Tanrı inancının rasyonel olmadığını göstergeleridir.

Spinoza, Augustine ve Aquinasçı kötülük anlayışında, kötülüğün mutlak gerçekliğinin inkâr edildiğini gördük. Ancak çağdaş dönemde özellikle ateist söylemde kötülüğün reel varlığı üzerinde durulur. Tennant'ın da ifade ettiği gibi, kötülüğün gerçek varlığını inkâr edemez ya da onun bir yanılgı olduğunu söyleyemeyiz.¹⁸⁷ Çünkü kötülüğün reel varlığını tecrübe edebileceğimiz çok sayıda örnek vardır. Kötülüğün kaynağının ve gerçek anlamda yaratıcısının Tanrı olmadığını kabul etmekle onun reel varlığını yok saymak ve onu bir yanılgıdan ibaret görmek aynı şey değildir.

Tanrı inancının rasyonelliği açısından, kötülük problemine dair teistlerin verdikleri cevapların oldukça önemli olduğu söylenebilir. Kötülüğün reel varlığına dair teist cevaplar daha çok özgür irade savunusu (free will defence) ekseninde olmuştur. Özgür irade savunusuna göre, Tanrı her şeye gücü yeten ve sırf iyi bir varlık olmasına rağmen, içinde özgür insanların bulunduğu bir dünya yaratabilir ve kötülüğe müsaade edebilir.¹⁸⁸ Alvin Plantinga, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiği üzerinden tartışmalar yürütmüştür. Mackie'nin, Hume temelli iddialarına dair yürüttüğü bu tartışmada, özgür iradeye dair bir savunu yapmıştır. Plantinga, kötü eylemlerden ziyade iyi eylemlerde bulunabilen varlıkların yaratıldığı bir dünyanın, özgür olmayan varlıkların yaratıldığı bir dünyadan çok daha değerli olduğunu ve sadece iyiliğin olduğu bir dünyayı yaratmadığı için Tanrı'nın iyi nedenleri olduğunu

¹⁸⁷ Bkz. Ninian Smart, "Tennant and The Problem of Evil", *Philosophers and Religious Truth*, The Macmillan Company, New York 1970, s. 154.

¹⁸⁸ William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Publishing Company Inc., Belmont 1978, s. 85.

savunur.¹⁸⁹ Özgür iradeyi yeterli cevap olarak görmeyenler için, Tanrı'nın neden sadece iyi eylemleri seçen insanlar yaratmadığı sorusu sorulur. Ancak bu durum, Tanrı'nın kudret sahibi ve iyi oluşu ile örtüşen bir çözüm olsa da insanın özgür iradesini yok sayarak onun eylemlerini zorunlu bir nedenselliğe bağlar.

Plantinga, Flew'in, sadece iyi eylemler yapan insanlar yaratılması anlamındaki zorunlu bir nedenselliğin özgür iradeyle çelişmediği fikrini ve Mackie'nin sadece iyi eylemlerde bulunan varlıkların olduğu bir dünyanın mantıksal olarak mümkün olduğu fikrini değerlendirir. Ahlakî olarak sürekli iyi eylemler yapan insanların yaratıldığı bir dünyanın, mantıksal açıdan olanaklı olduğunu savunan Mackie'ye karşı Plantinga, Tanrı'nın böyle bir dünya yaratmasının mantıksal açıdan mümkün olduğunu kabul eder. Ancak bununla beraber, aktüel olarak sadece iyi eylemlerde bulunan insanların yaratıldığı bir dünyayı yaratmayabileceğini ve bu durumun da her şeye gücünün yetmesi ile çelişmediğini savunur.¹⁹⁰ Mackie'nin bu itirazı daha çok Leibnizci anlayışa yapılır ve bu dünyanın mevcut hâliyle ve içindeki özgür insanların seçimlerine uygun olmasına rağmen, sahip olduğu kötülükle mümkün en iyi dünya olduğu reddedilir. Plantinga, Mackie'ye karşı çıktığı gibi, Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi teodisesi diye adlandırılan savunmasına da karşı çıkar. Zira Leibniz'de Tanrı'nın başka türlü bir dünya yaratmaması bir zorunluluk iken Plantinga'da mantıksal bir zorunluluk değildir. Mantıksal olarak Tanrı'nın başka bir dünya yaratması mümkün olsa bile pratikte bunun gerçekleşmemesi, Tanrı inancını irrasyonel yapmamaktadır.

John Hick, problemi ele alırken Ireneauscu bir anlayışı savunur. Tennant'ta da kendisini gösteren bu anlayış, Augustine öncesine, Bishop Irenaeus'a dayandırılabilir. Hick'in savunduğu şekliyle "ruh yapma (soul making)" kavramıyla ifade edilen bu anlayışta, Tanrı'nın evrendeki kötülüğe neden izin verdiği sorusunun cevabı daha farklıdır. Onun cevabının temelini, insanların evrimsel bir yapı gereğince ahlâki olarak mükemmelleşmeye doğru ilerlediği ve bu ilerlemenin,

¹⁸⁹ Alvin Plantinga, *Good, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin LTD., London 1975, s. 30.

¹⁹⁰ Plantinga, a.g.e., s. 32-34

onların özgür iradesiyle yakından ilişkili olduğu iddiası oluşturmaktadır.¹⁹¹ Özgür irade sahibi varlık olan insanın mükemmelleşmesi için bu dünya, sahip olduğu kötülöklere rağmen en iyi dünyadır Ireneaus'u takip eden Hickçi yaklaşımda. Çünkü böyle bir dünya, ruh yapma için en uygunudur.

Probleme farklı bir açıdan yaklaşan Roderick M. Chisholm, iyiliğin kötölük karşısında mağlup olabileceğini belirterek, asıl sorunun Tanrı'nın sadece iyi olan bir dünya yaratıp yaratmaması değil; kötölüğün iyilik tarafından mağlup edilebileceği bir dünya yaratıp yaratmamasıdır.¹⁹² Meseleye özgür irade sahibi varlıklar açısından yaklaştığımızda, kötü eylemler iyi olanlar tarafından mağlup edilebileceğine göre, kötölüğün varlığı Tanrı'nın varlığı aleyhine, en azından ahlaki kötölükler temelinde, ciddi anlamda bir delil oluşturmuyor gibi görünmektedir.

Kötölük problemiyle ilgili karşımıza çıkan bir başka husus da, evrendeki doğal ve korkunç diye nitelenen kötölüklerin varlığıdır. Kötölük problemine dayanarak Tanrı'nın varlığını ele alan William L. Rowe, dünyadaki korkunç kötölüklerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığının aleyhine bir delil geliştirir. Yani o, kötölük problemine delilci tarzda yaklaşır. Rowe'un temelde karşı çıktığı görüş, Tanrı'nın bazı kötölöklere, bazı iyiliklere yol açmak için izin verdiği görüşüdür. İnsanların ve hayvanların şiddetli acı çekişlere ve kötölöklere maruz kalması, bu kötölöklere Tanrı'nın ya izin verildiği ya da bir Tanrı olmadığı anlamına gelir Rowe için. Delilini geliştirirken, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlığın, şiddetli acı çekişler olmadan da iyiliğe müsaade edebileceğini ancak bu durum gerçekleşmediğine ve şiddetli acı çekişler ve kötölükler olduğuna göre böyle bir Tanrı'nın olmadığını savunur.¹⁹³

Peki, gerçekten, korkunç kötölüklerin olması, Tanrı'nın varlığı aleyhine güçlü bir delil oluşturmakta mıdır? Swinburne, Tanrı'nın doğal kötölöklere izin verme hakkının olduğunu ve bunun aslında Tanrı'nın yokluğuna değil varlığına dair bir

¹⁹¹ John Hick, "An Irenaean Theodicy", *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 42-43

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Roderick M. Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *The Problem of Evil* ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, 1990, s. 53-68

¹⁹³ William L. Rowe'un delilci kötölük argümanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasker ve diğ., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 4436-446

delil oluşturduğunu savunur.¹⁹⁴ Swinburne, ister insanlardan kaynaklanan ahlaki kötülük olsun ister onların dışında gerçekleşen doğal kötülükler olsun, Tanrı'nın kötülüğe müsaade edebileceğini öne sürer. Ona göre Tanrı, ahlaki kötülüğe özgür irade gereği izin verirken; doğal kötülüğe de, insanların iyilik ve kötülük arasında seçim yapabilmeleri noktasında bilgi vermek için müsaade ettiğini savunur.¹⁹⁵

Kötülüğü Tanrı'nın varlığı lehine yorumlayan bir diğer isim de Mariliyn McCord Adams'tır. Ona göre, bir Hıristiyan, kendisini her durumda ve koşulda Tanrı'ya itaat etmeye adanmış ve yaşadığı ya da tanıklık ettiği kötülüklerle her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın aynı anda var olup olamayacaklarını tartışarak inançlarını bu tartışmanın sonucunda delillerin eline bırakmamalıdır.¹⁹⁶ Adams'ın, burada daha çok, imancı bir tutum sergileyerek meseleye yaklaştığını ve problemi sadece iman sahibi, özellikle Hıristiyan imanı, kişiler nezdinde çözüme kavuşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, onun savunmasının, rasyonel açıdan Plantinga ve Swinburne'ün savunmaları kadar etkili olmadığını söyleyebiliriz.

Kötülüğün varlığına rağmen Tanrı inancına sahip olmanın irrasyonel olduğunu savunmak, eleştiriye oldukça açık görünmektedir. Kötülük probleminden hareketle Tanrı'nın varlığına inanmanın irrasyonel olduğunu öne sürmek ciddi bir iddiadır. Tanrı'nın varlığına inanmak ile Tanrı'nın varlığı ile kötülük arasında ilişki kurmak birbirinden farklı şeylerdir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki, daha çok, Tanrı tasavvurları ve bu tasavvurun gerektirdiği sıfatlarla ilişkilidir.

Kötülük problemine nasıl yaklaşıldığını ve bu problemin Tanrı inancı açısından ne anlam ifade ettiğini ele almaya çalıştığımız bu son bölümde, Augustinus, Spinoza, Leibniz, İbn Sînâ gibi filozofların kötülük ve Tanrı arasında nasıl bir ilişki kurduklarını ele almaya çalıştık. Onlar ya kötülüğü ya iyiliğin yokluğu olarak kabul etmekte ya da onun mutlak varlığını inkâr etmektedirler. Teist felsefeci ve düşünürler ise, Tanrı'nın varlığı ve kötülük arasındaki ilişkiyi, kötülüğün varlığının Tanrı inancını irrasyonel yapmada güçlü bir gerekçe olmadığı iddiası zemininde ele

¹⁹⁴ Richard Swinburne, *Does God Exist?* Oxford University Press, Oxford 1998, s. 95.

¹⁹⁵ Swinburne, a.g.e., s. 98., s. 108.

¹⁹⁶ Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 93.

almaktadırlar. Plantinga, Hick, Swinburne, McCord Adams gibi felsefeciler, kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığına inanma noktasında bir engel teşkil etmediğini, bu nedenle de Tanrı inancının rasyonel olduğu yönünde iddialar ortaya atmaktadırlar. Bu iddialara zaten değinildiği için burada tekrar edilmeyecektir. Ancak sonuç olarak söylemek gerekirse, kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığı aleyhine yeterince güçlü bir argüman olarak durmamaktadır. Çünkü kötülüğün varlığı ve Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki, başta özgür irade olmak üzere birçok savunuyla açıklanabilir ve Tanrı inancının rasyonel olduğu iddialarında bulunulmaya devam edilebilir.



II. FİDEİZM ELEŞTİRİSİ

Fideizmin inancın doğasına ve Tanrı inancına yaklaşımına bakıldığı zaman, Tanrı inancının irrasyonel olduğunu savunan görüşler öne sürüldüğü görülmektedir. Bu görüşler, Tanrı inancının temellendirilmesinde aklın rolünün ne olduğu, Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtlamalara nasıl yaklaşıldığı gibi sorular üzerinden öne sürülmektedir. Fideizmin, Tanrı inancında aklın ya çok az bir rolünün olduğu ya da bu inancın akla tamamen zıt olduğu gibi iddialarda bulunduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, fideizmin, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarını anlamsız gördüğü de söylenebilir.

Bu bölümde, fideizmin öne sürdüğü irrasyonellik iddiaları eleştirel bir tarzda ele alınarak Pascal ve Kierkegaard gibi fideistlerin ve Wittgenstein felsefesini takip eden bazı felsefecilerin temel iddialarına değinilmeye çalışılacaktır.

2.1. Fideizm'e Genel Bir Bakış

Fideizm, diğer bir adıyla imancılık, inancın doğasını akıldan yalıtılmış bir şekilde sunan anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Fideizme farklı açılardan yaklaşmak mümkündür ancak onu en genel anlamıyla, dinsel doğruların akıldan ziyade imana dayalı olduğunu savunan görüş olarak kabul edebiliriz.¹

Terence Penelhum'un, fideizmi iki farklı şekilde ele aldığını görürüz. Bunlardan ilki uyumcu fideizm (conformist fideizm), ikincisi ise evangelist fideizmdir.² O, bu ayrımı yaparken şüpheciliği (skepticism) temele alır. Şüphecilik, kesin bilgiye ulaşılabileceği iddiasının karşısında yer aldığı için, uyumlu fideizmde, inanca yer açmak için şüphecilikten vazgeçilir. Bu anlayışın temelinde, şüpheciliğin kesin bilgiye ulaştırmaması nedeniyle imancı bir yaklaşımla inanca yer açmak vardır. Evangelist fideizm, şüpheciliği epistemolojik açıdan geçerli görse bile inanca ulaşmada için geçerli bir yöntem olarak görmez. Bu görüşe göre hakiki inanç, tutkulu

¹ Richard H. Popkin, "fideism" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol.3, Macmillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, New York 1972. s. 201.

² Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study In Skepticism And Fideism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983, s. 15-16

taahhütleri içerdiği için, şüphecilik, inanç karşısında kayıtsız kalır.³ Penelhum, uyumcu fideist olarak Erasmus, Montaigne ve Bayle'ı; evangelist fideist olarak da Pascal ve Kierkegaard'ı gösterir. Bu çalışmada daha çok, Pascal ve Kierkegaard'ın görüşleri üzerinde durup onların görüşlerinin temelinde yer alan fideist geleneği eleştirel bir bakış açısıyla ele almaya çalışacağız. Zira onların görüşleri, fideizmin akıl ve inanç arasındaki ilişkiye yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

Fideizmi farklı şekillerde ele almak mümkün olsa da, yapılan tanımlar ve muhtelif anlayışların ortak özelliği, fideizmin akıl ve inanç arasındaki ilişkiye bakış açısının aklın aleyhine olduğunu vurgulamalarıdır. Bu bağlamda ele alındığında fideizm, inancın doğasına dair rasyonel açıklamalar sunmak yerine dolaysız ve koşulsuz bir imanı şart koşar. Yani o, dini hakikatlerin akıl yoluyla değil, iman yoluyla kavranabileceği tezini savunan felsefi-teolojik bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkar.⁴

Fideizm, inancı akla dayalı olarak açıklama çabalarının karşısında duran ya da onun rolünü ciddi biçimde azaltan bir yaklaşımdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde fideizm, inancın rasyonel dayanaklarının olduğunu iddia etmenin ve onu temellendirmeye çalışmanın tam tersi bir tutumu yansıtır. Fideist epistemolojide aklın inançtaki rolüne dair yapılan açıklamaların temelinde, dinî önermelerin akıl ve iman arasındaki uzlaşmaya izin vermediği görüşü yatmaktadır.⁵ Ancak akıl, inanç önermelerinin doğruluğunu kesin bir şekilde kanıtlamasa bile bu önermeleri doğru olarak kabul etmek için gerekçeler sunabilir. Bu gerekçeler, inanç ve akıl arasında uzlaşma olabileceği anlamına gelmekte ve fideist iddiaları eleştiriye oldukça açık hâle getirmektedir.

İnanç ve akıl arasındaki ilişkiye fideist bir tutumla yaklaşan Tertullian, vahyin akla önceliğini savunurken akla, inancı arama noktasında ve onu kesin şekilde kabul etme noktasında bir pay biçer. Hıristiyanlığın temel öğretilerine iman etmeyi her

³ C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998, s. 17.

⁴ Hulusi Arslan, "Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, say. 1, 2011, s. 49.

⁵ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 45.

şeyin üstünde tutan Tertullian, İsa Mesih'ten sonra hiçbir akıl yürütmeyi kabul etmez ve ona inanmanın zorunlu olduğunu savunur.⁶ Tertullian'ın görüşlerinin özeti, onun "Kudüs Atina ile, kilise akademi ile, Hıristiyan ateist ile ne yapabilir?" sorusudur.⁷ Bu sorunun temelinde, akıl ile inanç arasında uzlaşma olmadığı düşüncesi yatmaktadır.

Fideist anlayışta irade, aklı yok sayan salt bir iman duygusundan hareket eder ve inancın dayanakları olup olmadığını sorgulamaz. Kierkegaard'ın inançta "sıçrama"yı kabul etmesi işte bu cihettendir. Ancak iradenin zihinsel bir boyutu vardır. Bu boyut, inanılan nesnenin/şeyin rasyonel dayanaklarını oluşturmada kendini gösterir. Zihinsel irade, rasyonel bir fikri, rasyonel bir etkinlik alanına götürür ve onu orada tutar.⁸ İnançın doğasına bu bağlamda yaklaşıldığında, Tanrı fikri, rasyonel bir fikir olduğu için inanç da rasyonel bir etkinlik alanı olmaktadır ve Tanrı inancı, aklı geride bırakan bir sıçrama olmaktan çıkıp zihinsel iradenin yöneldiği bilinçli bir durum hâline gelmektedir. Görüldüğü üzere, fideizmin kendileriyle özdeşleştiği isimler olan Tertullian ve Kierkegaard, inanç ve akıl arasındaki ilişkiye, aklı yok sayarak ve inancı bir teslimiyet olarak görerek yaklaşmışlardır. Rasyonel bağlamda düşünüldüğünde ise, inancın kör bir teslimiyeti değil, makul gerekçeler sonucunda ortaya çıkan güven durumunu ifade ettiği söylenebilir.

Fideizm, aklın inançtaki rolünü ya yok sayar, onu bir tehlike olarak görür ya da inanç için yapılan akıl yürütmeleri anlamsız bulur. Bir fideist, aklın, teolojinin merkezinde yer alan hiçbir soruyu belirleyemeyeceğini kabul eder.⁹ İnançta herhangi bir soru ve sorun belirleyemeyen akıl, inancın gerçekliğine dair cevaplar da sunamaz. Akla güvenmeyip gerçeği yalnızca dinin bildirdiğine inanan fideist akıma göre, akıl,

⁶ Tertullian, "Prescriptions Against Heretics", *Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, ed. S.L. Greenslade, The Library of Christian Theology, Philadelphia 1956, s. 36.

⁷ Aynı yer.

⁸ Gaston Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 56.

⁹ Renford Bambrough, "Reason and Faith", *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 27.

bağlayıcı dinî gerçeklere şüphe düşürebilir.¹⁰ Buradan hareketle, fideizmin, akli inanç karşısında bir engel olarak gördüğü rahatlıkla söylenebilir. Günümüzde dahi, inanca dair akıl yürütmelerde bulunan bireylere sık sık imanlarının tehlikeye girebileceği uyarısı yapılmaktadır. Bu türden bir uyarı, inanç ve akıl arasındaki ilişkide akli inanç için tehlike olarak görmenin bir tezahürü olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Başta D. Z. Phillips olmak üzere, Wittgenstein'in felsefesinden hareket eden bazı felsefecilerin görüşleri temelinde şekillenen Wittgensteinci fideizm, inancı dilin gramatik yapıları içinde ele alır ve onu sadece bir yaşam şekli olarak tanımlar. Bu bağlamda ele alındığında Wittgensteinci fideizmin, dinsel hakikatlere dair herhangi bir akıl yürütmeyi anlamsız gördüğü söylenebilir. Norman Malcolm, dinin bir yaşam şekli ve eyleme (action) yerleşmiş bir dil (language) olduğunu ifade eder.¹¹ İnanç ve eylem arasında bir uyum olduğu veya olması gerektiği, haklı görülecek bir iddiadır. Ancak Wittgensteinci fideist anlayıştaki gibi, inancın sadece eylemden ibaret olduğunu ve kendisini yalnızca eyleme dönüşen dilsel ifadelerde yansıttığını düşünmek makul görünmemekte ve böyle bir açıklama, inancın doğruluğu hakkında konuşmayı güç bir hâle getirmektedir.

2.2. Fideizm'in Tanrı İnancına Yaklaşımı

Tanrı inancının rasyonel temelini savunanlar kadar onun rasyonel temellerden yoksun olduğunu savunanların da olduğunu gördük. İster teist olsun ister ateist veya agnostik, birçok filozof ve düşünür, Tanrı inancına dair birbirinden farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Tanrı inancının rasyonelliğini savunan filozof ve düşünürlerden kimisi birtakım kanıtlamalara başvurmuş, kimisi ise kanıtlamalar olmadan da Tanrı inancının rasyonel olduğunu savunmuşlardır. Tanrı inancının irrasyonelliğini savunanlardan kimileri de, ya Tanrı'nın varlığı kesin bir şekilde kanıtlanamadığı için ya da Tanrı'ya inanmanın akla zıt bir iman ile gerçekleştiği için irrasyonel olduğunu savunmuşlardır.

¹⁰ Münteha Yasa, *Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık*, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 1998, (Yüksek Lisans Tezi), s.36.

¹¹ Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 203.

Özellikle katı akılcı veya deneyselci olanlar, Tanrı inancının kesin kanıtlamalardan yoksun veya deneysel yöntemlere açık olmayışından dolayı rasyonel olmadığını iddia ederken katı fideist olanlar da aynı gerekçelerden hareket ederek Tanrı inancının rasyonel temellerden uzak olduğunu ve Tanrı'ya inanmanın sadece teslimiyeti irade ederek gerçekleştirilebileceğini iddia etmişlerdir. Ateistler, Tanrı inancının aklî temellerden yoksun olduğunu ve inanmanın makul ve mantıklı olmadığını savunarak Tanrı inancıyla bilim arasında kurdukları olumsuz ilişkiyi, Tanrı inancı ve rasyonellik ilişkisinde de kurmuşlardır.¹² Agnostikler, inancın doğasına dair bilinemezci yaklaşımlarının bir sonucu olarak herhangi bir inanç önermesine inanmak ya da inanmamak için zihinsel veya aklî bir sebep bulamazlarken, fideistler, benzer şekilde aklın ve zihnin, inancı kavramada tamamen yetersiz olduğu düşüncelerinin sonucu olarak inanca teslim olmayı şart koşmuşlardır.

Tüm bunlardan çıkarılacak sonuç, bu üç yaklaşımın da inancın doğasına benzer şekilde yaklaştığıdır. Agnostiklerde bilinemezci bir tutum ve ateistlerde inkâr tutumu ortaya çıkarken, fideistlerde teslimiyet ve koşulsuz kabul ortaya çıkar. Konumuz gereği biz, sadece fideizmin genelde inanca, özelde ise Tanrı inancına karşı sergilediği bu tutumu felsefi açıdan ele almaya çalışmaktayız. Şunu belirtmek gerekir ki kanaatimizce fideizm, Tanrı inancı lehine güçlü bir savunma olarak karşımıza çıkmamaktadır. Zira bu savunma, aklî dayanaklardan oldukça uzak görünmekte ve bu nedenle de Tanrı inancının rasyonelliği iddialarını zayıflatmaktadır.

Görüldüğü üzere fideizm, inancın doğasına onu akıldan yalıtarak yaklaşmaktadır. Böylece inanç, aklın sınırları dışında tutulması gereken ve hatta akılla kavranamayan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Fideizm, aklın inanca dair hüküm verme hakkının olmadığını kabul etmekte ve inançta ona etkin ya da yeterli bir rol vermemektedir.

Penelhum'un fideizm ile ilgili yaptığı ayrımı hatırlarsak, iki tür fideizm karşımıza çıkıyordu. Bunlardan biri uyumcu fideizm diğeri ise evangelistli fideizmdir. Şüpheciliği temele alan uyumcu fideizmde, gerçek bilgiye ulaşmanın imkânsızlığından hareket edilir. Bu tür bir şüpheciliği fideizmde, inancın doğasına

¹² Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1999, s. 60.

yaklaşım da aynı şekilde olmaktadır Şöyle ki, inanca dair hakikat bilgisine ulaşmak mümkün olmadığı için, ona teslim olmak veya onu reddetmek gerekecektir. Bu nedenle şüpheli fideizmde, Tanrı'ya inanmak sadece bir teslimiyeti ifade etmektedir.

Şüpheliği temele alan fideist yaklaşımda inanç, gerçeklik iddiasının doğruluğu bilinemeyeceğinden, olduğu gibi kabul edilmeli ve kendisine teslim olunmalıdır. Montaigne, bu türden bir yaklaşıma sahip olduğu için şüpheli fideist olarak görülebilmektedir. Montaigne, duyuların gerçek bilgiye ulaştırmada yetersiz ve göreceli olduğunu vurgular.¹³ Montaigne'in, duyulara ve akla dair görüşleri ve onun gerçek bilgiye ulaşmadaki şüpheliği, inanç hakkındaki düşüncelerinde de etkisini gösterir. Bilgiye ulaşmada duyuları ve akli yetersiz gören Montaigne, inanç için de aklın aynı şekilde yetersiz olduğunu düşünür. Ona göre doğal akıl, varlığa dair mutlak bilgiye ulaşmada yetersizdir ve çoğunlukla bizi yanıltabilen duyulara bağımlı olduğu için görecelidir.¹⁴

İnancın doğasına da bu şekilde yaklaşan Montaigne'e göre insan, değişen bir varlık olarak, değişen bilgiye ulaşamaz ve bu nedenle, değişmeyen Tanrı olmadan insan hiçbir şeydir.¹⁵ Görüldüğü üzere Montaigne, epistemoloji alanındaki şüpheliği teolojide de sürdürerek Tanrı inancı hakkında görüşler öne sürmektedir.

İnancın doğasına akli geri plana atarak yaklaşan fideizmde Tanrı inancı, temellendirmeden yoksundur ve sırf bağlanma ile ortaya çıkmaktadır. Fideizmin temelini, akıldan soyutlanmış ve deyim yerindeyse akıldan ve onun tehlikelerinden kurtarılmış bir inanç anlayışı oluşturmaktadır. Fideistlerin, dinî inançların, akıl denilen yetinin buyruğu altına verilmesine karşı çıkmanın makul olduğu iddiasında buldukları söylenebilir.¹⁶ İşte bu iddia, Tanrı inancının akıl yetisiyle gerçekleşebileceğini iddia eden rasyonel görüşlerin tam karşısındadır.

Fideizmin Tanrı inancına yaklaşımı, çok katı boyutlarda olmasa da, Pascal'da görülebilmektedir. Aklın, sadece belli sınırlar içinde hareket edebileceğini savunan Pascal'ın felsefesinde, inanç konusu olan şeyler akıl aracılığıyla değil sezgi

¹³ Montaigne, *Essays*, K. II, B. 12, çev. Donald M. Frame, Everyman's Library, New York 1948, s. 539 vd.

¹⁴ James Collins, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1967, s. 41.

¹⁵ Montaigne, a.g.e., K. II, B. 12

¹⁶ Osman Murat Deniz, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 63.

aracılığıyla kavranır. Montaigne’de olduğu gibi, Pascal’da da duyu, gerçekliğin bilgisine ulaşmada yeterli bir ölçüt değildir. Bu konuda akıl, duyulara göre daha önde olduğu için Pascal, akli gerçeklik bilgisinde önemli bir referans olarak görür. Ancak onun sisteminde akıl, inanca dair gerçeklik alanında söz söyleme hakkına çok fazla sahip değildir, çünkü inanç alanına dair insan aklına verili hiçbir şey yoktur. Şeylerin bilgisine ulaşmaya çalışan aklın son adımının, kendisini aşan sonsuz sayıda şeylerin olduğunu fark etmek olduğunu söyleyen Pascal, doğal şeyler bile aklın sınırlarını aşarken doğüstü şeyler hakkında ne söylenebileceğini sorar.¹⁷ Doğal şeyler hakkında bile aklın sınırlı oluşundan yola çıkan Pascal, Tanrı inancının, aklın sınırlarını aştığını ve bu inanca dair akla verili şeylerin olmadığını düşünmektedir. Pascal’ın inanca dair ele aldığımız düşünceleri, onun matematikle ilgili düşünceleriyle de yakından ilişkilidir. Pascal, doğal şeylerin sınırsızlığına matematiği de ekler. Matematikte nasıl sonsuz ve sınırsızlık varsa insanda da vardır.¹⁸ Pascal, inanca yaklaşırken, inançtaki sonsuzluğu anlamada aklın yetersiz olduğunu savunur ve Tanrı’ya inanma işini akla değil kalbe bırakır.

Fideizmin geldiği çizgiyi en çok yansıtan isimlerden birinin Luther olduğu söylenebilir. Luther, varoluşçu epistemolojisini “ insanın teolog olması akıl idraki, okuma veya spekülasyon yoluyla değil yaşamla, hatta ölüm ve takbihledir” diyerek ortaya koyar.¹⁹ Dini inançlara bu anlayıştan hareketle yaklaşan Luther, inancı “güven” bağlamında ele alarak onun akla zıt olduğunu savunan görüşler öne sürer. Fideizmin belki de en katı boyutunu onun bu anlayışı ifade etmektedir. Kierkegaard’ın da, Tanrı inancına yaklaşımında bu türden katı bir anlayışa sahip olduğu rahatlıkla görülebilir.

Kierkegaard’ın, Tanrı inancına yaklaşımı onun varoluşçu felsefesiyle yakından ilişkilidir. Kierkegaard, Parmenides’ten Descartes’a ondan da Hegel’e kadar uzanan “düşünce varlıktır (Thought is Being)” söylemine karşı çıkararak “iman varlıktır (Faith

¹⁷ Blaise Pascal, *Penses*, çev. A.J. Krailsheimer, Penguin Books, London 1995, s. 56.

¹⁸ Vitezslav Gardavsky, *God Not Yet Dead*, çev. Vivienne Menkes, Penguin Books, London 1973, s. 78.

¹⁹ Lindberg’in Luther aktarımından akt. Kaan H. Ökten, *Hristiyanlıkta İnançın Yenilenmesi: Luther’in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 97.

is Being)” önermesini savunur.²⁰ Düşünce ve varlık arasında kurulan bu ilişkiye karşı çıkan Kierkegaard, varoluşçu felsefesine imanı yerleştirir. İnsanın kendi benliğini yitirmemesi gerektiğini savunan Kierkegaard, asıl meselenin yeni ve objektif bilgiler kazanmakta olmadığını, tanrısal olanla ilişki kurmakta olduğunu söyler.²¹ Onun bu genel felsefesinden hareket edilerek, Tanrı inancına da aynı şekilde yaklaştığı söylenebilir. Kierkegaard felsefesinde, Tanrı’ya olan kişisel bağlılık, her türlü akıl yürütmenin ve objektifliğe ulaşmanın önündedir.

Fideizm’in geldiği çizgiyi yansıtan isimlerden biri de Calvin’dır. Calvin, Tanrı’ya dair bilginin güven ve derin saygı (reverence) içerdiğini ve bu bilginin herkesin zihninde doğal olarak yerleşik olduğunu söyler.²² Bu tarz bir anlayışın varlığını Anselm’de de görmüştük. Calvin, bu türden doğal bir yetinin Tanrı tarafından, kendi ilahi yüceliğini anlamaları için insanlara verildiğini savunur.²³ Onun bu anlayışı, fideizmin temelinde yer alan görüşlerden biridir. Sözelimi Pascal, Tanrı inancının, Tanrı’nın kalplere yönelimi sonucu gerçekleştiğini savunur.

Pascal’da Tanrı’nın varlığının bilgisine, akli önceleyen bir kalp ile ulaşılır. Onun burada inancı mistik bir hâl olarak gördüğü söylenebilir. Onun mistisizmi, bu noktada Spinoza’nın mistisizminden farklıdır. Spinoza’nın mistisizminin temelinde akıl kalbe göre daha önceliklidir. Tutkuların kölesi olmamak gerektiğini vurgulayan Spinoza, tüm eylemlerimizi aklın belirlemesi gerektiğini, yani tutkuların kılavuz olarak seçilmemesi gerektiğini söyler.²⁴ Eylemlerimizin akla göre belirlenmesini ise, doğamızın zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapmaktan ibaret olduğunu vurgular.²⁵ Spinoza’nın Tanrı tasavvuru panteistiktir. Yani o, Tanrı’dan bütün bir evreni anlamaktadır. Onun felsefesinin temelini oluşturan bu tasavvur, aklın Tanrı’ya dair bilgisinde de kendisini gösterir. Böylece Tanrı’nın bilgisine ulaşmak, anlığın en yüksek iyisi ve erdemi olur.²⁶ Dolayısıyla Spinoza’nın anlayışında, evrene dair bilgi,

²⁰ Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, çev. William Earle, The Noonday Press, New York 1955, s. 27.

²¹ Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, İstanbul 1954, s. 10.

²² Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, ed. John McNeill, çev. Ford Lewis Battles, The Westminster Press, Philadelphia 1975, K. 1, B. II ve III., s. 41-43

²³ Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, s. 43.

²⁴ Spinoza, *Ethics*, B. IV, Ö. 59

²⁵ Aynı yer.

²⁶ Spinoza, a.g.e., B. IV, Ö. XXVIII

Tanrı bilgisini de beraberinde getirir. Onun mistisizminde sezgi, zihne bağlıdır ve bu sezgi Tanrı fikrini oluşturur.

2.2.1. Tanrı İnancının İrrasyonelliği Sorunu

İnanç ve akıl arasındaki ilişkide akla ya çok az itibar eden, ya onu tamamen yok sayan ya da inanç karşısında bir tehlike olarak gören fideizmde, Tanrı inancının temellendirilemeyeceği savunulur. Bu anlayışa göre Tanrı inancı, temellendirilmeden yoksun olmakla kalmaz, akli aşar hatta onunla tamamen çelişir.

Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olup olmadığının ele alındığı ilk bölümde, Plantinga'nın klasik Tanrı kanıtlamalarına karşı çıktığından, Hick'in de Tanrı inancının klasik kanıtlarla değil dinsel bir tecrübeyle temellendirilebileceği görüşünden bahsedilmiştir. Plantinga'ya göre, teistik bir inancın rasyonel olması için delile dayandırılması zorunlu değildir, yani bir teist hiçbir kanıt olmadan haklı bir epistemik çerçevenin dışına da çıkmaksızın Tanrı'ya temel bir inanç yoluyla inanabilir.²⁷ Yine Hick'in tecrübeye dayalı Tanrı temellendirmesi, onun tecrübeye rasyonel tarzdaki yaklaşımının bir sonucudur. Tanrı inancının kanıtlara dayalı olarak temellendirileceğini savunmasalar bile, onlar ve onlar gibi düşünen teistler, Tanrı inancının rasyonel olduğunu ve sunulan gerekçelerin rasyonelliği sağlayan gerekçeler olduğunu kabul ederler. Fideist yaklaşımda ise, her ne kadar imanın akla önceliği vurgulansa da, bu yaklaşımın zaman zaman katılaşılarak inancın rasyonel hiçbir dayanağının olmadığını ifade eden açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Kısacası, fideizmde hem Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen kanıtlara hem de Tanrı inancının akılla temellendirilebileceği tezine bir karşı çıkış söz konusudur. Daha da önemlisi, birtakım fideist yaklaşımların bu karşı çıkışla yetinmediği, inancın akla aykırı olduğu için gerçekleştiği iddiasında bulunduğu da görülmektedir.

Kierkegaard'ın da görüşlerinin kendisine dayandığı Luther'in, sadece akılla açıklanamaz ve kanıtlanamaz olduğu için değil, asıl olarak aklen imkânsız olduğu için inanılması gerektiğini ileri sürdüğü düşünülebilir.²⁸ Her ikisi de, inancın güvene

²⁷ M. Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, c. 1, say. 39, Kırkkale 2004, s. 21.

²⁸ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 88.

dayalı olduğunu savunarak Tanrı inancının temellendirilemeyeceğini kabul ederler. Kierkegaard'a göre Tanrı, kanıtlanan bir fikir değil kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır.²⁹ Kierkegaard, Tanrı inancının temellendirilmesi noktasında Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilir oluşuna karşı çıkar. Tanrı inancının temellendirilmesinin kanıtlar aracılığıyla yapılamayacağını savunan diğer teistlerin aksine, Kierkegaard ve onun gibi düşünen fideistler, Tanrı inancının kanıtlarla temellendirilemeyeceğinin yanı sıra, bu inancın akılla da temellendirilemeyeceğini savunurlar.

Fideizmin genel görüşünü yansıtan 'akletmek için inanmak' anlayışı çerçevesinde ele alındığında, Tanrı inancı, kanıtlarla desteklenemeyen ve herhangi bir akıl yürütme sonucu gerçekleşmeyen bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard'ın, doğruluğu öznelliğe bağlayan görüşleri neticesinde, Tanrı ile olan ilişkide, sınırlı anlama yetisinin terk edilmesi gerekliliğini savunduğu görülür.³⁰ Onun bu görüşlerinin, varoluşçu felsefesiyle ilişkisinden bahsedilmişti. Ona göre, her türlü objektiflikten arınmış olan Tanrı inancı, güven ve bağlılığın en büyük göstergesidir.

Fideizmin, daha çok, aklın inançta tam bir kesinlik sağlamadığı düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Aklın ve buna bağlı olarak anlama yetisinin sınırlı oluşu inkâr edilecek bir husus değildir. Bir Pascal temasıdır aklın güçsüzlüğü ve Pascal bu temayı kimi zaman meydan okumaya dek götürmüştür.³¹ Pascal, doğadan hareketle akıl yürütme sonucunda Tanrı'ya ulaşma çabalarını anlamsız görerek bunun inanan için anlamlı olduğunu ancak bir şüpheciyi ikna edemeyeceğini savunur. Aklın sınırlı yapıda oluşu ve her şeyin bilgisinin kendisine verili olmayışı, inancın akıl dışı olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle inanç sadece irade, güven, bağlanma gibi unsurlardan kaynaklanan bir durum olarak ele alınmamalı; aklın da inanç unsurlarından biri olduğu unutulmamalıdır.

²⁹ Tamer Yıldırım, *Kierkegaard'ın Din Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, (Yüksek Lisans Tezi), s. 69.

³⁰ C.U.P., s. 159.

³¹ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 76.

Akla oldukça önem veren Hegel, Tanrı kanıtlamalarının, Tanrı'nın varlığını kanıtlamasa bile, bir Tanrı'ya inanmanın rasyonelliğini savunmada önemli olduğunu gösteren ifadeler kullanır. Tanrı'nın varlığına dair kanıt sunma çabasını bir akıl yürütme işi olarak görür Hegel. Ona göre akıl, kendi tecrübelerinin değerini ortaya koymak ve hakkı olan tatmini elde etmek için gerekli araca sahiptir³² Hegel'in de vurguladığı gibi, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar sunma çabası, bir Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde kanıtlamaktan daha öte bir anlama sahiptir. Bu tür bir çaba, Tanrı inancının akılla temellendirilebilen bir inanç olduğunun gösterilmesinde, yani onun rasyonel oluşunun gösterilmesinde oldukça önemlidir.

2.3. Pascal'ın İlimli Fideizmi

Pascal'ın felsefi sisteminde aklın büyük bir yeri vardır. Onun akılcı bir filozof olmadığını söylemek, Pascal'ı hiç anlamamış olmaktır. Ancak Pascal'ın inanca ve Tanrı inancına yaklaşımı, Kierkegaard'daki kadar katı olmasa da, fideist bir tarzdadır. Bu nedenle Pascal, ilimli fideist olarak da görülmektedir.

Pascal için, akla uygun hareket etmek oldukça önemlidir. Akla uygunluğu zaman zaman inanç için de dillendiren Pascal, Tanrı inancının doğasına yaklaşırken fideist bir tutum da sergileyebilmektedir. Kanaatimizce Pascal, doğal olaylarda bile akli aşan durumların var olduğu görüşünden hareket ederek, Tanrı'ya inanmanın akla aykırı olmasa da, akli oldukça aştığını düşünür.

2.3.1. Pascal'da Tanrı İnancı

Pascal, Tanrı inancının kalbî bir yönü olduğunu vurgular. O, Tanrı'nın kalplere yönelimi olmadan etkili bir şekilde inanmanın gerçekleşmeyeceğini savunur.³³ Pascal, Tanrı'ya dair bilginin zihin aracılığıyla elde edildiğini söylemek kadar kalp aracılığıyla elde edildiğini söylemenin de mümkün olduğunu ifade eder ve Tanrı'nın varlığına dair kararın kalpten de geçtiğini savunur. Çünkü Tanrı kendisini kalplere

³² Raymond Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", der. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 73.

³³ Pascal, *Penses*, s. 100.

meylettirmiş ve bu nedenle de insanlar daha etkili bir şekilde inanmaya ikna edilmişlerdir.³⁴

Tanrı inancı, akılla zorunlu bir şekilde kanıtlanan bir inanç değildir ve elbette onun kalpten gelen bir güven duygusuyla onaylanması gerekmektedir. Ancak Pascal'ın bu ifadelerinden yola çıkılacak olunursa, onun Tanrı inancında kalbi aklın önüne fazlasıyla geçirdiği görülmekle kalmaz, Tanrı'nın, kendisini kalplere meylettirdiğini ve bu nedenle inancın daha ikna edici olduğunu ciddi bir şekilde savunduğu da görülür. Bu, Anselm'in daha önce bahsettiğimiz iddialarını hatırlatmaktadır. Anselm, herkesin zihninde bir Tanrı fikri olduğunu iddia ederken Pascal, Tanrı'nın bilinebileceği yer olarak zihni değil daha çok kalbi görmektedir.

Pascal'ın, kalbe öncelik verirken Tanrı inancının akla zıt olduğunu veya akıl dışı olduğunu savunduğu söylenemez. Ancak, doğal ve olgusal şeyleri bilme işini akla verirken, inanca dair bilgiyi de kalbe verir. Bundan kaynaklanıyor olacak ki, bazıları Pascal'ın fideizmi için ılımlı fideizm diye bahseder ve onu Lutherci çizgiyi katı bir boyutta yansıtan Kierkegaard'dan ayrı bir tarzda ele alırlar. Ancak burada, Pascal'ın kalp ile kast ettiği şeyin ne olduğu da oldukça önemlidir. Acaba burada kalp, inancın duygusal bir boyutunu tanımlamak için mi kullanılmıştır, yoksa bir tür sezgiyi mi ifade etmektedir. Bizce, Pascal için ikinci açıklama tarzını kabul etmek daha makul görünmektedir. Çünkü o, gönlün de akli olduğunu ve anlayış gücünün onu bilemeyeceğini söyler.³⁵ Kanaatimizce buradan varılacak yargı, Pascal'ın kalp ile bir tür sezgiden bahsettiğidir. Bu nedenle o, Tanrı'yı bilme işini kalbe verir.

Tanrı'nın sevgiyle idrak edildiğini düşünen Pascal için kalp, ruhun en iç doğasında kökleşmiş bir tür anlksal sezgidir.³⁶ Tekrar edelim, aklın Tanrı inancında tek başına yeterli olmadığı pek tabii söylenebilir. Ancak sezgisel bilgi olmaksızın (ya da Pascal'ın tanımladığı şekliyle kalp olmaksızın) Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşamayacağını söylemek de mümkün değil gibi görünmektedir. Pascal'da, aklın sezgi olmadan pek bir öneminin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle o, Tanrı'nın varlığına dair akıl yürütmelere mesafeli durarak Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen

³⁴ Pascal, *Penses*, s. 111.

³⁵ Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, Say Yay. İstanbul 2011, s. 37.

³⁶ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, K. 2., c. IV, Image Books, New York 1985, s. 165.

kanıtlara da eleştirel yaklaşır. Ona göre, Tanrı, inayet yoluyla kalbe imanı aşılamadıkça, yani dini hakikatleri kalbe aşılıp kişide yeni bir anlama dünyası yaratmadıkça deliller yararsız kalacaktır.³⁷

Pascal, doğal olaylarda aklın yanıltıcılığını vurgular. Pascal'ın aklımızı ve duyularımızı çelen ve bizi yanıltabilen şeylerden söz etmesinin altında yatan temel düşünce, kalbi ve kalbî bilgiyi incelemek, bunun önemine ve hayatiyetine özel bir vurgu yapmak olabilir.³⁸ Çünkü o, aklın yetersizliğinin doğal olaylarda bile söz konusuysen, doğaüstü olaylarda bu yetersizliğin daha fazla olacağını düşünür. Bu düşünceye paralel olarak, Tanrı inancında akıldan daha ziyade kalbin önemli olduğunu savunur.

Pascal, inanç ile ilgili açıklamalarda bulunurken, inancın kişinin iç dünyasında gerçekleşen bir onay ve aklın tutarlı sesi olduğunu söyler.³⁹ Ancak onun bahsettiği akıl, rasyonellik ölçütünü sağlayan akıldan oldukça farklı görünmektedir. Çünkü inancı böyle tanımladıktan sonra, onun çelişkilere sahip olsa bile doğru olabileceğini savunur. Ona göre inanç, öylesine önemlidir ki yüz çelişki olsa da doğru olabilir.⁴⁰ Pascal'ın savunduğu bu anlayışta, inancın aklın sesi olmasıyla çelişkilere rağmen kabul edilebilirliği arasında tutarsızlık olduğu görülmektedir. Zira akıl, inanç için bir unsur olacaksa, çelişkiler karşısındaki tutumu da bu çelişkileri onaylamamak olmalıdır. Ancak görüldüğü üzere Pascal, inanca dair onayın akıldan önce iman tarafından gerçekleştirildiğini düşünmektedir.

Daha önce bahsedildiği üzere, bazı şüpheçiler, mutlak anlamda doğru bilgiye ulaşılamayacağından hareketle, ya inancı reddederler ya da inancın bir bağlanma ve kabul etme işi olduğunu savunurlar. Pascal, şüpheçilerin görüşlerini ele alırken, onların bilgilerin kesinliğinin sağlanamayacağı iddiasına eleştirel yaklaşır ve asıl meselenin bilgiye asla ulaşılamayacağı değil, aklın zayıflığının olduğunu vurgular. Hakikate ulaşmada tek yolun akıl olmadığını belirten Pascal, kalp

³⁷ Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 100.

³⁸ Şahin Efil, "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", *Hikmet Yurdu*, c. III, say. 6, Malatya 2010, s. 140.

³⁹ Pascal, *Penses*, s. 179.

⁴⁰ Aynı yer.

aracılığıyla da bilgiye ulaşılabileceğini ve hatta ilk ilkelerin⁴¹ bilgisinin kalp aracılığıyla edinildiğini savunur. Pascal, şunları söyler:

Bu acizliğimiz sadece, her şeyde hüküm vermeye çalışan akılı kibre düşürmeye hizmet eder. Sanki akıl, bilgiye ulaşmamızda tek yolmuşmuş gibi! Keşke akla hiç ihtiyaç duymasaydık ve her şeyi içgüdü ve duygu ile öğrenseydik. Ancak doğa bunu bizden esirgemiş ve (ilk ilkeler hakkında) çok az bilgi vermiştir. Kalan bilgiler ise, sadece muhakeme aracılığıyla kazanılabilir. Bu nedenle, Tanrı tarafından kalplere verilen inanç sahibi kimseler çok şanslıdır. Bundan mahrum olanlar ise, akıl yürütme aracılığıyla bu şansa sahip olabilirler.⁴²

Görüldüğü üzere Pascal, şüphecilere yanıt verirken hem bilgide kalbin önceliğine vurgu yapar hem de akıl yürütmenin inancın kalbe yerleştirilmesinde aracı olduğunu söyler. Bu tarz bir akıl yürütme, bilgiye ilk ulaşan kalbin, inanca sahip olduğunu ortaya çıkarmanın bir aracıdır. Bu sonuca, Pascal'ın yine aşağıdaki ifadelerinden ulaşmaktayız:

...Akıl, içgüdünün ve kalbin sunduğu ilk prensiplere dayanır ve delillerini onlar üzerine inşa eder... İlkeler hissedilir; önermeler ise sonuca varılacak şekilde çözümlenir. Aklın, kalbin ilk ilkelerini kabul etmek için kalpten delil istemesi gibi; kalbin de akıldan, ispat edilen önermeleri kabul etmek için sezgi istemesi anlamsızdır.⁴³

Yukarıdaki iki alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Pascal, şüphecilerin ilk ilkelerin bilgisine dair öne sürdükleri iddiaları reddeder ve ilk ilkelerin edinimi sırasında şüphe içinde olunmadığını; bunu aklen kanıtlamak genelde zor olsa da bu durumun bilgilerimizin kesinlikten uzak olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur.⁴⁴ Pascal'ın bu şekilde düşünmesinin temelinde, kalp aracılığıyla edinilen ilk ilkelerin bilgisinin, çıkarım yoluyla edinilenlerden daha sağlam olduğuna inanması yatıyor gibi görünmektedir.

Pascal, Tanrı inancının temeline teslimiyeti ve akılı koyar. Ancak onun bahsettiği akıl daha çok kalbin aklıdır.⁴⁵ Pascal'ın, Hıristiyan inancının bir savunusunu yaptığı düşünüldüğünde, Tanrı inancına neden akılı önceleyen bir teslimiyetle yaklaştığı daha kolay anlaşılabilir. Şöyle ki, Pascal, sadece İsa Mesih

⁴¹ Pascal'ın, ilk ilkeler dediği şeyler mekan (space), zaman (time), hareket (motion), sayı (number) gibi şeylerdir. Bkz. *Penses*, B. I, M. VI

⁴² Pascal, *Penses*, s. 28-29

⁴³ Pascal, *Penses*, s. 28.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Pascal'a göre kalbin de bir akılı vardır ve anlayış gücü onu kavrayamaz. Bu nedenle o, Tanrı inancında aklın rolünü tamamen yok saymasa bile, bahsettiği bu akıl daha çok teslimiyetin gerekçelendirilmesidir. Nitekim Pascal, aklın ulaşacağı şeyin zaten inanç olacağını savunan görüşler ileri sürer.

sayesinde Tanrı'nın bilinebileceğini düşünür ve hatta İsa Mesih olmadan Tanrı'ya ulaştıklarını söyleyenleri Augustine'den aktardığı şu sözlerle eleştirir: “Merak ile elde ettikleri şeyi gururlarıyla kaybettiler.”⁴⁶

Pascal, aklın Tanrı'ya ulaşması hâlinde bile bunun aslında Tanrı sayesinde olduğunu kabul eder. Çünkü Tanrı'nın inayeti sayesinde insanlara bahşedilen inanç, aslında akılla değil yine Tanrı'nın kendisi sayesinde gerçekleşmiştir. Kanımızca, Pascal'ın katı bir fideist olarak nitelenmemesine rağmen genellikle fideist olarak tanımlanmasının temel sebebi de akla bu denli şartlı yaklaşımıdır. Bu sebepten ötürü Pascal, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen kanıtları da eleştirir.

Pascal, İsa Mesih olmadan Allah'ın varlığına ulaşip kanıtlar sunma işini boşuna görür. Metafizik kanıtları eleştiren Pascal, bu kanıtların insanı çok az etkilediğini düşünür. Ona göre bu kanıtlar, ancak Tanrı'nın varlığını ispat çabasında olanlara yardımcı olur.⁴⁷ Bunun yanı sıra Pascal, evrenden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanmaya çalışılmasını da eleştirir. Evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasının bir acizlik olduğunu ifade eden Pascal'a göre, evrendeki her şey insanın acizliğini ve Tanrı'ya muhtaçlığını gösterir; Tanrı'ya ulaşan insan Tanrı'nın kudretini kavrar.⁴⁸ Onun bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, Pascal için Tanrı inancı ilahî bir inayet ile ortaya çıkmaktadır. Pascal'ın anlayışında akıl, kendi başına Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşsa bile, bu aslında akıldan yalıtılmış iman duygusunun ulaştığı bir sonuç gibi görünmektedir Pascal'ın anlayışında.

2.3.2. Tanrı'nın Varlığına Dair “Bahis” Argümanı

Pascal, Tanrı'nın varlığının ancak imanla bilinebileceğini; insan idrakinin dışında olan Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir hüküm verilemeyeceğini söyler.⁴⁹ Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar sunma çabasını da bundan dolayı anlamsız bulur. Pascal, Tanrı'nın varoluşunun yine Tanrı'nın kudretiyle ve insanların kalbine kendini meylettirmesiyle bilinebileceğini düşünür.

⁴⁶ Pascal, *Penses*, s. 57.

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ Pascal, *Penses*, s. 151.

⁴⁹ Pascal, *Penses*, s. 122.

Pascal'ın, Tanrı inancında tüm rolü kalbe vererek akli saf dışı bıraktığı görülmektedir. Zaman zaman Pascal ve Gazâlî felsefeleri arasında ilişki kurulmaktadır. Kurulan bu ilişkinin temelinde, sezgicilik yer almaktadır. İnsan aklının Tanrı inancında tek başına yeterli olmadığını savunan Gazâlî de, Tanrı inancının onayının kalp aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Ancak bu onaylama akıldan bağımsız değildir ona göre. Epistemolojisinde yöntemsel bir şüpheden hareket ederek kesin bilgiye ulaşmada duyular kadar aklın da yanıltıcı olduğunu düşünen Gazâlî, Tanrı'ya ulaşmada akli yok saymaz, sadece aklın tek başına yetersiz olduğunu savunur. Gazâlî, sezgisel bilgiye daha çok önem vererek, sezgisel bilgiyi diğer bilgi edinme yollarına tercih etmektedir.⁵⁰ Gazâlî, Tanrı'nın varlığını sezgi, nur, ışık vb. ile bilmenin, akli yok sayması gerektiğini ifade etmez ve insanın bunlarla inanca ulaşması hâlinde bile, aklını sonuna kadar kullanması gerektiğini savunur. Ancak Pascal'ın anlayışında durum oldukça farklıdır. Pascal, aklın ulaşacağı sonucun bile aslında ona ait olmadığını düşünür. Dolayısıyla, Pascal ve Gazâlî'nin sezgiciliğinin birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Pascal'ın sezgiciliğinde akıl neredeyse yok sayılırken Gazâlî'nin sezgiciliğinde, akıl yok sayılmaz, onun bilgi edinmede ve inanmada tek ölçüt olmadığı kabul edilir.

Bir Tanrı'nın var olup olmaması sorusunun cevabını aklın veremeyeceğini savunan Pascal, Tanrı'nın varlığına dair bir bahse girmenin (wager) zorunlu olduğunu savunur. Ona göre, "Tanrı vardır" veya "Tanrı yoktur" seçeneklerinden birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Tanrı'nın varlığına dair bilgiye akıl aracılığıyla ulaşılamayacağını düşünen Pascal, Tanrı'nın varlığı veya yokluğuna dair kararın verilmesinde aklın değil bahis yönteminin aracılığını savunur. Tanrı inancı, Tanrı'nın varlığına dair bir karara varmak ve bu kararı güvenle almak iken, Pascal'ın savunduğu anlayışta bu inanç basit bir olasılık oyununa indirgenmektedir. Bu oyunda yapılacak tercih de menfaate en uygun olan olmalıdır Pascal'a göre. Bu nedenle o, Tanrı'nın var olduğuna dair olan seçenek üzerinden bahse girmenin kazanımlarının daha fazla olduğunu ya da kayıplarla eşit düzeyde olsa bile, bahse girmenin, kazanım

⁵⁰ Ulaş Karagülle, *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, (Yüksek Lisans Tezi), s. 22.

olasılığı üzerinden yapılmasının daha uygun olduğunu savunur. Pascal kesin bir ispat yolu olarak gördüğü bu bahse girme argümanını şu şekilde açıklar:

“Tanrı ya vardır ya yoktur.” Bizim yöneleceğimiz görüş hangisidir? Akıl bu soru için karara varamaz... Siz hangisi için bahse gireceksiniz? Akıl aracılığıyla her iki tarafı da tercih edemiyorsunuz; akıl, ne hangisinin yanlış olduğunu kanıtlıyor ne de tercihe itebiliyor... Fakat bahse girmek zorundasınız... Eğer bir seçeneği seçmek zorundayız, yararımıza en uygun olanı arayalım.⁵¹

Pascal’a göre bu tarz bir bahis, kesin bir kanıtlama şeklidir ve kazanma ile kaybetme ihtimalinin eşit olduğu bir oyunda, sonsuz bir ödül kazanma söz konusudur.⁵² Pascal bu argümanını daha çok, inanç sahibi olmayan kimseleri, Tanrı’ya inanmanın uygun olduğunu kabul etmeye ikna etmek için öne sürer. Ancak Tanrı’nın var olma ihtimalinin bu tarz bir olasılık üzerinden yapılmasının, ikna edilebilirlik açısından ne derece etkili olduğu tartışmaya oldukça açıktır. Zira Tanrı’nın varlığına dair olasılık, bu tarz bir bahisten ziyade akıl yürütme aracılığıyla daha etkili bir şekilde güçlendirilebilir ve Tanrı’nın var olma olasılığının yüksekliği gösterilmeye çalışılabilir.

Tanrı’nın varlığına inanmak, bir olasılığa inanmayı ifade edebilir ancak bu olasılık, daha çok, inanmaya sevk eden makul gerekçelerin varlığıyla doğru orantılıdır. İlk bölümde sıkça değindiğimiz üzere, Tanrı inancında, bazı gerekçelere dayanarak Tanrı’nın var olma olasılığının daha güçlü görünmesi sonucunda Tanrı’nın varlığını güvenle onaylamak söz konusudur. Bu durumda Tanrı inancı, bahis oyunundaki olasılığı değil inancın doğruluğuna dair olasılığı ifade eder.

Fideizme eleştirel bir şekilde yaklaşan Richard Swinburne, Tanrı’nın var olma olasılığını tartışırken, Tanrı’nın var olma olasılığının yok olma olasılığından mantıksal açıdan daha yüksek olduğunu savunur.⁵³ Tanrı inancının nasıl doğrulanabileceğini ve bu doğruluğun ilkelerinin neler olabileceğini, Tanrı kanıtlamalarının ve dinsel tecrübenin Tanrı’nın var olma olasılığını nasıl güçlendirdiğini tartışan Swinburne, akıl ve inanç arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda bulunarak Tanrı’nın var olma olasılığının aksi yöndeki olasılıktan

⁵¹ Pascal, *Penses*, s. 122-123

⁵² Pascal, *Penses*, s. 124.

⁵³ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 277. Swinburne’ün, Tanrı’nın var olma olasılığının var olmama olasılığından daha fazla olduğunu nasıl gerekçelendirdiğini görmek için bahsi geçen esere bakılabilir.

daha fazla olduğunu savunur. Swinburne, Pascal'ın bahis argümanına da bu nedenle oldukça eleştirel yaklaşır.

Pascal'ın bahis argümanında, Tanrı'nın var olma olasılığı ile yok olma olasılığı arasında bir eşitlik söz konusuysa ve aklın hangisinin doğru olduğuna dair hüküm vermesi söz konusu değilken, Swinburne'ün anlayışında, Tanrı'nın var olma olasılığı yok olma olasılığından daha güçlüdür. Bu var oluşu rasyonel açıdan gerekçelendiren Swinburne'e göre, olasılığı yüksek olan durumu kabul etmek zorunludur. Tanrı'nın var olma olasılığının güçlü olması tutarlı kanıtlamalar öne sürülerek, dinsel tecrübe ile ya da çeşitli akıl yürütmelerle mümkün olmaktadır. Pascal'ın bahis argümanı, Tanrı'ya inanmak için bir sebep teşkil edebilir, ancak Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olmadığı anlamını da beraberinde getirir.

Pascal'ın, Tanrı inancını, akli yok sayan bu tür bir bahis meselesi olarak ele almasını eleştiren Mackie, rasyonel olmayan bir yöntemle yapılan bu tarz bir argümanın, inanca sevk etmek için etkili olsa da, Tanrı inancının irrasyonel bir şekilde kabul edilmesini ifade ettiğini söyler. Ona göre, pratik olarak geçerli olsa bile, Pascal'ın bahis argümanı akli bu kadar hafide aldığı için irrasyoneeldir.⁵⁴

William James, Pascal'ı bahis üzerinden eleştiren bir başka isimdir. O da Mackie gibi, bu tarz bir yöntemin kişiyi inanca yöneltebileceğini kabul eder ancak inancın özüne de ters olduğunu savunur.⁵⁵ James, Hıristiyan inancının savunmasını yapan Pascal'a, tam da bu noktada, bu tür bir bahis anlayışının Hıristiyan inancının aslî yapısını yansıtmadığını düşünür. Tanrı'nın varlığının kesin kanıtlarla temellendirilmesi iddiasına karşı çıkan James, delilci itiraza karşı irade temelli bir kanıtlama sunar. Onun irade temelli kanıtlaması, bahis argümanındaki gibi olasılık üzerinden değil, varsayım üzerinden şekillenir. James'in anlayışında bu varsayım, gerçek bir imkân ifade etmektedir. Burada varsayımın değerini belirleyen şey, kişinin zihnidir. Bu zihin ise psikolojiden bağımsız değildir. Duygusal doğamız, varsayımlar

⁵⁴ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982, s. 200-203

⁵⁵ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1956, s. 6.

arasında tercih yapmayı zorunlu kılmaktadır diyen James, bir taraftan Pascal'cı tercihi, diğer taraftan ise Clifford'cu mantıksal yaklaşımı eleştirmektedir.⁵⁶

2.3.3. Alışkanlık ve Tanrı İnancı

Pascal'ın Tanrı inancına yaklaşımının fideist boyutunu gösteren hususlardan biri, onun inanç ile alışkanlık arasında kurduğu ilişkidir. Hayatın birçok alanında etkili olan alışkanlık ve hatta buna bağlı rol model alış, yani bir nevi taklit, inanç için de söz konusudur. Burada inanç, sadece var olan alışkanlığı devralıp sürdürme anlamına gelmez. Birey, bilişsel bir süreçle elde ettiği inancı alışkanlıkla sürdürebilir. Bu bağlamda ele alındığında inanç, sadece alışkanlıktan doğmayı değil, rasyonel olarak elde edildikten sonra muhafaza edilmeyi de ifade eder. Ancak Pascal'ın açıklamalarının, inancı alışkanlığa indirger tarzda görülmektedir.

İnancın makullüğünü gösterme ve inanmayanları inanca yöneltme amacıyla geliştirdiği bahis anlayışında olduğu gibi, Pascal, alışkanlık hakkındaki görüşlerinde de inanmayı sağlamanın etkili bir yolu olarak başkalarının inanıyor oluşundan hareketle inanma yönünde bir tercihte bulunmanın gerekliliğini vurgular. Onun anlayışına göre, başkalarına bakarak bir kere Tanrı inancını kabul ettikten sonra, ona kanıtlar sunmak da mümkün olacaktır. Tam da bu düşünce tarzıdır Pascal'ın akli ciddi bir biçimde devre dışı bıraktığını gösteren. İnancın oluşumunda tüm yetkiyi imana veren Pascal'ın, imanı da bir nevi alışkanlığa indirgediği söylenebilir.

Kanıtların sadece akli ikna edebileceğini savunan Pascal, gerçek anlamda delillerin elde edilmesinin alışkanlıktan geçtiğini savunur.⁵⁷ Pascal'ın inancı alışkanlığa indirgeyen açıklamaları, tıpkı bahis meselesinde olduğu gibi mutlak surette inancın elde edilmesi gerekliliğinden doğar. İnanç ister bahis ile ister alışkanlıkla kabul edilsin, akıl onu zaten destekleyecektir Pascal'ın anlayışında.

“Sıklıkla başvurduğu birçok prensibe bakan, her daim hazır bulunması gereken akıl yavaş bir şekilde çalışır; tüm prensiplerinin hazır olmamasından dolayı ya onayladığını belirtmek için boyun büker ya da başıboş olur. Ancak his (feeling) öyle değildir; her daim hazırdır ve ani bir

⁵⁶ Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, (Doktora Tezi), s. 107-108

⁵⁷ Pascal, *Penses*, s. 247.

şekilde çalışır. O zaman biz, imanımızı hisse işlemeliyiz, yoksa her zaman tereddütte kalacağız.”⁵⁸

Pascal’ın yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere, tereddütte kalmamanın ve inanç lehine karar vermenin yolu hissin aracılık ettiği bir imandan geçmektedir. Bu sözleri söylemeden hemen önce, aklın iman edişinin bir ömürde sadece bir kez gerçekleşebilen bir yanı olduğundan; hislerin ise, alışkanlık sayesinde imanı hemen gerçekleştiren bir yanı olduğundan bahseder.⁵⁹ Ancak Pascal’ın bu ifadeleri, sanki herkeste akletmeden sadece alışkanlık aracılığıyla inanma potansiyeli varmış gibi algılanabilmektedir. Oysa alışkanlık her zaman herkes için inancı doğurmaz. Ya bahis ya alışkanlık ya da başka bir sebebin bir şekilde inanca götürmesinin bu denli önemli olduğunu savunan Pascal, bu aracılığı aklın üstlenişine aynı derecede önemli görmez. Onun açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, bir kez iman edildi mi, aklın zaten gerekçelendirme yapabileceğidir. Pascal’ın bu görüşleri, inanç alanında aklın rolünün yok sayılarak inanma işinin sadece hislere verildiğini göstermektedir.

Pascal, inanç ve alışkanlık arasında yukarıda bahsedilen şekilde bir ilişki kurmanın yanı sıra, bir kişiyi inançlı yapan şeyin başkalarının inanıyor olması olmadığını da söyler ve hatta Çiçero’dan şu sözü aktarır: *Sabit fikirlere kapılanlar, onaylamadıkları şeyleri savunmaya mahkûmdurlar.*⁶⁰ Kişinin iç dünyasındaki bir onaylama hâlinde inançlı olabileceğini savunan Pascal, yine Çiçero’dan alıntıladığı “bilmeden razı olmak kadar yüz kızartan şey yoktur”⁶¹ sözünü söyler. Burada çelişkili olarak görülen husus, içsel bir onaylamanın ve kişinin kendisinden kaynaklanması gerektiği savunulan bir inancın nasıl olup da alışkanlık aracılığıyla ivedilikle kabul edilmesi gereken bir inanç olarak karşımıza çıktığıdır. Kanaatimizce burada Hıristiyanlık ekseninde hareket eden Pascal, bir şekilde inandıktan sonra aklın inanılan şeyi doğrulayacağından emindir. Yani alışkanlık aracılığıyla edinilen inanç, akıl aracılığıyla gerekçelendirmeyi de beraberinde getirecektir. İşte tam da bu noktada, “anlamak için inanmak” anlayışının kendisini gösterdiği söylenebilir. Bu anlayış, fideizmin genel yapısını yansıtan anlayışlardan birisidir.

⁵⁸ Pascal, *Penses*, s. 248.

⁵⁹ Aynı yer.

⁶⁰ Pascal, *Penses*, s. 180.

⁶¹ Aynı yer.

Görüldüğü üzere Pascal, ılımlı olarak da nitelense, oldukça fideist görüşler öne sürmüştür. Bilgide ve inançta kalbin veya sezginin önemini belirtmekten daha öteye giden bu görüşleri, inancı alışkanlığa indirgemeye ve akli saf dışı bırakmaya kadar varmıştır. Tanrı inancının temellendirilmesinde aklın tek başına yeterli olmadığı kabul edilse ve bu inanç alışkanlıkla ilişkili olsa bile, bir Tanrı'ya inanmanın sadece kalbî bir sezgiye ve alışkanlığa indirgenmesi, bu inancın rasyonel temellerinin olmadığı anlamına gelebilmektedir. Bu nedenle, Pascal'ın akla karşı bu tutumu, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan bir tutumdur.

2.4. Kierkegaard'da Tanrı İnancı

Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun ve bu varoluşçuluk temelinde şekillenen görüşlerinin fideizme kapı araladığı söylenebilir. Varoluşçu felsefesinden hareketle Kierkegaard, Tanrı inancı dahil olmak üzere birçok konuda insanı merkeze alır. Bu nedenle onun felsefesinde hakikatin ölçüsü akıl değil öznel bir içselliktir.

Kierkegaard'ın, akıl ve inanç arasına koyduğu mesafe ile fideizmin katı bir boyutunu yansıttığını söylemek mümkündür. İnancı tamamen öznel bir alana yerleştiren Kierkegaard'ın görüşleri, akli tehlike olarak görmeye, Tanrı'nın varlığının ispatlanabilir olmadığını; ispatlansa bile bu durumun imanı anlamsız kılacağını savunmaya kadar varmıştır. Kierkegaard'ın, objektiflikten yalıtıldığı inancı, öznel durumları ifade eden korku, sıçrama, bağlanma, risk alma vb. olarak ele aldığı görülmektedir.

2.4.1. Öznellik ve Tanrı İnancı

Kierkegaard, felsefî sisteminde Hegel'e karşı eleştiriler sunar. Hegel, hakikatin ölçüsünü nesnellikte görürken Kierkegaard öznellikte görür. Onun “doğruluk öznelliktir” anlayışı tüm felsefesinin temelinde yer alır. Bu, onun varoluşçuluğunun bir yansımasıdır. Tanrı inancına da bu şekilde yaklaşan Kierkegaard'a göre Tanrı, sadece öznel bir içselliktir (inwardness).⁶²

Objektif doğruluk, kişinin dışındaki bir alana tekabül ederken subjektif doğruluk kişinin iç dünyasına tekabül eder. Hegel'e karşı çıkışının da temelinde yer

⁶² Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 200.

alan görüşünde Kierkegaard, doğruluğun bir varoluş olarak öznellik olduğunu savunur. Kierkegaard'a göre, objektiflikte "ne" sorusu temelde yer alırken sübjektiflikte "nasıl" sorusu yer alır.⁶³ Kierkegaard için burada, "ne" sorusuna yönelen daha önemli olduğu için, "nasıl" sorusuna yönelimdeki nesnelligi de sağlayan bir nevi bu öznellik olacaktır. Kierkegaard, içsel bir "nasıl" sorusunun sonsuzun tutkusu olduğunu ve bu tutkunun da hakikat olduğunu, yani öznelğin doğruluğun ölçütü olduğunu iddia eder.⁶⁴ Öznelğin doğruluk olduğunu vurgulayan Kierkegaard, dolayısıyla kesinliğin de nesnellikte değil öznellikte olduğunu savunur. Nesnellikte kişinin ne bildiği önemliken öznellikte nasıl yaşadığı önemlidir Kierkegaard'a göre.⁶⁵ Kısacası Kierkegaard, doğruluğun ölçütü olarak kişinin onayını ve bilgi nesnesine yönelimini şart koşar. Buradan hareketle denebilir ki, Kierkegaard'a göre, önemli olan, kişinin bu nesneyi içsel bir şekilde doğrulamasıdır. Bu nedenle inanç, her türlü rasyonel araçtan uzak bir şekilde sadece iman ederek, risk alarak veya bağlanarak doğru kabul edilmelidir. Bu açıdan ele alındığında, Kierkegaard'a göre, Tanrı inancı bir bağlanma işidir.

Kierkegaard'a göre, doğruluğun nesnel olarak tanımlanması bir paradoksu ifade eder. Yani doğruluk nesnel olarak paradokstur ve bu durum doğruluğun ölçütünün öznellik olduğunu gösterir. Doğruluğun paradoksallığı onun nesnel kesinsizliğidir ve bu, içsellik tutkusudur; yani doğruluğun kendisidir.⁶⁶ Kierkegaard, bu görüşlerini Sokratesçi yaklaşımla uzlaştırmaya çalışır. Sokrates'in insanlara bildiklerini hatırlatma yöntemini, bilen merkeze alması ve bu bilen varoluşunu vurgulaması bakımından oldukça değerli bulur. Ona göre bu yaklaşım, tam da doğruluğun öznellik olduğunu göstermektedir. Ona göre, Sokrates'in Tanrıya inanması, içsel tutkuyla nesnel bir "saçma kesinliğe" inanmaktır.⁶⁷

Görüldüğü üzere, Kierkegaard'ın düşüncelerinin temelinde sonsuz bir tutku anlayışı vardır. Kişi, inancını bu tutkuyla sağlar. Burada değinilmesi gereken bir husus da Kierkegaard'ın nesnellik kesinsizliği hakkındaki görüşüdür. Çünkü bu

⁶³ C.U.P., s. 202.

⁶⁴ C.U.P., s. 203.

⁶⁵ Aynı yer.

⁶⁶ C.U.P., s. 205.

⁶⁷ C.U.P., s. 210.

kesinsizlik ile tutku arasında ilişki söz konusudur. Şöyle ki, kişiyi inanca yönelten şey, yani sonsuzun tutkusu, bu kesinsizlikten kaynaklanmaktadır. Hatta sıçrama, bağlanma, risk alma vb. durumlar da hep bu kesinsizliğe dayanmaktadır. Dolayısıyla doğruluğun ölçütü olan öznellik, nesnel kesinsizliğin bir sonucu ve hatta kendisi olmaktadır. Durum böyle olunca da, Kierkegaard'a göre sonsuz tutku, nesnel kesinsizliğe dayanır durumdadır.⁶⁸ Bu kesinsizlik, Kierkegaard felsefesinde, kişiyi Tanrı inancına yönelten unsur olarak görülebilir.

Kierkegaard, doğruluğun öznellik olduğu görüşünden hareketle ve nesnel kesinsizlik dolayısıyla inancın bir risk alma olarak gerçekleştiğini ve risk olmadan inancın olmayacağını iddia eder.⁶⁹ Dolayısıyla o, indirgemeci bir yaklaşımla, inancı risk alma olarak ele alır ve inancın objesini tamamen öznel alana çeker. Kierkegaard'ın tüm bu görüşlerinin, onun inanca varoluşçu bir tarzda yaklaştığını gösterdiği söylenebilir.

Bu görüşlerinden hareketle, Kierkegaard'ın doğruluğu varoluşsal bir çerçeveden ele aldığı söylenebilir. Çünkü onun bahsettiği öznellik, varoluştur. Bu nedenle Kierkegaard, insanın varoluşunu hiçe saydığını düşündüğü Hegel'in dışında, Descartes'i de "düşünüyorum, öyleyse varım" cümlesinde temellenen, düşünceyi varoluşa önceleme anlayışı sebebiyle eleştirir ve gerçek öznenin varlığında bilinmenin değil ahlâkî teslimiyetin esas olduğu iddiasını savunur.⁷⁰ Kierkegaard'ın felsefî sisteminin temelinde insanın kendi içine dönüşü söz konusu olduğu için, insanın varoluşunu arka plana iten herhangi bir düşüncenin onaylanması mümkün değildir.

Kierkegaard'ın, Tanrı inancını içsel bir sonsuz tutku ya da bir sıçrama olarak görmesi, inancın kesin olması gerekliliği düşüncesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Çünkü inanç alanında nesnel bir kesinsizlik vardır ve kişi, Tanrı inancını doğru olarak kabul etmek için, teslimiyetin bir ifadesi olan bu sıçrayışı gerçekleştirmelidir. Yani risk almalıdır. Tüm bunlar, inancın varoluşsal bir

⁶⁸ Aynı yer.

⁶⁹ C.U.P., s. 204.

⁷⁰ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasikliği*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s. 35.

perspektiften ele alındığını göstermektedir. Kierkegaard, varoluşçu yaklaşımına paralel olarak, doğruluğun ölçütünün nesnellik değil de öznellik olduğunu savunur. Ve bu öznellik, onun anlayışında, inancın kesinliğini sağlayan şeydir. Kierkegaard'a göre, inanmanın alanı bilmenin, düşünmenin, kavramsallaştırmanın, saptamanın, kanıtlamanın alanı değildir.⁷¹ Kierkegaard, inancı tamamen bir varoluş meselesi olarak ele aldığından, Tanrı inancının doğruluğu hakkındaki tüm yetkiyi insanın içselliğine verir.

Kierkegaard'ın öznellik anlayışında Tanrı inancı benlikle yakından ilişkilidir. Varoluşun bir gereği olarak kişi, kendi benliğinin farkında olarak yaşamını sürdürmelidir. Bu nedenle Kierkegaard'a göre benliğin sonsuz bir şekle bürünmesi Tanrı düşüncesiyle ve Tanrı'nın huzurunda olma bilinciyle mümkün olur.⁷²

Kierkegaard, insanın beden (body) ve ruhun (soul) bir sentezi olduğunu, insanın varoluşuna başlangıçtan beri bir tin (spirit) verildiğini ve bu tin olmadan tam bir sentezden bahsedilemeyeceğini söyler.⁷³ Bu demek oluyor ki ona göre benlik, bu üçünün sentezi olan insanla ilişkilidir; yani kişinin kendisiyle olan ilişkisi benlik denen şeydir ve bu ilişkide tinin yeri oldukça önemlidir. Kierkegaard'a göre, insanın bu tür bir sentezden oluşması, kaygı içinde olmasını da beraberinde getirir. İnanç ile kaygı arasında ilişki kurarak kaygıyı özgürlüğün olanaklığı olarak gören Kierkegaard'a göre, bu kaygı inanç yoluyla gelir.⁷⁴ Burada önemli olan husus, insanın kaygıya inanması gerektiğidir. Kaygı, Kierkegaard'a göre, insanı eğitecek olanaklılıktır ve kişi eğer kendini eğitecek bu olanaklılığı kaldırırca inanç sahibi olamaz.⁷⁵ Şunu belirtmekte fayda vardır ki, Kierkegaard kaygı kavramını Hıristiyan inancı bağlamında ele alarak onu Hıristiyanlıktaki asli suç ile ilişkilendirir. Suç karşısında kaygı duyan kişinin de ancak kefaretle huzur bulacağını savunur.⁷⁶

⁷¹ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yay., Ankara 2004, s. 253.

⁷² Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, çev. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 80.

⁷³ Kierkegaard, *The Concept of Dread*, çev. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1967, s. 76.

⁷⁴ Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s. 139.

⁷⁵ Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s. 141.

⁷⁶ Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s. 145.

Kierkegaard'ın bu görüşlerinden hareketle, onun Hıristiyan inancına dair bir savunu yaptığı söylenebilir.

Kierkegaard felsefesinde, bir sentez olan benliğin kaygıyla olduğu kadar umutsuzlukla da ilişkisi vardır. Umutsuzluk, sonlu-sonsuz çatışmasından doğar. Kendilik, sonlunun kısıtlayıcı öge olduğu, sonsuzun da genişleyici öge olduğu bir sentezdir ve sonsuzun umutsuzluğu düşseldir, sınırsızdır.⁷⁷ Kierkegaard, umutsuzluğun Tanrı'da temellendirilmesi durumunda değerli olduğunu düşünür ve sonsuzluğun umutsuzluğunu sonlunun eksikliğinde görür. Ancak diyalektik bakış açısından dolayı aynı şekilde sonluluğun umutsuzluğunu da sonsuzluğun eksikliğinde bulur. O, sonsuzluğun eksikliğinin de yine kişiden ve kişinin kendi olamayışından kaynaklandığını savunur. Bu kişilerin her şeyi riske atacak ve Tanrı karşısında bulunacak bir kendilikleri yoktur.⁷⁸ Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Kierkegaard umutsuzluğu hem olumlu hem de olumsuz anlamda ele almaktadır. Diyalektik bir yöntemle umutsuzluk hakkında konuşurken, Tanrı'nın huzurunda bulunma bağlamında kişinin sonsuzluğun umutsuzluğunu yaşadığını ifade eder ve risk alarak bu umutsuzluğun avantaja dönüştürüleceğini savunur.

Aynı diyalektik yaklaşımla umutsuzluğu olanaklılık ve zorunluluk yönlerinden de ele alan Kierkegaard, hem olanağı olmayan hem de zorunluluğu olmayan kendiliğin umutsuzluk içinde olduğunu söyler. Olanaklılığın umutsuzluğu zorunluluğun eksikliğinden kaynaklanmaktayken, zorunluluğun umutsuzluğu da olanaklılığın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Kierkegaard, kendiliğin kendilik olması sebebiyle zorunlu olduğunu; kendisi olmak zorunda olduğu için de olanaklı olduğunu ifade eder.⁷⁹ Yani kendilik, kendisi olmak zorunda oluşundan uzaklaşırsa, olanaklılığın umutsuzluğu ortaya çıkar. Kierkegaard'ın burada kast ettiği şey, zorunluluğu sağlayacak olanın, yani kendiliğin kendisi olmasını sağlayacak olanın olanaklılık olduğudur. Tam da bu noktada olanaklılığın sağlayıcısı Tanrı olmaktadır. Bunun anlamı, inanan kişinin sonsuz bir kesinliğe yani olanaklılığa Tanrı sayesinde

⁷⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, *Kierkegaard* içinde, Yay. Haz. Kamuran Gödelek, Say Yay., Ankara 2010, s. 268.

⁷⁸ Kierkegaard, a.g.e., s. 273.

⁷⁹ Kierkegaard, a.g.e., s. 274.

sahip olduğudur. Çünkü Tanrı için her şey olanaklıdır.⁸⁰ Kierkegaard'ın olanaklılığı Tanrı'da görmesi, bu çelişkili umutsuzluğun içinde kendilik denen şeyin gerçekleşmesinin sağlanmasıdır.

Kierkegaard'ın umutsuzluk üzerinden inanca nasıl yaklaştığını değerlendirmek oldukça zor olsa da, doğruluğun öznellik olduğu düşüncesi temelinde konuya yaklaşıldığında ortaya çıkan sonuç, nesnel kesinsizlik dolayısıyla kendiliğin gerçekleşmesinin tek yolunun risk alarak Tanrı'ya bağlanmak olduğudur. Nesnelliğin paradoks olduğunu savunan Kierkegaard, bu paradoksa inanarak Tanrı'nın huzurunda olmak gerektiğini iddia eder. Kendilik, Tanrı'nın huzurunda olarak sağlandığı için öznellik de bu şekilde gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla umutsuzluk, kaygı, korku vb. öznel durumlar Tanrı inancının merkezinde yer alır. Bolnow'un da dediği gibi, Kierkegaard'ın yaklaşımında, insanın kendi dünyasına karşı duyduğu önceki idealist ve romantik güven duygusu ile huzur, varoluş felsefesinde yerle bir olmakta; insan kendini daha önce hiç tanımadığı ve bir tedirginlik ve yabancılık içinde bulmaktadır.⁸¹

2.4.2. Tanrı İnancında Aklın Rolü

Kierkegaard'ın doğruluğa öznellik bağlamında yaklaşımı, inancı sadece bir içsellik olarak tanımlaması ve Tanrı inancını risk alma şeklinde görmesi, akıl ve inanç arasında kurduğu ilişkinin nasıl olduğunu göstermektedir. İnanç ve akıl arasında hiçbir uzlaşma olamayacağı düşüncesinden hareket eden Kierkegaard'ın, anlamak için inanmak gerektiğini savunan fideist çizgiyi oldukça yansıttığı görülmektedir. O, Tanrı inancında aklın herhangi bir rolü olduğunu kabul etmez ve inancın öznelliğinden hareketle, Tanrı inancının bir risk alma ve bağlanma olduğunu savunur.

Aklın inançta herhangi bir role sahip olmadığını düşünen Kierkegaard, inanma eylemi ve akıl yürütme eyleminin bir arada olamayacağını savunur. Akıl yürütme sonucunda inanç sahibi olmak, iman etmek demek değildir ona göre. Aslında Kierkegaard'ın bu iddialarından, onun inanç ve bilgi arasında nasıl bir ilişki kurduğu

⁸⁰ Kierkegaard, a.g.e., s. 278.

⁸¹ Otto Friedrich Bolnow, *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers*, Der. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004, s. 42.

da anlaşılmaktadır. Ona göre, bir kişi bir şeyi ya yaklaşık olarak veya belli ihtimaller dâhilinde bilebilir, ancak o şeye iman etmiş olmaz; çünkü imanın nesnesi “saçma (absurd)”dır ve kişi saçmaya inanabilir.⁸² Burada Kierkegaard, inancı yaklaşık veya ihtimal derecelerine sahip bir bilgidен tamamen bağımsız olarak görür. Onun, inancı bir bilgi nesnesine inanmayı değil, saçma olana iman etmek olarak gördüğü söylenebilir.

Akıl ve inanç arasındaki ilişkiye yaklaşımını etkili bir şekilde gösteren *Korku ve Titreme*⁸³ adlı eserinde Kierkegaard, aklın çok ötesinde hatta akla tamamen zıt bir inanç anlayışını savunur. Tanrı inancına ulaşmak, akılsal bir gerekçeden ziyade, korku ve titreme duygularından gelen bir teslimiyete bağlıdır. O bunu İbrahim’in İshak’ı kurban etmesinin Tanrı tarafından emredilmesi üzerinden temellendirmeye çalışır. İshak’ı kurban etme eylemi, aklî herhangi bir gerekçeyi içermeyen bir teslimiyetin göstergesidir. Aslında Kierkegaard burada, inançtan ziyade bir ibadeti temele alarak hareket eder. İbadetlerin rasyonelliği büyük oranda tartışma konusu olsa da, Tanrı inancı dinsel ibadetlerden farklıdır. Bazı ibadetlerin teslimiyet duygusuyla ortaya çıkması ve aklî temellendirmeye gerçekleşmemesi, Tanrı inancının da akılla temellendirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Kierkegaard’ın bu hikâyeye ulaşmaya çalıştığı şey, inancın akılla değil, içsellikle doğrulanabileceğini göstermektir. Bu nedenle o, bu hikâyeye, inancın olağanüstü (marvel) olduğunu ve hiç kimsenin ondan muaf olamayacağını savunur; çünkü insan hayatı tutkuların birleşimidir ve inanç bir tutkudur.⁸⁴

Tutkunun savunucusu olan Kierkegaard akla hiç önem vermez; inançta kör bir atılımı savunur.⁸⁵ İnancın bir içsellik olduğunu, akla uymayan ve çelişkili görünen teslimiyet ile temellendirmeye çalışır. İbrahim’in İshak’ı kurban etmeyi kabul etmesinin akılla savunulacak hiçbir yanı olmadığını düşünen Kierkegaard, bunun bir çelişkiye teslim olmak olduğunu iddia eder. Böylece o, inanç ve akıl arasında hiçbir uzlaşma olamayacağını ve inanç sisteminde aklın herhangi bir role sahip olmadığını

⁸² C.U.P., s. 211.

⁸³ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1985 Kierkegaard bu eserinde, İbrahim’in İshak’ı kurban etmesi hikâyesinden hareket ederek Hegelci bir akıl anlayışına karşı çıkar.

⁸⁴ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 95.

⁸⁵ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 94.

göstermeye çalışır. İbrahim'in teslimiyeti ve bu teslimiyeti ortaya çıkaran öznel duygu durumları, inancın aklın ötesinde olduğunu gösteren şeylerdir Kierkegaard'a göre. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, inanç nesnellığın değil öznelliğin bir ifadesi olur ve bu öznel tam olarak Kierkegaard'ın doğruluk ile eş gördüğü şeydir.

Kierkegaard, inancın temelini tikel olan bireyde ve onun içselliğinde görür. O, etik olanın evrensel olduğunu ve evrensel olmasından ötürü de herkes için geçerli olduğunu savunur.⁸⁶ Tikel olanı evrensel olandan yüce gören Kierkegaard'a göre tikel, evrenselin içinde yer aldıktan sonra evrenselin de üstüne koyar kendini. Bu durumu da saçma diye niteleyen Kierkegaard, inancın tam da bu paradoks olduğunu ifade eder.⁸⁷ Kierkegaard bu paradoksu ele alırken, "etik olanın teleolojik olarak askıya alınması" ifadesini kullanır. İbrahim'in yaptığı, tikelin evrensele karşıtlığını ifade eder. Bu nedenle onu "iman şövalyesi" diye tanımlar. Kendi gücüyle "trajik kahraman" olmak yerine Tanrı'ya inancıyla iman şövalyesidir İbrahim. Kierkegaard, etik olanın evrensel oluşunu Tanrı'ya bağlar ve evrenselliğin ilahî olduğunu ve bunun Tanrı'ya karşı bir görevi ifade ettiğini savunur.⁸⁸ Tikel olanın evrenselle çatışması, yani ilahi olanla (veya görevle) çatışması çelişkili gibi görünmektedir. Ancak Kierkegaard'ın diyalektik yöntemiyle değerlendirildiği zaman mesele daha iyi anlaşılacaktır. Tikelin evrenselle çatışması, inancın devrede olmasını ifade eder. Şöyle ki, tikel olanın evrensele karşıt olması Tanrı'ya inanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve tikel olan evrensel olana karşı çıktığında aslında yine evrenseli yakalamış hatta onun önüne geçmiş olur.⁸⁹ Somut bir şekilde anlatılmaya çalışılırsa, İbrahim'in etik olanı (İshak'ı sevmesi ve onun hayatını önemsemesi) askıya alması, yani evrensel olanla çatışması, bir paradoksu ifade eder ancak bu paradoks inancın kendisidir. Böylece o, evrenselle çatışırken Tanrı'ya karşı görevini yaparak aynı zamanda evrenseli aşmış olur. Onun evrenseli aşması, tam da öznelliğin bir göstergesidir. Öznel tam doğruluk olduğuna göre, bu çatışmanın sonucunda gerçekleşen teslimiyet de doğrudur. Dolayısıyla, bu öznel üzerine kurulu olan inanç da doğrunun kendisidir.

⁸⁶ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 84.

⁸⁷ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 85.

⁸⁸ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 96.

⁸⁹ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 83-95

Tikel olanın evrenselle çatışması, yani Tanrı'nın emrinin İshak'a olan sevgiyle çatışması, inancın kendisini oluşturmaktadır Kierkegaard'da. İbrahim sınamanın, kışkırtmanın gereği olarak hareket eder ve Tanrı ile ilişkisi sonucunda gerçekleşen bu mazeretleri sadece kendisi doğrular.⁹⁰ Kierkegaard, kurban eylemi gerçekleşmese bile, böyle bir görevin yerine getirilmeye çalışılmasının akılla asla açıklanamayacağını savunur. Ona göre inanç tam da bu uzlaşmazlığın kendisidir. Kişi, akılla açıklanmayan, saçma veya paradoks olan bir duruma inanır ve inandığı şeyin doğruluğunun tek ölçütü de yine kendisi olur.

Görüldüğü üzere, Kierkegaard, Descartes ve Hegel'in görüşlerine karşı çıkarak farklı bir pozisyonda yer alır ve doğru bilgiyi edinmede varlığın kendisinin temel olduğunu söyler.⁹¹ Doğruluğun öznellik olduğunu savunan ve bunu varoluşsal bir perspektiften ele alan Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanması meselesine de oldukça eleştirel yaklaşır. Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasını anlamsız bulur ve ancak var olan bir şeyin kanıtlanacağını söyler ki bu da zaten bu varlığı en başta kabul etmek demektir.⁹² Tanrı kanıtlamalarını anlamsız bulan ve inancın akılla temellendirilemeyeceğini, sadece öznel olarak doğrulanacağını savunan Kierkegaard'ın yaklaşımı, inanç ve akıl arasında ne kadar keskin bir ayrım yaptığının göstergesidir. Kierkegaard'ın akıl ve inanç arasına koyduğu keskin çizginin sebebi daha çok, nesnel kesinsizlik anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Tanrı kanıtlamalarına da karşı çıkan Kierkegaard, inancı akıl yoluyla temellendirmeyi nesnellik önünde bir engel görerek kesinliğe ulaşmanın tek yolunun sıçrama yoluyla inanca teslim olmak olduğunu savunur. Ancak bu şekilde içsellik yoluyla doğrulama sağlanır ve nesnel kesinliğe ulaşılmış olunur.

Kierkegaard, akıl ve inanç arasındaki uzlaşmazlığı anlatırken ve onun sadece iman yoluyla gerçekleşebileceğini savunurken aşağıdaki ifadeleri kullanır.

...Örneğin, kavrayış açısından yüksek zekâyâ sahip biri sınırlı zekâyâ sahip birinden daha avantajlıdır; fakat bu, iman etmek açısından doğru değildir. Şöyle ki, iman anlama yetisinin

⁹⁰ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 98-99

⁹¹ Jerry H. Gill, "Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief", *Kant and Kierkegaard on Religion*, ed. D. Z. Phillips, Timothy Tessin, Macmillan Press Ltd., London 2000, s. 58.

⁹² Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 40.

terk edilmesini istediğinde iman etmek, yüksek zekâlı kişi için olduğu kadar sınırlı zekâyâ sahip kişi için de zor olur.⁹³

Kierkegaard'ın bu açıklamasından anlaşılacak husus, inancın bir akletme eylemi olmadığını, ister yüksek zekâyâ sahip olsun ister zaten inançlı olsun her bireyin iman etmeyi istemesi yani ona iradeyle yönelmesi gerektiğidir. Bu nedenle o, inancın bir karar verme eylemi olduğunu savunur ve inancın akıl yürütmeye ulaşılabilir olmadığını, anlama yetisinin terk edilmesiyle ulaşılabilir olduğunu iddia eder.⁹⁴ Tekrar edilecek olursa, Kierkegaard'ın bu görüşleri, nesnel kesinsizlikten hareket edişinin bir sonucu olarak görülebilir. Nesnel kesinsizlik hakkındaki görüşleri temelinde, inancın Kierkegaard tarafından sadece bir iman sıçrayışına bağlanması ve akıl yürütmeyi dışlayan bir iradede ibaret görülmesi eleştiriye oldukça açık gibidir. Bizim tarafımızdan yapılan en büyük eleştiri, onun iddialarının Tanrı inancının herhangi bir doğruluk değeri taşımadığı, sadece öznel duygu durumlarının bir tezahürü olarak ortaya çıktığı anlamına geldiğidir

Burada nesnel kesinsizlik ile ilgili değinilmesi gereken bir husus daha vardır. Kierkegaard, rasyonel çabanın zaman alan ve nesnel kesinliği sağlamada iman kadar hızlı ve etkili olmadığını düşünmektedir. İnanma eyleminin ertelenmesi anlamına gelen bu tutumu kabul etmeyen Kierkegaard, akıl yürütmeyi inanma önünde bir engel ve imanı erteleyici bir unsur olarak görür ve bu çabanın zaman kaybı olduğunu ima eder.⁹⁵ Buradan çıkarılacak sonuç, Kierkegaard'ın, Tanrı'ya inanmak için akıl yürütme faaliyetinde bulunmanın zaman aldığı nesnel kesinsizliğin sürdürülmesi anlamına geldiğidir. Nesnel kesinsizliğin son bulması ise sadece Tanrıyla mümkün olduğuna göre, Kierkegaard'ın, Tanrı inancında rasyonel temellendirme çabalarını anlamsız gördüğü söylenebilir.

Görüldüğü üzere Kierkegaard, Tanrı inancına varoluşçu bir tarzda yaklaşmaktadır. Ona göre öznellik, içsellik ya da bireysel (individual) ruhun davranışdır.⁹⁶ Bu nedenle o, Tanrı inancını öznel durumlarla ve duygularla ilişkilendirir. Tanrı'ya dair doğru bilginin kişinin kendisini bildiği ve öğrendiği

⁹³ C.U.P., s. 377.

⁹⁴ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 103.

⁹⁵ C.U.P., s. 27.

⁹⁶ James Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1983, s. 141.

içsellik durumunun gelişmesiyle elde edileceğini vurgular.⁹⁷ Tıpkı Pascal'da olduğu gibi, Kierkegaard'da da Hıristiyanlık dininin bir savunusu yapıldığı için, bu dine ait inançların nesnel ölçütlerden uzak olarak, imancı öze uygun bir şekilde benimsenmesi gerektiği düşüncesi izlenmektedir. Çünkü Kierkegaard'a göre inanç, nesnellik ile değil; bağlılık, korku, titreme, acı çekme, sıçrama vb. öznel durumlarla temellendirilir.

2.5. Wittgensteinci Fideizm'de Tanrı İnancı

Wittgenstein, Russel ve Frege, analitik dil felsefesinin kurucuları olarak anılırlar. Analitik felsefenin temelinde, dilsel bir çözümleme yer alır. Artık birçok konu, dilin sınırları içerisinde tartışılmaya başlanmış ve ifade ettikleri anlam bu sınırlar dâhilinde değerlendirilmiştir. Bu konular arasında dinsel, ahlakî, estetik vb. alanlara ait konular da yer almaktadır. Bu alanlara dair önermeler, analitik felsefe geleneğinde mantıksal bir açıdan ele alınmıştır. Önermelerin mantıksal ölçütlerden uzak olduğu için anlamsız oldukları iddia edilmiştir. Çünkü onların bilgisel değerlerini ölçmek imkânsızdır. Bu anlayış daha sonraları daha farklı şekillere bürünerek sürmeye devam etti. Kimi zaman, metafiziksel önermelerin hiçbir bilgi değeri taşımadığı iddia, bu önermelerin doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmadıkları için anlamsız oldukları ve hatta bu önermelere inanmanın irrasyonel olduğu iddia edildi. Örneğin Tanrı'nın var olduğuna dair bir önermenin hiçbir mantıksal ölçütle doğrulanamayacağını savunulması, bu inancın hem anlamsız hem de irrasyonel olduğunu gösterir. Bu kabulün en büyük savunucuları, mantıkçı pozitivistler olmuştur. Mantıkçı pozitivistler, Wittgenstein'in ilk dönemindeki görüşlerini temele almışlardır. Onlardan Ayer, metafiziğin felsefeden elenmesi gerektiği iddiasına kadar varmıştır.

Wittgenstein'in felsefi sistemi iki farklı döneme ayrılır. *Tractatus*'ta kendini gösteren ilk dönemin temelinde, gerçekliği olduğu gibi yansıtan bir dil anlayışı vardır. *Felsefi Soruşturmalar*'da kendini gösteren ikinci dönemin temelinde ise, kullanımı bağlamında ele alınması gereken bir dil anlayışı vardır. Wittgenstein'in ikinci türdeki anlayışında, yani dilin kullanım ile ilişkisinde, karşımıza “dil oyunları”

⁹⁷ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanity Books, Amherst 1999, s. 158.

kavramı çıkmaktadır. Tıpkı oyunların ve onlara ait kuralların çeşitli oluşu gibi, dilin kullanımını ve kuralları da çeşitlidir ve dil, kendini eylemlerde ortaya çıkarır.

Wittgenstein çizgisini takip edenlerin kimileri tarafından, inanç önermeleri sadece kullanımları ile değerlendirilmiştir. Örneğin D. Z. Phillips, dinsel hakikati onun kullanımına bağlamıştır. Onun bu anlayışı, fideist bir tutumu yansıtır. Çünkü inanç, bir nesnenin varlığını gerekli kılmak ve onun doğruluğunu gerekçelendirmek yerine, inanılan şeye uygun bir yaşantıyı şart koşar. Dolayısıyla Tanrı inancı, bu inanca tekabül eden bir yaşantının olması anlamına gelir.

Bizi bu bağlamda ilgilendiren husus, analitik felsefenin öncülük ettiği dilsel bir anlayışın inanç alanında ne ifade ettiği. Bu nedenle, başta Tanrı inancı olmak üzere, inanç önermelerinin nasıl ele alındığı ve öne sürülen iddiaların Tanrı inancının rasyonelliğiyle nasıl ilişkilendirilebileceğini din dili tartışmaları ve Wittgensteinci fideizm temelinde genel hatlarıyla tartışmakta fayda olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle biz, öncelikle din dili tartışmalarına genel bir bakış açısı sunup daha sonra Wittgensteinci fideizmin meseleye nasıl yaklaştığını değerlendirmeye çalışacağız.

2.5.1. Din Dili ve Tanrı İnancının Rasyonelliği

Din dili probleminin temelinde, inanç önermelerinin anlamsız olduğu iddiası yatmaktadır. Örneğin “Tanrı vardır” önermesi, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir ölçütlerden uzak olduğu için anlamsızdır. Evans’ın belirttiği gibi, bu problem, Tanrı’nın varlığının delilden yoksun olduğunu değil, “Tanrı vardır” demenin ne anlama geldiğini bilmemeyi ifade eder.⁹⁸

Wittgenstein, ilk döneminde dili gerçekliğin resmi olarak görürken ikinci döneminde dilin anlamını, onun kullanımında görür. Yani artık anlamı belirleyen kullanımdır. Bu anlam, yaşam biçimine tekabül eden farklı anlamlardır. Burada yaşam biçiminden kasıt eylemdir. Wittgenstein, “dil oyunu” kavramını kullanırken onu, “dil ve dil ile örülen eylemler tarafından oluşturulan bütün” olarak tanımlar.⁹⁹ Dilin kullanımında yer alan sözcüklerin oldukça çeşitli olduğunu ifade eden

⁹⁸Evans, C. Stephen, “Din Dili Problemi”, çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say. 28, Samsun 2010, s. 254.

⁹⁹Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell Ltd., Oxford 1958, s. 5.

Wittgenstein, bir alet kutusunu örnek vererek bunu açar. Alet kutusunda yer alan malzemeler (çekiç, kerpeten, tornavida, tutkal...) ne kadar çeşitliyse dil içinde yer alan sözcüklerin işlevleri de o kadar çeşitlidir.¹⁰⁰ Wittgenstein'in, dili kullanım ile ilişkilendiren bu anlayışından yola çıkan bazı kimseler, dinsel önermelere bu şekilde yaklaşmışlardır. Onlara göre, dinsel önermelerin doğrulukları, dışsal bir gerçekliğe dayanmaktan öte, dilin sınırları dâhilindeki içsel bir gerçeklikle sağlanır. Yani dinsel önermeler, kullanımlarına göre değerlendirilir.¹⁰¹

Wittgenstein'in inanca da dil oyunları bağlamında yaklaştığı gözlemlenebilir. İnancın temellendirilemediğine vurgu yapan Wittgenstein, dil oyununun akıl yürütmeye dayanmadığını, yaşamın içinde yer aldığını, onun tabiriyle "burada" olduğunu savunur.¹⁰² Onun bu savı, dilin anlamını kullanımında görmesinden kaynaklanır. *Tractatus*'ta temel teşkil eden görüşünün aksine Wittgenstein, ikinci dönemine ait izler taşıyan *Felsefi Soruştumalar*'da, dilin ifade ettiği anlama yönelmiştir. Anlamı bilebilmek için "bu neyi tasvir eder" sorusunu değil, "bu ne iş görür" sorusunu sormalıyız.¹⁰³

Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinden etkilenen mantıkçı pozitivistler, inanç önermelerinin doğrulanabilir-yanlışlanabilir önermeler olmadıklarını, bu nedenle de anlamsız olduklarını savunur. Ayer, "Tanrı vardır" önermesinin ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söylem olduğunu savunur.¹⁰⁴ Ayer, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamadığını, yani Tanrı'nın varlığına dair bilginin doğruluğunu gösteren herhangi bir ölçüt olmadığını bu nedenle de Tanrı'nın varlığıyla ve onun doğasıyla ilgili hiçbir önermenin anlamlı olmadığını kabul eder. Ayer'in savunduğu doğrulama ölçütü, bir önermenin olgusal olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle o, Tanrı'nın varlığına dair bilginin sezgisel olarak doğru kabul edilmesine de karşı çıkar. Bu eleştiriyi, sezgisel bilgiyi inkâr amaçlı yapmaz. Daha çok, bu deneyimin

¹⁰⁰ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 6.

¹⁰¹ Nielsen, Phillips ve Malcolm bunlardan en önemlileridir. Wittgensteinci fideizmin Tanrı inancına yaklaşımını ele aldığımız kısımda bu isimlerin temel görüşlerine değinilecektir.

¹⁰² Wittgenstein, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003, s. 73.

¹⁰³ Donald Hudson, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Ankara 2000, s. 55.

¹⁰⁴ Ayer, a.g.e., s. 115.

önermelerinin doğrulanabilir olmadığını hatta anlamsız olduğunu söylemeye çalışır. Ayer'in bu konudaki açıklamaları şöyledir:

Biz, sentetik bir doğrunun sezgisel yöntemlerle veya akli tümevarımla bulunabileceğini inkâr etmiyoruz... Buluşların, deneysel gözlemlerimizle çürütüldüklerini veya doğrulandıklarını görmek için, bu buluşları belirleyen önermelerin neler olduğunu duymak istiyoruz. Ancak gizemci, deneysel açıdan doğrulanabilen önermeler bir tarafa, anlaşılabilir herhangi bir önerme üretecek durumda değildir.¹⁰⁵

Ayer'in burada savunduğu temel görüş, içgörüyeye dayalı bir betimlemenin dış dünyaya dayalı bir bilgi (information) vermediği, sadece zihin durumuna dayalı dolaylı bir bilgi verdiği'dir.¹⁰⁶ Pozitivizm'in Ayer'in ifadelerinde temellenen anlamın doğrulanma ilkesi, kendisiyle çeliştiği iddia edilerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri, doğrulamaya dayanan bilişsel anlamlılık ilkesinin, kendi ifade ettiği deneysel anlam standartlarını karşılamaktan uzak olduğu şeklindedir.¹⁰⁷ Aslında bu durum, pozitivizmin doğrulamayı deneye indirgemesinin yol açtığı bir çıkmazdır. Evans bu çıkmazı şöyle açıklar:

Ancak mantıkçı pozitivistler kendi anlam kuramlarının bilimsel iddiaların/yargıların anlamsız olduğunu ima etmesini istememişler, bunu önlemek için de dolaylı bir şekilde doğrulanması durumunda da bir yargının anlamlı olabileceğini kabul ederek kuramı esnetmişlerdir. Daha da öte, bilimsel yasalar gibi genel yargıların doğruluğu sonlu ve sınırlı araştırmalarla kanıtlanamayacağı için doğrulamanın sonuçlayıcı olmak zorunda olmadığını, ancak bu dolaylı ve sonuçlayıcı olmayan doğrulamanın sadece ilke düzeyinde, prensipte mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde esnetildiğinde kuram dinî yargıların (ve doğrusu bütün yargıların) bilişsel olarak anlamlı olabileceği sonucunu vermektedir.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere, pozitivizmin doğrulama ilkesi eleştiriye oldukça açıktır. Bu nedenle, Tanrı'nın varlığına dair önermelerin anlamsız olduğu bu ilke ile kolayca iddia edilemeyebilir. Dolayısıyla Tanrı inancının rasyonel oluşu hâlâ savunulabilir görünmektedir. Çünkü inanç önermeleri bu ilkeye dayandırılarak anlamsız görülecekse, aynı şey bilimsel önermeler için de geçerli olmak durumundadır. Pozitivistlerin, kuramı bilimsel iddialar için esnetmeleri, doğal olarak inanç önermelerinin de esnetilmesi anlamına gelmektedir.

Ferre, bilimsel yargılarla teolojik yargılar arasındaki farka dikkat çeker. Anlamalarını bilimsel nesnelere başvurarak kazanan bilimsel yargıların aksine teolojik

¹⁰⁵ Ayer, a.g.e., s. 118.

¹⁰⁶ Ayer, a.g.e., s. 119.

¹⁰⁷ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 319.

¹⁰⁸ Evans, a.g.m., s. 256-57

yargılar, Tanrı merkezli hayatın içinde yer alır ve onların değerleri bu Tanrı merkezli hayat bağlamında incelenerek gerçek kullanımları keşfedilir.¹⁰⁹ Teolojik önermelerin bilimsel önermeler gibi doğrulanmaması, onların anlamsızlığını göstermekten çok, yer aldıkları bağlamda değerlendirilmeleri gerektiğini ifade eder. Bunu belki Ferre'nin "fonksiyonel analiz"¹¹⁰ anlayışından hareketle destekleyebiliriz. Fonksiyonel analizde, dilin anlamının belli bir bağlamdaki kullanımını belirlemek söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, din diliyle ifade edilen önermelerin kendi bağlamlarında nasıl bir işlevselliklerinin olduğuna bakılması gerektiği söylenebilir. Ancak, bu durum dinsel önermelerin anlamının sadece kullanımında olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Ferre'nin, Wittgenstein'ın felsefî çizgisinden hareketle fonksiyonel analiz görüşünü savunur ve yine dilin kullanımına vurgu yapar. Bazı kimseler de aynı Wittgensteinci çizgiden ilerleyerek dilin anlamını onun kullanımına indirgeyerek deyim yerindeyse din dilinin fideist savunucuları olurlar. Bunun anlamı, önermelerin tekabül ettiği bir gerçekliğin olup olmadığından çok, dilsel kullanımlarının tekabül ettiği bir yaşam biçiminin olup olmadığına önemli olduğudur.

Flew, meseleye Ayer'dan daha farklı bir tarzda yaklaşır. O, doğrulama ilkesinden değil de yanlışlama ilkesinden hareket eder. O, nasıl ki doğrulama ilkesi bir önermenin deneysel doğruluğunun sağlanmasını istiyorsa, yanlışlama ilkesinin de bir önermenin yanlışlanmasını istediğini savunur. Bu açıdan bakıldığında, "Tanrı vardır" önermesinin yanlışlığı da deneysel olarak gösterilmeyecektir ve Flew'in anlayışında bu durum, "Tanrı vardır" önermesinin, "Tanrı yoktur" önermesinin yanlışlanmaması sonucu anlamsız olduğunu ifade eder.

Braithwaite, bir ifadenin anlamını onun kullanımında olduğunu savunur. Onun ifadesiyle, bir deneycinin gözünden dinin doğasına yaklaşımda, dinî bir ifadenin onu iddia eden kişi tarafından nasıl kullanıldığını açıklamak önemlidir.¹¹¹ Braithwaite, dinî bir iddiayı ahlakî bir iddia gibi ele aldığı için bu tarz bir açıklamada bulunur.

¹⁰⁹ Frederick Ferre, *Language, Logic and God*, Harper Row Publishers, New York 1961, s. 123.

¹¹⁰ Fonksiyonel analiz hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ferre, a.g.e., 5. bölüm

¹¹¹ Richard Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond, Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975, s. 133.

Ahlakî bir ifadenin doğrulanmasını sağlayan şey, bu ifadenin eylemsel boyutudur. Dini ve ahlaki önermelerin birbirinden farklı olduğunu kabul eden Braithwaite, dinî bir iddianın, iddialarla ilgili anlatılanlara inanmanın değil, bu anlatılanların ne anlam ifade ettiğinin anlaşılmasının önemli olduğunu savunur.¹¹² Onun bu savı, dinsel bir ifadenin anlamının, ifade edildiği bağlama göre oluştuğudur.

Din dili tartışmalarında görüşlerini kısaca ele alacağımız Hare ve Mitchell Flew'in yanlışlama ilkesine dayalı görüşlerini eleştirirler.¹¹³ Dini inançların yanlışlanamayacağını kabul eden R. M. Hare, bu durumun onları anlamsız kıldığını da kabul etmez. Hare, inanç ifadelerinin anlamlılığını "blik" adını verdiği bir kavram temelinde savunur. Onun blik anlayışında inanç ifadeleri birer önerme olarak değil, davranışlarımızı etkileyen blikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hare gibi Mitchell de, yanlışlama tartışmasından hareket eder. Mitchell, inanç önermelerinin karşıt bir görüşle tamamen yanlışlanmadığını kabul etse bile, inanç önermelerinin yine de anlamlı olduğunu savunur. Çünkü bu önermelere inananların hâlâ makul gerekçeleri vardır. Bu gerekçeler ise, inanç önermesinin karşıt bir görüşle tamamen yanlışlanamamasından kaynaklanır. Bu nedenle, her ne kadar yanlışlanma ilkesi gereğince, bir önermenin yanlışlanmadığı sürece anlamlı olmadığı kabul edilse de, Mitchell'e göre pratikte böyle bir zorunluluk yoktur ve inanç önermeleri ilkesel olarak olmasa da pratik olarak anlamlı olmaya devam ederler.

Din dili bağlamında tartışılan ve kökleri Wittgenstein'a uzanan bu görüşler, dinsel ifadelerin veya önermelerin anlamlı olup olmadığına farklı açılardan yaklaşımları ifade eder. Din dili tartışmalarında bu görüşlerin eleştirileri daha ayrıntılı yapılabilmekle beraber, bizi burada ilgilendiren, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere, dinsel ifadelerin/önermelerin anlamsız olmadığını göstermeye çalışmaktı. Makul gerekçelerle Tanrı inancına sahip olmak, Tanrı'nın varlığının dilin sınırlarına hapsolamayacağı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, ne Tanrı'nın varlığına dair önermelerin anlamsız olduğu iddiası ne de Tanrı inancının bu inanca uygun bir kullanımla ifade edilmeye çalışılması yeterli görülmektedir. Tanrı

¹¹² Braithwaite, a.g.e., s. 142.

¹¹³ Bu isimlerin görüşleri *The Logic of God: Theology and Verification* içindeki onlara ait metinler referansıyla ele alınmıştır. Hare'ın görüşleri için s. 260-262; Mitchell'in görüşleri için s. 263-265

inancının rasyonel temelleri, dilin sınırlarını aşmakta ancak dilsel düzlemde de anlamlı bir şekilde ifade edilebilmeyi gerektirmektedir.

2.5.2. Dil Oyunları Bağlamında Tanrı İnancı

Wittgenstein'in, dili gerçekliğin bir resmi olarak gördüğü ilk dönem anlayışı, ikinci dönemde yerini dilin kullanımının vurgulanmasına bırakmıştır. Onun bu yeni anlayışını yansıtan kavram "dil oyunları" olmuştur. Bir oyunun ve bu oyunun kurallarının çeşitli olması gibi, sözcüklerin kullanımı da çeşitlidir ve dilin anlamı da bu sözcüklerin kullanımındadır. Wittgenstein'in bu görüşünden hareket eden bazı kimseler, dinsel önermelerin anlamını onların kullanımında görmüş ve dil ile yaşantı/ya da eylem arasında bir ilişki kurarak din felsefesi yapmışlardır.

Wittgenstein'ı takip edenlerin bir kısmı, onun *Tractatus* eserinden hareketle inanç önermelerinin anlamsızlığını savunurken, bir kısmı da Wittgenstein'in dili kullanım olarak tanımladığı *Felsefi Soruşturmalar* eserinden hareketle inanç önermelerinin tekabül ettiği bir eylemin olması gerektiğini savunmuşlardır. Nielsen, Wittgenstein'in bir din felsefesi yapmadığını, ancak onun görüşlerinden hareketle din felsefesi yapanların "Wittgensteinci Fideizm" diye adlandırdığı pozisyonu yansıtan görüşler belirttiklerini söyler.¹¹⁴

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da "bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımındadır" der.¹¹⁵ Wittgenstein, bu kullanımın çok çeşitli olduğunu savunur. Daha önce de söylediğimizi gibi, ona göre, tıpkı bir oyun gibi dilin de farklı kullanımları vardır. Yani dilin kullanımı ne kadar çeşitliyse anlam da o kadar çeşitli olacaktır. Wittgenstein'in bahsettiği kullanım, yaşam formuna denk gelmektedir. Çünkü dilin kullanım alanı, eylemsel alan olacaktır. İşte tam da bu noktadan hareket eden Wittgensteinci fideistlerin, dil oyunlarını din dili içine yerleştirdikleri görülür. Bunun anlamı, dinin doğruluk ölçütünün yaşam biçimi olduğudur. Ancak bu tür bir anlayış, tüm dinsel önermelerin yaşam biçimiyle uyduğu takdirde doğru kabul edileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, birbirine tamamen zıt veya rasyonel ölçütlerden uzak ifadelerin, yaşam formları oluşturdukları takdirde doğru kabul edilip

¹¹⁴ Kai Nielsen, "Wittgensteinian Fideism", *Wittgensteinian Fideism?*, Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, s. 21.

¹¹⁵ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 20.

edilmeyecekleri sorusu gündeme gelir. Bu sorunun daha ileri boyutu, dini çoğulculuk tartışmalarına yol açabilmesidir.

Wittgenstein, dinsel bir mefhumu gramatik ve belli bir yaşam tarzının koşulları bağlamına yerleştirmeye çalışır.¹¹⁶ Wittgenstein, ilk dönem felsefesinde, din hakkında konuşmayı dilin sınırları içinde tuttuğu için, dilin söyleyecekleri olmadığında din alanında susulması gerektiğini savunmuştur. Onun bu savunusu, “dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır” anlayışının bir göstergesidir. Ancak ikinci dönem felsefesinde, dili yaşam tarzının koşulları bağlamına yerleştirmesi, dinin sadece dilin sınırlarına hapsedilmeyeceğinin göstergesidir.

Ninian Smart ve Bryan Magee gibi Wittgenstein felsefesinden etkilenen bazı isimler, dini inançların sadece inanlar tarafından anlaşılabilceğini savunurlar. Phillips, onların bu görüşlerini eleştirerek inanırlar arasında farklı tutumların var olduğunu, böyle bir iddianın, İnanırlardan bazıları için dinsel dilin anlaşılmaz olduğu anlamına geleceğini savunur.¹¹⁷ Phillips’in bu eleştirisinin temelinde, inanç ve kullanım arasında kurduğu ilişkinin yattığı söylenebilir. Onun inanç ve fiil arasında kurduğu bu ilişki bağlamında düşünüldüğünde, Tanrı inancının, nesnel olarak tekabül ettiği bir gerçeklikten dolayı değil, bu inancın tekabül ettiği ve kendisiyle uyumlu olduğu fiilden dolayı anlamlı olduğu görülür.

Tıpkı Phillips gibi Malcolm da, Wittgensteinci fideizmin görüşlerini en iyi temsil eden isimlerden birisidir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Malcolm, dinin bir yaşam şekli olduğunu ve onun eyleme yerleşmiş bir dil olduğunu ifade eder. Malcolm, Tanrı'nın varlığı lehinde rasyonel bir kanıt gösteremediğimiz müddetçe, Tanrı'ya iman etmenin irrasyonel olduğu inancına karşıdır.¹¹⁸ Malcolm'un bu ifadeleri Wittgenstein'in inancın temelsiz oluşuna dair görüşlerine dayandırılabilir. Wittgenstein'a göre inanç, temellendirilebilir olmaktan ziyade, dil oyunları bağlamında, yaşam alanına tekabül eden bir anlama sahiptir. Wittgenstein

¹¹⁶ Stephen Mulhall, “Wittgenstein and the Philosophy of Religion”, *Philosophy of Religion in The 21st Century*, ed. D.Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave, Hampshire 1988, s. 98.

¹¹⁷ Phillips, “Wittgenstein and Religion: Some Fashionable Criticisms”, *Wittgensteinian Fideizm?* içinde, s. 46-47

¹¹⁸ Michael Martin, “Fideizm Hakkında Bir Eleştiri”, çev. Cenan Kuvancı, *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. 3, say. 7, 2005, s. 120.

felsefesinden etkilenen her iki felsefecinin görüşleri de, Tanrı inancının temellendirilemeyeceği iddiası taşımaktadır. Kanaatimizce, bu görüşlerinden dolayı her iki felsefecinin de fideist olarak anılması oldukça makuldür.

Görüldüğü üzere, Wittgensteinci fideizmde Tanrı inancı, temellendirilebilen bir inanç olmaktan ziyade, bir yaşam formudur. Bu nedenle Wittgensteinci fideizmin, Tanrı inancının rasyonelliği bağlamında, eleştiriye oldukça açık olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar inanç ile eylem arasında önemli bir ilişki bulunsa da, Tanrı inancının temelsizliğinin savunulması ve bu inancın sadece dilin yaşam alanındaki kullanımına indirgenmesi, rasyonellik önünde büyük bir engel olarak görülebilir.

Ele alınan bu görüşler ışığında varılacak sonuç, Wittgenstein felsefesinden esinlenen felsefecilerin birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürdüğüdür. Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinden hareket eden Pozitivistler, dinsel ifadelerin olgusal bir değeri olmadığını, bu ifadelerin doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ilkelerinden uzak oldukları için anlamsız olduklarını savunmuşlardır. Bu nedenle onlara göre Tanrı inancı, bir Tanrı'nın varlığının doğrulanmamasından ötürü irrasyoneldir. Onların bu irrasyonellik iddialarının karşısında yer alan teistler ise, inanç önermelerinin, ifade edildikleri dil bağlamında bir anlama sahip olduklarını savunmuşlar ve doğrulanabilirlik-yanlışlanabilirlik ilkelerinin çelişkilerini göstermeye çalışmışlardır. Wittgensteinci fideist olarak görülen bazıları da, inancı gramatik bir yapıda ele alarak onu bir yaşam biçimi olarak görmüşlerdir.

Wittgensteinci fideizmin, inanç ve inancın nesnesi arasındaki ilişkiye gramatik bir çerçeveden bakmasının, Tanrı inancının mahiyetine dair sorunları da beraberinde getirdiği görülmektedir. Tanrı inancının sadece yaşam biçimi bağlamında ele alınması, bu inancın akılla temellendirilemeyeceği sonucunu doğurmaktadır. Bu durum, Tanrı inancının zihinsel bir boyutunun olmadığı anlamına gelmenin ötesinde, yaşam formlarına uyduğu müddetçe her dinin doğru olabileceği gibi bir anlama da gelebilir. Bu ise, mantıksal açıdan bir çelişkidir. Bu nedenle, inanç ve eylem arasındaki ilişki ve bu ilişkinin dilsel alanda ifade edilişi önemli olmakla birlikte, Tanrı inancı sadece bu bağlamda ele alınmamalıdır. Aksi takdirde, Tanrı'nın

varlığına dair bilginin, doğruluğu onaylanan bir bilgi olmaktan çıktığı ve Tanrı inancının, rasyonel açıdan temellendirilemez olduğu sonucu ortaya çıkar.

Tanrı inancının, zihinsel bir faaliyet ve dilin kullanımında kendisini tutarlı bir şekilde gösteren bir inanç olduğunu söylemek mümkündür ancak bu durum, Tanrı'nın sadece zihnin bir ürünü olduğu ve zihin dışında gerçekliğinin bulunmadığı anlamına gelmektedir. Tanrı inancının rasyonel olması, Tanrı'nın tüm zihinsel ve dilsel ifadelerden bağımsız bir gerçekliğinin olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle, Tanrı inancını sadece dilin yapıları içinde ele alan Wittgensteinci fideist yaklaşım, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

Tanrı'nın varlığı ve Tanrı inancı, hem felsefenin hem de teolojinin ilgilendiği konular arasında yer almaktadır. Bir Tanrı'nın var olup olmadığı ve bir Tanrı'ya inanmanın rasyonel olup olmadığı hususunda birçok filozof, teolog ve düşünür görüş belirtmiştir.

Tanrı inancıyla ilgili olarak iki temel iddia ortaya atılmıştır. Bunlardan ilki Tanrı inancının rasyonel olduğu, ikincisi ise irrasyonel olduğu iddiasıdır. Tanrı inancının rasyonel olduğu iddiası, bazı akılcı filozf ve teistlerce ortaya atılırken, irrasyonel olduğu iddiası bazı deneyci ve pozitivist felsefeciler ile ateistler tarafından ortaya atılmıştır. Tanrı inancının irrasyonel olduğunu savunanlar, Tanrı'nın varlığının duyular aracılığıyla bilinemeyeceğini ve bu nedenle de kanıtlanamayacağını, evrende var olan kötülük ile Tanrı'nın varlığının çeliştiğini gerekçe olarak göstermektedirler. Tanrı inancının rasyonel olduğunu savunanlar ise, Tanrı'nın varlığının duyular aracılığıyla bilinmese bile akıl yürütme ve akla dayalı kanıtlarla kanıtlanabileceğini, bu inancın temel bir inanç olduğunu veya Tanrı'nın varlığına dinsel tecrübe aracılığıyla ulaşılabileceğini gerekçe olarak göstermektedirler.

Biz bu çalışmamızda, Tanrı inancının rasyonel bir temele sahip olduğunu göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, çalışmamızı fideizm ile sınırlandırdık. Çünkü kanaatimizce bazı fideist yaklaşımlar, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflatan iddialar ortaya atmaktadırlar. Bu kanaate, birkısım fideistlerin akıl ve inanç arasında kurdukları ilişkiye ve Tanrı inancına dair yaptıkları açıklamalara dayanarak ulaştık.

Tezimizin ilk bölümünde ele aldığımız inanç konusunda, inancın doğasına dair bazı yaklaşımları ele alarak inanç ve bilgi arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği, inancın rasyonelliğinden ne anlaşılması gerektiği ve inanç kanıt ilişkisi bağlamında inancın nasıl temellendirilebileceği sorularına cevaplar aradık. İnancın doğasına dair yaklaşımında Russel, inancın kaynağının duygu ve korku olduğunu savunurken Clifford gibi katı bir akılcı da, inancın kesin bir şekilde kanıtlanmamasından dolayı inanma eyleminin ahlakî olmadığını savunmaktadır. Pozitivist felsefe geleneğinin çizgisini takip eden Ayer ise, inancı doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ilkeleri

üzerinden ele alarak onun anlamsızlığını ve hatta bu nedenle metafiziğin felsefeden elenmesi gerektiğini savunmaktadır. Tertullian, inancı saçma olana indirgeyecek açıklamalarda bulunurken, katı bir fideist tutum sergileyen Kierkegaard da inancın tamamen öznel olduğunu ve inanma eyleminin bir paradoksa iman etmek anlamına geldiğini savunmaktadır. Platon, Descartes, Locke, Hume, Gazâlî gibi filozofların epistemolojik yaklaşımlarından hareketle, felsefe tarihinde bilginin ne şekilde ele alındığına dair bazı temel yaklaşımları sunmaya çalışarak, inancın bilginin konusu olabileceği ve bilgi konusu oluşunun, inanç nesnesini güvenle doğru sayma noktasında mümkün olduğu sonucuna vardık. İnanç ve kanıt arasındaki ilişki, inancın rasyonelliği açısından önemli bir konumdur. Ancak burada kanıtlama, inancın kesinliğini sağlama olarak anlaşılmalıdır. Plantinga, katı akılcı yaklaşımın aksine, inançların kanıtlanmak zorunda olmadığını savunmakta ve kanıtlama olmadan da inancın rasyonelliğinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. İnanç ve inanca dair önermelerin doğruluğu kesin bir şekilde ispatlanamasa da, bazı inanç türleri ve inanç önermeleri akli kanıtlarla doğru olarak kabul edilebilir.

İlk bölümde ele aldığımız bir diğer konu da, Tanrı inancının rasyonelliğinin ne anlama geldiğidir. Bu konuyla ilgili olarak, Tanrı'nın varlığı kesin bir şekilde ispatlanmasa da Tanrı inancının rasyonel olduğu sonucuna ulaştık. Tanrı inancı, bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmektir. Bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek, bir Tanrı'nın varlığını güvenle doğru saymak olarak kabul edilebilir. Bu doğru kabul edişin akli gerekçelere dayanması, Tanrı inancının rasyonel temelini sağlayan ölçüttür. Bu nedenle Tanrı inancının rasyonelliği, Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde ispatlanması olarak değil, bir Tanrı'nın varlığının akli gerekçelerle doğru kabul edilmesi olarak görülebilir. Bazı fideist yaklaşımlar, Tanrı inancının akılla temellendirilemeyeceği yönünde iddialar ortaya atmaktadırlar. Bu iddiaların temelinde, Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde ispatlanamaması yatmaktadır. Bu nedenle bu yaklaşımların, Tanrı inancının irrasyonel olduğunu savundukları söylenebilir. Benzer bir tutumla hareket eden bazı pozitivist ve ateist felsefeciler de Tanrı inancının irrasyonelliğini savunmaktadırlar. Ancak hem fideist hem de pozitivist ve ateist iddiaların aksine, Tanrı inancının akılla temellendirilebileceği ve bu inancın rasyonel oluşunun kesin bir ispatı gerektirmediği söylenebilir.

Bu bölümde ele alınan bir diğer konu da Tanrı kanıtlamalarının Tanrı inancının rasyonelliğiyle ilişkisinin nasıl olduğudur. Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtlamalar, Tanrı inancının temellendirilebilen bir inanç olduğunu göstermektedir. Tanrı'nın varlığının akılla temellendirilebileceğini savunan Descartes ve Anselm, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bir kanıt sunarken Aquinas, Leibniz ve Craig, kozmolojik delil sunmaktadır. Kant, özellikle ontolojik delile eleştiri getirerek Tanrı'nın varlığına dair ahlak kanıtı sunmaktadır. Yine klasik kanıtlara eleştirel şekilde yaklaşan Hick, Tanrı'nın varlığının dinsel tecrübeyle kanıtlanabileceğini savunmaktadır. İbn Rüşd, Paley ve Tennant, evrendeki düzenden ve evrenin insan yaşamına uygunluğundan hareketle teleolojik kanıt sunmaktadırlar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise, varlığı varlık olması bakımından ele alarak insan aklının zorunlu varlık fikrine ulaştığını iddia ederek Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğunu savunarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Tanrı'nın varlığına dair ele aldığımız bu kanıtlamalar, bir Tanrı'nın var olduğunu kesin şekilde ispatlamasalar da, Tanrı'nın var olduğunu güvenle doğru saymak için birer gerekçelendirme olarak kabul edilebilirler. Bu nedenle Tanrı kanıtlamalarının, Tanrı inancının rasyonel temele sahip olduğunu gösterdikleri söylenebilir.

Birinci bölümün son konusunu, kötülük probleminin Tanrı inancının rasyonelliğiyle ilişkisi oluşturmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak, kötülük probleminin Tanrı inancının irrasyonelliğini göstermede yetersiz kaldığı sonucuna ulaştık. Kötülük problemi, evrende var olan kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki olduğu iddiasına dayanmaktadır. Augustinus, Aquinas, Spinoza, Leibniz ve İbn Sînâ gibi filozoflar, kötülük ile Tanrı'nın varlığının birbiriyle çelişmediği yönünde iddialar öne sürmektedirler. Onlar, ya kötülüğün mutlak varlığının olmadığını, kötülüğün kaynağının Tanrı'da bulunmadığını, bu evrenin var olan kötülüğe rağmen en iyi evren olduğunu, kötülüğün kaynağının insanın özgür iradesinde aranması gerektiğini ya da kötülüğün sadece iyiliğin yokluğu olarak ele alınması gerektiğini savunurlar. Kötülük problemi, özellikle ateistler tarafından Tanrı'nın varlığı aleyhine bir kanıt olarak öne sürülmektedir. Örneğin J. L. Mackie, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığının, evrendeki mevcut kötülükle çeliştiğini ve bu nedenle her şeye gücü yeten bir varlığın olmadığını, bu varlığa inanmanın da bu

nedenle irrasyonel olduğunu savunmaktadır. Mackie, William Rowe ve Flew gibi felsefecilerin görüşleri temelinde ortaya atılan ateistik iddialara teistler tarafından farklı cevaplar verilmektedir. En yaygın cevaplar Swinburne, Plantinga, Hick, ve McCord Adams tarafından verilmektedir. Bu cevaplar arasından özellikle Plantinga'nın özgür irade savunusu, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birbiriyle çelişen durumlar olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Sonuç olarak söylemek gerekirse, kötülük problemi daha çok, Tanrı'nın kudret ve iyilik sıfatları ve insanın özgür iradesiyle ilgili tartışmaların temelinde yer almaktadır. Bu nedenle kötülük probleminin, Tanrı inancının irrasyonelliğini göstermede yeterli gerekçeler sunmadığı söylenebilir. İnanan bir birey, Tanrı'nın varlığının yokluğundan daha makul olduğunu ve Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen kanıtların kendisini inanç noktasında tatmin ettiğini söyleyebilir. Ayrıca, insanın özgür iradesinden veya doğadan kaynaklansın, her türlü kötülüğün Tanrı tarafından bilinen bir sebebinin olduğunu kabul edebilir. Bütün bunların, Tanrı inancının rasyonelliğinin savunulabilir olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Tezimizin ikinci bölümünde fideizme genel bir bakış açısı sunmaya çalışarak bazı fideist yaklaşımların, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflattığı sonucuna ulaştık. Fideizmin Tanrı inancına yaklaşımının nasıl olduğunu ele alırken, fideizmin şüphecilikle ilişkisine ve Tanrı inancında aklın nasıl bir role sahip olduğuna değinmeye çalıştık. Şüphecilik, kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Şüphecilik geleneğini takip eden bazı fideist felsefeci ve düşünürler, hakikatin bilinemeyeceğinden hareketle, Tanrı inancının akıl yürütmeye veya kanıtlamalarla değil, iman etmeyi irade etmekle ve bağlanma duygusuyla oluşacağını savunmaktadırlar. Bu nedenle onlara göre Tanrı inancı, bir bağlılık ve risk alma işidir. Sözelimi Montaigne, duyulara ve akla dayalı bilgilerin kesinliğini inkâr ederek Tanrı inancının da bu akıl yürütmeye doğru kabul edilemeyeceği yönünde iddialar ortaya atar.

Akıl ve inanç arasındaki ilişkide aklın rolünü ya en aza indirgeyen ya da onu tamamen yok sayan Luther, inancı güven bağlamında ele alır ve Tanrı inancının akla zıt olduğunu ima eden iddialarda bulunur. Yine Calvin, Tanrı inancını güven ve

saygı bağlamında ele alarak Tanrı'nın varlığına dair bilginin herkesin zihninde doğal olarak yerleşik olduğunu savunur.

Fideizmin Calvinist ve Lutherci gelenek çizgisini katı bir boyutta yansıtmayan ve genelde ılımlı fideist olarak nitelendirilen Pascal, Tanrı inancına kalbî bir sezgiyle yaklaşır. Ancak bunu yaparken akli oldukça geri plana itebilmektedir. Pascal'da sezgi, Tanrı inancının oluşumunda ve gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak akla zıt olan bir inancın sezgi yoluyla doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Gazâlî'nin sezgiciliğinden farklı olarak Pascal'ın sezgiciliği, akla zıt bile olsa bir inancın doğru kabul edilmesi anlamına gelebilmektedir. Pascal, Tanrı'nın inayeti sayesinde insanların kalbine iman duygusunun verildiğini, bu nedenle Tanrı'nın varlığına akıl yürütme veya kanıtlar aracılığıyla değil bu inayet sayesinde ulaşılabilceğini savunur.

Calvinist ve Lutherci geleneğin çizgisini oldukça yansıtan Kierkegaard, doğruluğun ölçütünün öznellik olduğunu savunur. İnanca varoluşçu bir tarzda yaklaşan Kierkegaard, Tanrı inancında aklın herhangi bir rolünün olmadığını ve Tanrı kanıtlamalarının anlamsız olduğunu söyler. Ona göre inanç, bir iman sıçraması yaşamak ve risk almaktır. Varoluşçu felsefesinden hareketle doğruluğun ölçütünün öznellik olduğunu iddia eden Kierkegaard'ın, Tanrı inancının irrasyonelliğini iddia ettiği söylenebilir. Çünkü Tanrı inancının rasyonelliğinin en önemli ölçütü, onun akılla temellendirilebilir olmasıdır.

Wittgenstein, doğrudan Tanrı inancı ve dini inanç konularını tartışmasa da, onun dil oyunu kuramından hareket eden bazı felsefeciler, Tanrı inancını dil oyunları bağlamında ele alarak bu inancın anlamının, onun kullanımında olduğunu savunmaktadırlar. N. Smart, B. Magee, D. Z. Phillips ve Malcolm gibi Wittgensteinci fideistlere göre inanç, içinde yer aldığı dilsel kullanımın bir yaşam biçimine tekabül etmesiyle anlamlı hâle gelir. Onlar, Wittgenstein'in dil oyunları yaklaşımını din alanına da uygulayarak dinin anlamını dilsel kullanımın yaşam biçimine tekabül edişinde görmektedirler. Ancak bu durumun, Tanrı inancının rasyonelliğini zayıflattığı söylenebilir. Çünkü dil oyunları, dilin çok farklı kullanımları olduğunu ve bu kullanımın tekabül etmesi gereken bir eylem yani bir yaşam biçimi olması gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım din alanına

uygulandığında ortaya, her inancın tekabül ettiği bir yaşam biçimi olması durumunda anlamlı ve doğru kabul edilebileceği sonucunu çıkarmaktadır. Ancak böyle bir durum mantıksal açıdan tutarlı değildir. Çünkü birbirine zıt da olsa, birçok inancın dilsel kullanımı bir yaşam biçimine tekabül edebilir ve birbirine zıt inançların hepsinin aynı anda anlamlı ve doğru olması, inancın rasyonel bir temele sahip olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı inancının sadece dilsel bir anlamının olmadığı, dilsel kullanım alanından bağımsız olarak bir gerçekliğin ya da gerçeklik ihtimalinin olması gerektiği savunulabilir.

Sonuç olarak, Tanrı inancına çok farklı yaklaşan filozof ve düşünürlerden bazıları bu inancın rasyonelliğini zayıflatan iddialar öne sürmüşlerdir. Bu iddialar bazı katı akılcı, pozitivist ve ateist filozof ve düşünürlerce ortaya atılırken bazı fideist filozof ve düşünürlerce de ortaya atılmıştır. Tüm bu iddiaların ortak özelliği, Tanrı inancının duyulara konu olmaması, akılla ve aklî kanıtlarla temellendirilememesi gibi gerekçelere sahip olmalarıdır. Ancak hem katı akılcı, hem pozitivist, hem ateist hem de fideist iddiaların aksine, Tanrı inancının akılla temellendirilebileceği ve bir bireyin makul gerekçelerle bu inancını sürdürebileceği pekâlâ savunulabilir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.
- Akdemir, Ferhat; *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007.
- _____; *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Alpyağıl, Recep; *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____; *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Alston, William P.; *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Augustinus; *İtirafı*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Aquinas, Thomas; *The Summa Theologica*, çev. Fathers of The English Dominican Province, Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1920.
- _____; *On Evil*, çev. Richard Regan, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Arslan, Hulusi; “Kur’an’ın İman Öğretileri Işığında Fideizm’in Kritiği”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, say. 1, 2011, s. 49.
- Atış, Naciye; “Descartes Felsefesinde Cogito ve Tanrı’nın Konumunun Bilgi ve İnanç Konusuna Etkisi”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, c. V, say. 1, Adıyaman 2015, s. 10.
- Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2007.
- Ayer, A.J.; *Language, Truth and Logic*, Victor Gollanz Ltd., London 1960.
- Bachelard, Gaston; *Uygulamalı Akılcılık*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- Bambrough, Renford; “Reason and Faith”, *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 27.
- Bergson, Henri; *The Two Sources of Morality and Religion*, çev. R. Ashley Audra, Cloudesley Brereton, Henry Holt And Company, New York 1946.
- Berkeley, George; *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, ed. Roger Woolhouse, Penguin Books, New York 1988.

- Bolnow, Otto Friedrich; *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers*, der. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- Braithwaite, Richard; “An Empiricist’s View of The Nature of Religious Belief”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond, Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975, s. 133., s. 142; s. 260-262, s. 263-265.
- Broad; “The Existence of God”, *Philosophy of Religion*, John E. Smith, The Macmillan Company, New York 1965, s. 36-43.
- Calvin, John; *Institutes of The Christian Religion*, ed. John McNeill, çev. Ford Lewis Battles, The Westminster Press, Philadelphia 1975.
- Cevizci, Ahmet; *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Chisholm, M.; “The Defeat of Good and Evil”, *The Problem of Evil* ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, 1990, s. 53-68.
- Chopra, Deepak; *Tanrı’yı Tanımak*, çev. Semih Koç, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003.
- Clifford, William K.; “The Thicks of Belief”, *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mawrodes, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1970, s. 159.
- _____; “The Ethics of Belief”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Lous P. Pojman, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2003, s. 515-16.
- Collins, James; *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1967.
- _____; *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Cook, David; *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, Haberci Yay., İstanbul 2004.
- Copleston, Frederick; *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- _____; *A History of Philosophy*, K. 2, c. IV, Image Books, New York 1985.
- Cornford, Francis M.; *Plato’s Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist of Plato*, The Bobbs-Merrill Company, New York 1957.
- Cornforth, Maurice; *Bilgi Teorisi*, çev. H. Selman, Yorum Yay., İstanbul 1993.
- Cottingham, John; *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkân, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.
- _____; *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford 1988.

- Çetin, İsmail; *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995.
- Çınar, Aliye; *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Davies, Brian; *An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Deniz, Osman Murat; *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Descartes; *Discourse on Method and The Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, Penguin Books, London 1968.
- _____; *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çüğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Edwards, Rem B.; *Reason and Religion: An Introduction to The Philosophy of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972.
- Efil, Şahin; "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", *Hikmet Yurdu*, c. III, say. 6, Malatya 2010, s. 140.
- Evans, C. Stephen; "Din Dili Problemi", çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say. 28, Samsun 2010, s. 254.
- _____; *Faith Beyond Reason "A Kierkegaardian Account"*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998.
- _____; *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanity Books, Amherst 1999.
- Evans, C. Stephen; R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara 2010.
- Fakhyr, Majid; *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 2004.
- Fârâbî; *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956.
- Ferre, Frederick; *Language, Logic and God*, Harper Row Publishers, New York 1961.
- Foulquie, Paul; *Varoluşçuluk*, çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Gale, Richard M.; *On The Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Gardavsky, Vitezslav; *God Not Yet Dead*, çev. Vivienne Menkes, Penguin Books, London 1973.
- Gazâlî; *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. ve tahk. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Gill, Jerry H.; "Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief", *Kant and Kierkegaard on Religion*, ed. D. Z. Phillips, Timothy Tessin, Macmillan Press Ltd., London 2000, s. 58.
- Gilson, Etienne; *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- _____; *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yay. İstanbul 2005.
- Goichon, A. M.; *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, çev. M.S. Khan, Delhi 1969.
- Gore, Charles; *Belief in God*, Penguin Books, Middlesex 1939.
- Gusdorf, Georges; *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Gündoğan, Ali Osman; *Bergson*, Say Yay., İstanbul 2007.
- Hacıkadıroğlu, Vehbi; *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, Cem Yayınevi, İstanbul 2002.
- _____; *Kavramlar Üstüne*, Alaz Yay., İstanbul 1981.
- Hacınebioğlu, İsmail Latif; *Does God Exist: Logical Foundations of The Cosmological Argument*, İnsan Publications, İstanbul 2008.
- Hall, James; *Knowledge, Belief and Transcendence*, Houghton Mifflin Company, Boston 1975.
- Hick, John; "An Irenaean Theodicy", *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 42-43
- _____; *Arguments for The Existence of God*, The Macmillan Press Ltd. London 1970.
- _____; *Evil and The God of Love*, Macmillan Press, London 1993.
- _____; "The Rationality of Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 304-305.

- Hudson, Donald; *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Ankara 2000.
- Hume, David; *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner, Penguin Books, New York 1985.
- _____; *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- İbn Rüşd; "Faslu'l-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl, el-Keşf an Minhâci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 112.
- _____; *Faslu'l-Mekâl, Kitabü'l-Keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1955, s. 2.
- İbn Sînâ; *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.
- _____; *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____; *Kitâbu'ş-Şifâ "Metafizikî"*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____; *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbîyat Yay., Ankara 2004.
- James, William; *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Penguin Books, London 2002.
- _____; *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1956.
- _____; *Reason and Existenz*, çev. William Earle, The Noonday Press, Farrar 1955.
- Kant, Immanuel; *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, New York 1997.
- _____; *Groundwork of The Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton, Harper and Row, Publisher, New York 1950.
- _____; *Prologomena to Any Future Metaphysics*, ed. Gary Hatfield, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Karagülle, Ulaş; *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, (Yüksek Lisans Tezi).
- Kierkegaard, Soren; *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1992.

- _____; *Fear and Trembling*, çev. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1985.
- _____; *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, Fabula Kitap, İstanbul 2016.
- _____; *The Concept of Dread*, çev. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1967.
- _____; *The Sickness Unto Death*, çev. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Leibniz, G. W.; *Monadology, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld Monadology*, çev. George Montgomery, Open Court Publishing Company, Illinois 1902, Monad 53.
- _____; *Theodice Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul 2009.
- Lewis, C. S.; “God in The Dock”, *Return to Reason*, Akt. Kelly James Clark, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1990, s. 43.
- Locke, John; *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Hidditch, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Luther, Martin; “The Freedom of a Christian”, *Faith*, ed. T.Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 37-46.
- Mackie, J. L.; “Evil and Omnipotence”, *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 97-98.
- _____; *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- Magill, Frank; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971.
- Malcolm, Norman; “The Groundlessness of Belief”, *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 203.
- Manafov, Rafiz; *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Martin, Michael; “Fideizm Hakkında Bir Eleştiri”, çev. Cenan Kuvancı, *Bilimname: Düşünce Platformu*, C. 3, say. 7, 2005, s. 120.
- Mehdiyev, Nebi; *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, (Doktora Tezi).
- Montaigne; *Essays*, çev. Donald M. Frame, Everyman's Library, New York 1948.

- Mounier, Emmanuel; *Varoluş Felsefelerine Giriş* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986.
- Mulhall, Stephen; “Wittgenstein and the Philosophy of Religion”, *Philosophy of Religion in The 21st Century*, ed. D.Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave, Hampshire 1988, s. 98.
- Nielsen, Kai; “Wittgensteinian Fideism”, *Wittgensteinian Fideism?*, Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, s. 21.
- Ökten, Kaan H.; *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Özcan, Hanifi; *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Paley, William; “The Watch and The Watchmaker”, *The Philosophy of Religion: A Commentary and Sourcebook*, c. 1., Michael Palmer, The Lutterworth Press, Cambridge 2008, s. 90-91.
- Pascal, Blaise; *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, Say Yay. İstanbul 2011.
- _____; *Penses*, çev. A.J. Krailsheimer, Penguin Books, London 1995.
- Penelhum, Terence, *God and Skepticism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983.
- Peterson, M., W., Hasker, B., Reichenbach, D., Basinger; *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- Peterson, M., W., Hasker, B., Reichenbach, D., Basinger; *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. R. Acar, N. Mehdiyev, H. Özturan, O. Baş, Küre Yay., İstanbul 2013.
- Peterson, Michael L.; *The Problem of Evil: Selected Readings*, University of Notre Dame, Notre Dame 1992.
- Plantinga, Alvin; *God and Other Minds: A Study of The Rational Justification of Belief in God* Cornell University, New York 1990.
- _____; *Good, Freedom and Evil*, George Allen &Unwin LTD., London 1975.
- _____; “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorf, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s. 16-17, s. 18.
- Platon; *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Maarif Vekaleti Yay., Ankara 1942.
- _____; *Theaetetus*, çev. Robin A. H. Waterfield, Penguin Books, New York 1987.

- Pojman, Louis P.; *Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, Mountain View 2001.
- Popkin, Richard H.; "fideism" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol.3, Macmillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, New York 1972, s. 201.
- Quine, W. V. ve J. S., Ullian; *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Reçber, M. Sait; "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, c. 1, say. 39, Kırkkale 2004, s. 21.
- _____; *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- Ritter, Joachim; *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, İstanbul 1954.
- Rowe, William L.; *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Publishing Company Inc., Belmont 1978.
- Russell, Bertrand; *Why I am Not a Christian: and Other essays on Religion and Related Subjects*, Routledge, London 2005.
- Smart, Ninian; "Tennant and The Problem of Evil", *Philosophers and Religious Truth*, The Macmillan Company, New York 1970, s. 154.
- Smith, Wilferd Cantwell; *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Spinoza; "Ethics", *The Rationalists*, çev. R.H.M. Elwes, Dolphin Books, New York 1960, s. 198-200.
- St. Anselm; *Monologion and Proslogion: With The Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1996.
- _____; *City of God*, çev. Henry Bettenson, Penguin Books, London 1984.
- Sweetman, Brendan; *Religion, Key Concepts in Philosophy*, Continuum Books, London 2007.
- Swinburne, Richard; *Does God Exist?* Oxford University Press, Oxford 1998.
- _____; *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- _____; *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- _____; *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.

- Taşdelen, Vefa; *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yay., Ankara 2004.
- Taylan, Necip; *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- _____; *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Tertullian; "Prescriptions Against Heretics", *Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, ed. S.L. Greenslade, The Library of Christian Theology, Philadelphia 1956, s. 36.
- _____; "Revelation before Human Reason", *Faith and Reason*, Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 61-64.
- Tillich, Paul; *Dynamics of Faith*, Harper Row Publishers, New York 1965.
- Topaloğlu, Aydın; *Ateizm ve Eleştirisi*, DİB Yayınları, Ankara 1999.
- Trigg, Roger; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?*, Haz. İbrahim Şener, İzdüşüm Bilim Yay., İstanbul 2004.
- Tüzer, Abdüllatif; *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____; *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yay., Ankara 2009.
- Ulutan, Burhan; *Farabi Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999.
- Uslu, Ferit; *Felsefi Açından İmanı Temellendirme Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Vancourt, Raymond; "Hegel'in Din Felsefesi", Der. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Vergote, Antoine; *Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study*, Leuven University Press, Amsterdam 1996.
- Werner, Charles; *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Whitehead, Alfred N. ve Mevlüt, Albayrak; *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Wittgenstein, Ludwig; *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003.
- _____; *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell Ltd., Oxford 1958.

Yaran, Cafer Sadık; *Din Felsefesine Giriş*, dem Yayınları, İstanbul 2012.

_____; *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000.

_____; *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara 1997.

Yasa, Münteha; *Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık*, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 1998, (Yüksek Lisans Tezi).

Yeşilyurt, Temel; *Çağdaş İnanç Problemleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2014.

_____; *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Yıldırım, Tamer; *Kierkegaard'ın Din Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, (Yüksek Lisans Tezi).

ÖZGEÇMİŞ

Ferda YILDIRIM, Ağrı'nın Patnos ilçesinde doğdu (1989). Diyarbakır İmam-Hatip Lisesi'nden (2006) ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nden (2011) mezun oldu. Milli Eğitim Bakanlığı'nda iki buçuk yıl öğretmenlik yaptı. 2013 yılında hem Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda hem de Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisans eğitimlerine devam etmekte olan Ferda YILDIRIM, 2014 yılından bu yana Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.