

(Batı Felsefesi Çerçevesinde) Epistemolojik ve Etik Açından İnanç

Abdullatif TÜZER*

ABSTRACT

Epistemology and ethics of belief is one of the most important and serious problems in philosophy and philosophy of religion. Is there, for belief, any standard or criteion to be rational and, if any, what are? Is true and valid belief equivalent to rational belief? Is there any rational basis of religious belief and especially God-belief? Or are those irrational? What is the nature of relation between belief, knowledge and ethics? Such questions as these quoted above have been vehemently discussed and answered from different philosophical aspects and several point of views. Chief among them rationalism, pragmatism, intuitionism and fideism can be listed as remarkable and noteworthy. In this paper we have considered, of these, only two, namely rationalism and fideism. In particular, the challenging and severe argument of William K. Clifford against belief in anything upon insufficient evidence, who is a strong and radical rationalist, was explained and then we seized on four conter-argument which can be taken out of philosophical writings of some thinkers. Wittgensteinian fideism, Kierkegaard's irrationalism, Pascal's argument of wager and moral evidence of Kant are those. And occasionally we criticised all the views and drew some conclusion and finally evaluated them.

Key Words: *Epistemology and Ethics of Belief, Rationalism, Fideism, Pascal's Wager, Wittgensteinian Irrationalism, Kant's Moral Teology.*

İnancın epistemolojisi ve etiği, felsefenin, dinsel inançlarla ilgili olduğu kadarıyla da din felsefesinin en önemli problemlerinden birisini teşkil etmektedir. İnancın mantığı nedir? İnancın rasyonelliğinin ölçütleri nelerdir? Doğru ve geçerli inanç rasyonel olan inanç mıdır? Dinsel inançların ve özellikle Tanrı'nın varlığına inancın rasyonel temelleri var mıdır, yoksa bu tür inançlar irrasyonel midir? İnanç-bilgi-ahlak ilişkisi nedir? Temelsiz inanç, Sokrates'in dediği gibi ahlaksızlığın asıl nedeni midir? Bu ve buna benzer sorular felsefede hararetle tartışılmış ve bu sorulara her filozof kendi dünya görüşü veya felsefi duruşuna göre veyahut da bağlı bulunduğu felsefe okulunun bakış açısından cevap vermeye çalışmıştır. Felsefi tartışmalara baktığımızda bu konuyla ilgili genelde dört farklı yaklaşımın olduğunu görürüz. Bunlar rasyonalizm, pragmatizm, sezgicilik ve fideizmdir.

* **Arş. Gör.**, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Biz bu yazıda, yukarıdaki dört yaklaşımdan sadece ikisini, yani rasyonalizmi ve fideizmi ele alacağız. Özellikle katı bir rasyonalist tutum sergileyen William K. Clifford'un bu konuyla ilgili ana tezini anlatıp bu teze karşı getirilebilecek dört farklı cevabı veya karşı tezi ayrıntılı olarak işleyeceğiz. Bunlar Wittgenstein-cı fideizm, Kierkegaard'ın irrasyonalizmi, Pascal'ın bahis argümanı ve Kant'ın ahlak delilidir. Bu cevaplara yöneltilen eleştirilere ve bunların yetersiz kaldıkları noktalara da değinerek yazının sonunda genel bir değerlendirme yapacağız.

Yazımızın William K. Clifford'un tezini anlattığımız kısmında, iki üç yerde aslında bir makalede olmaması gereken bir tarzda uzun alıntılar yaptık. Ancak bu makalenin ortaya çıkmasının ana nedeni olduğu ve konunun felsefi olarak tartışılmasına bir temel sağladığı – önemli ve ciddi bir iddiayla kendisini gösterdiği - için onun görüşlerini biraz uzun da olsa kendi dilinden aktarmanın ve yer yer dolaylı olarak ifade etmenin uygun olacağını düşündük. Konunun işlenişinde ise, bir felsefeciden beklendiği üzere, nesnel duruştan ayrılmamaya çalıştık.

İnanç

Her birimizin dünyayı algılayışı ve ona karşı tavır alışının temelinde, ister dinsel isterse dindışı olsun, bir dünya görüşü, bir inanç sistemi vardır. İnanç sistemlerinin önemi de burada ortaya çıkıyor. Çünkü kimimizin otorite, kimimizin taklit, kimimizin de araştırma yoluyla kabul ettiği inanç sistemleri yaşadığımız her türden deneyime rengini verici, hatta onu belirleyici bir işleve sahiptir ki bu, dünyayı olduğu gibi değil inanç sistemlerine dayalı olarak algıladığımız, yorumladığımız anlamına gelmektedir. İlginç bir örnek verecek olursak, İncil'de anlatılan bir olayda (Yuhanna 12.28-29) İsa Tanrı'ya "Ey Baba kendi ismini yücelt" diye dua eder. Arkasından gökyüzünden "İsmimi yücelttim ve yine yücelteceğim" diye bir ses gelir. Orada bulunup da bunu işiten halktan bir kısmı ona şimşek der, bir kısmı ise bir meleğin İsa'ya konuştuğunu söyler. Burada gerçekleşen tek bir olay olmasına rağmen üç farklı – peygamberî, dinsel ve doğal - yorum getirilir. İsa Tanrının sesini işittiği, orada bulunanlardan bazıları meleğin konuştuğu, bazıları da bunun sadece bir gök gürültüsü olduğu yorumunu yapar. Görülen o ki, üç taraf da aynı olaya farklı inanç sistemlerinden çıkarak ve farklı gözlüklerle bakmıştır. Eğer yorumsuz, salt bir deneyim mümkün olsaydı herkesin aynı şeyi deneyimlemesi gerekirdi. Oysa böyle olmamıştır. O halde deneyimlerimizin neliğini ve nasıllığını belirleyen inanç sistemlerinin ve bu sistemleri oluşturan inanç kümelerinin rasyonelliği ve ahlaksal içerimleri ele alınması ve tartışılması gereken ciddi bir problemidir.

Epistemolojik olarak yaklaşıldığında, her bir epistemolojik etkinlikte bir *özne*, bir *nesne* ve bir de *özne* ile *nesne* arası *ilişki* söz konusudur. Şayet hem öznel hem de nesnel yönden bir kesinlik varsa bilgiden; nesnel kesinlik olmayıp sadece öznel bir kesinlik var ise inançtan; hem öznel hem de nesnel açıdan bir kesinlik yoksa burada da sanıdan söz ederiz. O halde inanmak, nesnel açıdan doğrulamanın mümkün olmadığı durumda *kişisel* kanaate, sebeplere, güvене kısacası öznel durumlara dayanarak bir şeyin öyle olduğu/olmadığı ya da olacağı/olmayacağını kabul etmek anlamına gelmektedir. İnanıcı bilgiden ayıran

en önemli şey ise, inancın, doğru olduğu ortaya çıksa bile, nesnel olarak doğrulanamıyor veya gerekçelendirilemiyor olmasıdır.¹

İnancın aklılığı ve ahlakılığı sorununa geçmeden önce inanç ya da inanmayla ilgili iki önemli noktanın altını çizmemiz gerekiyor. İlk olarak inançları, insan hayatı üzerindeki etkisi ve kazanılış şeklini dikkate alarak, kabaca iki sınıfa ayırabiliriz: Olgusal inanç ve dinsel inanç. Wittgenstein'in² tahlillerinden hareketle şunu açıkça ortaya koyabiliriz ki olgusal bir inançla dinsel bir inanç arasındaki en bariz fark, dinsel inancın toptan bir bağlılığı gerektirmesi ve hayatın her alanını en uç noktalarına varacak kadar derinden etkiliyor olmasıdır. Sözgelisi geçmiş bir tarihte Neron adında bir Roma imparatoru olduğuna ve sırf zevk için Roma'yı yaktığına inanabilirim; yakın bir arkadaşımın çok bencil olduğuna ve kendi çıkarları adına beni kolayca harcayabileceğine inanabilirim; ülkenin ekonomik koşullarının şu an çok kötü olmakla birlikte bir zaman sonra düzeleceğine inanabilirim vs... Bu türden olağan veya olgusal inançlar bir kere kabul edilince hiçbir şekilde yaşamakta olduğum hayatımı her yönüyle etki altına almazlar ve tümünden bağlılığı gerektirmezler. Sadece bir tek şeye veya kişiye karşı belli bir düşünsel, duygusal veya davranışsal tavır almam gerektiğini gösterirler. Ancak dinsel bir inanç söz konusu olduğunda (Wittgenstein özellikle, kıyamet ve yeniden dirilme örneği üzerinde durur) orada kendisiyle daimi bir *Ben-Sen ilişkisinin* sürdürüldüğü bir Tanrı'nın hayatın merkezine alındığını; kişinin bizzat kendisinde ve kendisini saran olgular ve olaylar dünyasında gerçekleşen her türden değişimin ve gelişimin varoluşsal bir çerçevede Tanrı merkezli yorumlandığını ve anlamlandırıldığını; en sağlam temeller üzerine dahi dayanan bir çok şeyin bu inanç adına riske atıldığını ve bir çok zevklerden mahrum kalındığını görürüz. Burada artık bir peygamberin hayatı, bir Hüseyin'in veya İsa'nın öldürülmesi Neron'un Roma'yı yakması türünden bir tarihsel olay ile bir arada değerlendirilemez. Çünkü Neron'la ilgili bir tarihsel olay sıradan sürdürmekte olduğum hayatımda hiçbir kayda değer değişiklik gerçekleştirmezken bir peygamberin hayatı, düşüncelerimde, duygu alemimde kısacası attığım her adımda ciddi bir tesire sahiptir. Kendini gerçekten Tanrı'ya adayan bir insan için Tanrı onun "gören gözü, işiten kulağı" olacaktır. Artık burada hayatıma rehberlik eden, inanmayan bir kimsede asla bulunmayan bambaşka resimler vardır.

İnanma ile ilgili belirtmemiz gereken diğer ikinci nokta ise, bilhassa pragmatist filozofların üzerine basa basa ifade ettikleri gibi onun eylemlerden kopuk, soyut zihni bir kabul değil, kişiyi eyleme hazır kılan bir kabul olmasıdır. Peirce'in ifadesiyle "inanma dileklerimize yön verir ve eylemlerimizi şekillendirir"³ ; ve bu yüzden de inanma kendi yapımızda bir davranış kuralının, bir alışkanlığın yerleşmesidir ve kişinin eylemlerini belirleyen bir *alışkanlıktır*.⁴ Öyle anla-

- 1 Alan Musgrave, **Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş**, çev. Pelin Uzay, Göçebe Yay. İstanbul 1997, s. 15-17.
- 2 Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, çev. A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara 1997, s. 91-100.
- 3 **Philosophical Writings of Peirce**, ed. by Justus Buchler, Dover Publications, New York 1955, s. 9.
- 4 **Philosophical Writings of Peirce**, s. 28-30.

şılıyor ki inanma kişiyi eyleme hazırlayan, eylemleri belirleyen ve dolayısıyla da pragmatik ve varoluşsal bir zorunluluk olarak eyleme dökülen bir alışkanlıktır. Farklı inançlar da neden oldukları farklı davranış tarzlarına göre ayırt edilirler. Madem ki inanma zorunlu olarak eyleme hazırlayan ve eyleme dökülen bir etkinliktir, o halde bir inancın gerçek bir inanç olmasının en temel kriteri somut, yaşanan hayatla nasıl bir ilişkiye sahip olduğudur. Bu noktada salt akli bir kabalıdan ibaret olduğu ve dolayısıyla somut hayatla hiçbir ilişkisi olmadığı öne sürülen *felsefi inanmanın* bir istisna teşkil edebileceği söylenebilir. Örneğin aşkınlığını koruma adına istirahat köşesine çekilen, hiçbir kişisel niteliğe sahip olmayan ve insanlara ilişkin hiç talebi ve vaadi olmayan Mutlak bir Tanrının var olduğuna inanabilirim; ya da her şeyi yaratan ama bu dünyayı bir tiyatro sahnesi gibi dekore eden, kendi varlığını yine kendinde, sudurunda temaşa eden asıl/gerçek varlık alanının sahibi bir Tanrı inancım olabilir. Elbette ki böyle inanabilirim fakat somut hayatla olan ilişkiyi yitirmek adına. Ve böyle inançlar açıkçası “gerçeklikten uzak ve içi boştur”⁵ ; dolayısıyla bize verebilecekleri bir şey de yoktur.

İnanmayla ilgili olarak ortaya koyduğumuz bu ikinci noktadan mantıksal olarak şu sonuç çıkacaktır: Eğer inançlarımızın olaylarla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu söylüyorsak, hem kendi tecrübe dünyamızda hem de birbiriyle organik bir bağa sahip olgular ve olaylar dünyasında meydana gelen değişimler neticesinde bazı inançlarımızın yerini başka inançların alacağını veya inançlarımızın niteliğinde ve muhtevasında bir takım yeniden şekil vermelerin olacağını kabul etmek zorundayız. Çünkü orada öylece hiç değişmeden duran sabit ve mutlak bir anlam yoktur. İç ve dış dünyadaki değişimler zorunlu olarak anlam değişimine, anlam kaymalarına yol açacaktır. Aslına bakılırsa böyle bir değişim, bireyin kendini belirlenmemiş bir geleceğe doğru sürekli ve özgürce yaratması, açması imkanını da beraberinde getirecektir.

Rasyonalist Tez

İnanmaya dair bu iki noktayı belirttikten sonra asıl probleme geldiğimizde, mademki kabul edenin eylemleri üzerinde bir parça etkisi olmayan bir inanç gerçekten bir inanç olamaz ve hiç kimsenin inancı yalnızca kendisini ilgilendiren özel bir mesele değildir, o halde inançlarımızın rasyonel olup olmadığı, - inancın kendisinin epistemolojik değeri bir yana - eylemlerimizin muhatabı olan diğer insanlar açısından son derece önemli problem olarak kendisini gösterir. Clifford'un haklı olarak ifade ettiği gibi; yaşamlarımız, toplumun sosyal amaçlar için yaratmış olduğu olayların seyrine dair genel anlayış tarafından yönlendirilmektedir. Sözlerimiz, deyimlerimiz, düşünme biçimleri, metotları ve tarzları çağdan çağla şekil verilen ve tekamül ettirilen ortak mülkiyettir; birbirini takip eden her neslin bir sonrakine değiştirilmeden değil de geliştirilerek ve saflaştırılarak, kendi özel el işini gösteren bir takım açık alametlerle intikal ettirdiği kıymetli bir birikim ve mukaddes bir emanet olarak devraldığı bir mirastır. Bu mirasa hemcinsleriyle aynı dile sahip her insanın iyi veya kötü her tür inancı

5 William James, **Pragmatizm**, çev. Muzaffer Aşkın, M.E.B., 1986 İstanbul, s. 16.

ilmek ilmek dokunur. Gelecek nesillerin içerisinde yaşayacağı bir dünya yaratmaya katılmamız müthiş bir ayrıcalık ve büyük bir sorumluluktur.⁶

Dolayısıyla bir insan tarafından kabul edilen inançlar ne kadar sıradan görünürlerse görünsünler eylemlerimizin muhatabı olan diğer insanlar açısından, insanoğlunun kaderi açısından büyük bir öneme ve etkiye sahiptirler. Öyleyse bu ahlaki ve hümanist sorumluluğun inanç kazanımı veya oluşumunda hiçbir keyfiliğe yer vermeyeceği ortadadır. O halde sorun inançlarımızın yeterli bir nedene dayanıp dayanmadığı, bir başka ifadeyle inancın rasyonel olup olmadığı sorundur. Çünkü inanç ile inancın kendisini ortaya koyduğu eylem arasında bir ayırım yapılamayacağına, yani inancın doğru olmakla birlikte eylemin yanlış olabileceği hükmü verilemeyeceğine göre, problem inancın rasyonel olup olmadığıdır. Katı bir rasyonalist olan Clifford şöyle bir örnek olay sunar bizlere:

Bir gemi sahibi denize bir yolcu gemisi çıkarmak üzeredir. Gemi sahibi geminin eski olduğunu ve başlangıçta pek de iyi inşa edilmediğini; onun birçok deniz ve diyar gördüğünü ve sık sık tamire ihtiyaç duyduğunu bilmektedir. Gemi sahibine geminin bir ihtimal denize uygun olmadığı yönünde şüpheler yöneltir. Bu şüpheler onun zihnine sıkıntı verir ve mutsuzlaştırır. Gemi sahibi ona çok pahalıya mal olsa da gemiyi baştan ayağa elden geçirtmesi ve kullanılacak hale getirtmesi gerektiğini düşünür. Her nasılsa gemi yolculuğa çıkmadan evvel o bu kasvetli düşüncelerin üstesinden gelme başarısını gösterir. Kendi kendine şöyle der: Bu gemi o kadar yolculukları güvenilir bir şekilde tamamladı ve öyle çok fırtına atlattı ki bu yolculuktan da eve sağ salim gelmeyeceğini düşünmenin hiçbir aslı esası olamaz. O, başka bir yerde geçirebileceği daha zevkli saatlerin peşine düşmek için anavatanlarını terk etmekte olan tüm bu mutsuz aileleri korumada hemen hiç başarısızlığa uğramayan İlahi Takdire bel bağlayacaktır. Gemiyi yapanların ve mühendislerin dürüstlüğüne dair bütün sert şüpheleri zihninden kovacaktır. Böylece o, teknesinin tamamen güvenli ve denize uygun olduğu yönünde samimi ve rahatlatıcı bir kanaate sahip olur; geminin limandan ayrılışını neşeye ve anavatanından ayrılanların varacakları yeni evlerinde başarılı olmaları adına iyi dileklerle seyrederek: ve okyanusun ortasında gemi denizin dibini boylayınca ve hiçbir şayia ortaya çıkmayınca gemi sahibi sigortadan parasını alır.⁷

Clifford'a göre bu gemi sahibi hakkında söylenebilecek tek bir söz vardır: *O, bu insanların ölümünden dolayı gerçekten suçludur.* Kuşkusuz o inancında sonuna kadar samimidir, ancak bu samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz. Onun yeterli bir delile dayanmadan asla *inanmaya hakkı* yoktu. Çünkü o bu inancı sabırlı bir araştırmayla dürüstçe hak ederek değil şüphelerini bastırarak elde etmiştir. Her ne kadar gemi sahibi inancında öylesine emin olup başka türlü düşünemiyor olsa dahi, bile bile ve seve seve kendisini bu zihin çerçevesine soktuğu dikkate alınarak sorumlu tutulmalıdır. Velew ki gemi gerçekten sağ-

6 William K. Clifford, *The Ethics of Belief, The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, 1970 New Jersey, s. 156.

7 William K. Clifford, *a.g.e.*, s. 152.

lam olsa ve yolculuğu sağ salim tamamlasa bile gemi sahibinin suçunda bir hafifleme olmayacaktır. Çünkü doğru veya yanlış olma sorunu inancın köke- niyle alakalıdır, konusuyla veya muhtevasıyla değil; inancının ne olduğuyula değil, onu *nasıl kazandığıyla* alakalıdır; doğru ya da yanlış olduğunun meydana çıkmasıyla, onun böyle bir delile dayanarak inanmaya hakkı olup olmadığıyla alakalıdır.

Özellikle kendi toplumumuzda, günlük yaşantımızda sıkça rastladığımız bir durum olması sebebiyle Clifford'un bir diğer örnek olayını daha aktarmak ve problemin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu göstermek istiyorum:

Bir zamanlar, içerisinde ikamet edenlerden bazılarının ne asli günah doktrinini, ne de ezeli ceza doktrinini öğreten bir dini kabul ettiği bir ada vardı. Bu dinin sözcülerinin doktrinlerini çocuklara öğretmek için hileli vasıtalar kullandıklarına dair bir şayia çıktı. Çocukları doğal ve yasal koruyucularının gözetiminden uzaklaştırmak üzere böyle bir yolla ülkelerinin kanunlarını çiğnemekle; ve hatta çocukları alıp götürmek ve onları arkadaşlarından ve akrabalarından gizli tutmakla itham edildiler. Bir takım insanlar halkı bu konuda kıskırtmak maksadıyla bir topluluk oluşturdular. En yüksek mevki ve karaktere sahip vatandaşlara karşı ciddi suçlamalarda bulundular ve bu vatandaşları kendi inançlarını uygulamalarında yaralamak için ellerinden geleni artlarına koymadılar. O kadar büyük gürlüğü kopardılar ki gerçekleri araştırmak üzere bir komisyon atandı; fakat komisyon elde edilebilecek her bir delili dikkatlice inceledikten sonra suçlananın masum olduğu ortaya çıktı. Yalnızca yetersiz delile dayanılarak suçlanmaları bir yana onların masumluğunun delili, eğer tam hakkıyla bir tetkikte bulunmuş olsalardı tahrikçilerin kolayca ulaşabilecekleri türden bir delildi. Yayılan bu haberden sonra o yerin sakinleri tahrikçi topluluğun üyelerine, sadece yargısına güvenilmeyen değil, aynı zamanda artık saygın addedilemeyecek kişiler olarak baktılar. Çünkü onlar yaptıkları suçlamalara içtenlikle ve vicdanen inanmış olsalar bile ellerinde olduğu kadarıyla böyle bir delile dayanarak inanmaya hakları yoktu.⁸

Clifford, durumu biraz değiştirerek, daha doğru bir araştırmanın yapıldığını ve suçlananın gerçekten suçlu olduğunun ispatlandığını kabul etsek bile, bu durumun suçlamada bulunanın suçunda zerre de olsa bir farklılık yaratmayacağı düşünür. Çünkü sorun inançlarının doğru ya da yanlış olması değil – zira inançlar tesadüfen de doğru çıkabilir -, şüpheleri bastırmadan ve önyargılara ve tutkulara kapılmadan, sağlam temellere dayandırılıp dayandırılmadıklarıdır. Doğal olarak böyle bir durumda suçlamada bulunanlar 'bak bizim haklı olduğumuzu anladın, gelecek sefere belki bize inanırsın' diyeceklerdir. Fakat onlar asla masum olmayacaklar, asla saygın olmayacaklar. Çünkü bir eylem yapıldığı anda her zaman için doğru veya yanlış olur.

Bu her iki örnekte de, daha önce söylediğimiz gibi inanç ile eylem arasında birini kınamadan diğerini kınamak gibi bir ayrıma gidilemez. Öncelikli ve önemli olan epistemik dürüstlüktür, sonuçlar değil. Her şeye rağmen, sözgelimi gemi sahibi "son derece eminim ki gemim sağlamdır, fakat bir çok insanın hayatını

8 William K. Clifford, *a.g.e.*, s. 153.

ona teslim etmeden önce gemiyi gözden geçirtmenin ödevim olduğu duygusunu taşıyorum”⁹ diyebilirdi. Veya tahrikçiye “davanın haklılığına ve inançlarının doğruluğuna ne kadar kani olursan ol, delili son derece sabır ve ihtimamla her iki yönden araştırıncaya kadar herhangi bir kimsenin şahsiyetine aleni saldırıda bulunmamalısın”¹⁰ denebilirdi. Dolayısıyla kişi, inancında ne kadar samimi ve sabit olup başka türlü düşünemiyor olsa bile inancın öne sürdüğü eylem hususunda hala bir seçime sahiptir; ve kanaatlerinin güçlülüğü sebebiyle asla tam bir araştırma ödevinden kaçamaz. Şayet kaçınıyor, şüphelerini bastırıyor ise inanılan şeyden alınabilecek zevk ancak çalınmış bir zevk olacak, bunun yanı sıra insanlığa karşı en büyük suçlardan biri işlenmiş olacaktır.

Sonuç olarak Clifford şu yargıda bulunur: “*yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve her bir kimse için yanlıştır*”¹¹. Clifford, Russell ve Hume gibi inançta delilci kanadı oluşturan düşünürler açısından eğer bir inanç akli bir temele dayanmıyorsa irrasyonel, dolayısıyla yanlış bir inanç olacaktır. Hatta hümanist bir çizgiden çıkan Clifford’a göre sadece epistemolojik bağlamda irrasyonel olmayacak, etik açıdan aynı zamanda ciddi bir ahlak-sızlık ve insanlığa karşı işlenmiş büyük bir suç teşkil edecektir. İlhamını Locke ve Hume’un empirisizminden ve Wittgenstein’in Resim Kuramı’ndan alan Mantıkçı Pozitivistlerin önde gelenlerinden Ayer gibileri sadece bununla da kalmamış, bir şeyin doğrulanabilmesi – ki doğrulama da ancak totolojik nitelikteki mantıksal çıkarımlar ve empirik önermeler açısından mümkündür - ile anlamlı olması arasında özdeşlik kurarak dinsel inançların, ne olgusal olarak doğrulanabilir önermeleri, ne de analitik ya da mantıksal doğruları içerdiklerini, dolayısıyla anlamsız olduklarını, içlerinin boş olduklarını öne sürmüşlerdir.¹² Açıkçası bu kriter epistemik bir yaklaşım olarak bir inancın doğruluğu veya güvenilirliği lehine bir delil bulup bulamayacağımızı göz önüne almakta veya diğer bir ifadeyle ancak inancın lehine bir delil sağlandığı takdirde doğrulamanın mümkün olacağını iddia etmektedir. Burada inancın doğruluğu veya güvenilirliği aleyhine bir delil gösterilemediği takdirde doğrulamanın mümkün olabileceğine işaret eden diğer bir epistemik yaklaşım olan pragmatik ölçüt hiç dikkate alınmamaktadır. Yine öznel, ahlaki, metafiziksel vs başka doğrulama yöntemlerinin de burada bir yeri yoktur. Çünkü tek tip olgu ve tek bir rasyonellik kriteri ve doğrulama olabilir. “İnanç, karşılığında bir olgu varsa doğrudur, karşılığında bir olgu yoksa yanlıştır”¹³.

Delilcilerin veya temelcilerin doğrulama kriteri noktasından bakıldığında olgusal inançların doğrulanmasında pek güçlük çıkmaz. Çünkü bir inancın rasyonel olabilmesi için inanılan şeyin ya duyulara açık olması veya duyulara açık olana dayanması gerekmektedir. Sözelimi, şayet yarın güneşin yine doğacağı-

9 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 154.

10 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 154.

11 William K. Clifford, **a.g.e.**, s. 159.

12 A. J. Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yay. İstanbul 1998, s. 19, 130.

13 Bertrand Russell, **Felsefe Sorunları**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yay. İstanbul 1994, s. 105.

na inanıyorsam, “akıllı bir insan inancını sahip olduğu apaçıklığa ve delile oranlar. Şaşmaz bir deney üzerine kurulmuş sonuçlar karşısında bulundu mu olguyu tam bir güvenle bekler ve geçmiş deneyine bu olgunun ilerde var olacağına dair tam bir belge diye bakar”¹⁴ diyen Hume’un kriterini göz önüne alacak olursak, inandığım şeyin geçmiş deneyimlerimdeki vuku bulma sıklığına bakırım ve buna göre güneşin doğmasının yüksek bir olasılık taşıdığını görerek inancımın rasyonel olduğu yargısına varabilirim. Ya da Clifford’un örneğinde olduğu gibi şayet gemimin sağlam olduğuna veya tanımadığım bir topluluk üyelerinin kötü insanlar olduklarına inanıyorsam, inancımın rasyonel olabilmesi için bütün şüphelerime cevap verebilecek şekilde konunun her iki tarafından tam bir empirik araştırmaya girmem ve sağlıklı mantıksal çıkarımlarda bulunmam gerekmektedir. Araştırmaya giremiyor ve inancımın bana sağladığı huzuru ve güvenli dünyayı bozacak acı verici, rahatsız edici şüphelerden kolaylıkla sıyrılıyorsam yanlış bir inanca sarılmış ve çalınmış bir mutluluk havasına girmişimdir.

Ancak hayatımızın her alanında etkin olan ve tam bir bağlılığı gerektiren dinsel inançlara geldiğimizde rasyonel bir doğrulamanın yerine getirilmesi olgusal inançlardaki kadar kolay görünmemektedir.¹⁵ Özellikle Hume’un *Doğal Din Üstüne Diyaloglar*’ı ve Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’nden sonra alemdeki varlıklardan ve olaylardan, bu varlık ve olaylara ait niteliklerden hareket ederek nedensel bir çıkarımla – kozmolojik ve teleolojik delillerle – Tanrı’nın varlığını ispata çalışan Doğal teoloji taraftarları kolaylıkla üstesinden gelinemeyecek ağır bir darbe almışlardır. Doğal teoloji, tek tek varlıkların nedenlerinden mantıksal bir çıkarımda bulunarak ve kullandığı nedensellik ilkesini aşkın alana taşıyarak bir genellemede bulunmakta, böylece bütünüyle alemin nedeni olan bir İlk Sebebe ulaşmaktadır. Yine tek tek varlıklarda rastlanan düzenden, mimar-ev

14 David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, M.E.B. Yay. İstanbul 1986, s. 166.

15 A. Plantinga ve W.P. Alston gibi temelciliğin rasyonellik kriterinin sığınağına karşı eleştiriler yönelten Kalvinci Epistemoloji (Reformed Epistemoloji) taraftarları epistemolojik açıdan duyu tecrübesi ile dini tecrübeyi karşılaştırarak dini tecrübenin inançlarımıza temel olabileceğini, dolayısıyla dini tecrübeye dayalı inançlarımızın tam manasıyla rasyonel olduklarını iddia ederler. Alston bunu dini empirisizm olarak adlandırır. Ayrı ve daha geniş bir makaleyi gerektirdiğinden dolayı bu konuya girmedik. Geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, **Contemporary Philosophy of Religion**, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford Univ. Press, New York 1982; Michael Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford Univ. Press, New York 1991; **Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion**, ed. by Joseph Runzo and Craig K. Ihara, Univ. Press of America, Lanham 1986. Ayrıca empirizmin babası sayılan Locke, Aristo’dan sonra Doğal teolojinin öncüsü olarak görebileceğimiz Thomas Aquinas, Rasyonalizmin kurucu babası olan Descartes ve onu takip eden Spinoza ve Leibniz gibi düşünürler, hep Tanrının varlığına olan inancın rasyonel olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Empirist olması itibarıyla bir istisna sayılabilecek Locke bunu kendi epistemolojik sistemiyle tutarsızlığa düşme pahasına başarmıştır; adını verdiğimiz rasyonalistler ve daha başkaları da ya düşünceden/kavramdan gerçeğe ya da tek tek varlıkların nedeninden bütününe nedene hatalı bir mantıksal sıçrama ile başarmışlardır.

analojisine dayanarak, bütünüyle aleme şekil ve nizam veren bir Demiurge genellemesinde bulunmaktadır. Ancak alem dahilinde, fenomenler alanında yürütülen akıl yürütme bir noktaya gelmekte ve o noktadan bilgisi bize açık olmayan bir alana, Numenler alanına empirik ve mantıksal bir temeli olmayan bir sıçrama gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu alemle Tanrı arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmanın mantıksal ve empirik hiç bir dayanağı yoktur. O halde teorik açıdan biz ancak görünüşler dünyasının bir bilgisine sahip olabiliriz. Tanrı zaman ve mekan formları içerisine yerleştirilemeyen bir varlıktır, o halde sırf zihinsel bir soyutlama veya sezgiyle bir çıkarıma gidecek olursak, o zaman Tanrı vardır da, Tanrı yoktur da demenin mümkün olduğu antinomik bir duruma düşeriz. Öyleyse rasyonel bir teoloji yapmak imkansızdır. Bu durumda dinsel inançlar irrasyonel ve gayri ahlakidir mi demek zorunda kalacağız? Tanrının varlığına inanan bir kişi, saçma, yanlış, içi boş ve anlamsız bir şeye mi inanmakta ve bu temelsiz inancıyla insanlığa karşı bir ahlaksızlık sergilemekte ve büyük bir suç mu işlemektedir?

Bu katı rasyonalist/temelci tutumun ve manifestonun karşısında bir yandan dinsel inançların farklı bir dinsel ve mantıksal yapıya sahip olduğunu göstermeye çalışan Wittgensteinci fideistleri,¹⁶ bir yandan da dinsel hakikatlerin öznel varoluş alanına girdiğini, dolayısıyla bunların nesnel bir akıl yürütme ile, teorik bilginin hayattan kopuk, soyut kategorileriyle kavranamayacağını iddia ederek öznel hakikati yücelten; evet, dinsel hakikatler nesnel bir düşünce ile yaklaşıldığı takdirde gerçekten saçmadırlar ve gayri ahlakidirler diyen katı fideist Kierkegaard'ı buluruz. Bu iki yaklaşıma ilaveten (dini tecrübeye dayalı argümanlar daha geniş bir incelemeyi gerektirdiği için burada işlemeyeceğiz) Pascal'cı yaklaşıma ve Kant'a da yer vereceğiz.

Wittgensteinci Fideizm

Wittgenstein felsefi kariyerinin ikinci dönemine ait olan *Felsefi Araştırmalar* adlı eserinde dili, çeşitli caddeleri, sokakları, binaları kapsayan bir şehre benzetir. Ona göre bir değil, bir çok "dil oyunu" vardır. Dil, özellikle satranç oyununda olduğu gibi, belirli kurallara uymak kaydıyla çeşitli şekillerde kullanılabilir. "Dilin Konuşulması, bir aktivitenin veya hayat formunun parçasıdır"¹⁷ ve "bir dil tahayyül etmek, bir hayat formu tahayyül etmektir".¹⁸ Bir dilin anlamı ise ancak o dilin kullanılışında ortaya çıkar. Winch, Hughes, Malcolm, Geach,

16 Fideizm: Dinsel hakikatin rasyonel düşünme veya empirik kanıttan çok imana dayandığını iddia ederek, bazı şekilleri itibariyle irrasyonalizme varacak derecede, aklın ve nesnel düşüncenin değerini yadsıyan yaklaşım. Bu yaklaşıma göre iman, din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır. Geniş bilgi için bkz. Terence Penelhum, *Fideism, A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997, s. 376; C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Illinois 1985, s. 18; Richard H. Popkin, *Fideism, The Encyclopedia of Philosophy*, v. III. Ed. by P. Edwards, New York 1967, s. 201.

17 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, 3. Edit., Macmillian Pub., New York 1989, s. 11e.

18 L. Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 8e.

Cavell, Cameron, Coburn, Rhees, Holmer, Holland ve D. Z. Phillips gibi düşünürler, bu Wittgensteinci yaklaşımı din dilini ayrı bir “dil oyunu” olarak öne sürmek ve dinin rasyonel olarak eleştirilemeyeceğini göstermek için bir tür fideist anlayış geliştirmek üzere çıkış noktası yapmışlardır. Bu fideist yaklaşıma göre, dilin formları hayatın formlarıdır. Hayatın özel formları olan farklı söylem tarzlarının hepsinin kendilerine ait bir mantığı vardır ve her bir söylem tarzı kendi bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü her bir söylem tarzının kendi kriteri vardır ve bu söylem tarzları kendi anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik normlarını kendileri koyar. Her bir söylem tarzı kendi rasyonellik-irrasyonellik, anlaşılabilirlik-anlaşılmazlık ve gerçeklik-gerçek dışılık kriterini kendi belirlediğine göre bir kimse- nin bütün söylem veya hayat tarzlarını kendisine dayanarak eleştirebileceği nötr bir nokta, bir arşimet noktası yoktur. Bu görüşten hareket eden sözgelimi Paul Ziff'e göre dini kavramların, ancak tamamlayıcı bir parçası oldukları hayat tarzının içten bir kavranışıyla anlaşılabilirliğini söyler. Aynı şekilde Malcolm da, eğer bir kişi, bu hayat formunun içten bir kavrayışına sahip değilse ve eğer içten bir bakışa sahip olup da, en azından bu dini hayat formuna katılma eğilimini göstermiyorsa, Tanrı kavramının ona “keyfi ve saçma bir inşa” olarak görüneceğini söyler.¹⁹

Aslında bu tür bir fideizm, açıkça, kavramların yapısıyla ilgili bir anlayışa, kavramsal rölativizme dayanmaktadır. Bu anlayışın temelinde kelimelerin anlamlarını içinde öğrendikleri şartlardan ve bağlamdan aldığına dair bir kabul vardır. Bundan ötürü de farklı kavramlar farklı bir dünya anlamına gelmektedir. Öyle ki dünyanın nasıl bir dünya olduğu, kavramsal bir sisteme ve bu sistemin diline görelidir. Örneğin Winch, “gerçeklik”i dilden ayırmayı açıkça reddeder ve dilin aslında gerçek olanı belirlediğini düşünür. O, “gerçeklik”in insanların inançlarından bağımsız olarak var olduğunu ve dilin tek işlevinin de doğruyu aktarmak olduğunu iddia eden bir objektivistin karşısına gerçekliğin dile anlamını veren şey olmadığını, aksine gerçek olanla gerçek olmayanın kendisini dilin sahip olduğu anlamda gösterdiğini söyleyerek çıkacaktır. Mademki “gerçeklik dile görelidir, o halde farklı diller “dünya”yı farklı tasvir ettiklerine göre farklı dünyalar olmalıdır.²⁰ Söylenebilecek veya söylenemeyecek her şey, sosyal hayat tarzlarında yerleşik olan anlaşılabilirlik normlarında dikte edildiğine göre, din ile bilim birbirinden farklı tarzlardır – her biri dünyayı farklı betimler – ve her birinin kendine has anlaşılabilirlik ölçütü vardır. Bu çerçeveden bakıldığında da, Tanrı kavramının realitesi, ancak bu kavramın yerleşik olduğu dini hayat tarzı içinde anlaşılabilir. Bu taktirde, dini hayat tarzı dışından bir ölçütle, mesela bilimsel bir ölçütle, bilimin kavramlarıyla ve bilimin akıl yürütme tarzıyla meseleye yaklaşırsak dini anlamsız bir hale getiririz. Sonuç itibarıyla bu kavramsal rölativizm Clifford, Hume veya Russel gibi filozoflara başka bir dil sisteminden ve dolayısıyla farklı bir gerçeklik noktasından dinsel inançlara irrasyonel veya

19 Kai Nielsen, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Hong Kong 1982, s. 65 vd.; Roger Trigg, **Reason and Commitment**, Cambridge Univ. Press, 1973, s. 15, 22 vd.

20 Roger Trigg, **a.g.e.**, s. 15.

gayri ahlaki deme hakkımızın ve imkanımızın olmadığını göstermeye çalışır. Buna rağmen, böyle bir iddiada bulunulursa söz konusu iddia mantıksal ve dilsel açıdan temelsiz ve yersiz olacaktır.

Hatta Kuhn ve Feyerabend bilim alanında bile, temelci filozofların düşündükleri gibi evrensel, nesnel bir doğruluk ve rasyonellik kriterinin olamayacağı ileri sürer. Kuhn, "normal" bilim uygulamasının, bilim adamlarına içinden dünyaya baktıkları kavramsal donanımı sağlayan "paradigmalar" a dayandığını ileri sürer. Bir bilim adamı bağlılığını bir paradigmadan başka bir paradigma ya kaydırması durumunda, Kuhn, onun bütün dünyaya bakış tarzının değişeceğini, bir bakıma onun için dünyanın farklılaşacağını öne sürer. Dahası Kuhn, bir bilim adamının bağlılığını bir paradigmadan bir diğerine kaydırmasına, bir "ihtida deneyimi" olarak göndermede bulunur ve böyle bir ihtida kararının ancak "iman" ile verilebileceğini düşünür.²¹ Öyle anlaşılıyor ki bilimde bile akıl bağlılığı izlemektedir, yani rasyonel bir tarafsızlığa bu alanda yer yoktur. Bu yüzden bir bilim adamının belli bir paradigmanın içerisinden kalkarak bilimsel bir teoriye yanlıştır demesi imkansızdır. Feyerabend Kuhn'dan da ileriye gitmiş ve "ne denli inandırıcı, ne denli sağlam biçimde bilgi kuramında temellendirilmiş olursa olsun, bozulmamış bir tek kural yoktur"²² ; "bilimde akıl evrensel olmaz; akıldışı tümüyle dışlanamaz"²³ ; "...bilim en saldırgan, en dogmacı dinsel kurumdur"²⁴ vb. sözleriyle anarşist bir çıkış yapmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz kavram rölativizmine dayalı fideist anlayışa Kai Nielsen, bir gerçeğin hakkını vererek eleştiri getirir. Evet, gerçekten de her dil birimi kendi anlaşılabilirlik kriterlerine sahiptir ve dolayısıyla ancak o dil biriminin içinden bir bakışla anlama ulaşılabilir. Bununla birlikte Nielsen'in eleştirisi, Ayer ve Anthony Flew'un kullandıkları doğrulamacı argümana dayanarak, din dilinin ve dini gerçeğin olgusal olmadığı yönündeki iddiasıyla başlar. İnanan bir kişi "Tanrı gökleri ve yeri yarattı", "Tanrı Eyüb'e konuştu" gibi ifadelerde geçen "yaratma" ve "konuşma" kavramlarının genelde nasıllığını anlayıp onları zihninde oturtamasa da, bu ifadelerin olgusallığına inanır. İnana göre Tanrının varlığı ve dünyayı yarattığı gerçektir. Fakat Nielsen'a göre dini ifadeler sağduyusal, bilimsel ve empirik ifadelerin olgusallığı tarzında bir olgusallığa sahip değildir. Biz de dindar insanların dil oyununa katılabiliriz. "Dindar insanların bu kelimelerle ne yaptıklarını biliriz; biz de kelimelerle aynı şeyleri yapabiliriz ve ilgili dilin kullanımını son derece iyi kavranız. Dili bir oyunda gerektiğinde oldukça yeterli bir şekilde kullanabiliriz. Konuşsak, eylemde bulunsak ve hiç yoksa ortak bir anlayışı paylaşsak bile 'Tanrı' kavramının (anamlı olduğu kabul edildiği taktirde) bir referansa sahip olup olmadığı – bir şeyin yerine geçip

21 Geniş bilgi için bkz. Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuş, Alan Yay., İstanbul 1982; **Asal Gerilim**, çev. Yakub Şahan, Kabalcı Yay., İstanbul 1994; Imre Lakatos & Alan Musgrave, **Bilginin Gelişimi ve Bilginin gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul 1992.

22 Paul K. Feyerabend, **Yönteme Hayır**, çev. Ahmet İnam, Ara yay., 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 29.

23 Paul K. Feyerabend, **a.g.e.**, s. 185.

24 Paul K. Feyerabend, **a.g.e.**, s. 311.

geçmediği, bilfiil var olan bir şeye işaret edip etmediği – konusunda bir karara varamayız ...”²⁵

Ayrıca Nielsen, Winch’in ifade ettiği “söylem mantığı” deyiminin tehlikeli bir metafor olduğunu düşünür. Çünkü ona göre farklı söylem tarzları ve hayat formları, gerçek hayatta, Winch’in göstermeye çalıştığı gibi kompartımanlara ayrılmaz. Hayat formlarına kesin olarak uygulanabilecek, onlarla ilişkilendirilebilecek mantıksal kurallar vardır.²⁶ Gary Gutting’in dediği gibi,²⁷ inanmayan en azından bir dini inançlar sisteminin iç tutarlılığı hakkında soruşturma yapabilir, çünkü inanmayan dinsel dil oyununun hamlelerini bilmesi anlamında inancı anlayabilir. Sonuç itibarıyla Nielsen, dini hayat formunun içinden bakan bir kişinin dini ifadelerin nasıllığından şüphe edebileceğini söyler. Belki, Tanrı kelamı tutarsız ve irrasyonel değildir; belki Tanrının gerçekliği ile ilgili anlaşılır bir kavram vardır; ve belki de bir Tanrı vardır ancak Tanrı kelamının yerleşik olduğu bir hayat tarzı rasyonel bir eleştiriye engel olamaz. Ve son tahlilde de ona göre Tanrının olgusalığında ısrar etmek, yani Tanrı kavramının gerçek bir varlığa işaret ettiğini öne sürmek son derece güç görünmektedir.

Kierkegaard’ın İrrasyonalizmi

Tanrının varlığına ve dinsel inançların doğru olup olmadığı problemine nesnel bir düşünce ile yaklaşan Clifford, Russell gibi temelci düşünürleri veya inançlarını makul hale getirme çabasını güden akılcıları komedi oyuncularını olarak gören Kierkegaard, öznel/varoluşsal düşünceyi/doğruyu ön plana çıkarır ve en kesin ve doğru olanın öznel bilgi olduğunu iddia eder. Kierkegaard’a göre nesnel bilgi idealini savunan rasyonalistler-Aydınlanmacılar, insansal varoluş alanında da ilgili nesneyi tüm çıplaklığıyla görebilmek ve bilebilmek için kendilerini bütün öznel şeylerden arıtmaya, bütün elbiselerini çıkarmaya, sanki ruhsal-öznel yaşantının izlerini silebilmek ve bir kenara atabilmek mümkünmüş gibi sadece akli donanımlarla bilgi denizine dalmaya çalışır. Dolayısıyla nesnel bilgi ideali, bireyin ruhsal hayatına veya öznel varoluşuna duyarsızdır; insan hayatından kopuk ve uzaktır. Böyle “büyük bir felsefe ediminde parmak uçları bile düşünür, fakat artık hissetmezler”.²⁸ Oysa varoluş yalnızca öznel bir şekilde, içeriden bilinebilir ve anlaşılabilir. Dinin hakikatleri de öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kavramları ve kategorileriyle kavranamaz.

Kierkegaard’a göre²⁹ hakikat problemine nesnel bir tarzda yaklaşıldığında düşünce hakikate nesnel bir şekilde, yani Buber’in diliyle ifade edecek olursak bir ‘o’ olarak, bilenin ilişkili olduğu bir nesne olarak yönelir. Öznel olarak yak-

25 Kai Nielsen, *Religion and Groundless Believing*, **Religious Experience and Religious Belief**, s. 23.

26 Kai Nielsen, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, s. 83-92

27 Gary Gutting, **Religious Belief and Religious Scepticism**, Notre Dame Univ. Press, London 1982, s. 22.

28 Martin Buber, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay. Ankara 2000, s. 58.

29 S. Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, tr. By D. Swenson, Princeton Univ. Press, 1941, s. 178.

laşıldığında ise düşünce, öznel bir şekilde bireyin ilişkisinin mahiyetine, Sen ile olan diyalojik ilişkisine yönelir. Sözgelisi Tanrının bilinmesini ele aldığımızda nesnel olarak düşünce, bu nesnenin gerçek bir Tanrı olup olmadığı problemine yönelir; öznel olarak ise, bireyin, ilişkisi gerçekte bir Tanrı-ilişkisi olacak şekilde, bir şeyle ilişki içinde olup olmadığı problemine yönelir. Tanrının varlığını nesnel bir şekilde ele alma yoluna giren bir kişi ise, Kierkegaard'a göre, hiç sonu gelmeyen bir doğruya yaklaşma, tahmin işlemine girer; doğruya asla ulaşamaz. Oysa bir dinsel inançta birey sınırsız bir tutku ve sonsuz bir bağlılıkla imanının objesiyle ilişki içerisinde. Tanrının bulunmadığı her saniye bir kayıptır ve bu ölümcüldür. İşte sadece bu öznelikte kesinlik vardır ve bir tahmin sınırsız, bireysel ve tutkulu bir ebedi mutluluk isteğine nispet edilmez. Öyleyse inanan bağlılığını tarihsel bir araştırmaya veya empirik bir akıl yürütmeye dayandıramaz. Dayandırırca, dinsel bağlılığını gelecekteki yeni gelişmeler ve bilgiler neticesinde hep ertelemesi gerekir. "Öznenin sınırsız, bireysel, tutkulu isteği, karar tehir edildiğinden dolayı gittikçe azalıp yok olur ve karar, yeni öğrenilen araştırmaların sonuçlarını takip etmek suretiyle ertelenir".³⁰ Dolayısıyla nesnel ve tarafsız bir şekilde düşünmenin dinsel alanda herhangi bir yeri ve söz hakkı olamaz. Çünkü Tanrıya nesnel bir şekilde ışık tutmak ebediyen imkansızdır, her şeyden önce Tanrı bir öznedir ve dolayısıyla sadece içsellikteki, maneviyattaki öznelik adına vardır.

Öyle anlaşıyor ki Kierkegaard, dinsel alanda, temelcilerin yaptıkları gibi, hakikate nesnel yollardan varmaya çalışanların asla kesinlik elde edemeyeceklerini göstermekte ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Her şeyden önce bu alandaki hakikatin tanımı ve mahiyeti bambaşkadır, dolayısıyla da bu hakikate ulaşmanın yöntemleri de biliminkiyle son derece tezat teşkil etmektedir. Dinsel alanda hakikat sınırsız tutkudur ve sınırsız tutku da özneliktir. "Yalnızca öznelikte kesinlik vardır, nesnellığe meyletmek ise bir hatadır"³¹. Kierkegaard'ın daha çarpıcı cümleleriyle söyleyecek olursak "en tutkulu içsellik tahsis edilmesi işleminden hiç ayrılmayan nesnel bir belirsizliktir hakikat, bu var olan birey için elde edilebilir en yüksek hakikattir. ...hakikat kesinlikle, nesnel bir belirsizliği sınırsız bir tutkuyla seçme cesaretidir. Tanrıyı bulma ümidiyle doğanın düzenini tefekkür eder, kudret ve hikmeti görürüm; ne var ki zihnimi rahatsız eden ve kaygı uyandıran bir çok şeyler de görürüm. Bütün bunların toplamı nesnel bir belirsizliktir".³² Kierkegaard bu hakikat tanımının aynı zamanda imanın da tanımı olduğuna dikkat çeker. O şöyle diyor:

...Risk yoksa iman da olmaz. İman kesinlikle, bireyin içselliklerinin sınırsız tutkusu ile nesnel belirsizlik arasındaki tezattır. Eğer Tanrıyı nesnel olarak kavrayabiliyorsam, bu durumda inanmıyorum, ancak kuşkusuz Tanrıyı nesnel olarak kavrayamayacağım için inanmalıyım. Eğer kendimi iman halinde tutmak istiyorsam nesnel belirsizlikle sürekli sıkı fıkı olmaya niyetli olmalıyım.³³

30 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 28.

31 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 181.

32 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 182.

33 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 182.

Çünkü risksiz iman olmaz, ne kadar risk o kadar iman; ne kadar çok nesnel bilgi o kadar az içsellik, ne kadar az nesnel bilgi o kadar çok yoğun içsellik.³⁴

Kierkegaard, burada imanın akılsal bir eylem olmadığına, hepsinden öte onun bir bilgi meselesi olmadığına işaret ederek imanın farklı bir insanî yetiye, yani iradeye dayandığını belirtiyor. İnanmak bir cesaret işidir; hiçbir nesnel bilginin olmadığı, tamamen belirsizlik ve güvensizliğin hakim olduğu bir durumda karanlık ve derin sulara çırtlıçplak atlama cesaretidir iman. Onun imanı iradeye dayandırmasının nedeni açıktır. Çünkü epistemolojik olarak bilme başka bir eylem, inanç başka bir eylemdir. Ancak doğrulanabilen ve belli bir anlamı olan inanç bilgiye dönüşür. Sözgelisi “bu ayak izleri bir su aygırına aittir” dediğimde bunu deneysel araştırma ile doğrulayabilir ve bu yargıyı bilgiye dönüştürebilirim. Ancak metafizik alanda nesnel belirsizliği ortadan kaldıracak rasyonel bir doğrulama yöntemi yoktur. Çünkü ontolojik olarak farklı bir varlık sahasıdır metafizik. Dolayısıyla, empirik alana has anlam verme, tanımlama ve doğrulama yöntemleriyle metafiziğe giremeyiz. Yapılabilecek tek şey, Wittgenstein’in dediği gibi³⁵ susmaktır. Dolayısıyla “Tanrı vardır” yargısı bir bilgi değil, bir inançtır. Kierkegaard açısından bakıldığında, rasyonalistlerin yaptığı en büyük yanlış bunu bir bilgi konusu gibi ele almaları ve bu inanç için nedenler, deliller aramalarıdır. Bu da bir komedidir, beyhude kürek çekmedir. Çünkü imanın konusu belirsiz olandır, ana kavramları ise cesaret, özgürlük ve içselliktir. Burada inancımızın doğrulanabilir olduğundan (ki böyle olsa bu inanma değil bilme olur) veya doğru olduğundan söz edemeyiz. Evet, inanç tek anlamda doğrudur: öznel olarak.

Kierkegaard, inanma ile bilme arasındaki bu ayrımı şu sözleriyle belirtiyor:

Düşünün ki imanı kazanmak isteyen bir adam var; haydi komedi başlasın. İmana sahip olmak istiyor, fakat aynı zamanda nesnel bir araştırma ve bu araştırmanın tahmin işlemi vasıtasıyla kendisini emniyet altına almayı da istiyor. Ne olur? Tahmin işleminin yardımıyla saçma farklı bir şey olur: o muhtemel olur, gittikçe muhtemel olur, son derece ve kesinlikle muhtemel olur. Şimdi inanmaya hazırdır ve kendi adına, ayakkabıcıların, terzilerin ve avamın inandığı gibi inanamayıp, ancak çok uzun bir tefekkürden sonra inandığını iddia etme cüretini gösterir. Şimdi inanmaya hazırdır; heyhat, şimdi inanmak kesinlikle imkansız olmuştur. Aşağı yukarı muhtemel olan veya muhtemel olan veya son derece ve gerçekten muhtemel olan bir şey, onun aşağı yukarı bilebileceği veya iyi bilebileceği veya son derece ve gerçekten bilebileceği bir şey olmuştur – ne var ki inanmak imkansızdır. Çünkü imanın objesi saçmadır ve bu inanılabilecek tek objedir.³⁶

Kierkegaard böyle bir imanı ve bu imanın en değerli örneğini İbrahim peygamberin şahsında işler. Çünkü o nesnel belirsizliğe rağmen inanma cesaretini göstermiş, inancı için ahlak kurallarını ezip geçmiş, en düşük başarı ihtimaline karşın en fazla feragatte bulunmuş, kısacası imkansız ve saçma olduğu için

34 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 188.

35 “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı”, Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, Y.K.Y., 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 171.

36 S. Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 189.

inanmış birisidir. Kierkegaard'ın ısrarla ve önemle üzerinde durduğu şey, İbrahim peygamberin saçma olmasına rağmen oğlunu tereddütsüz Tanrıya kurban etmeye niyetlenmesidir. O, en büyük bir cesaret ve feragat örneğidir. Çünkü sonsuz bir tutku ve sarsılmaz bir kesinlikle Tanrıya bağlıdır.³⁷

Aslında Kierkegaard'ın görüşleri ve İbrahim peygamberin kendi oğlunu hiçbir kuşku taşımadan kurban etmeye yönelmesi olayı, Clifford'un tezini de haklı çıkarmaktadır. Clifford'un gözünde o, böyle bir eyleme yönelmekle insanlığa karşı en büyük ayıbı ve suçu işlemiş ve hatta kendinden sonrakilere Tanrı adına her tür ahlaksızlık ve irrasyonelliğin kapısını açmıştır.

*"Şayet bir kimse bilinmeyen Tanrıya doğru dönmeye, Onunla karşılaşmak için adım atmaya, Ona seslenmeye cesaret ederse, Gerçeklik mevcut olur"*³⁸ diyen ve Kierkegaard gibi Tanrının varlığını bir bilgi konusu olarak değil de Ben-Sen ilişkisi çerçevesinde ele alan bir başka varoluşçu düşünür Martin Buber, İbrahim peygamberin olayının ahlaksal boyutu hakkında teolojik bir yorum getirmeye çalışır:

Tanrı birine oğlunu öldürmesini emrettiğinde, ahlaksızın ahlaksızlığı bu durumun sona ereceği süreye kadar askıya alınır. Dahası, başka türlü tamamen kötü olan, Tanrıyı hoşnut eder olduğu için bu durumun sona ermesine kadar tamamen iyi olur. Evrenselin ve evrensel olarak geçerli olanın yerine, münhasıran Tanrı ile "Tek Biri" arasındaki ilişkide temellenen bir şey adını atar. Fakat tam da bundan dolayı etik olan, evrensel ve evrensel olarak geçerli olan görelileşir. Onun değerleri ve kanunları mutlaklıktan göreliliğe sürgün edilir; etik alanda bir ödev olan şey, Tanrıya karşı mutlak ödevle yüz yüze gelir gelmez hiçbir mutlaklığa malik olamaz. 'Ancak, ödev nedir?' diye sorar Kierkegaard. 'Ödev gerçekte, tam olarak Tanrının iradesine mukabil bir ifadedir!'. Bir başka deyişle, Tanrı iyi ve kötü düzenini tesis eder ve istediği yerde bu düzeni bir baştan bir başa yıkar. O bunu kişiden kişiye doğru, yani bireyle ilişkisi dahilinde yapar.³⁹

Ne var ki Buber'in bu yorumu çok ciddi itirazları da beraberinde getirecektir. Çünkü her şeyden önce bu yorum, bir düzen koysa bile istediği an o düzeni yıkabilecek keyfi bir Tanrı anlayışını ve bu anlayışın bir ifadesi olan ve "bir şey Tanrı istediği için iyidir" diyen teolojik etiği öne sürmektedir. Bu da Tanrıyla özel bir ilişki yaşayan herkese, sosyal hayatta sorgulanamaz bir şekilde ahlaksızlık ve saçmalık yapma imkanını tanımaktadır ve dolayısıyla bu çok ciddi tehlikelere yol açacaktır. Hıristiyanlık tarihinde delilerin yakılması ve dünya çapında mezhep ve din kavgalarının gerçekleşmiş olması bunun en kötü örnekleridir. Mistik anlayışı bir kenara koyacak olursak böyle bir Tanrının var olduğuna inanmak, Clifford'un dediği gibi en büyük yanlış ve en kötü ahlaksızlıktır.

Pascal'ın Bahsi

"Saçma olduğu için inanıyorum" yerine "bilmek için inanıyorum" diyen ılımlı fideist Pascal, Kierkegaard gibi, Tanrının varlığını akılla aramanın boş bir

37 Bkz. S. Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., 1990.

38 Martin Buber, **a.g.e.**, s. 42.

39 Martin Buber, **a.g.e.**, s. 135.

çaba olduğuna inanır. Evet, akıl doğal düzen içerisinde tek otoritemizdir, ancak doğal düzenin sınırlarına dayandığı zaman acizliğini kabullenmeli, sınırlarını unutmamalı ve teslim olmalıdır. Pascal'ın Kierkegaard'dan ayrıldığı en önemli nokta, onun inanmayı saçma değil rasyonel görmesidir. Ancak inanın rasyonelliğini sağlayan doğrulama veya akıl yürütme değil, Tanrının kendisidir. "Eğer her şeyi aklın eline teslim edecek olursak dinimizin gizemli ve doğüstü hiçbir şeyi kalmayacak. Şayet aklın ilkelerini ihlal edecek olursa dinimiz saçma ve gülünç olacaktır"⁴⁰ diyen Pascal, açıkça, dinin akla aykırı olmadığını, ancak onun akıl ve duyu alanını aştığını düşünür. Öncelikle kişi aklını inanma iradesinin boyunduruğu altına almalıdır. Böylece o kişi Gizli Tanrının kendisini ifşa etmesiyle ve inayetiyle Tanrının varlığına şahit olacaktır. İman sahasına ve bu sahanın hakikatlerine ulaşmanın tek yolu da kalptir. Tanrı hakikatlerini önce kalbe akıtır, buradan da bu hakikatler akla geçer. Pascal, ancak böyle bir iman ile kişinin yeryüzüne düşüşten önce sahip olduğu o yüksek mevkie çıkabileceğini, sonsuz bir mutluluk kazanacağını, sefaletten ve ümitsizlikten kurtulacağını ve bütün varoluşsal muammaları ve evrene ait bilmeceleri çözebileceğini belirtir.

Pascal, akılla Tanrı'nın varlığını bulmaya çalışanları veya Clifford gibi Tanrı'nın varlığından şüphe edenleri bir bahis oynamaya çağırır ve kazandıkları takdirde onlara sonsuz bir mutluluk ve bilgi vaadinde bulunur. Öncelikle Tanrı'nın varlığını deliller getirerek ispatlamanın mümkün olmadığını söyleyerek Clifford'u doğrular. Fakat bilimsel yöntemlerle Tanrı'nın varlığı iddiasını kesin olarak çürütmenin de mümkün olmadığına dikkat çeker. Burada makul bir biçimde yapılabilecek tek şey bahis oynamaktır:

Eğer hiçbir zaman şansımızı denememeliysek, din için herhangi bir şey yapmamız gerekmez, çünkü o kesin değildir. Fakat şansımızı denediğimiz ne kadar çok şey var: deniz yolculukları, savaşlar. Bu yüzden hiçbir şey yapmamamız gerekir diyorum, çünkü hiçbir şey kesin değildir. Oysa dinde yarını görmek için yaşayacağımızdan daha fazla kesinlik vardır. Zira yarını göreceğimiz kesin değildir, fakat görmememiz kesinlikle mümkündür. Din için aynısını söyleyemeyiz. Onun doğru olduğu kesin değildir, fakat doğru olmamasının kesinlikle mümkün olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir?⁴¹

O halde iki şıktan birisini tercih etmemiz gerekiyor:

Tanrı ya vardır ya da yoktur. Acaba hangi görüşü seçeceğiz? Akıl bu meseleyi bir karara bağlayamaz. Sonsuz kaos bizi ayırır. Bu sonsuz mesafenin en sonunda neticesi yazı veya tura olacak bir şans oyunu oynanıyor. Nasıl bahse gireceksiniz? Akıl bunlardan birisini size tercih ettiremez, akıl hangi şıkkın yanlış olduğunu gösteremez.⁴²

Pascal neden bu iki şıktan birisini tercih etmek zorunda olduğumuzu açıklamaz. Olabilir ki böyle bir durum karşısında agnostik olup yargımızı askıya alabiliriz. Bu zorunluluğun cevabını, yine imanda iradeci kanatta yer alan William

40 Blaise Pascal, **Pensees**, tr. by. A. J. Krailsheimer, Penguin Books, 1986, s. 83.

41 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 225.

42 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 150.

James'de⁴³ buluruz. James böyle bir duruma zorunlu tercih adını verir. Onun örneğinin kullanarak konuya açıklık getirecek olursak, "teorimin ya doğru ya da yanlış olduğunu söyle" diyen birisi karşısında, teorinin yanlış veya doğru olup olmadığına karar vermemeye karar vermem mümkündür. Burada tercihten kaçınılabilir. Teori hakkında hiçbir hüküm vermeyebilirim. Ancak zorunlu tercih, kişiyi tam bir ayırım noktasına getiren bir dilemma ile yüzleştirir. Burada üçüncü bir alternatif yoktur. Sunulan alternatiflerden birini tercih etmek kaçınılmazdır. Sözgelisi, "ya bu hakikati kabul et ya da bundan mahrum ol" alternatiflerinden ayrı olarak üçüncü bir alternatif söz konusu edilemez. Aynı şekilde "ya Tanrı vardır ya da yoktur" alternatiflerinden başka üçüncü bir alternatif olamaz; karar vermemeye karar vermek ise "Tanrı yoktur"dan tarafa tercihi kullanmış olmak demektir. Bu iki şıktan birisini seçme zorunluluğu epistemolojik değil, mantıksal ve pragmatik bir zorunluluktur. Mademki seçme zorunluluğu vardır, menfaatimize en uygun olanını seçmek akıllıca olanıdır.

Tanrının var olduğunu söylediğimiz takdirde kazancınızı ve kaybınızı tartalım. İki durumu belirleyelim: Eğer kazanırsan her şeyi kazanacaksın [sonsuz bir hayat ve mutluluk], kaybedersen hiçbir şey kaybetmeyeceksin. Hiç tereddüt etmeyin o zaman; Tanrının var olduğuna bahse girin.⁴⁴

Kendisinde inanma isteği olduğu halde hala inanamayan kişilere karşı Pascal, Tanrının varlığına inanıyormuş gibi davranmalarını ister. Onun burada vurgulamak istediği, sözgelisi namaz kılarak, dua ederek, oruç tutarak vs. edinecek olan dinsel alışkanlıkların inanca hazırlayacağı ve inancı doğuracağıdır.

Pascal'ın agnostikleri kazanmak amacıyla ortaya koyduğu bu argüman, birçok eleştiriyi kendisine çekmiştir. Her şeyden önce kalkıp birisi, ben elimdeki sınırlı ve belirli olan hayatı belirsiz bir hayat uğruna riske atamam, davulun sesi uzaktan hoş gelse de ben önümdekiyle yetinmesini bilirim, diyebilir. İkincisi ise James'ten gelir: "Böyle mekanik bir hesaplama olmadan sonra kasıtlı olarak benimlenen ayinlere ve kutsal suya imanın, imana ait gerçekliğin deruni özünden yoksun olduğunu anlıyoruz: ve eğer Tanrının yerinde olmuş olsaydık, muhtemelen böyle inananları sınırsız ödüllerden mahrum etmekten özel bir zevk alırdık".⁴⁵ Üçüncüsü ve en önemlisi olarak J.L Mackie de⁴⁶, Clifford gibi düşünerek, böyle bir bahse giren kişinin, Pascal'ın iddiasının aksine aklını inciteceğini söyler. Çünkü bu tür tekniklerle kasıtlı bir şekilde kendinizi inançlı kılmamız, aklınızı ve anlığınızı tahrif etmekten başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla kişi irrasyonel bir şekilde inanç oluşturmakla kendi kendini aldatıyor ve eleştirel yetilerini baskı altına alıyor.

O halde hem Kierkegaard, hem de Pascal inancın epistemik yönünü atlamakta, hatta akli boyunduruk altına almakta ve Tanrının varlığına olan inancın nesnel olarak doğrulanamayacağını göstermektedir. Doğru, kişiye özeldir. Ancak etrafımızda baktığımızda bu doğrulanamayan inançların kesin bilgiler kadar

43 William James, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, Dover Pub., New York 1956, s. 3.

44 B. Pascal, **a.g.e.**, s. 151.

45 William James, **a.g.e.**, s. 6.

46 J. L. Mackie, **The Miracle of Theism**, Clarendon Press, New Yprk 1986, s. 202.

ve hatta onlardan daha da fazla kişi, tarih, toplum, doğa üzerinde etkide bulunduğu şahit oluyoruz. Hem doğal alanla ilgili dinsel yargılarda bulunacağız, sözcüğü depremleri, felaketleri Tanrının gerçekleştirdiğini, her şeyin onun kudreti, bilgisi ile var olduğunu, en doğru yönetimin dinsel yönetim olduğunu ve söyleyeceğiz, hem de bu alana ait anlam ve doğrulama yöntemlerine hayır diyeceğiz. İşte tam bu noktada Clifford gibi hümanist ve akılcı bir çizgiyi takip edenler, sonuçları ne olursa olsun Tanrının varlığına inanmak bir insanlık suçudur, bir ahlaksızlıktır diyecektir. Çünkü bu kavramın anlamı yok, doğrulaması yok, bu inanç için gösterilebilecek delil yok, zihnimize bir tasavvuru ve izlenimi yok. Bunun tek açıklaması olabilir: tarih içinde belirsizliklerin ve özlemlerin yarattığı, gittikçe devleşmiş, arketipik, psikolojik veya sosyal bir hayalet. Tanrının varlığına rasyonel bir delil getiremiyoruz, o zaman Tanrı inancına sahip olmakla insanlığa karşı bir suç mu işliyor ve ahlaksızlık mı sergiliyoruz?

Kant'ın Ahlak Delili

İşte bu noktada Kant, bırakın ahlaksızlık sergilemeyi, Tanrının varlığının ahlaki yaşantı için bir bakıma pratik bir zorunluluk olduğunu, teoloji olmadan ahlakın, ahlak olmadan da teolojinin varlıklarını sürdüremeyeceğini söyler.⁴⁷ Gerçi Kant Tanrının teorik aklın nesnesi olmadığını, dolayısıyla varlığının ontolojik veya kozmolojik delillerle rasyonel olarak kanıtlanamayacağını da göstermiştir.⁴⁸ Anlaşılan o ki Kant'ta Tanrıya giden yolun kapısını ancak ahlaksal-işsel tecrübe açmaktadır.

Kant'a göre bütün ahlaksal yargıların en yüce ilkesi akılda bulunur ve akıl nesnel, genel geçer, zorunlu, değişmez ahlaksal ilkelerin ve buyrukların tek kaynağıdır, yasa koyucudur ve otonomdur. Dolayısıyla ahlak, korku veya umuda dayalı, herhangi bir amaç, ödül veya zevke götüren eylemleri değil, sırf iyi niyete dayanan ve ödevden kaynaklanan eylemleri, kesin bir biçimde buyuran nesnel bir ahlak yarasını içerir. Haliyle, "sesi, en katı kan dökücüyü bile titreten, bakışları karşısında gizlenme gereğinde bırakan, pratik usun bize uymamız için sunduğu her türlü yarıdan arınmış ahlak yasası"⁴⁹ herkese "durumlar ve koşullar nasıl olursa olsun asla yalan söylememelisin"⁵⁰ diye buyurur.

Peki, böyle bir ahlak sisteminde Tanrının bir yeri olabilir mi? Çünkü Kant'ın da belirttiği gibi⁵¹, Tanrının görünüşlerin yaratıcısı olduğunu söylemek ne denli çelişkiyse, onun yaratıcı olarak eylemlerin, eylemde bulunan varlıkların varoluş nedeni olduğunu söylemek de o denli çelişki olacaktır. Ancak Kant, her ne kadar kanıtlayamasak da ve eylemlerimizin, iyi-kötünün nedeni olarak göstere-

47 Immanuel Kant, **Philosophia Practica Universalis: Etik Üzerine Dersler I**, çev. Oğuz Özügül, Kabaıca Yay. İstanbul 1994, s. 56.

48 I. Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyubođlu, Say. Yay., İstanbul 1997, s. 211-212.; **Prolegomena**, çev. I. Kuçuradi ve Yusuf Örneđ, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s. 114. En Yüce Varlıkla ilişkili olarak aklı nasıl kullandığımızı Prolegomena'da izah eder Kant.

49 Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, s. 130.

50 Kant, **hilosophia Practica Universalis**, s. 28.

51 Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, s. 160.

mesek de ahlaka özgü bir euren yaratıcısının, bir Tanrının varlığını varsaymamız gerektiğine inanır. Buna da iki neden gösterir. (1) Erdem ve mutluluğun birleşmesi bir kişinin elinde bulundurabileceği en yüksek iyiyi oluşturur. Ancak en yüksek iyinin gerçekleşmesi bütün insanların ve doğanın gücünü aşmaktadır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi ise bir öte dünya ve Tanrının varlığı varsayılmadıkça mümkün değildir. O halde en yüksek iyiye yalnızca irademizle Tanrı iradesi arasında bir uyum yarattığımız takdirde ulaşabiliriz.⁵² (2) İkinci nedeni ise Kant şöyle ifade eder: "Ahlaklılık hakkında yargıya varırken üçüncü bir öze (akıl dışında herhangi bir otoriteye) ihtiyacımız yoktur; ahlak yasaları üçüncü bir öze ihtiyaç duymadan da doğru olabilirler, ama icra ediliş sırasında şayet üçüncü bir öz bizi buna mecbur kalmazsa, o zaman bir anlam ifade etmezler; insanlar yüce bir yargıç olmazsa ahlak yasalarının etkisiz kalacağını anlamıştır; yoksa ne itici güç ne ödül ne de ceza olurdu. Ahlak yasalarının icra edilişi bakımından tanrıyı idrak etmek zorunludur".⁵³

Aslında ahlak yasası ile Tanrı arasındaki ilişkinin ne olduğu açıkça söylenmiş olsa da Kant üzerine basa basa değişik ifadelerle şunu söyler: "Tanrı ahlak-sal yönden iyi ve uygun olan şeyleri ister, bu nedenle de iradesi en kutsal ve en yetkin iradedir. Ahlak-sal yönden neyin iyi olduğunu ahlak gösterir".⁵⁴ Yani, bir şey Tanrı emrettiği için iyi değildir, o şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder. Dolayısıyla bir ahlak yasası olduğu için Tanrı bunu emretmiştir ve iradesi ahlak yasasıyla uyum içindedir. O halde ahlak yasası tanrı iradesine uygun olduğu için ahlak-sal buyruklar aynı zamanda tanrı buyrukları olarak da görülebilirler. Ancak ne olursa olsun, cennet hevesiyle, Tanrının gözüne girme düşüncesiyle, kısacası dış bir uyarıcı ile yapılan her türlü eylem Kant'ın gözünde ahlak-sal değere sahip değildir. Bu durumda Kant bizlere, bir eylemi sırf Tanrı emrettiği için değil, baskıdan, beklentiden dolayı değil, ahlaklılığın içsel ilkesine göre ve sırf ödev olduğu için yerine getirmemiz gerektiğini söyler. "Oysa Tanrı eylemi değil, insanın gönlünü, yüreğini ister. . . . Her şey Tanrıya duyulan sevgiden dolayı yapılmalıdır. Ancak Tanrıyı sevmek demek, onun emirlerini seve seve yerine getirmek demektir".⁵⁵ O halde "eylem içsel ilkelerden kaynaklanırsa, onu iyi olduğu için, yani seve seve yerine getirsem, o zaman Tanrıyı gerçekten hoşnut ederim. Tanrı içsel ilkelere dayanan bir zihniyet bekler insanlardan."⁵⁶

Kant'ın ahlaktan Tanrıya geçişi ve bunu bir anlamda delil olarak sunuşu – aslında delil olmanın niteliklerine sahip değildir – bir çok düşünür tarafından oldukça sallantılı ve tartışma götürür yapıda bir geçiş ve sunuş olarak değerlendirilmiştir. Kant'ın ödev ahlakı ve erdem-mutluluk ilişkisi ile ilgili görüşlerine dair sıkıntıları ve eleştirileri bir yana koyarsak, asıl sorun ahlaktan Tanrıya geçiştir, ya da böyle bir geçişin imkanıdır. Her şeyden önce Tanrı bir ol-malı olarak, bir umut olarak, bir varsayım olarak sisteme dahil edilmektedir. Özellikle dinsiz ahlakı savunan hümanistlerin de ileri sürdükleri gibi, mademki insan kendi

52 Kant, **a.g.e.**, s. 174, 194, 199, 220.

53 Kant, **Philosophia Practica Universalis**, s. 57.

54 Kant, **a.g.e.**, s. 58.

55 Kant, **a.g.e.**, s. 53.

56 Kant, **a.g.e.**, s. 59.

kendinin otoritesidir, kendisiyle kaimdir o halde tanrıyı için içine sokmanın ne anlamı ve faydası vardır. Çünkü insan Tanrı olmadan da ahlaki bir varlıktır. Dolayısıyla bizzat insanın hakkı olan değeri, saygıyı, özgürlüğü ve otonomluğu insanın kendi dışında bir faille vermenin hiçbir anlamı yoktur, hatta kötü sonuçları vardır. Nitekim MacIntyre, Tanrının gereksizliğini şu cümleleriyle belirtir:

Diyelim ki, gerçek ya da saymaca, ilahi bir varlık bana bir şey yapmamı buyuruyor. Onun buyurduğu şeyi ancak onun buyurduğu şey doğruysa yapmalıyım. Fakat ben onun buyurduğu şeyin doğru olup olmadığını bizzat kendi başıma yargılayacak bir pozisyonda isem, o zaman ilahi varlığın bana ne yapmam gerektiğini tembihlemesine hiçbir ihtiyaç duymam. Kaçınılmaz bir şekilde her birimiz kendi kendisinin moral otoritesidir. Kant'ın moral failin otonomisi diye adlandırdığı bu durumu kabul etmek, aynı zamanda ilahi bile olsa dışsal otoritenin hiçbir moralite kriteri veremeyeceğini de kabul etmektir. Onun böyle bir kriter verebileceğini varsaymak, heteronomiden, faili kendi dışındaki, akılsal bir varlık olarak kendisine yabancı bir yasaya tabi kılma girişiminden suçlu olmak olurdu.⁵⁷

Hatta McIntyre'a göre⁵⁸ kategorik imperativ öğretisi Tanrıya ve ölümsüzlüğe inancın Kantçı formlarınca sunulan şüphe götürür desteğinden kopartıldığında bu betimin gücü azaltılmaktan çok artırılır. Anlaşılan o ki, ahlaktan Tanrıya geçiş de, kavramlardan veya evrenden Tanrıya geçiş kadar sıkıntılı ve felsefi düzeyde problemlili görünmektedir.

Değerlendirme

Özetlersek, buraya kadar Clifford'un katı akılcı iddiasını, yani rasyonel nedenler sunmadan herhangi bir şeye inanmanın insanlığa karşı işlenmiş bir suç, bir ahlaksızlık olduğunu ve buna karşı dile getirilebilecek dört farklı cevabı ve bu cevapların ya da yaklaşımların yetersizliklerini ele aldık. Bütün bu verdiğimiz bilgilerden bir **sonuç** çıkararak şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz:

1. Clifford'un pozisyona baktığımız zaman, onun doğrudan Tanrının yok olduğunu iddia eden ve yokluğunu kanıtlamaya girişen bir ateist değil, Tanrının varlığına inananların epistemolojik çıkmazlarına, yetersizliklerine, yanlışlarına ve bu inancın yıkıcı sonuçlarına işaret eden bir ateist olduğunu görüyoruz. Bu durumda onun, teistlere nazaran daha güçlü bir konumda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Clifford gibi katı akılcıların en zayıf yönleri iddialarının büyüklüğü ve pratik ile örtüşmezliğidir. Bu iddia bütün inançların rasyonel nedenlere dayandırılması veya doğrulanması gerektiği, eğer rasyonel nedenler sunulmıyorsa inanmanın da terk edilmesi veya nedenler sunuluncaya kadar inancın askıya alınması gerektiğini söyler. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir dinsel inanç sistemi tüm akledebilir insanları tatmin edecek şekilde, evrensel düzeyde ikna edici bir kanıtlanma sunamaz. Bu da şu anlama geliyor ki akıllı bir insanın dinsel inancı olmamalıdır ya da beklemelidir.

57 Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s. 222.

58 A. MacIntyre, **a.g.e.**, s. 224.

Bu katı akılcı iddianın daha da gerisine incek olursak burada bütün hayatın akla dayalı inançlarla örülmüş bir ağla kaplanması gerektiği, hatta kaplanabileceği ve bu ağın dışında kalan alanın anlamsız olduğunu ifade eden daha büyük bir iddia vardır. Burada bilimsel alana has bir kural veya yöntemi hayatın bütün alanlarına uygulama cüretinin olduğu rahatlıkla görülebilir. Ancak, kabul edilmelidir ki beşeri tecrübe, estetik, dinsel, ahlaksal vs yönleriyle çok katmanlı bir yapı sergiler, o tek tip kuralı genelleyebileceğimiz tek tip bir yapı değildir. Dolayısıyla “beşeri tecrübeye ait pek çok alan sadece mantıksal çözümleme ile kavranamaz”⁵⁹ ve katı rasyonalizmin işlerliği oldukça sınırlıdır. Dostoyevski'nin çarpıcı sözleriyle, “bir gün insansal hayatımızın ve bütün arzularımızın matematiksel bir formülü bulunmuş olsa kim bir matematik formülüne göre arzulamak ister. Böyle şey olmaz, çünkü o zaman insan insan olmaktan çıkar. Mantığın harika bir şey olduğundan kuşku olamaz. Mantık mantıktır ve insan doğasının sadece akılcı tarafını tatmin eder; arzular ise bütün yaşamın yani her şeyiyle mantığı da kapsayan bütün yaşamın göstergesidir. İki kere iki dört, ellerini beline dayayıp yolunuzu kesen, sağa sola tüküren bir züppedir. İki kere ikinin müthiş bir şey olduğunu kabul ediyorum, eğer hakkını vermek gerekirse “iki kere iki beş eder” çok daha çarpıcıdır”.⁶⁰

Kaldı ki, dünya görüşleri ve ideolojilerin bu rasyonalist talebi yerine getiremeyeceği gerçeği bir tarafa, bilimin kendisi bile ispatlanmamış varsayımlara dayanmaktadır. Diğer yandan, yaşamak için sıkı bir şekilde çalışan veya eğitim seviyesi düşük, akli kapasitesi zayıf olan, bu türden bir talebi karşılamaya, yorucu bir akilleştirme sürecine girmeye zamanı ve kabiliyeti olmayan bir çok insan da vardır. Üstelik katı rasyonalizm, nötr bir aklın olabileceğini düşünmekle, insanların küçüklüklerinden itibaren çeşitli şekillerde belirlenmişliklerini, onların hangi inançların güvenilir, istenilir ve makul olduğunu belirlemede etkin olan dünya görüşlerinin olduğunu görmezlikten gelmektedir. Bu da katı rasyonalizm açısından ciddi bir problem doğurmaktadır. O halde denebilir ki “Rasyonalistler yalnızca çok küçük ve çok ben-merkezli olan bir dünya kabul etmektedirler”.⁶¹

2. Tanrının varlığına inanç bir bilgi meselesi değil; dine bağlılık da bilimsel tarafsızlığı gerektiren bir nesnel duruş meselesi değildir. Din her şeyden önce anlam ufkuymuzu genişleten ve tecrübe alanlarımız arasında bütünlük kuran metafiziksel bir sistemdir. Metafizik bir sistem de “kavramların, olgulardan çıkarılmış bir teorik modelden hareketle, bütün olguların tutarlılığını garanti altına alan, düzenli bir bütündür”.⁶² Dinin metafiziksel bir sistem olmasından şu da anlaşılıyor ki, teolojik önermelerin başvurduğu iddiasında buldukları olgular, deneysel bilimlerin ilgilendiği olgularla aynı türde değildir. Dolayısıyla, doğa

59 A. G. Oettlé, **The Rational Basis of Religious Experience**, Christian Medical Fellowship Publications, London, s. 4.

60 F. M. Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**, çev. Serpil Demirci, Öteki Yay., Ankara 1999, s. 27, 28, 33.,

61 A. G. Oettlé, **a.g.e.**, s. 5.

62 Frédéric Ferré, **Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 213.

bilimlerinin düzenliliği, kesinliği ve genelleştirilebilirliği şart koşan açıklayıcı mantığı dinsel olgulara uygulanamaz. Bilimsel bir mantıkla bakıldığında dinin sunduğu şey bilgi değil, sadece teoridir, bir varsayımdır. İnananın gözünde o, eskatolojik olarak doğrulanabilecek ve bilgi olma niteliğini kazanabilecek – veya kazanmış – bir inanç sistemidir.

O halde, bir metafiziksel sistem olarak din reele dayanma ve onu doğru biçimde ifade etme iddiasında olan kavramsal bir sentezdir. Bir tanrıbilimci de, tanrıbilimci olma sıfatıyla, bu sentezin ontolojik bir içeriği olduğunu ileri sürer. Metafizik bir sistemin doğru veya yanlış olarak değerlendirilmesinde de, bilimsel yöntemler veya otorite değil, iç ve dış olmak üzere iki önemli ölçüt öne çıkmaktadır. İç ölçütlerin başında mantıksal çelişmezlik ilkesi gelir. İkinci ise yapısal tutarlılıktır. Dış ölçüt de metafizik bir sistemin tecrübeye bağlanması zorunluluğudur. Herhangi bir metafiziksel sistem, belli bir tecrübeyi doğal olarak ve tahrif etmeden aydınlatabilmelidir.⁶³

Şunu açıkça belirtmemiz gerekiyor ki inanç, kişinin dinin sunduğu metafiziksel ve kuşatıcı sistemi özgür iradesiyle benimsemesi ve onu tecrübelerini düzenleyici bir üst yapı olarak kabul etmesidir. Zaten imanın özünde de bilinmeyene (gayb) olan inanç vardır ki bu da inanmadaki özgürlüğü garanti eden tek unsurdur. Öteki türlü bilgi bağlayıcı ve zorunludur. Elbette ki inananın inancı temelsiz değildir, ancak inanç kesin nedenlere/delillere değil, yeter nedenlere dayanmaktadır. Bununla ifade etmek istediğimiz şeyi bir senaryo şeklinde sunacak olursak: Pascal'ın diliyle insan kör ve zayıftır, evren ise onun varoluşuna dair hiçbir sır vermemekte ve karanlığa bürünmektedir. Evren insanı her taraftan sonsuz bir şekilde kuşatmaktadır. Bu kuşatılmışlık, atılmışlık ve belirsizlik içerisinde insan nereden geldiğini, nereye gideceğini; neden şu zamanda değil de bu zamanda, neden orada değil de burada olduğunu bilemez.⁶⁴ O teleolojik bir arayışla “neden bir şeylerin var olduğu” gizeminin içinde boğulur ve anlam bunalımına girer. Cevabı kendisinde arar ama kendisi de bir bilmecedir ve sessizliğe gömülmüştür. Ardından doğaya yönelir. Doğada her şeyin bir nedeni olduğunu, her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğunu, orada bir düzenin ve güzelliğin olduğunu vs. görür. Nedenler ve düzen koyucular zincirini takip edip sınıra ulaştığında ve bütün kapıların kapandığı bir noktada ona Tanrı/Din elini uzatır ve ondan bir basamak daha sıçramasını ister. Tanrının ondan tek talebi ise, görünüşler perdesini yırtarak özünde varlığın bir olduğunun bilinci ve bu bilincin daima canlı tutulması; kişinin kendi özünü tanıyarak aklen, manen ve ahlaken yücelmesidir. İşte böyle bir hareket sonrası Tanrı onda amacını gerçekleştirmiş ve diyalojik bir ilişki kurulmuştur; inanan da varlığının öncesi ve sonrası ile bir ahenk kurarak anlam bunalımını atlatmış, içsel özgürlük ve bütünlüğe ulaşmıştır.* Burada inananın kararı, bir ilk hareket ettiricinin ol-

63 F. Ferré, **a.g.e.**, s. 214-216.

64 B. Pascal, **Pensees**, s. 48, 88, 157.

* Burada monoteistik dinlerin mutlak otoriter tavrının söylediklerimizle çelişkili olduğu öne sürülebilir. Çünkü bu dinlerde mutlak olarak buyuran, tehditler savuran, katı kurallar koyan, kısacası hümanist bir gözle bakıldığında kişiyi kendisine ve doğaya yabancılaştıran ve onu kendi gözünde küçülten, kişinin aklını ve özgürlüğünü prangalayan bir Tanrı-

ması, bir düzen koyucunun olması gerektiği sonucuna götüren yeter nedene dayanır. Böyle bir anlam sorunu ve süreci sonunda kişi ateizm kararına da varabilir. Nitekim Sartre ve Camus böyle bir anlam arayışının saçma olduğu ve yaratıcı bir Tanrının olmaması gerektiği şikkını tercih etmişlerdir. Hayat karşısında – teist ve ateist şiklları dışında - agnostik kalmak ise pek olası değildir.

3. İnanan açısından en önemli sorun inandığıyla bildiği arasında yaşanan çelişkili anlardır. Yani bildiğiyle inandığı arasında var olan gerilim, bir öncelik sonralık problemidir. Din ve bilim özünde birbiriyle çatışmıyor olmakla birlikte, inanan açısından zaman zaman çatışmalar yaşanabilmektedir. Dinin bir şey hakkında o şeyin doğru/öyle olduğunu mutlak bir biçimde dile getirdiğine inanılan veya böyle yorumlanan kimi durumlarda bilim dini yanlışlayabilmektedir. Aslında, insanî düzlemde bakıldığında mutlak bir din olamaz. Mutlak din sadece Tanrının katında olan dindir, o gayb-ı mutlaktır. Dolayısıyla insanî düzeyde var olan din yorumsal bir dindir. Hatta İbni Arabî'nin ifadesiyle "... bir itikat sahibi ancak nefsinde icat ettiği şeyle Allah'a inanır. Şu hale göre de onun taptığı ilah itikadında yarattığı ilahtan ibaret olur"⁶⁵. Öyleyse "tek varlık bir ayna makamındadır. O aynaya bakan herkes onda Allah hakkındaki inancının hayaline bakar ve onu bilir ve tasdik eder"⁶⁶. Buradan da anlaşılıyor ki yorumdan bağımsız salt/arı bir dinsel tecrübe olamaz. Felsefî açıdan dinin kökeninin peygamberlerin dinsel/vahyî tecrübelerine dayandığını, bu tecrübelerin de bütün yaşam tecrübelerindeki gibi yorumdan bağımsız olmadığını, yani bu tecrübelerin aşkın bir varlığın diktesi nedeniyle peygamberleri birer kukla, daktilo konumuna düşüren tecrübeler olmadığını, söz konusu tecrübeler peygamberlerin de son derece yüksek ve seçkin entelektüel ve ahlaksal varlıklarıyla katıldıklarını, bu tecrübelerin iki tarafın da etkin olduğu bir ben-sen tecrübesi olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, bilim-din çatışmasına bu açıdan bakıldığında dinin de özünde yorum olduğunu, yorumlanan tecrübenin yapısında hazırda varolan inanç sistemleri, dünya görüşleri, eğilimler vb. olduğu ve hatta mutlak diye öne sürülen bir çok hükmün içine mezhep kavgaları, siyasi çekişmeler, kişisel-toplumsal menfaatler vs.den kaynaklanan yorumlar karıştığını düşünürsek, o zaman elimizde ciddi bir kriter bulundurulması zorunluluğu doğacaktır. Eğer alim, ilim ve malumun kendisinde bir olduğu, ahlaksal ve doğal düzenin yaratıcısı bir Tanrının var olduğuna inanıyorsak, Tanrının bize en büyük bağıışı olan akıl önemli bir araç olarak ön plana çıkacaktır. Leibniz'in ifadesiyle "akıl da tıpkı iman gibi Tanrının bir hediyesi olduğuna göre, akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek, Tanrıyı kendi kendisiyle savaştırmak demektir"⁶⁷.

nın olduğu söylenecektir. Ancak tek dinsel yorum da bu değildir. Hemen her dinde evreni aşk ile yaratan, insana muhtaç olan ve hatta insanı kendi suretinde yaratıp ona tanılaşma yolları açan – çünkü varlık özünde birdir- bir tanrıyı anlatan mistik yorum vardır. Ve bu yorum, Erich Fromm'un da belirttiği gibi, hümanist bir din yorumudur. Erich Fromm, **Psikanaliz ve Din**, çev. Şükrü Alpagut, Kabalıcı Yay. İstanbul 1990, s. 42, 43, 53.

65 Muhyiddin-i Arabî, **Fusus'ul-Hikem**, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 138.

66 Muhyiddin-i Arabî, **a.g.e.**, s. 269.

67 G. W. Leibniz, **İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986, s. 56.

Yazımızda daha önce söylediğimiz gibi, reele dayanmayan ve tecrübeyi aydınlatamayıp, insansal tecrübenin önünü açmayan, somutu yıpratıcı bir dinsel sistem atıldır, faydasızdır. Böyle bir gerilim durumunda yapılması gereken şey, doğal açıklamayı ön plana almak ve sistemde aksayan tarafları düzeltmektir. Mademki doğa kadir ve alim bir Tanrının eseridir, o halde doğal olan, Aristo'nun da kullandığı gibi, akli olmalıdır. Doğal bir açıklamanın veya daha iyi bir açıklamanın olmadığı yerde kendi içinde tutarlı bir inanç sistemine sahip dinsel açıklama iyi bir açıklama olarak destek görecektir. Hatta, doğal açıklamanın yapılabildiği durumlarda bile inanana, "tecrübenin tam anlamı kavranacaksa, doğal açıklamalar anlatılması gereken hikayenin yalnızca bir bölümüdür"⁶⁸ deme kapısı açıktır. Çünkü hayatın bütün tecrübe boyutları arasında güçlü bir bütünleştiricilik görevi gören sadece dinsel inanç sistemidir. Dinsel açıklama tecrübeleri bir bir değil, bütünü bir parçası olarak ele alır ve yalnızca dinsel inanç sistemleri, insansal tecrübenin sadece bir boyutu olan doğal, bilimsel açıklamayı insan hayatının kişisel, ahlaksal ve estetik boyutlarıyla bütünleştirebilir. "İnsanlar kendi tecrübeleri için bu tür toptan, her şeyi kuşatıcı bir açıklama aramaya devam ettikleri sürece dinin onlara bilimin sunduğundan çok daha fazlasını sunduğunu düşünceklerdir."⁶⁹ Böylece, "kayıplar, acılar ve uyumsuzluklar bile birer dinsel tecrübe olacak; bunların salt bilimsel, dinsel olmayan açıklamaları ise (pratik yararlarına rağmen) derinlik ve anlamın bütün boyutlarını sıyrıp atacaktır".⁷⁰

68 Peter Donovan, **Interpreting Religious Experience**, Sheldon Press, London 1979, s. 114.

69 Peter Donovan, **a.g.e.**, s. 115.

70 Peter Donovan, **s.g.e.**, s. 116.