



T.C.
ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MEVLANA VE KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

Fatma KESKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. İlhan YILDIZ

Çankırı – 2024

T.C.
ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MEVLANA VE KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

Fatma KESKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. İLHAN YILDIZ

Çankırı – 2024

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	iii
TEZ KABUL VE ONAY.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
1.GİRİŞ.....	1
2.FİDEİZM.....	4
2.1. Fideizmin Etimolojisi.....	4
2.1.1. Fideizm teriminin Doğuşu ve Tarihçesi.....	4
2.1.2.Fideim Nedir?.....	5
2.1.3 Ilımlı Fideizm.....	7
2.1.4. Radikal Fideizm.....	10
2.2. Fideizmin Dini Gerekçeleri.....	12
2.3. Fideizm ve Temsilcileri.....	14
2.4. Fideizmin Teolojiye Eleştiriler.....	18
2.5 Rasyonalizme Karşı Fideizm.....	19
3.MEVLANA'DA FİDEİZM.....	29
3.1. Mevlana'ya Göre Akıl.....	30
3.1.1. Külli Akıl.....	32
3.1.2. Cüz-i Akıl.....	34
3.2. Mevlana'ya Göre Aşk.....	37
3.2.1.Aşk'ın Nefs Kafesini Kırması.....	39
3.2.2. İlahi Ayna Aşk.....	40
3.2.3. Mucizevi Köprü Aşk.....	40
3.3.Mevlana'ya Göre Akıl ve Aşk Karşılaştırması.....	42
3.3.1. Yetisi Sınırlı Aklın Aşktaki Yeri.....	42

3.3.2.Aşk Saltanatında aklın Geri Kalması.....	44
4.KIERKEGAARD'DA FİDEİZM.....	53
4.1 İman ve Akıl.....	54
4.1.1. Tahmin Sav.....	57
4.2.2. Erteleme Savı.....	59
4.2. İman ve Öznellik.....	62
4.3. İman ve Paradoks.....	66
4.4. İman ve Şüphe.....	70
4.5. İman ve Umutsuzluk.....	73
5.MEVLANA VE KIERKEGAARD'DA FİDEİZM.....	79
5.1. Mevlana ve Kierkegaard'ın Fideizm Anlayışındaki Benzerlik ve Farklılıklar....	79
5.2. Mevlana'nın Tanrı İnancı Düşüncesine Karşı Kierkegaard'ın Dini Epistemolojisi.....	82
5.3. Fideizm Bağlamında Kierkegaard Üzerinde Mevlana Etkisi.....	84
6.SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	93
ÖZGEÇMİŞ.....	100

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Mevlânâ ve Kierkegaard’da Fideizm” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

02/01/2024

Fatma KESKİN

İmza

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fatma KESKİN tarafından hazırlanan *Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm* başlıklı bu çalışma, [Savunma Sınavı Tarihi] tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim Dalı*'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman	: Prof. Dr. İlhan YILDIZ	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Fatih TEKİN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../ 2024 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Coşkun POLAT

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

“*Mevlana ve Kierkegaard’da Fideizm*” üzerine odaklandığımız tez çalışmamız kapsamında, fideizmin ne olduğunu, ilgi alanının neler olduğunu ortaya koymanın yanı sıra kendini halka adanmış ünlü İslam düşünürü Mevlana ile Hristiyan düşünürü Kierkegaard’ın inanç üzerine benzer ve farklı yönlerini tespit etmeye çalıştık.

Fideizm konusunda birçok görüş bulunmaktadır. Bu görüşleri önyargı ile incelemenin yanlışlıklar doğuracağını, bu sebeple objektif bir bakış açısıyla araştırma yapmanın tezin amacına ulaşması konusunda daha yararlı olacağı kanısındayım. Her iki filozofun (Mevlana ve Kierkegaard) görüşlerini nesnel bir bakış açısıyla ortaya koyamaya çalıştık. Elde edilen bulgular ışığında iki filozofun da birbirine benzer görüşlere sahip olduğunu belirledik. Ulaşılan sonuçların fideizmi tanımlama konusunda okur için yararlı olacağı kanısına vardık.

Öncelikle tez yazım aşamasında maddi ve manevi her zaman beni destekleyen, sürekli yanımda olan eşim *Yunus Emre KESKİN*’e teşekkür ediyorum. Nazımı niyazımı çeken her zaman arkamda duran canım aileme teşekkür ediyorum. Mevlana ve Kierkegaard ilgili araştırma ve çalışmalar yapmam hususundaki tavsiye ve teşvikleri ile bu tezin ortaya çıkması noktasında bana ilham kaynağı olmuş olan saygıdeğer hocam *Prof. Dr. İlhan YILDIZ*’ a teşekkürlerimi arz ediyorum.

02/01/2024

Fatma KESKİN

KISALTMALAR

Bkz. Bakınız

C. Cilt no

Cad. Cadde

Çev. Çeviren

Düz. Düzenleyen

Mah. Mahalle

Md. Madde

S. Sayfa numarası

Yay. Yayın

Yaz. Yazan

ÖZET

Tezin Başlığı : Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm
Tezin Yazarı : Fatma KESKİN
Danışman : Prof. Dr. İlhan YILDIZ
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Türü : Yüksek Lisans
Kabul Tarihi :

Din, insanoğlunun varoluşundan itibaren tartışıl原因 ve günümüzde de çözüme kavuşmamış olan, içinde gizem barındıran bir olgudur. İnsan hayatında oldukça önemli yer kaplayan din kavramının -bilhassa dini dogma ve öğretilerin- çözümlenememiş yönlerinin hakikati yansıtıp yansıtmadığı, epistemolojik olarak temellendirilebilir olup olmadığı, iman-akıl ilişkisinin ne düzeyde ve ne şekilde olması gerektiği gibi sorunlar hayatın amacını anlamlandırma çabası içinde olan insanlar için geçmişten bu yana hep ilgi odağı olmuştur. Akıl ile iman arasındaki ilişkinin tam olarak ortaya konulmaması bu ilgi odağını bir çatışma haline büründürmüştür. Antik çağ filozoflarından bu yana tartışıl原因 bu durum günümüzde de devam etmektedir. Fideizm bu süregelen tartışmaya açıklık getirmek için çeşitli görüşler sunmuştur. Bu bağlamda Fideizm ile ilgilenen filozofların hem İslam felsefesinde (Mevlana) hem de Hristiyan Felsefesinde (Kierkegaard) yaptıkları çalışmalar, fideizmin karanlık yönüne ışık tutmaktadır.

Mevlâna ve Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanmasının imkânsız olduğu hususunda benzer fikirlere sahiptirler. Onlara göre Tanrı'ya iman etmek için kanıt aramak, inanç açısından istenilen bir durum değildir. Mevlana ve Kierkegaard'ın fideizm ile ilgili görüşlerinin incelendiği bu çalışmada iki temel hedef üzerinde durulmaktadır. Öncelikle Mevlana ve Kierkegaard'ın fideizmini daha anlaşılır kılmak için: fideizm açıklanmaya çalışılacaktır. Bununla beraber elde edilen fideizm çerçevesinde bu iki filozofun eserlerinden hareketle inanç konusunda ki benzer ve farklı görüşlerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, iman, inanç, hakikat, fideizm.

ABSTRACT

Thesis Title : Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm
Author : Fatma KESKİN
Supervisor : Prof. Dr. İlhan YILDIZ
Department : Felsefe
Thesis Type : Yüksek Lisans
Date :

Religion is a mysterious phenomenon that has been discussed since the existence of human beings and has not been resolved today. Problems such as whether the unresolved aspects of the concept of religion - especially religious dogmas and teachings - which has a very important place in human life, reflect the truth, whether they can be epistemologically justified, what level and form the faith-reason relationship should be, are from the past, which are trying to make sense of the purpose of life for people has always been the centre of attention. The fact that the relationship between reason and faith has not been fully revealed has turned this focus of interest into a conflict. This situation, which has been discussed since ancient philosophers, continues today. Fideism has offered various views to clarify this ongoing debate. In this context, the studies of philosophers interested in Fideism in both Islamic philosophy (Mevlana) and Christian Philosophy (Kierkegaard) shed light on the dark side of fideism.

Mevlana and Kierkegaard have similar ideas that it is impossible to prove God. According to them, looking for evidence to believe in God is not a desirable situation for faith. This study, which examines Mevlana and Kierkegaard's views on fideism, focuses on two main objectives. First of all, in order to make the fideism of Mevlana and Kierkegaard more understandable, fideism will be tried to be explained. Moreover, within the framework of fideism, it is aimed to reveal the similar and different views of these two philosophers on faith, based on their works.

Key Words: Reason, faith, belief, truth, fideism.

1. GİRİŞ

Tanrı ve hakikate ulaşma isteği, insanoğlunun varoluşundan günümüze değin en önemli sorunlardan biri olmuştur. Fideizmin önemli temsilcilerinden biri olan Kierkegaard, diyalektiğinde bu hakikatin ne olduğunu ve buna nasıl ulaşılabilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Kierkegaard'ın diyalektiği, imana esas alan epistemolojidir ve koşulsuz teslimiyet ile iman edilmesi gerektiğini savunur. İman varoluşun ana parçalarından biridir. Radikal fideizmin temsilcilerinden biri olan Kierkegaard, iman ve hakikate yönelik her türlü temellendirmeyi reddetmekte, kişinin Tanrıya kendi iç dünyasında ulaşması gerektiğini savunmaktadır. Bu reddedişin temel nedeni, i) Kierkegaard'ın edindiği hayat tecrübesi ve ii) O'nun dini görüşüdür. Kierkegaard'ın felsefesinde iman ve akıl aynı ortamı paylaşamaz. Ona göre saf akıl, dini hakikatleri algılamak için yeterli kapasiteye sahip değildir. Teslis inancı ve ilk günah gibi olgular Tanrısal dogmadır ve sorgulanması da imanı zedelemektedir. Kierkegaard dini alanda rasyonel kanıtların imkânsız olduğunu belirterek epistemolojisini irrasyonalist bir düzlem üzerine kurmuştur. Kierkegaard'ın felsefi öznel, bireysellik, irrasyonel, umutsuzluk, imancılık ve varoluş kavramları ön plana çıkmaktadır. Benzer şekilde Mevlana Celaleddin Rumi de imanın esas alınması gerektiğini kişinin iç dünyasında Tanrıya ulaşmanın erdemliliğinden bahsetmektedir. Bunun yegâne yolunun ilahi aşk olduğunu öne sürmektedir. Akıl-aşk arasında ilişkiyi açıklamaya çalışarak Mutlak Hakikati tecrübe etmede kişinin iç dünyasında oluşturduğu ilahi aşkın etkili olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Aklı Allah'ın insanlara bahşettiği yüce bir varlık olarak gören Mevlânâ onu küllî akıl ve cüz'î akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır: i) Küllî akıl, peygamberler ve veliler oluştururken; ii) cüz'î akıl sınırlı bir kapasiteye sahip olan insan aklı tasvir etmektedir. Yine Mevlana, hakikati tecrübe etmede cüz'î aklın yetersiz olduğunu ve bir külli akla ihtiyaç duyulacağını belirtir. Mevlânâ'ya göre kâinatta en önemli nesne aşktır ve canlı ya da cansız her şey birbirine âşktır. Kâinatın yaratılış gayesi aşktır ve yaratılan her şey de bu aşktan nasibini alacaktır. Mevlânâ'da asıl olan ilahî aşktır ve birey bu aşk sayesinde Tanrı'ya ulaşacaktır. Ona göre insan –Kierkegaard'ın da dediği gibi- her şeyden geçerek Mutlak birliğe ulaşmalıdır. Dünyevi ihtiras ve

maddeden geçen kişi gerçek benliğe kavuşmaktadı. İlahi Aşk sayesinde ruh özgürlüğe ulaşmakta, beden kafesinden kurtulmaktadır. Mevlânâ'da ilahî sırlarla aydınlanmanın yegâne yolu aşktır. Kişi aşk sayesinde perdelenmiş gözlerini ve gönlünü açar, olan biteni net bir şekilde görmeye başlar. Aşk yegâne hakikat olması sebebiyle âşık da ulaşılabilecek en yüce mertebedir ve bu aklın çok çok ötesinde bir durumdur. Mevlânâ, metafiziksel bir alan olan Tanrı inancına ulaşma yolunun aşk olduğunu savunurken aklın rolünü tamamen reddetmemiştir. O pratik hayatta da hataya düşebilen cüz'î akla sınırlamalar getirmiş ve Mutlak hakikate ulaşmada aklın yerine aşkın etkili olduğunu savunmuştur. Mevlânâ aklın sınırlarını çizmekte ve aklın dini alandaki yerinin ne kadar olduğu konusunda bize bilgi sunmaktadır. Mevlânâ'ya göre hakikate erişme konusunda ilahi aşk bireyi içinde bulunduğu çelişkiden kurtaracaktır.

Aklın dini alandaki rolünün tam olarak ne olduğunun bilinmemesi ve ortaya farklı düşünce akımlarının çıkması, bireyin hakikate ulaşması hususunda öznellik ile nesnellik arasında tercih yapmaya zorlaştırmıştır. “Akıl kişiyi imana eriştirme konusunda söz sahibi midir? Yardımsız insan aklı dini dogma ve öğretilerin temellendirilmesi hususunda etkin midir? Kişinin hakikate erişmesi iman ve akıldan hangisinin ncelemesine bağlıdır?” gibi sorular akıl ve iman arasındaki süregelen çatışmayı noktaya taşımış ve fideizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Fideizm akıl ile iman arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik yöneltilen sorulara imanı öncelik göstererek cevaplar yöneltilmiş ve yardımsız insan aklının kapasitesinin yetersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. İmanı temele alan düşünce sistemi olan fideizm aklın sınırlarını çizmeye çalışmış, metafizik alanı temsil eden dini epistemolojinin aklın çok ötesinde olduğunu ön plana çıkarmıştır.

Fideizm temelde akıl ile imanın uzlaşmaz olduğu düşüncesini ilke edinen bir düşünce sistemidir. Bu açıdan bakıldığında akıl ile iman arasındaki ilişkinin nasıl ve hangi düzeyde olduğunu ortaya koymak önemlidir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanamamasının yanı sıra, dinî dogma ve öğretileri rasyonel çerçevede temellendirmenin mümkün olmadığını ortaya çıkarmak gerekmektedir. Fideist düşünürler bu sebeple aklın aciz kaldığı durumları örnek göstererek imanın öncül olması, aklın ise bir seviyeden sonra yok sayılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Akıldan ziyade kişinin kendi iç dünyasında gönül bağı ile ulaştığı imanı

savunan Mevlana ve Kierkegaard'dan hareketle fideizmin önemli noktaları açığa çıkarılacaktır. Bu iki filozof da, birey ve Tanrı ilişkisini rasyonel çerçevede ele almaz. Onlar daha çok birey ve Tanrı'nın karşılıklı etkileşimden, kanıt aramaksızın koşulsuz teslimiyet ile kurulan gönül bağından söz ederler. Bu tezde, birey ve Tanrı ilişkisi, Tanrının kanıtlanıp kanıtlanamaması Mevlana'nın ve Kierkegaard'ın eserlerinden hareketle tartışılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada her iki filozofun Tanrı görüşü ve dine bakış açıları karşılaştırarak felsefi görüşlerinde benzerlik olup olmadığını ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Hem Kierkegaard hem de Mevlana mutlak teslimiyet üzerine felsefelerini oluşturmuş farklı yollardan Tanrıya ulaşmayı hedeflemiştir. İlerleyen bölümlerde Kierkegaard ve Mevlana'nın felsefelerini detaylı ele alıp açıklamaya çalışacağız. Ancak evvelinde fideizm hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Bu araştırma, genel olarak Kierkegaard'ın ve Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin eserleri incelenerek ve onların dini görüşlerinin birbirleriyle karşılaştırılmasıyla tamamlanmıştır. Tezin amacı; Kierkegaard ve Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin eserleri ve dini görüşleri ışığında fideizmi genel çerçevede daha anlaşılır kılmaktır. Tezin önemi ise; Kierkegaard ve Mevlana Celaleddin-i Rumi gibi değerli ve insanlığı aydınlatmış iki filozofun, dini görüşlerini insanoğluna sunmak. Tezin ortaya koyduğu sonuç, her iki filozofun görüşleri ışığında fideizme yön vermek ve karmaşık yönlerini açığa kavuşturmadır. Bu araştırma genel olarak, Kierkegaard ve Mevlana Celaleddin-i Rumi hakkında yazılan tezlerin incelenmesi ve karşılaştırılması, eserlerinden yola çıkarak benzer, farklı ve çatışan özelliklerinin ortaya çıkarılması ve bunların fideizme nasıl yön vereceğinin ortaya çıkarılmasıdır.

Tezin birinci bölümünde Fideizmin kökeni, tarihi, temsilcileri ve epistemolojinin araştırılmasının nedeni tezin ana konusu olan fideizmin ne olduğunun anlaşılmasına zemin hazırlamak olmuştur. Tezin ikinci bölümünde; Kierkegaard hayatı ve eserleri incelenerek felsefi görüşleri ortaya konulmuştur. Tezin üçüncü bölümünde; Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin hayatı ve eserleri incelenerek Tanrı inancı düşüncesi ortaya konulmuştur. Tezin son bölümünde araştırılan ve incelenen Kierkegaard ve Mevlana'nın eserleri ışığında her iki filozofun dini görüşleri ile ilgili birbirleriyle olan benzer özellikleri, farklılıkları ve çatışmaları üzerinde yorumlamalar ve tespitler yapılmıştır.

2.FİDEİZM

2.1. Fideizmin Etimolojisi

Fideizm, Latince inanç, güven anlamına gelen Fransızca kökenli olan fides kelimesinden türemiştir.¹ Elde edilen bulguların ışığında fideizme ilk defa 19. yüzyılda bazı ilahiyat dergilerinde değinildiği görülmektedir. Katolik Hristiyan kiliselerinin çok fazla dile getirmedeği fideizme ilk defa 1879 yılında Katolik felsefeci olarak da bilinen Leon Ole Lapruné'nin(1839-1893), *Dela Certitude Morale* adlı eserinde Tanrının varlığını kanıtlamak için terim olarak yer verdiği görülmektedir.²

2.1.1. Fideizm Teriminin Doğuşu ve Tarihçesi

Fideizm; sözlük anlamı olarak akıllı kullanmadan ziyade iman etme ve koşulsuz bağlanma şeklinde tanımlanmaktadır. Bu terim Papalık genelgesi adı altında modern felsefe düşünlerine bir tepki olarak 1907'de varlığını sürdürmeye devam etmesine rağmen fideizmin ilkelerine genelgede yer verilmemiştir. Skolastik felsefe karşıtı olarak düşünülen fideizm Katolik kaynaklarda yardımsız ve günahkâr insan aklının dini doğma ve öğretileri bilmede yetersiz olduğu ve sadece vahyin bildirilerine koşulsuz iman etme olarak görülmüştür. Hristiyanlık inancını bilimsel gelişmeler ışığında ortaya çıkan Rasyonalizm akımına karşı savunmayı kendine ilke edinmiş, Tanrının varlığını ve dini öğretilerin doğruluğunu iman yoluyla temellendirme amacı gütmüş olan fideizm ortaya çıktığı dönemde akıl karşıtı teolojik bir hareket olarak benimsenmiştir.

Fransız ihtilalinin ortaya çıkışı ile Katolik ve Protestan kiliselerinin gücü zayıflamış bu yüzden ilahiyatçılar Hristiyan doğmaları ve öğretilerini yeniden gündeme getirme ihtiyacı duymuşlardır. Fransız ihtilalinin tüm Avrupa'yı etkisi altına aldığı bu dönemde Tanrı ve din inancını yeniden güçlü kılmak amacıyla fideizm Fransızcadan birçok dile çevrilmiştir. Böylece fideizm din felsefesinin bünyesine teoloji vasıtasıyla girmiştir.

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997, s. 283, Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1998, Vadi Yay., s. 240.

² Osman Murat Deniz, "Fideizm nedir?", İz Yay., 2020, s.26.

2.1.2. Fideizm Nedir?

Metafizik bir kelime ve terim olması itibariyle fideizm; iman, akıl ve rasyonalizm gibi terimlerin felsefi ve teolojik çalışmalar –ki bu çalışmaların yeterli olup olmadığı hala tartışılmaktadır- ışığında farklı şekilde ele alınmasıyla tarihi süreç içerisinde çeşitli tanımlar ortaya koyulmuş ve nesnellikten uzaklaşmıştır. Dini epistemolojide ortaya çıkan yeni yaklaşımların fideizmin sınırlarını çizmede etki olduğunu görülmektedir. Çünkü yaklaşımlarla birlikte fideizmin alt basamakları oluşmuş ve bunlarda kendi içinde sınıflara ayrılmıştır. Farklı dini inanışların da fideizmin tanımlanmasına etki ettiği söylenebilir. Örneğin; akıl-iman ilişkisi açısından bakıldığında Protestan düşüncesi ile Roma Katolik düşüncesi arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Katolik kilisesi fideizmi dinden sapma, inancı zedeleme olarak nitelendirmiştir. Yalın bir ifadeyle fideizmin sapkınlık olduğu düşüncesi hâkimdir. Çoğu Protestan ilahiyatçı ise fideizmin Hristiyanlığın önemli bir parçası olduğunu ve bu parçanın St. Augustine'in doktrinlerinde göze çarptığını vurgulamıştır.³ Akıl ile iman arasında fideizmin ortaya çıkışından bu yana süregelen bir çatışma olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Bu iki kavram arasındaki gerilim fideizm tanımı ve kullanımı konusunda filozofları anlaşmazlığa sürüklediği söylenebilir.

Fideizmin tanımları konusunda din felsefesinde bir karmaşa olması aklın dini dogma ve öğretileri temellendirip temellendirmediği üzerine fikir birliğine varılamamasından kaynaklanmaktadır. Tüm bu çatışmalara rağmen eldeki verilere göre fideizme farklı bakış açıları getiren filozoflar tarafından çeşitli tanımlar oluşturulduğu gözlemlenmektedir. Bu farklı bakış açılarının meydana getirdiği tanımları incelemenin şüphesiz fayda sağlayabileceğine inanmaktayım. Kierkegaard gibi radikal fideistler fideizmi dini dogma ve öğretilerin temellendirilmesinde ve kabulünde aklın bir fonksiyonunun bulunmadığı imanın akli öncelediği bir görüş

³Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Presss, revised and expanded edition, Oxford 2003, s.22.

olarak tanımlamaktadır. Bu görüş gerçek Tanrı ve din inancına sadece iman yoluyla ulaşılabilceğini ön planda tutmaktadır. Kişinin iman sıçraması yoluyla kalben ve bedenlen bu inanca sahip olabileceğini ileri sürmektedir. ⁴İmanı aklın süzgecinden geçirmenin kesin bir sonuca ulaştıramayacağını kişiyi sürekli olarak şüpheyeye iteceğini belirtmektedir. Elde edilen her bir bilginin bir sonraki şüphenin alt basamağı olacağını iddia eden bu tutum iman etmede akla başvurma'nın bir nevi zaman kaybı olduğunu savunmaktadır. Pascal gibi ılımlı fideistlerin savunduğu bir değer görüş ise kişinin dini dogmaları anlamlandırması ve Tanrı ve din inancına kavuşmasında imanın esas alınması gerektiğini ileri sürmektedir. ⁵ Bu görüşün akli tamamıyla yok saymadığı aklın bir fonksiyonunun varlığından söz edilecekse dini dogmaların incelenmesinde yardımcı görev üstlenebileceğini belirtir. Yalın bir ifadeyle imanın akli öncelediğini, aklın ise imana yardım edebileceğini ancak metafizik konularında ise günahkâr ve yardımsız insan aklının yetersiz olacağını savunmaktadır.

Tarihsel süreç incelendiğinde iman ve akıl arasında bir savaş olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Farklı dine, coğrafyaya ve yaşam tarzına mensup kişiler, fideizme farklı bakış açıları getirmiştir. Fideizm üzerine çalışmalar yapan Mevlana gibi düşünürlerin bazıları akla belli bir yere kadar bir rol yüklerken, Kierkegaard gibi irrasyonalizmi savunanlar ise akla aktif rol vermek şöyle dursun, akli bu alanda zararlı bulurlar ve yok sayılması gerektiğini ifade ederler. Kierkegaard, dini mecranın aklın alamayacağı kadar gizemli olduğunu, akıl ile yola çıkılmasının kişiyi inanca erdirmesi bir kenara dursun, bu yoldan döndüreceğini savunur. O, Tanrı ve din inancının paradoksal bir olgudan oluştuğunu, bireyin yapması gerekenin sonsuz ve yüce varlık olan Tanrıya mutlak teslimiyet göstererek iradeye dayalı bir iman sıçrayışı olduğunu ifade etmektedir. Mevlana gibi akla belli ölçüde rol yükleyenler ise aklın bir yere kadar aktif olması, belli bir noktadan itibaren serden ve akıldan geçilmesi gerektiğini ön plana çıkarmıştır.

İmana öncelik veren düşünce anlayışını ilk ortaya çıkaran Tertullian'dır. Soren Kierkegaard ise imanın paradoksalılığı üzerinde durarak Tertullian'ın fideist epistemolojisini sofistike hale getirmiştir. Egzistansiyalizm üzerinde yoğunlaşarak

⁴ Kierkegaard, S., *Ölümcul Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara 2017a, Doğu Batı Yay., s.47.

⁵ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul 2017a, Kaknüs Yay., s.24.

bireyin yönelmesi gereken imanın varoluşçu iman olduğunu belirtmiştir. Kierkegaard “Hz. İbrahim ve kurban” olayına hayranlık duymuş ve bu hayranlığı kendi düşünce sisteminde temel olarak iman üzerinde yoğunlaştırılması, mutlak teslimiyet için her şeyin göze alınıp serden vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. “Baba-Oğul ve Kutsal Ruh” üçlemesi üzerinden gerçek Hristiyanlık üzerine yoğunlaşmış, imanın şüpheden uzak iradeye dayalı bir teslimiyet olduğunu öne sürmüştür. Nişanlısı Regina Olsen ile ayrıldıktan sonra tekrar birleşeceğinden hiç kuşku duymaması onun fideizm anlayışının diğer bir ifadesidir. Nişanlısı ile tekrar bir araya gelmemiştir ancak kavuşacaklarından zerre şüphe etmemiştir. Kierkegaard’ın diyalektiği paradoksalılık üzerine kurulan iradeye dayalı bireyin mutlak teslimiyet ile yaptığı iman sıçramasıdır. Tezin ilerleyen aşamalarında Kierkegaard’ın savunduğu fideist düşünce sistemine ayrıntılı olarak yer verilecektir. Bu nedenle Kierkegaard’ın diyalektiğine genel çerçeveden bakmak için hayatından kısaca bahsedeceğiz.

Fideizm; tarihi süreç içerisinde kişilerin mensup olduğu dini inançlara göre farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar sonucunda fideizmin alt basamakları oluşmuştur. “Akıl ve iman arasında bir uyum var mıdır?” sorusuna olumlu yönde cevap veren görüş ılımlı fideizm, böyle bir uyumu kesinlikle reddeden tutum ise Radikal Fideizm olarak adlandırılmaktadır.

2.1.3. İlimli Fideizm

İlimli fideizm; dini hakikatlere ve Tanrı inancına erişme hususunda imanın akli öncelediğini ancak iman konusunda akıl yürütmenin de tamamıyla yok sayılmaması gerektiğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle dini inançların sadece iman yoluyla değil, iman kontrolünde akıl süzgecinden geçirilerek elde edilebileceğini, aklın yardımı ile anlamlandırılabilirliğini ileri sürmektedir.⁶ Dini öğretilerin nesnel hakikate ulaştırmadığı bir ortamda iman sıçraması ve ilahi hidayet gibi metafiziksel bir duygu durumları ile kişi kendine öznel hakikat alanı yaratmalı ve bunu akıl ile destekleyerek kendine bir inanç sistemi oluşturmalıdır.⁷ Sadece akıl yoluyla bir dinin öğretilerini anlamlandırmaya çalışmak kişiyi çıkmaza sürükleyebilir. Çünkü her argüman birtakım öncüllere ve varsayımlara dayanır. Elde edilen bir delil başka bir argümanın sonucu olabilir. Tamamıyla akıl yoluyla iman etmeye çalışmak kişiyi kısır

⁶ Cevizci, s. 283.

⁷ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara 2017, Ankara Okulu Yay., s. 29.

bir döngüye iter. Bu döngüden çıkabilmek için bir argümanın başka argümanlarla ispatlanamayacak kadar temel olması gerekmektedir. Görünen o dur ki hiçbir insanoğlu bu gerekçelendirme ağını tamamlayacak gibi gözükmemektedir. Bu temellendirememenin sonucunda ise kişi şüphe ağına yapışıp kalır dolayısıyla birey inançsızlığa düşer.⁸

İlimli fideizm imanının kabul edilebilir gerekçeleri olduğunu kabul etmekte ve bu gerekçelere ulaşmada kişinin ruhen ve bedenen tam bir teslimiyet göstermesi, aklın yardımına başvurarak da bunu anlamlandırması gerektiğini esas alır. Aklın öncül olmadığını rasyonel önermelerin de kişiyi kaçınılmaz olarak şüpheye götüreceğini hatırlatmaktan da geri kalmaz.⁹ Rasyonel önermelerin beraberinde getirdiği kaçınılmaz şüphe aklın yerine imanının öncül olarak alınmasıyla ortadan kalkar. Akıl böyle bir durumda sadece yardımcı görev üstlenebilir. İman bu noktada bireyi meydana gelen nesnel olanaksızlığın buhranından kurtararak, öznel kesinlik mertebesine yükseltir. Bununda ancak bir iman sıçraması yoluyla mümkün olabileceği aşikârdır.¹⁰

Dini hakikatlere ulaşmada aklın yetersiz olduğunu ve asla öncül olamayacağını ancak koşulsuz teslimiyet anlamına gelen imanının gölgesinde aklın bir fonksiyonunun bulunduğunu daha öncede ifade edilmiştir. St. Augustinus'un "anlamak için inanıyorum" sözü bu görüşü desteklemektedir.¹¹ Saf akıl ile uzun süre dini epistemoloji üzerinde çalışmalar yapan Augustinus arzuladığı nesnelliğe ulaşamamış elde ettiği her argüman ile şüphe çamuruna saplanmaktan kendini kurtaramamıştır. Dini dogma ve öğretileri akıl ile temellendiremeyen Augustinus çareyi iman etmede görmüştür. Akıl tamamıyla yok saymayarak imanı esas almıştır. Bu durum onun ilimli fideist olduğunu bize apaçık göstermektedir. Onun öğretisine göre iman önceliklidir. Dini öğretileri şeffaf hale getiren tam bir teslimiyeti esas alan imandır. Augustinus'un insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği olan aklın ortadan kaldırılmasında karşı çıktığı gibi ilimli fideizm de aklın yok sayılmasını reddeder. İmanın ışığında akıldan faydalanılabileceğini gündeme getirir.

⁸ Michael Peterson ve Diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul 2017, Küre Yay., s. 57.

⁹ Michael Wayne Bollenbaugh, *Faith and Fideism*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oregon 1994, The Graduate School of the University of Oregon, s. 23-24.

¹⁰ Richard Popkin, "Hume and Kierkegaard", *The Journal of Religion*, Vol: 31, No: 4, 1951, s. 274.

¹¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1993, Sosyal Yay., s. 129.

İlimli fideizmin önemli temsilcilerinden olan Blaise Pascal “düşünceler” adlı kitabında Tanrı ve din inancına kavuşması için bireyin kalben iman etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre her şeyi aklın süzgecinden geçirmek mantıklı olmayacağı gibi kalbin de aklın delillerine bağlı kalması saçma olacaktır.¹² Çünkü Pascal imanın akli öncelediğini, aklın sadece destek olarak kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. O, akli tamamıyla yok saymamış fakat imanın kontrolünde varlığını devam ettirebileceğini, imanın ışığında dini dogma ve öğretileri temellendirmede faydalı olacağını belirtmiştir. Dini alan matematiksel bir gerçeklik içermediğinden günahkâr ve yarımsız insan akli Pascal ve Augustinus’un da ifade ettiği dini öğretilerin anlamlandırılmasında aciz kalmaktadır. İmanın gölgesinde akıl bir anlam ifade etmektedir. Eğer ki saf akıl Tanrı ve din inancına bir temellendirme getirebilseydi; dinsel alanın insanları cezbeden gizemli ve olağanüstü tarafı kalmaz bu durumun da insanların gerçek inanca kavuşmasını imkânsız hale getirmesi kaçınılmaz olurdu. Hâlbuki din bireyden koşulsuz ve kalben teslimiyet beklemektedir. Rasyonellikle hiçbir bağının bulunmadığı bu koşulsuz yürekte teslimiyet metafizik bir alan olan dini algılamayı ve anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır. Günahkâr insan akli rasyonalizm karanlığına saplanmış kalmıştır. Çünkü akıl her durumda delil aramaktadır. Elde edilen her delil kişiyi daha çok şüpheye daha çok karanlığa itecektir. Akli karanlıktan aydınlığa çıkaracak olan yegâne güç imandır. Bize düşen saf akıl ile deliller peşinde koşmak değil, büyük bir teslimiyet ile iman ve itikat peşinde koşmaktır.¹³ Durum böyle olduğunda birey karanlığından kurtularak inanca erişir ve akıldan da yardım alarak imanını sağlamlaştırır ve güçlendirir.

Açıkça görüldüğü gibi ilimli fideizmde İman ve akıl arasında bir uyumdan bahsetmek mümkündür. Ancak aklın öncül olduğu bir uyumdan bahsedilemez. Daha çok bir piyon görevi üstlenmektedir. İnancın merkezinde iman bulunmaktadır akıl ise imanını yönlendirmeleriyle dini inanca ışık tutmaktadır. Çünkü sınırlı insan akli sonsuz bir ortamda varlığını ancak ve ancak imanının kanatları altında sürdürebilmektedir. Tüm bu bilgiler ışığında ilimli fideizm imanını akli öncelediği ama yok saymadığı, gerçek inanca kavuşmada akıldan ziyade imana yönelim gösterilmesini öne süren bir akım olarak görülmektedir.

¹² Pascal, 44.

¹³ Pascal, 113.

2.1.4. Radikal Fideizm

Radikal fideizm; akıl ve imanın birbirine zıt kavramlar olduğunu, dindeki gizemlerin sadece iman ile kavranabileceğini rasyonel değerlendirmenin dini hakikatlere ulaşmada hiçbir fayda sağlamayacağını savunan bir görüş olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Katı fideizm olarak da bilinen radikal fideizm hiçbir akli değerlendirmeye başvurulmaması gerektiğini, akıl ile imanın asla bir arada bulunamayacağını gerçek inanca kavuşmada iman harici kriterlerin ortadan kaldırılması gerektiğini esas almaktadır. Tertulian'ın(160-220) en önemli temsilci olduğu bu akım fideizmin dogmatik tarafını oluşturmaktadır. Daha sonraları Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard(1813-1855) tarafından geliştirilerek gerçek Hristiyan inancına erişmede koşulsuz imanın olması gerektiğini benimseyen bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Dini doğma ve öğretilerin akıl ile sorgulanmasının bireyi inançsızlığa sürükleyebileceğini belirten radikal fideizm rasyonalizme bir tepki olarak doğmuştur. Özellikle Hegelci sisteme ağır eleştiriler getiren bu akım inancın temelinde imanın bulunduğunu öne sürmektedir. İmanın akli öncelediğini, aklın ise metafizik bir alan olan Tanrı ve din inancında yetersiz kaldığını dolayısıyla yok sayılması gerektiğini ön planda tutmaktadır.

Tertullian'ın "saçma olduğu için inanıyorum" sözü radikal fideizmin sütunları gibidir. Ona göre; yarımsız ve günahkâr insan akli dinsel alanda hiçbir işe yaramaz, bireyi daha çok boşluğa sürükler. Dinin sırlarını sorgulamanın Tanrıya yapılan bir hakaret olduğunu savunan Tertullian, saf aklın dini alandaki gizemleri ve olağanüstü durumları saçma olarak niteleyeceğini belirtmektedir. Böylece mantık çerçevesinde dini anlamlandıramayan aklın kişideki Tanrı ve din inancını yok edeceğini öne sürmektedir. Rasyonalist bir bakış açısı ile dinsel alana yaklaşmak bir süre sonra kişinin ilgisinin yok olmasına neden olabilir. Ona göre iş tam bu noktada koşulsuz iman edilmesi gerekmektedir. Çünkü inanç Tanrı hakkında ispatlanması gereken birtakım önermeler değil Tanrının bizzat kendisidir.¹⁵

Radikal fideizme göre akıl dini hakikatlere ulaşmada bir engel teşkil etmektedir. Kişi elde ettiği her argümanın ardından bir sonraki argüman için şüphe duyacaktır.

¹⁴ Peterson ve Diğerleri, s. 57.

¹⁵ Osman Murat Deniz, *Akl-İman İlişkisi Bakımından Fideizm*, 1. Baskı, İstanbul 2012, Emin Yay., s. 25.

Dolayısıyla sürekli bir sorgulama ihtiyacı hissedecek bu sürecin sonunda istediğini alamayınca inançtan uzaklaşma durumunda kalacaktır. Radikal fideizmin temsilcilerinden olan Pierre Bayle(1647-1706) İnsan aklının doğası gereği yıkıcı olduğunu ve daima paradokslara düştüğünü belirtmektedir. Bundan dolayıdır ki, dini hakikatler aklı aşmaktadır. Bu durum ilahi kudretin yetersiz insan aklının üzerinde mutlak hâkimiyetinin bulunduğunu ispat etmektedir.¹⁶ Bu ilahi kudretin varlığını anlamak için ise koşulsuz ve kalben teslimiyet gerekmektedir. Çünkü bir şeyi iman temelinde kabul etmeden o şeyin varlığına inanılması imkânsız olacaktır.

St. Thomas Aquinas (1226-1274) Katolik inancının ikrar ettiği hakikati ilan etmeyi kendine amaç edinerek başlangıçta doğal akla başvurma yolunu tutmuş fakat din ve Tanrı işlerinde yetersiz olduğunu anlaması çok uzun sürmemiştir. Teslis inancı ve kıyamet günü gibi metafizik konuları aklın süzgecinden geçirip temellendiremediğini anlamıştır. Akli tamamıyla dinsel alanda yok saymasa da kanımca ¹⁷günahkâr ve yetersiz insan aklının aciz kaldığını kabullenmiştir.

Kierkegaard (1813-1855) da çoğu radikal fideist gibi ilahi kudret karşısında insan aklının şüphe oluşturmaktan başka bir şey yapamayacağını öne sürmektedir. Bu şüphelerden kurtulmak için ise imana sarılmıştır. Ona göre gerçek anlamda Tanrı ve din inancına erişebilmek için kişinin tam olarak bir iman sıçraması yapması gerekmektedir. Böylece dinsel mucizelerin temellendirilmesi mümkün hale gelecektir. Kierkegaard’a göre iman etmek için delillere veya başka nedenlere ihtiyaç yoktur. Kişi sorgulamadan teslimiyet göstermesi gerekmektedir. Kierkegaard’ın fideist görüşlerini daha ilerde detaylı olarak aktaracağız.

Din alanı nesnellikten ziyade özneliği kapsamaktadır. Metafiziksel bir alan olan ve özneliği esas alan bu dinsel alanda ise pratik akıl ve bilgi yetersiz kalmaktadır. Çünkü sonlu insan aklı sonsuz bir alan olan Tanrı ve din inancına erişmede çelişkiye düşer. Sadece koşulsuz iman yoluyla bu çelişkiden birey kendini kurtarabilir. Fideizm ile ilgilenen filozofların görüşlerinden de anlaşıldığı gibi radikal fideizm, dini hakikatlere ulaşmada imanın akıldan önce geldiği akla ve bilgiye karşı kesin bir

¹⁶ Abdüllatif Tüzer, *Bir Varoluşunun İman Savunusu*, İstanbul 2006, İz Yay., s. 23.

¹⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 2.cilt Katolik Felsefesi*, çev.Ahmet Fetih, İstanbul 2016, Alfa Basım Yayın s.259-260.

üstünlüğünün olduğunu savunan bir görüş olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Birey sadece kalben ve bedenen iman ettiği sürece dini hakikatlerin gerçekliğine ulaşabilir. Hakikatin ve kesinliğinin nihai ve mutlak ölçütü akıl değil, imandır.¹⁹

2.2. Fideizmin Dini Gerekçeleri

Din, yaşamının başlangıcını, sonunu ve bu iki zaman birimi arasındaki süreci anlamlandırma disiplindir. Varlığın kaynağını, evreni yöneten güç ve güçlerle, evrenin amacı, insanın varlık şeması içindeki yeriyle ilgili birtakım iddialarda bulunur.²⁰ Din insanlardan ne gibi taleplerde bulunduğunu ve Tanrıya nasıl ulaşabileceklerini gösterir. Fideizm ise bütün bu iddia ve açıklamaları iman yoluyla temellendirme sürecine tabi tutar. Aslında din ile felsefe bir araya gelmesi imkânsız olan iki farklı alandır. Çünkü din genelde mutlak teslimiyeti şart koşar. Felsefe ise rasyonel bir sorgulama faaliyetidir. Fideizm işte bu noktada din ile felsefe arasında köprü kurarak dinin felsefenin içinde yer bulmasını sağlamıştır.

Dini felsefe yoluyla temellendirme çabası içinde olan fideizm dinin belirttiği Tanrı inancı ile akli süreç sonucunda elde edilen Tanrı inancının benzerlik gösterip göstermediğini akıl-iman çatışması altında ele almıştır. Her iki durumda da ulaşılan Tanrı inancı arasında benzerlikten bahsetmek mümkün müdür? Kierkegaard’a göre rasyonalizm ile elde edilen Tanrı inancı ile dinin buyurduğu inanç birbiriyle örtüşmemektedir. Akıl yürüterek elde edilen Tanrının inancının gerçeği yansıtmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı nesnel olarak kavranabilseydi bu bir inanç değil bilgi olurdu. Kişi kavrayamadığı şeye iman duyar. Kierkegaard din ve Tanrı gibi alanlarda metafizikle ilgili olduğundan Tanrı’nın varlığı konusunda akıl ile sorgulayarak herhangi bir sonuca varılamayacağını öne sürer. Düşüncelerini ise şu sözler ile anlatmaktadır:

”Tanrı yoksa bunu ispat etmek elbette mümkün değildir. Ama eğer varsa var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır. Akıl yürütme

¹⁸ Kadir Çüçen, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2000, İnkılap Kitapevi, s.59.

¹⁹ Osman Murat Deniz, *“Fideizm nedir?”*, İstanbul 2020, İz Yay., s.28.

²⁰ Cevizci, s. 283. Arslan, s. 81

varoluşla sonuçlanmaz, varoluştan yola çıkar. Örneğin bir taşın var olduğunu değil, var olan bir şeyin taş olduğunu ispat ederim.”²¹

Pascal da akıl ile elde edilen Tanrıyla iman edilerek ulaşılan Tanrı inancının birbiriyle kıyaslanamayacak kadar zıt olduğunu ve akıl ile ulaşılan inancın gerçek anlamda bir iman olmadığını savunmaktadır. Ona göre dinsel alanda akli delillere başvurmak sadece inançsız bireylerin başvuracağı yoldur. Descartes ve Hegel gibi filozofların öne sürdüğü Tanrının sahte Tanrı olduğunu düşünen Pascal rasyonalizmin dayattığı her hakikate akıl ile ulaşma fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Pascal’ın görüşlerini iyice anlama açısından şu söz yararlı olacaktır:“ İnanılması gereken Tanrı İbrahim’in Tanrısı, İshak’ın Tanrısı, Yakup’un Tanrısı filozofların ve bilginlerin değil.”²²

Pascal burada gerçek manada iman etmenin akıldan ziyade kalben iman ile mümkün olabileceğini ön planda tutmaktadır. İnsan doğası gereği varlık sebebini akıl yoluyla veya yardımıyla anlayabilme yeteneğine sahip değildir. Ancak yaşamını nasıl sürdüreceğini, neye inanması gerektiğini kavrama ihtiyacı duyar. İnsanların birçoğu bu hakikatle karşı karşıya gelmekten kaçınır ve bu yüzden de hayatlarını anlamsız bir boşluk içinde sürdürür. Tanrı olmadığında, hatalarının boş ve anlamsız olduğu gerçeğini görmezden gelen insanların hakikatin öznelliğine ulaşması gerekir. Hakikatin öznelliğine akıl ile ulaşmak mümkün müdür?" Rasyonel bilginin bir Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa eğer nasıl bir varlık olabileceği konusunda hiçbir yararı olamayacağını savunan Pascal saf aklın nesnellikten ibaret olduğunu ve kişiyi asla hakikatin öznelliğine ulaştıramayacağını belirtir. İmanın akli öncelediğini ve aklın sadece imanın kontrolünde bir işlev sahibi olacağı görüşünü benimser. Dolayısıyla vahyi sadece akıl ile anlamlandırıp temellendirmeye çalışmanın nafil bir çaba olduğunu imanın özüne de zarar vereceğini belirtir.

Sorunun İslam dünyasındaki durumu gözden geçirildiğinde, dine bakış açıları konusunda benzerlik taşıdığını fark etmiş oluruz. Hz. Peygamber çok fazla soru sorulmasını yasaklamış ve “Ben sizi kendi halinize terk ettiğim sürece siz de beni

²¹ Soren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, İstanbul 2018, Zeplin Yay., 2018, s.88.

²² Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York 2003, Oxford University Press, s.181.

kendi halime terk ediniz ve soru sormayınız. Sizden evvelki ümmetler çok soru sordukları ve peygamberleriyle tartıştıkları için mahvolmuşlardır.”²³ demiştir.

Görüldüğü üzere hem Hristiyan düşüncesinde hem de İslam düşüncesinde rasyonel tutumun dinin doğasına aykırı olduğu çok fazla sorgulamanın kişiyi amacından saptırabileceği aşikârdır. Dinin öğretileri akıl ve mantık ilkelerine dayandırmak ve akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmeye tabi tutmak, onları doğasından uzaklaştırmak demektir. Çünkü dinin ve Tanrının kabulü öznellikten ibarettir. Sonlu İnsan akli ise nesnellikten öteye geçemez. Öznelliğe erişmek içinse koşulsuz bir imana ihtiyaç vardır. Burada bahsi geçen iman ile rasyonel bilginin ön plana çıkardığı iman arasında bir bağ yoktur. Rasyonalizmin delil sunmak için akli her şeyin üstünde tutması din ve Tanrı inancına zarar vermektedir. Fideizm işte burada devreye girmektedir. Metafizik bir alan olan Tanrının varlığını kabul etme ve dini inanca erişmeyi aklın kısılcısından kurtarmayı kendine amaç edinmiştir. Sonuç olarak hakikatin aklın ötesinde, onu aşan gizemli bir gerçekliğinin olduğunu, bu gizemin ise koşulsuz teslimiyet anlamına gelen iman ile kavranabilir olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Fideizm ve Temsilcileri

Fideizmi, dini hakikatlere ulaşmanın tek yolu olarak imanı esas alan, akıl ve bilimden üstün gören, akli büsbütün ortadan kaldıran ya da imana tabi olması ve inancı desteklemesini savunan bir düşünce olarak daha önce de tanımlamıştık. Farklı dine mensup filozofların fideizmi farklı bakış açılarından ele almasıyla fideizmin ılımlı ve radikal olmak üzere ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. Konuyu anlaşılır ve açık kılmak açısından Fideizm ile ilgilenen filozoflar ve bunların görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır.

Fideizmin dogmatik tarafını ele alan ilk ve en ünlü temsilcisi olarak kabul edilen Tertullian(160-220) en önemli çalışması olan *Apologeticum* (İman Savunması) adlı eserinde paganlara karşı Hristiyanlığı savunmuş ve Hristiyanlığı ilahi bir vahiy yani hakikatin kendini ifşa etmesi olarak tanımlamıştır. Dini dogma ve öğretilerin ne olursa olsun iman ile içselleştirilmesi gerektiğini ön planda tutmuştur. Ona göre Gnostikler ve filozoflardan ziyade sadece Hristiyan olanlar kutsal kitapları yorumlama hakkına sahiptir. Çünkü Gnostikler ve filozofların yorumlarını sapkınlık

²³ İmam Müslim, *Sahih-i Muslim ve Tercümesi*, İstanbul 2013, İrfan Yay., s.130.

olarak görmektedir. Tertullian’a göre bireyin yapması gereken yargılamak ya da tartışmak değil onun yerine inancı koşulsuz kabul etmektir. Ona göre kurtarıcı olarak gördüğü İsa Mesih’in sözüyle Hristiyan olunur. İmanı uyulması gereken katı kurallar bütünü olarak tanımlar ve gerçek Hristiyanlık için gerekli olan cevherin akıl yerine sadece imanda olduğunu belirtir. Dinsel alanda aklın tamamıyla yok sayılması gerektiğini, felsefi bilgi ile din inancının bir araya gelemeyecek kadar zıt olduğunu belirtmiştir. Bunu da şu şekilde dile getirmektedir: “İmkânsız olduğu için inanıyorum.”²⁴ Akla karşı olduğu için iman ettiğini ifade etmiştir.

Tertullian’ın aksine St. Agustinus(354-430) hakikate ulaşmada aklı tamamıyla devre dışı bırakmamıştır. İmanın akıldan üstün olduğunu ve aklı öncelediğini savunmuştur. Bilmenin ön şartı olarak inanmak gerektiğini söyleyen Agustinus hakikate ulaşmanın öncelikli şartı olarak iman etmenin gerekliliğinden bahsetmiştir. Görüşünü “Anlamak için inanıyorum” (Credo ut intelligam) sözü ile apaçık ortaya sunmuştur²⁵. Ona göre; imanın bilgiye(akla) karşı kronolojik üstünlüğü bulunmakta ve hakikate ulaşmak için bireyin önce inanması daha sonra inancın akla uygunluğunun değerlendirmesi gerekmektedir. Bu görüş onun ılımlı bir fideist olarak görülmesini sağlamıştır. Tertullian; aklın yolunu izlemenin kişiye doğru yolu buldurmayacağına çünkü aklın yolunun dolambaçlı ve çetrefilli imanın yolunun ise doğrudan olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla ona göre iman din ve Tanrı inancına erişmek için imanı esas alırsa şüphe zincirinin oluşturduğu bu zorlu süreci yaşamamış olur.

Thomas Aquinas(1225-1274) ise inanç sorununu dogmatik açıdan ziyade akılcı bir tarzda ele almış ve iman-akıl çatışmasının sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Yaptığı çalışmalar sonucunda insan aklının dinsel alanda bazı konuları temellendirmede başarılı olabileceğini ancak Teslis (üçleme) inancı gibi gizemli hususlarda ispat yoluna gidemeyeceğini benimsemiştir. İnsan bilgisi yeterli ve tam değildir. Dolayısıyla görünmeyeni kanıtlayamaz. Tanrının arzusu ve iradesi de metafiziksel bir alan olduğundan bilgi ile kanıtlanabilecek bir şey değildir. Aquinas’a göre kanıtlanamayan bir şey aynı zaman da reddedilemez.²⁶ Çünkü insan reddetmeye cesaret edecek kadar bilgi kapasitesine sahip değildir. O halde inanmak gerekir.

²⁴ Nuh Yılmaz, ” Tertullian’ın Kutsal Kitap Anlayışı”, Çanakkale 2017, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , (11), s. 129-130.

²⁵ Çüçen, s.58.

²⁶ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 2.cilt Katolik Felsefesi*, çev.Ahmet Fetih, İstanbul 2012, Alfa Basım Yay., s.260.

Tanrı en bilge kişidir, bu sebeple Tanrının söylediklerine ve buyurduğu dine inanmak gerekir.

David Hume(1711-1776) dini; Hristiyanlığın yeniden gözden geçirildiği ve deizmin ön plana çıktığı dönemde insanın kendi iç dünyasında çok az bir yanıt uyandıran ya da hiç uyandırmayan dışsal bir olay olarak benimsemiştir. Denemesinde insan aklının geometri, cebir ve aritmetik gibi alanlarda kesinliğe ulaşabileceğini gibi din ve Tanrı inancı gibi metafiziksel konularda net bir kanıta ulaşmak mümkündür. Ona göre; Tanrı'nın varlığı kadar açık bir hakikat yoktur. Doğanın yapısı zeki bir yaratıcıya tanıklık etmektedir. Ayrıca insanlar Üstün Yaratıcıya erişme yeteneğiyle donatılmışlardır. Tanrı ve din inancını birer soyut idea olarak görür. Ona göre soyut idealar ne kadar genel olursa olsunlar kendi içlerinde bireyseldir.²⁷ Dolayısıyla insan aklı bireyi sorgulama sürecinde bocalatsa da gerçek ortadadır. Üstün Yaratıcıya erişme yeteneğine sahip insan etrafındaki nesneleri gözlemleyerek hakikate ulaşacaktır. Hume Tanrı'nın varlığını kesin olarak doğru kabul etmemiş ve bunu tartışma gereği bile duymamıştır. Kaptan James Edmonstone'a yazdığı mektupta açıkça görülmektedir:

“Sanırım artık tarih yazamayacağım, doğrudan doğruya İsa'nın öğrettiği duaya, on emre ve Hristiyanlığın tek ilmihaline saldıracağım. İntiharı ve zinayı tavsiye edeceğim ve Tanrı canı isteyip de beni kendi yanına alıncaya kadar böyle devam edeceğim.”²⁸

Tanrının, insanları kendisine inanmaya meyilli olarak yarattığına inanmış; tek ve eşsiz olan Tanrı'nın, evrenin eserleriyle apaçık olduğunu, evrenden yola çıkarak Tanrı ile ilgili bazı sıfatların bilinebileceğini ancak bu sıfatların tamamını çıkarım (analoji) yoluyla elde etmenin sağlıklı olacağını ileri sürmüştür.

Fideist düşüncenin Yeni Çağdaki önemli temsilcilerinden olduğu kabul edilen Blaise Pascal(1623-1662) Tanrının var olmaması halinde insanın tam bir boşluğa düşeceğini, sefalet ve umutsuzluk durumu içinde insan hayatının anlamsızlaşacağını

²⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 3.cilt Modern Felsefe*, çev.Ahmet Fetih, İstanbul 2012, Alfa Basım Yay., s.299.

²⁸ David Hume, *New Letters of David Hume*, ed. Raymond Klibansky & Ernest C. Mossner, New York 1954, Oxford University Press, s. 43;

ileri sürmektedir. Ona göre yardımsız insan aklı tek başına hayatı anlamlı kılamaz bu yüzden de Tanrıya ihtiyaç duyar. Çünkü Tanrı en bilge kişidir ve her şeyi bilendir.

Pascal aklı tamamıyla göz ardı etmemiştir Ancak saf aklın Tanrının varlığını kabul etmede anlamlı bir yol çizemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü Tanrının varlığını kabul etmede bilginin önünde aşılmaz engeller bulunmaktadır. Bu bilgilerin ise akıl yoluyla aşılması mümkün değildir. Ancak koşulsuz iman yoluyla bütün engeller ortadan kalkabilir. Kişi iman yoluyla hakikate ulaşabilir. Buradan Pascal'ın akıldan ziyade imana öncelik verdiğini anlıyoruz. Ayrıca Pascal, Tanrının varlığı üzerine düşünmenin insanı sürekli olarak sorgulamaya iteceğini bunun da zaman kaybindan başka bir eylem olmayacağını temele alır. Tanrı'nın var olup olmadığı sorununun çözüme kavuşmasının mümkün olmadığını ileri sürerek insanın kendine alternatifler bulması gerektiğini belirtir. İşte burada "kumarbaz argümanını" ön planda tutar. Bu argümana göre iki alternatif vardır. Tanrı ya vardır ya da yoktur. İnsan bu iki alternatiften birini seçmelidir. Pascal burada Tanrının varlığı üzerine bahse girilmesi gerektiğini savunur. Bu bahsin insana hiçbir şey kaybettirmeyeceğini aksine birçok yolu açabileceğini belirtmektedir. İnsan Tanrının var olmasına inanırsa ve Tanrı hakikatse gerçekten de cennete erişme gibi çok şey kazanacaktır. Ebedi hayata ulaşacaktır. Aksi durumunda ise sadece inanmış olacak ve hiçbir şey kaybetmeyecektir. Eğer Tanrı varsa ve insan inanmama üzerine bahse girer ise bu kez de Tanrı tarafından ağır cezalara çarptırılacak belki de sonsuz hayattan mahrum bırakılacak. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Pascal'a göre insan birinci seçenekten yana şansını denemelidir.

Wittgenstein'da(1889-1951) -Pascal'ın görüşlerine benzer bir görüş benimsemiş olsa da- daha çok Hume etkileri görülmektedir. O, insan aklının pozitif bilimleri temellendirmede en önemli etken olduğunu savunurken konu din felsefesine geldiğinde özellikle Tanrı ve din inancında bir etkisinin olmadığı görüşünü belirtir. Wittgenstein, Tanrı'nın varlığı hususunda şüphe duymaz. Ona göre şüphe dil içinde anlam ifade etmez. Ayrıca "Tüm olanaklı bilimsel sorular cevap bulmuş olsa da yaşam sorunlarımıza hala hiç dokunulmadığı hissedilir"²⁹ der. Wittgenstein içinde dogmatik yargılar bulunmayan bir dini tasarlar. Din, ahlak onun nazarında

²⁹ Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico Philosophicus*, I. Basım, çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1996, Yapı Kredi Yay., s.169

konusulamaz, öğretilemez. Tanrı inancı temellendirmenin çok ötesindedir. Somut kanıtlar asla düşünülemez. Böyle bir şeyin kişiyi çıkmaza sürükleyeceğini vurgular. “Tanrı nasıl bir şeydir, açıkla denemez” çünkü bu tasvirden öteye gidemez. Ona göre Tanrı’yı temellendirmek imkânsızdır. Wittgenstein “Tanrı sözcüğünün ne demek olmadığını öğrendim”³⁰der. Negatif teolojide Tanrıyı ifade etmek sınırsızdır. Çünkü negatif teoloji Tanrı’nın ne olduğundan ziyade ne olmadığından bahsedilir. Bu anlayışta Tanrı en yüce varlıktır ve nesnel olarak betimlenmesi imkânsızdır.³¹

Bu filozofların görüşlerinden de anlaşılacağı gibi akıl ile iman arasındaki ilişkinin mahiyeti fideizme yön veren olgudur. Genel olarak aklın değersiz görüldüğü ve imanın yerine getirilmesi gereken tek eylem olduğu görüşü hâkimdir. Aklın bazı konularda etkin olduğu gözlemlense de imandan yoksun olan aklı kendi başına kalmış bir uzva benzetmek herhalde yanlış olmayacaktır. İman akla öncülük ederek tam bir beyin görevi üstlenmektedir. Aklı yönlendirerek ona nitelik kazandırır ve bir şekilde acizliğini ona hissettirmez. Bu görüşü Kierkegaard ve Mevlana’dan bahsettiğimizde anlaşılır şekilde ortaya koyacağız.

2.4. Fideizmin Teolojiye Eleştirileri

Teoloji Yunanca “**theos**” ve “**Logos**” kavramlarının bir araya gelmesi ile oluşan, Türkçeye Tanrıbilim veya ilahiyat olarak geçen, din olgusunu inceleyen bilim dalıdır. Dini epistemoloji ve vahiy üzerinde çalışmalar yapar. Bilhassa, vahiy üzerinden Tanrının varlığını kanıtlama üzerine yoğunlaşır. Kutsal kitap yoluyla dini bilgiler insanlara aktarılmaya çalışılmıştır. Ortaçağda -kilise ve manastırların söz sahibi olduğu dönemlerde- önemli bir araştırma alanı olan teolojide ise özellikle Hristiyanlığın kabulü vahiy üzerinden meşrulaştırmaya çalışılmıştır. Fideizm de teoloji gibi insanları Tanrı ve din konusunda araştırma yapmaya itmiştir. Ancak Teoloji ve Fideizm aynı amaca sahip olsa da temel bir konuda ayrı düşmektedirler. Teoloji vahiy üzerinden gerekçeler sunarak Tanrı ve din inancını temellendirme yoluna gitmiştir. Fideizm de ise kişinin hakikate ulaşması için hiçbir gerekçeye ihtiyacı yoktur. Kişi kalben ve koşulsuz olarak iman ederse gerçek inanca erişebilir.

³⁰ Wittgenstein, s.169.

³¹Hasan Özalp; “*Tanrı Hakkında Konuşmak; Plotinus’da Negatif Teoloji*”,International Periodical Fort he Languages, Litaretureand History of Turkishor Turkic, Volume. 10/2, Winter, 2015, s.735-748.

Bu da ancak iman sıçraması ile mümkündür. Herhangi bir delile ya da gerekçeye ihtiyaç yoktur.

Dogmatik anlayışın ön planda olduğu skolastik dönemde kilise ve manastırlar yaşam ile ilgili her detayı vahiy yoluyla kanıtlama çabası içinde olmuşlardır. Hatta bu durum öyle bir hal almıştır ki, kilise otoritesini güçlendirmek için vahiyleri amacından saptırmıştır. Kilise Papazlarının kendi çıkarlarına göre fetva yayınlaması, vahiyleri işlerine geldiği gibi yorumlamaları, ekonomik çıkarlar için dine kabul etme ve dinden aforoz etme olayları Hristiyan halkın dini sorgulamalarına neden olmuştur. Fideistlerin çoğu; kiliseye bu tutumlarından dolayı ağır eleştiriler yöneltmiştir. Kilisenin icraatlarını adeta sapkınlık olarak görmüşlerdir. Genel anlamda Hristiyanlığı hakikatin kendisi olarak değerlendirmişlerdir. Kierkegaard kanıtlara bağlı kalmaksızın kalben iman yoluyla elde edilen Hristiyanlığı gerçek Hristiyanlık olarak nitelendirmiş vahiy yoluyla elde edilen imanı reddetmiştir. Dinde öznelliği savunarak kişinin kilisenin ya da vahyin yardımı ile değil bireysel bir iman atlayışı ile gerçek inanca erişeceğini vurgulamıştır. Asli günah ile dünyaya gelen bireyin Hristiyanlık ile kurtuluşa ereceğini belirterek gerçek inancın kilisenin dayattığından farklı olduğunu iddia etmiştir. Luther'in izinden giderek bireysel kurtuluş ile hakikate ulaşılacağını bunun da ancak koşulsuz iman ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Ona göre kilisenin vahiylerle dayandırarak bir insanın Hristiyan olup olmadığına karar vermesi saçmalıktan ibarettir. Kilisenin verdiği kararlar yetki alanı dışındadır. Ayrıca, bir dine mensup olup olmama bir defada verilecek bir karar değildir. Dolayısıyla, birey gerçek inanca kendi çabası ve özgür iradesiyle erişir. Bunun da Kierkegaard ve birçok fideistin belirttiği gibi, kanıt veya vahiy ile değil öznelliğe dayalı koşulsuz bir iman ile gerçekleşebileceği aşikârdır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda; özellikle Pascal ve Kierkegaard'ın yön verdiği fideizmin teolojinin vahiy yoluyla dayattığı inancı kabul etmesi mümkün değildir. Gerekçeye dayalı inancın dinin mucizevi ve cezbedici yönünü ortadan kaldırdığını hesaba katmış olursak, kilisenin de gündeme getirdiği inancın bireyin beden ve ruhen elde edebileceği inançla örtüştüğünü söylemek gerçeklikten uzak olacaktır. Durum böyle olunca fideizm ve teoloji hep bir noktada ters düşecek ve uzlaşacağını söylemekte hayalden ibaret olacaktır.

2.5. Rasyonalizme Karşı Fideizm

İnsanın bir inanç sahibi olmasını etkileyen çeşitli etmenler vardır. Rasyonalizme göre bu faktörler arasında en önemli olanı akıldır. Bu akıma göre insan, akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri ayırt etmektedir. Rasyonalistlere göre akıl insanı diğer varlıklardan üstün hale getirir. Akıl yok sayıldığında insanlıktan da inançtan da bahsedilemez.³² Bu sebeptendir ki, akıllı sayesinde birey gerek dini gerek güncel hayat olsun karşılaştığı olayların tümüne karşı rasyonel bir bakış açısı ile yaklaşır. Bu akımın en önemli temsilcisi Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in olduğu kabul edilir. Hegel her şeyin temelinde nesnellik aramıştır. İmanı nesnel bir düzlem üzerinde açıklama yoluna gitmiştir. Bir zamanlar rasyonalist olan Kant ise, inanç durumunu, geliştirdiği bilgi kuramı ile açıklama yoluna gitmiştir. Eleştiri felsefesi ile ilgilendikten sonra, onunla paralellik gösteren “akıl” ile inanç sistemi oluşturmaya çalışmıştır.³³ Kant'ın Saf aklın eleştiri adlı eserinde “bilginin kaynağı” problemine açıklık getirmeye çalışmıştır. Ancak eser, “imanın özü” konusunu da temellendirmeye çalışır. Bilgiye bir sınır çizmeye çalışan Kant, “geleneksel metafizik” öğretisiyle ve dini inançta akıllı yok sayanlara karşı duruş sergileyerek aklın öncüllüğünü vurgulamaktadır. Aristoteles döneminde başlayan metafizik, felsefi teoloji ile ayrılmaz bir parça bulunur ve aralarında yadsınamaz bir ilişki vardır. Akıl temelinde, sadece ilk ortaya atılan kavramlardan hareketle değil aynı zamanda daha sonra oluşturulan inanç zemininden hareketle Tanrının varlığı dair kanıt oluşturmak istenir. Bu kanıtlama girişimini üç akım üstlenir; ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teleolojik. A deney öncesi oluşturulan kavramlardan harekete geçildiğinden dolayı için ontolojik yaklaşıma, metafiziğin rasyonel uzvu da denir.³⁴ Kant, ilk eserlerinde gelenekle metafiziğin öğretilerini reddeder ve Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak yani akıl yoluyla kanıtlanabileceğine inanır. Kant, “Tanrının Varlığını Göstermede Tek Mümkün Kanıt” adlı eserinde matematiksel kanıtın olup olmadığı üzerine odaklanır. Kant “Tanrı” kavramı “mutlak varlık” kavramı ile kıyaslamaktadır. Mutlak varlığın mutlak öz olduğunu ve mutlak özün tek gerçek varlık olduğunu fikrini benimsemiş, Tanrının varlığını kanıtlama yoluna

³² İsmail Çetin, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, sayı: 1, 2002, s. 87-102, s. 88-89.

³³ Aydın Işık, *İnanç Krizi*, İstanbul 2009 Ötüken Yay., s. 15-16.

³⁴ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanımlarının Felsefi Boyutları*, İstanbul 2001, Furkan Kitaplığı, s. 145.

gitmiştir. Ancak, Eleştiri üzerine yoğunlaştığı dönemde bu fikrinde vazgeçerek, ampirik yani deneysel bir yolla Tanrının varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir.

Kant, saf aklın üç temel ideyi savunduğunu öne sürer: Ruh, Evren ve Tanrı. Tanrı idesi ile imanın rasyonelliği ile ilgilenir. Tanrı fikri, düşüncenin tüm alanlarının birleşmesidir. Kant'a göre Tanrı idesi, onun ilk eserlerinde, kaynağını aklın yapısında bulur. Ona göre hiçbir değişkene bağlı kalmayan akıl, Tanrıya ulaşır. Ancak Kant, saf aklın eleştirilmesini ve sınırlandırılmasını önermektedir ki böylece evrensel bilginin varlığından söz edilmektedir.³⁵ Bu nedenle “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde bilginin özü ve metafiziğin olasılığı üzerine yoğunlaşmıştır. Kant’a göre saf akıldan ziyade Pratik akıl ile Tanrıyı arama çabası içine girilmelidir.³⁶ Çünkü rasyonel bir imanın tek mümkün temeli Pratik akıldır.

Hegel’in Tanrı anlayışı Kant’ın iman anlayışına benzese de farklılıklar taşımaktadır. Çünkü Hegel Tanrı’nın kanıtlamaz oluşu düşüncesine karşı çıkmaktadır. O, bu şekilde ulaşılan Tanrının ölü olduğunu, yani boş ve içeriksiz olduğunu savunur. Hegel bu duruma şöyle açıklık getirir. Tanrının en üstün varlık olduğunu iddia etmek ile Tanrıyı bilemeyeceğimizi söylemek aynı şeydir. Hegel’e göre Tanrıyı kanıtlamaksızın sadece bilmek onu soyutlamaktır.³⁷ Hegel Tanrı’yı soyutlayan bu rasyonel teoloji yaklaşımına ilişkin karışıklığı ortadan kaldırmak adına akıl düzleminde temellendirilmesi gerektiğini savunur çünkü rasyonel teolojinin uçuş pisti akıldır. Hegel kendisinin savunduğu akıl olgusunun, rasyonel teolojinin savunduğu akıldan farklı olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre rasyonel teolojinin savunduğu akıl sıkıntılıdır, çünkü rasyonel teoloji akli felsefi akıl ile mücadele etmektedir; dolayısıyla Tanrı’yı da anlamsız bir soyutlamaya çalışmaktadır.³⁸ Hegel’in dini alandaki yaklaşımı Tanrı’ya ilişkin unsurları inkâr eden yaklaşım değil tersine Tanrı’nın nasıl bilinebileceği üzerine araştırmalar yapan yaklaşımdır. Aydınlanma teolojisinin savunduğu fikirleri reddeden Hegel, dinin ortaya çıktığı her türünün de sorgulanması gerektiğini savunur ve bu sorgula sürecini

³⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara 1999TFK, Yay., s. 147.

³⁶ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul 1997, İnsan Yay., s. 349.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, California 1984 Ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, s.127.

³⁸ Hegel, s.126.

insanın hakikate ulaşma yolunda adım attığı alan olarak niteler. Ona göre sadece “akla uygun” olan sıkıntılıdır. Dinsel alanın sürdürülebilirliği için mutlak olanın biçimlendirilmesi ve rasyonel yaklaşımların sunduğu aklın aşılması gerekmektedir. Akıl ile oluşturulan Tanrı’nın, felsefenin dini alandaki en yüksek sorunu³⁹ olduğunu iddia eden Hegel, teolojinin sunduğu akıl ile kendisinin öne sürdüğü akıl arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Hegel’in hedefi, Tanrıya ulaşma yolunda Din felsefesinin kanıta dayalı olmaksızın sadece akılla ilgili olması ve bu anlamda kendisine rasyonel teoloji olarak adlandıran teolojinin akıl anlayışı ile kendisinin savunduğu aklın benzerlik göstermediğini ifade etmektir. Hâlbuki Hegel için inanç, kendisinden önceki inanç türlerinden farklı olmamasının yanı sıra diğerleri gibi akli öncül almaktadır. Bu süreçte algılama becerisinin ayırt edici evrelerini kullanmaktadır. Yani rasyonel teoloji aklın önemine vurgu yapsa da, kanıta dayalı olmadığından algı kavramından öteye geçmemektedir. Hegel’in din felsefesi için öne sürdüğü akıl ise öznelliği aşan, nesnel düşünme anlamında bir akıldır.⁴⁰ Hegel’in açıklamaya çalıştığı Tanrı’nın varlığını aklın kafesine sıkıştıran, onu ispatlayan, kanıtlayan ve akıl ile salt aklın ayrı şeyler olduğudur. Hegel Kant’ın bu rasyonel teoloji düşüncelerini ortadan kaldırdığını da belirtmiştir çünkü Kant teorik akıl bağlamında Tanrı’nın bilgisinin olanaksızlığını ortaya koymuştur. Ancak Hegel, istediğini tam olarak alamamıştır. Çünkü Kant’ın Tanrı anlayışı bilginin tamamına değil, sadece insan aklının Tanrı noktasında karşılaştığı zorluklara işaret eder.⁴¹ Hegel için Kant’ın düşünce yapısı, yani “imana alan oluşturabilmek için bilgiyi inkâr etme” Tanrı’nın bilgisini de yadsımaktır.⁴² “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım”⁴³ diyen Kant, dini alandaki temel problemin dinin nesnesinin insan aklının sınırlarını aşmasından ve temellendirilmesindeki yetersizlikten kaynaklandığını vurgulamaktadır. Onun göre kendisine kadar yetisiz insan aklının sınırlarını belirlemede filozoflar pek başarılı olmuş değillerdir. Dolayısıyla o, saf insan aklının kapasitesini sorgulamaya tabi tutarak aklın sınırlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak akla bir sınır çizerek neyin bilinebileceği görünür hale

³⁹ J. A. Leighton, “*Hegel’s Conception Of God*”, The Philosophical Review 5-6, Kasım 1896, s.601.

⁴⁰ Hodgson, Hegel and Christian Theology, 59.

⁴¹ Immanuel Kant, “*Felsefi Teolojiye Giriş*” çev. Mehmet Sait Reçber, Felsefe Dünyası 40, Şubat 2004, s.150.

⁴² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge 1998, Cambridge University Press, s. 117

⁴³ Immanuel Kant, *Saf Alın Eleştirisi*, Çev. Werner S. Pluhar, Cambridge 1996, Hackett Publishing Company, Inc., s. 31.

gelecektir. Kant'a göre yalnızca kanıtlanabilir nesneler bilgi nesnesi olabilirler; kanıtlanamayan nesneler bilinemezler. Bu bilinmez olanlar Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür.⁴⁴ Bu bilinmezleri kanıtlamak ise neredeyse imkânsızdır çünkü insanın 5 duyu organı ile algılayabileceği nesneler değildir. İşte bu noktada Kant fenomen ve numen ayrımı yapmaktadır. Fenomenler insanın duyu organları ile anlayabileceği nesneler, yani mümkün deneyim ile algılayabileceği nesneler olduğundan bilgi olanaklı iken numen olanaksızdır, duyu organları ile algılanamayan, yalnızca idenin nesneleri olabilecek şeylerdir. Kant tarafından yapılan bu kıyaslamada Tanrı da iman da numenin alanıdır. Duyusal edinim yoluyla Tanrı'yı ulaşma yolu duyusal deneyimi aştığı için muhtemel değildir. Metafizik yaklaşıma göre Tanrı bilinemezdir.⁴⁵ Bu karmaşa ortasında dahi Kant bütünüyle Tanrı'dan yok saymamıştır. Tanrı'nın varlığının kanıtlayamasak bile Tanrı'nın varlığına dair inanç olanaksız değildir. Tanrının varlığını konumlandırmak için Kant akli teorik (spekülatif) ve pratik olarak ikiye ayırır. Ona göre Teorik akılda ulaşılabilen Tanrı pratik akılda kazanılacaktır.⁴⁶ Kant Tanrıya pratik akıl ile ulaşmaktadır ve bunun temelini de ahlak olduğunu savunur. Tanrı'nın mevcudiyeti, insan özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü yetisi sınırlı insan aklıyla bilinebilir ya da temellendirilebilir değildir. Ancak ahlak için kanıt ihtiyacı duyulmaz ve kabul edilir. Kant'a göre kanıt ihtiyacı duyulmaksızın Tanrının kabul edilmesi, doğru varsayılması yani birer postulat(ön doğru) olarak ele alınması ahlaki gerekliliktir. Çünkü Tanrıyı kanıtlamak mümkün değildir. Bu durumu Pratik Akıl Eleştirisi'nde ise, "Tanrı'nın varlığını kanıtlamak isteyen buyursun kanıtlasın biz de onları göklere çıkaralım"⁴⁷ diyerek ortaya koymaya çalışır. Ona göre bireyin davranışlarının sebebi mutluluğa ulaşmaktır. İnsan nihai bir varlık olduğundan erdem ve mutluluğun daima bir arada olduğu bir dünya oluşturamayacağını bilincindedir. Dolayısıyla, Kainatı düzen içinde yaratan ve yöneten yüce bir varlık yani Tanrı düşüncesini bir postulat olarak almak zorundadır. Kant'a göre Kâinatı mutluluk ile ahlaki davranışın kusursuz bir ahenk içinde yaratan ve yöneten bir yüce varlığın var olduğuna inanmamız gerekir. Erdemli davranışı ödüllendirebilecek ve etik olmayan davranışı cezalandıracak bir kusursuz varlığın bulunması insanın ahlaki davranışı için ilham

⁴⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 116-117.

⁴⁵ Jon Stewart, *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford 2022, Oxford University Press, s. 62-63.

⁴⁶ Stewart, s.65-66.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.5.

kaynağıdır.⁴⁸ Tanrının varlığı olmaksızın ahlaki yasalar temeli olmayan uydurmalarından öteye gitmeyecektir.⁴⁹ Hegel'e göre bu yaklaşımıyla Kant, rasyonel teolojinin hataya düştüğünü ortaya çıkarmış ancak kendisini de bu hata çukurundan kurtaramamıştır. Hegel'de Tanrı anlayışı yalnızca insan aklını Tanrı'ya iman yolunda yok saymakla Tanrı'nın varlığına ulaşma düşüncesini ortadan kaldırma üzerine kurulmuştur. Hegel; aklın acizliğini ortaya koyan Tanrı görüşünü, kasıtlı olarak doğayı yönlendiren Tanrı görüşünü, Tanrı'nın doğadan ibaret olduğu ya da Tanrı'nın yüce bir varlık olduğu görüşünü reddetmektedir.⁵⁰ Onun için "Tanrı, akıl ile ortaya koyulabilen ve her şeyin merkezinde olan en yüksek varlıktır."⁵¹ Hegel Kant'ı, Tanrı'ya dair bilginin imkânsızlığının yayılmasına neden olan kişi olarak görmektedir. Hegel'e göre Kant'ın Tanrı anlayışı; Kant'ın hayat felsefesi gibi hayalden ibarettir. Ona göre hakikat soyut kavramın yanı sıra somutluk da içermelidir.⁵² İşte bu noktada fideizm rasyonalizme karşı ağır eleştiriler getirmiştir. Fideizme ve özellikle de Kierkegaard'a göre kanıt peşinde koşarak Tanrıya ulaşma çabası kişide içsel bir tutku oluşturmamaktadır. Bu da fideizmin genel amacına hizmet etmemektedir. Kierkegaard, bireyin varoluşundan hareket ederek oluşturmaya çalıştığı düşünce sisteminde öncelikli olarak, insanı yok saydığını ileri süren sistemi yüklenmektedir. Özellikle 19. yüzyılın öncül filozoflarından olan Hegel'e karşı ağır eleştiriler yönelterek bireyin varoluşunun bir paradoks olduğunu ortaya kanıtlama çabası içine girmiştir. Kierkegaard'ın özellikle Hegel'i hedef almasının sebebi; pozitivist düşüncenin oluşturmaya çalıştığı hakikati ve Tanrı inancını akli sorgulamalara tabi tutma çabasıdır. Hegel'i anlama yolunda büyük emek harcayan Kierkegaard:

*"Kendi adıma Hegel felsefesini anlamak için çok zaman harcadım, inanın bana ayrıca onu az ya da çok anladım. Uğraşmama rağmen anlayamadığım yerlerde, bunun nedeninin Hegel'in kendisinin çok anlaşılır olmaması olduğuna inanacak kadar gözü karayım"*⁵³

⁴⁸ Stewart, s.67-68.

⁴⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 680.

⁵⁰ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, s.130.

⁵¹ Leighton, *Hegel's Conception Of God*, s.601.

⁵² Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, s.160.

⁵³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*. çev. İsmail Yerguz, İstanbul 2017 Say Yay., s.76.

Hegel'in insanı ve dolayısıyla varoluşu genel yargılarla, mutlak idealizmle ve sistemle ortaya koyarak saf benliği göz ardı ettiğini belirtmektedir.

Kierkegaard'ın öne sürdüğü 'saf benlik', kişinin kendi içinde imana ulaştığı benlik. Kierkegaard'ın burada Hegel'i imana bireyselliği göz ardı ederek bir bütünsel olarak ulaşmaya çalışması ve bireyi de bu bütünselliğe hapsedmesinden dolayı eleştirmektedir. Hegel'e göre hakikat bir tümeldir ve tikel olan tümele tabidir. Tin'in kendisini açığa kavuşturduğu bu süregelen yolda tekler bir anlam ifade etmez, onları akla uygun hale getirecek olan bütün içerisindeki durumlarıdır ve Hegel'de olması gereken bilgi de bu bütünün ürünüdür yani genel olanın bilgisidir. Hegel'e göre, hakikat öznellikten ziyade başkaları tarafımdan da kabul edilen nesnellikten ibarettir.⁵⁴ Kierkegaard'da ise bunu tam aksine hakikat; sadece bireyin öznelliğiyle değil, iç dünyasıyla da ilgilidir. "Hakikat bendeydi ve benden türedi. Onu bana Sokrates dahi veremezdi"⁵⁵ diyen Kierkegaard hakikat ve birey arasındaki mutlak bir ilişki olduğundan bahseder. Hakikati ulaşan da, ondan mahrum olmanın bilincinde olan da bireyin kendisidir. Bu durumu Kierkegaard şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Hakikat yoksunluğumu ancak kendim keşfedebilirim, çünkü bütün dünya bilse dahi o ancak ben keşfedersem keşfedilmiş olur, daha önce değil".⁵⁶ Hakikate -Hegel gibi- nesnel olarak ulaşmaya çalışıldığında, Kierkegaard'a göre, ortaya bir zıtlık(paradoks) çıkacaktır. İnsan bu çelişki içinde aklının bir sonuca ulaşamayacağını fark edecek ve sonunda kendi iç dünyasına yönelerek öznelliğiyle Tanrıya ulaşacaktır. Bunun yolu da Kierkegaard'a göre koşulsuz teslimiyetten geçer. Ayrıca, hakikat öznel olduğundan kanıt da ihtiyacı yoktur. İnsan hakikate herhangi bir kanıt aramaksızın kendi iç dünyasının farkına vararak ve seçim yaparak ulaşacaktır. Hegel, varoluşu diyalektikle açıklamıştır. Kierkegaard'a göre bireyin varoluşunu böyle bir sarmal yapı içerisine sıkıştırmak, onun özgürlüğünü elinden almak, seçim yapabilme ve bununla birlikte nitelikli sıçramalar yapma yetisini yok saymak demektir. Ayrıca Hegel, çelişkili durumları da diyalektikle çözmeye çalışmaktadır. Kierkegaard'a göre bu durum çelişkileri görmezden gelip bir nevi onlardan kaçmaktır. Kierkegaard'a göre çelişkiye düşmek insan için olması gereken bir durumdur. Çünkü çelişkiler karşısında birey aklın fonksiyonlarının işe yaramadığını fark edecek ve bir karar

⁵⁴ Tulin Bumin, *Hegel' i Okumak*, İstanbul 1991, Ara Yay., s.137

⁵⁵ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Didem Sözen Şahiner, İstanbul 2018, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s.16

⁵⁶ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, s.18

vermek zorunda kalacaktır. İşte bu noktada birey; iç dünyasına yönelerek bu çelişki durumu karşısında iman sıçrayışı yapacak ve içgüdüsel bir karar vererek onun üstesinden gelecektir. Sonrasında da zıtlıkları varoluş içinde onları birleştirir ve kendisinin farkına varacaktır. İnsanın bu şekilde kendisinin farkına varması ve Tanrıya ulaşması Kierkegaard'a göre olması gereken bir süreçtir ve doğal olandır. Doğallıktan uzak olan, Hegel'in Tanrıya ulaşma yolunda diyalektiğinde bahsettikleridir. Çünkü ona göre bu tezat yapıyı ve kendisinin farkına varmayı kişi zamanla tecrübe edinerek geliştirir, Hegel ise insanların kişisel tecrübelerini, kişinin iç dünyasını ve duygularını dışlayan bir pencerede bireyin anlamını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu durum, Hegel'in dini alan da dahil her şeyi sistem içerisinde açıklama çabasının sonucudur ve Kierkegaard'a göre her şeyi belirli sistem(dizge) içerisinde ortaya çıkarmak kolaydır; ancak önemli olan zıt durumları içselleştirerek anlamak, kendini onların bulmak ve böylelikle karmaşayı hissederek imanı tecrübe edinip çelişkiler arasındaki analiz yapabilmektir. Kurgusalıktan ziyade doğal süreç önemlidir. Bu sebepten ötürü, anlamamız gereken kişinin yaşadığı çelişkiler yani ikilemlerdir. Kierkegaard Hegel'in sisteminde kişinin sahip olduğu içsel tecrübelerin bir değerinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Hegel'in bireye vaat ettiği yegâne şey, akli sorgulama ile nesnelliğe ulaşmaktır. Kierkegaard ise nesnelliğin oluşturduğu bütünlüğü kabul etmemektedir ve kişinin kendisinin oluşturduğu bir iman anlayışını savunmaktadır.

Kierkegaard'ın tecrübe ürünü dediği imanın çıkış noktası, bireyin iç dünyası ve onun içinde taşıdığı zıtlıklardır. Hegel ise insanı, bütünün bir parçası olarak nitelendirmektedirler. Aslında Hegel de insanın tutkularını, isteklerini tamamen göz ardı etmemiştir ancak bunları birey için değil de tinsel olgu için gerekli kıldığından Kierkegaard tarafından eleştirilmiştir. Bu durum Hegel'in, insanın duygularını, isteklerini ya da varlığını tamamen dışladığını göstermez sadece bireyselliği ihmal ettiğini gösterir. Kierkegaard'ın eleştirdiği bir diğer husus ise, Hegel'in felsefesinde kişinin bağımsız varlığının yok sayılması ve bir bütüne bağımlı olarak sunulmasıdır. Kierkegaard insanın kendi iradesinin başka şeyler tarafından belirlenmesine karşı çıktığından, insanın bulunduğu ortamdan bağımsız olacakmış gibi bireylerin iç dünyasından hareket etmiştir. Hegel, bireyin kendisini bütün ile eşleştirerek gerçekleştirebileceğini öne sürer. Burada, öznel olan nesnel olana tabiidir. Birey,

nesnel olanın bir yansımasıdır. Kişinin seçim yapmasından ziyade kendinin tinin ilerleyişine teslim etmesi istenir. İllaki bir seçim olacaksa bu da tin yoludur. Hegel'e göre, kişisel tercihler bireyi hakikate ulaştıramaz. Kierkegaard ise bunun tam aksine insanın özgür iradesiyle hakikate kavuşacağını belirtir. Özgürlük Kierkegaard'da, Hegel'in tam tersi olarak öznellik içerir. Ayrıca Kierkegaard'da, özgürlüğe birey koşulsuz teslimiyet ile yaptığı iman sıçramayla ulaşır. Bu düşüncesini Kierkegaard şu sözü ile destekler: "Özgürlük, olanağın kaygısında, olanağın hiçliğinde ya da kaygının hiçliğinde kendisini kendisi için açığa çıkarır".⁵⁷ Özgürlük kişinin kendi iç dünyasında ortaya çıkmaktadır. Hegel'de özgürlüğün gerçekleşebilmesi için, dışsal birtakım koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. Yani bireyin Tin'in isteklerini karşılaması gerekmektedir. Kierkegaard'a göre ise, özgürlük herhangi bir durum ile sınırlanabilir ve hiçbir şey onu önceleyemez. Çünkü "özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmaz".⁵⁸ Diğer bir deyişle özgürlüğün kaynağı yine özgürlüğün kendisidir.

Hegel özgürlük kavramını düşüncenin gelişme süreci ile ilişkilendirerek de açıklamaktadır. Hegel'e göre, idenin zorunluluğu ile özgürlüğün gereksinimleri benzeşmektedir. Kierkegaard, Hegel'in kendisinin oluşturduğu bu zoraki etkileşime dair, "düşüncenin özgürlüğünden kastettiği, sadece ebedi fikrin devinimidir.", sözünü eleştiriler getirmiştir.⁵⁹ İşte bu noktada açıklamaya çalıştığı, düşüncelerin bireyselliğinden ziyade önceden oluşturulmuş bir dizgenin içerisinde yer alan mutlak düşüncenin bir parçasıdır. Kierkegaard'a göre bu zoraki ilişki, bireylerin kendini gerçekleştirmesini ve Tanrıya ulaşmasını güçleştirmektedir. Halbuki hakikat, bireyin kendi iç dünyasında oluşturduğu ve onun neticelerini kabul edip etmemesiyle ilişkili olarak, bireyin kendi benliğinde tecrübe edinerek değerlendirme yaptığı husustur. Bu noktada kastedilen devinim, bireyin kendi dünyasında gerçekleştirdiği nitelikli sıçramalardır. Ancak burada Kierkegaard'ın öne çıkardığı husus bireyin kendisi için tek belirleyici olması ve devinimin temelde kişinin kendisi iç dünyasında gerçekleştirebileceği bir durum olmasıdır.

⁵⁷ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*. çev. Mehmet Türker Armaner, İstanbul 2018, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.,s.72.

⁵⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.111.

⁵⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.138.

Kierkegaard tinsel varoluşun bireyin iç dünyasında oluştuğunu ve her bireyin imanını kendine has olduğunu vurgular. Her bireyin imanının kendine has olması edindiği içsel tecrübeye bağlıdır.⁶⁰ Durum böyleyken birey imana toplumda değil kendi iç dünyasında ulaşır. İnsanoğlu devinim sağladıkça ve bireyin kendisi de devinim sağlayacaktır. Aslında burada, türle birey zıtlıktan ziyade, bir dönüşlülük söz konusudur. Kierkegaard'a göre birey kendini kendi iç dünyasında gerçekleştirecektir. Bu sebeple, insanın tinselliği de yine bireyin kendi iç dünyasında gerçekleştireceği bir olgudur. Bununla beraber Kierkegaard, kişinin Tin yoksunluğundan işlerken Hegel'i ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre Tin yoksunluğunun sebep olduğu hiçlik olgusu, bir kayboluştur. "Tin yoksunluğu olan kişi, konuşan bir makineye dönüşür, bu insanın kendi benliğini tahrip eder, inanca ilişkin bir itirafı, siyasi bir söylemden öteye gidemez"⁶¹ Makineleşmiş kişi kendi düşünce dizgisinden ziyade Tin'in düşüncesine açıklık getirmeye çalışır. Buna ek olarak Tin yoksunluğuna erişen insanın da varoluşsal kaygısı yok olacaktır. Tin ve kaygı arasındaki korelasyonu Kierkegaard, "Tin sığlaştıkça kaygı da azalır" sözüyle açıklamaya çalışmıştır.⁶² Hegel, tarihsel sürecin bilgisine sahip olmanın ve bu süreçte kâinatın dinsel düşüncesi yani Tin'ini kavramak için önemli bir adım olduğunu öne sürmektedir. Bu durum tarihi, tümel olarak kavrayabilmeyi ve geçmişte tecrübelerin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Kierkegaard ise bunun boş bir uğraş olduğunu ifade eder. Kierkegaard'a göre bunun asıl nedeni neslin öznelliğidir. Ona göre her nesil kendisine hastır, kendinden önceki veya sonraki nesil ile uğraşmamalıdır.⁶³ Kierkegaard, Hegel'i şu sözlerle eleştirmiştir: "bize her zaman olduğu gibi Alman bir filozof olduğunu hatırlatıyor, çünkü her şeyi açıklama peşine düşüyor"⁶⁴ Ona göre her şeye sistem içinde açıklık getirmeye çalışması, ayrımlar yapma gerekliliğinden vazgeçmek anlamında gelmektedir.

Kierkegaard Kantçı yaklaşımdan ziyade Hegelci düşünceye ağır eleştiriler getirmiştir. Bunun temel sebebi Hegel'in her düşünceyi sistem içinde bütünsel olarak sorgulamaya çalışmasıdır. Kant'ın saçma olduğu için bilgiyi bir kenara bırakıp Tanrı inancına kavuşması Kierkegaard'ın absürt kavramıyla benzer idedir. Dolayısıyla

⁶⁰ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.21.

⁶¹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.92.

⁶² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.36.

⁶³ Kierkegaard, *Kierkegaard, Kaygı Kavramı*, s.19.

⁶⁴ Kierkegaard, *Kierkegaard, Kaygı Kavramı*, s.14.

Kierkegaard'ın düşüncesini desteklediği için Hegel kadar eleştirilmemiştir. Akli sorgulama ile Tanrıya ulaşamayan Kant, Kierkegaard'ın diyalektiğine benzer Tanrı düşüncesine sahiptir. Bu sebepten ötürü Kierkegaard'a rol model olmuştur diyebiliriz.



3. MEVLANA'DA FİDEİZM

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ise Kierkegaard'dan farklı bir yaşam sürmüştür. O, hümanist bir yaklaşımla İslam ve Batı dünyasını etkileyen aklın ilahi aşk karşındaki işlevselliğini ortaya koyan Müslüman şair, fâkih, âlim ve teologdur. Tanrı ve din inancı konusunun yanı sıra geliştirdiği hümanist düşünce biçimi sayesinde etkisi ulusuyla sınırlı kalmayıp farklı millet ve ülkelere yayılmıştır. Asıl adı Muhammed Celâleddîn-i el-Belhi'dir. Ancak, öne sürdüğü tasavvuf aşkı ve insan sevgisi; halkın gönlünde taht kurmasına ve kendisine efendimiz anlamına gelen “Mevlana” olarak anılmasına neden olmuştur.

Mevlana günümüzde Tacikistan sınırları içinde yer alan Horasan'ın Belh kentinde 1207 yılında dünyaya gelmiştir. Babası “âlimlerin sultanı” unvanı ile anılan Muhammed Bahâeddin Veled'dir. Belh kentinde hocalık yapmaktadır. Annesi Belh Emirinin kızı Mümine Hatun; babaannesi Fars Prensesi Melike-i Cihan Emetullah Sultan'dır. Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubat'ın davetiyle Konya'ya yerleşmiş yaşamına burada devam etmiştir. Babası vefat ettikten sonra babasının yerine Altınapa Medresesinde ders vermeye başlayan Mevlana, İlim ve irfan bayrağını eline almış halkı aydınlatmaya hakikati onlara göstermeye çalışmıştır. Onun tasavvufunu anlamak, muhabbet ve insan sevgisini yakından görmek için cihanın her tarafından insanlar huzuruna varmıştır. Onun düşünce biçimi ve tasavvuf aşkı sayesinde Konya aşk ve muhabbet şehri haline gelmiştir.⁶⁵

Hayatı boyunca gösterişli yaşam şeklinden uzak duran Mevlana kendini Tanrıya adanmış onun aşkı ile yanıp tutuşmuştur. Halkı hakikate davet etmiş. Bu âlemin ötesine geçebilmek için “İlahi Aşk” ile yanıp tutuşmanın gerekli olduğunu onlara göstermeye çalışmıştır. Bu âlemin ötesini merdivene benzeten Mevlana, aklın merdivenin ilk basamağına kadar kişiye eşlik ettiğini ancak basamakları tırmanmanın sadece aşk ile mümkün olduğunu insanlara açıklama çabası içinde olmuştur. Başlıca eserleri; büyük şiir defteri anlamına gelen şiirlerinin toplandığı “Divan-ı Kebir”,

⁶⁵ Abdullah Uçar, *Âşıklar Sultanı Hz. Mevlana*, Konya, Adım Matbaası, Derya Cilt Evi, Ocak 2009 s.21-22.

Tasavvuf ağırlıklı aynı zamanda sosyal, kültürel ve bilimsel görüş ve fikirleri barındıran beyitlerden oluşan “Mesnevi”, sağlığında mürid ve dostları ile yaptığı sohbetleri içeren “Fihi Ma Fih”, vaaz ve sohbetlerin toplanmasından oluşan “Mecali-i Seb’a” ve farklı zamanlarda muhalif kişilere yazılan mektupların toplanması ile bir araya gelen “Mektubat’tır.”

Mevlânâ; içtenliği, sadeliği ve aşkı öne çıkarmış ve hakikatin ilahi aşk ile aşıkâr hale geldiğini insanoğluna eserleri ve yaşam tarzı ile göstermeyi amaç edinmiştir. Aşkî bireyin bedeninin ve ruhunun gıdası olarak nitelemiş, Tanrı ile sıcak, samimi ve içten ilişki kurulmasında gerekli kılmıştır. Eserleri evrensellik niteliği taşıyan, ilme ve hakikate ilgi duyanları etkisi altına alan Mevlana göre birey “Aşk” sız kalırsa ölüden farksız olur.⁶⁶ O, aşksız kalmış bedenin yürüyen bir kas yığını olduğunu, insanın canına can katan şeyin ilahi aşk olduğunu vurgulamış ve felsefesini bunun üzerine inşa etmiştir.

3.1. Mevlana’ya Göre Akıl

Kelime anlamı itibari ile "akıl", Arapça kökenli olup "akl" kelimesinin Türkçe karşılığı olarak dilimizde yer bulmuştur. İnsanın en belirgin özelliği olan "akıl" Türk Dil Kurumu'na göre; anlama, kavrama ve yorumlama durumlarını belirten, us anlamına gelmektedir. Akıl ya da diğer bir deyişle us, felsefede varlığın özünü kavrayan, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişkilendirmeler yaparak yorumlamalar getiren, karşılaştırmalar yapan “gizil güç” demektir.

İnsanoğlunun doğası gereği kendi çıkarlarına olan durumlara karşı meyilli olduğu bilinmektedir. Akıl çıkar çerçevesinde hareket eden insanoğlunun içgüdüsel davranışlarını kontrol altında tutarak, keyfî davranışların önüne geçmektedir. Akıl Yunancada “nous”, Latince “intellectus” olarak karşılığını bulmaktadır. Felsefenin ortaya çıktığı antik Yunanda filozoflar aklın çeşitli fonksiyonları üzerinde teoriler geliştirmiş, varlığın ana maddesi ve epistemoloji alanlarında farklı akımların meydana gelmesini sağlamışlardır. Anaxagoras’a göre evreni yönlendiren akıl (nous), Sokrates, Platon ve Aristoteles’de, tutarlı ve doğru düşüncenin işlevidir.

⁶⁶ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Hz. Abdulbâki Gölpıbarlı, Ankara 1992, s.155.

Tanrının insanlara armağan olarak sunduğu yüce varlık olan akıl Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanı insan yapan, onun sergilediği davranışlara anlamlar yükleyen ve dini buyruklar karşısında bireyin sorumluluk sahibi olmasını sağlayandır.

İslamiyet’te kişinin buluş çağına girene kadar ailesine bağlı olduğunu, girdikten sonra ise kendi kararlarından kendisi sorumlu olduğunu biliyoruz. İslamiyet aklını kullanan bireylere ibadeti zorunlu kılmıştır. Birey buluş çağı ile soyut kavramları daha rahat algılamaya başladığından vahyin muhatabı haline gelmiştir. İslamiyet’in esasında Kur’ân-ı Kerîm bulunmaktadır ve İslamiyet için en önemli kaynak konumundadır. Akıl kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “Lübb ve hicr” olarak geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de akıl 49 farklı yerde geçmektedir. Bunların hemen hemen hepsinde aklın doğru kullanımı üzerinde durulmaktadır. İslam dünyasının üzerinde önemle durduğu hadislerde ise akıl; anlamak ve algılamak anlamlarını taşımaktadır.

Mevlana ise akıllı “insanı engeller karşısında güçlü kılan, bireyi dost diyarına götüren öncül bir varlık”⁶⁷ olarak tanımlar. “İnsanın altın tacı” olarak betimlediği akıllı Mevlana nurlar saçan bir ülke, insana doğruyu güzeli ve gerçeği gösteren bir nimet, yol gösteren bir rehber olarak görür. Akıllı teraziye benzeterek latife bir kaynak olduğunu vurgular. Onun nazarında gönül sultan akıl ise sadrazamdır. Tanrıya erişme noktasında aktif rol oynadığını belirtir. Dünyevi işlerde kusursuz işlevini sürdüren akıl, dini hakikat konusunda ise etkin olsa da öncül değildir. Mevlana’nın akıllı vezire ya da sadrazama benzetmesinin altında bu neden yatar. Ona göre akıl duygulardan etkilenir. Kimi zaman nefise benzediğini vurgular. Ancak akla bir amaç yükleyen Mevlana nefsin etkisinde gaflete düşülmesini engelleyen bir yeti olduğunu da söylemeden geçmez.

Mevlânâ, akıllı, insanın vücudunu yönlendiren bir valiyle kıyaslar. Bedendeki fonksiyonları işlevsel olması onun yönlendirmelerine tabidir. Akıl insan bedeninde vali, diğer varlıklar ise ferttir. Buradaki fertlerin kendi akılları olmasına rağmen, daha yüce bir akla hizmet etmektedir ki böylece Tanrıya ulaşmak mümkün hale gelebilmektedir. Örneğin; lisede Makine Teknolojisi alanında okuyan bir öğrencinin bir fabrikada staj yapması gerekmektedir. Mesleğini icra edebilmesi ve öğrenmesi için ustasına itaat etmek zorundadır. Ustasının buyruklarını yerine getirmeli ve

⁶⁷ Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mecâlis-i Seb’a*, çev. ve Haz. Abdülbâki Gölpinarlı, Konya 1965, Konya Turizm Derneği Yay., s. 92.

işleyişin sürmesini sağlamalıdır. Verilen örnekten de anlaşıldığı gibi Mevlânâ'da hakikatin özüne varma konusunda aklın tek başına olduğundan söz edemeyiz. Mevlana işte bu noktada farklı akıl türlerinden söz etmektedir:

3.1.1. Külli akıl

Mevlana aklın temelde iki kategoriye ayrıldığını ve cihanının tümünün külli aklın somut hali olduğunu söyler.⁶⁸ Mevlânâ'ya göre akl-ı küll her şeye erişme kudretine sahiptir.⁶⁹ Mevlânâ'ya göre hakiki bilgi kaynağı akl-ı küllüdür. Çarkın dışlisini bir arada tutan akıl külli akıldır. Ona göre külli akıl kendini maddeye bağlı tutmayan hakikatin bizzat kendisidir.⁷⁰

Mevlânâ küllî aklın, bütün akıl türlerinin rehberi olduğunu ve bu aklın bilinmezlik içinde yol alamadığını öne sürer. Kendini somut delillerin dışında tutan akıl, acizliğini saklayamayacak, böylece hiçliğin içinde kaybolacaktır. Oysa insanın yatılışı ile oluşan akıl, bir bilinmezi yüzlerce delille ancak anlayabilir.⁷¹ Mevlânâ felsefe ile uğraşanların sadece somut olan, yalnızca akılla anlaşılabilen şeylere bağlı kaldığını ifade etmiştir. Hâlbuki nur ile nurlanan kişi küllî akla talip olmuştur.⁷² Mevlânâ külli akıl yol gösterici bir öğretmene benzetmiştir. Külli aklın dış dünyaya ihtiyacı olmadığı gibi, herhangi bir bilgiyi de öğrenmesine ihtiyacı yoktur. Akl-ı küll kendi kendine yeni bilgiyi doğurur. Bu bilgiler ışığında var olanları inceleyecek olursak her şeyin aslı ve başlangıcı da vahiydir ve peygamberler vasıtası ile öğrenilmiştir. “*Nebiler akl-ı küll'dür.*”⁷³ diyen Mevlânâ bunu daha iyi açıklayabilmek için Hâbil ile Kâbil hikayesindeki örnek göstermiştir. Bu hikâyede karga diğer kargayı öldürür ve toprağı eşerek ölü kargayı gömer. Kabil mezarı ne olduğunu ve ne işe yaradığını kargadan esinlenerek öğrenmiştir. Bu hikâyeden de anlaşılacağı üzere cüz'î akıl sahibi ihtiyacı kabil, külli akıl ise kargadır. İşte bu nokta da öğrenmesinin gerçekleşmesini sağlayan, yani akl-ı küllü, akl-ı cüz'îye bağlayan

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevi IV*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1988d Milli Eğitim Bakanlığı Yay., s. 261, b. 3259

⁶⁹ Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celaleddin Rumî*, Ankara 1995, s. 55.

⁷⁰ Ahmet Metin Şahin, *Mevlana'nın Rubaileri*, İstanbul 2008, Irmak Yay., I. Basım c. I, s. 70, b. 336.

⁷¹ Mevlana, *Mesnevi III*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1988c, s. 205-206, b. 2527-2530.

⁷² Mesnevî, c. III, s. 205, b. 2527.

⁷³ Mevlânâ, *Fihî Ma Fih*, çev. Ahmet Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 2018, İz Yay., s. 219.

da veli niteliğindeki Tanrı'nın elçileridir.⁷⁴ “Akıl Yeni doğan bir bebek gibi bocalar, boş bir defteri karalar durur. Aklın akli olan en yüce varlık Tanrı ise bütün âlemi ayla doldurur, nurlandırır. O serden de sırdan da geçmiştir. Onun nuru gönüllerde taht kurmuştur. Cüz’î akıl, bu karanlıktan aydınlığa, kararan dünyayı ışığa kavuşturan Kadir gecesi sayesinde geçmiştir.⁷⁵ Mevlânâ’ya göre sadece dünyevi alan değil aynı zamanda en yüce madde olarak nitelendirilen aşk alanında etkisiz kalan akl-ı cüz’î edindiği bilgileri Akl-ı Küllî’den almıştır. Ona göre insanın hakikate yelken açması anca ve ancak akl-ı küll ile mümkündür.

Dünyevi âlem ile Gayb âlemi arasında kalan bütün varlıklar külli akla tabiidir. Tanrı'nın velileri bu bilinmezler ile dolu Gayb âlemini külli akıl ile açıklamışlardır. İnsanın algısının dışında kalan ve gözle görülemeyen bu âlem, onlar için bilinmezlik barındırmaz ve bu alan onlara hakirdir. Tanrının velileri bu âlemi görmüş geçirmişlerdir.⁷⁶ Mevlânâ’ya göre mantık çerçevesinden çıkamayan ve sadece kalbin kan göndermesiyle mevcudiyetini sürdüren cüz-i akıl, olayları vahyin açıklamaya çalışan Akl-ı Küllî’yi algılayamaz.⁷⁷ “Dünyevi âlem, akli-ı küllün bir tasarından meydana gelmektedir. Akıl, padişaha benzer, suretler de peygamberlere,”⁷⁸ diyen Mevlânâ külli aklın bu cihandaki vücut bulmuş halinin peygamberler olduğunu söylemektedir. Yönetimde, Küll-i akıl ara diyen Mevlânâ bu aklın gaybı öngöreceğini söylüyor.⁷⁹ Onun için Küll-i akıl “Hz. peygamber” ve ondan kaynağını alan diğer velilerdir.⁸⁰ Mevlânâ, “Zühal yıldızının devrinden meydana gelen aklın, akl-ı küll karşı ne değeri vardır! O akıl, Utarit’le Zühal’den feyz alır, bilgi sahibi olur. Bizse sıfatı lütuf ve ihsan olan Tanrı kereminden feyz alır, bilgi sahibi oluruz”⁸¹ sözüyle külli aklın cüz-i akıldan üstün olduğunu ve rehberlik niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Anlaşıldığı üzere Hakikat-i Muhammediye olarak adlandırılan küllî akıl Tanrının kudretinin uygulamaya dönük hali gibi görülmesidir.⁸² Küllî Aklın diğer akıl türüne karşı ezici üstünlüğü yadsınamaz bir gerçektir. Durum böyle olunca

⁷⁴ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 219-220.

⁷⁵ *Mesnevî*, c. III, s. 205-206, b. 2531-2533.

⁷⁶ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 338-339.

⁷⁷ Yüksel Göztepe, “Mevlânâ Celaleddin Rumi’nin Akla Eleştirel Bakışı”, Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara 2005, s. 425

⁷⁸ *Mesnevî*, c. II, s. 74, b. 975

⁷⁹ *Mesnevî*, c. VI, s. 206, b. 2617.

⁸⁰ Süleyman Hayri Bolay, 2. Millî Mevlânâ Kongresi, “Mevlânâ’nın Akıl Anlayışı”, Konya 1986, s.167.

⁸¹ *Mesnevî*, c. V, s. 212, b. 2585-2586

⁸² Yeniterzi, *Mevlânâ Celaleddin Rumî*, s. 55.

artık bir akıl –ki bu cüzi akıldır- aklın aklından kaçarsa akıllılar taifesinden düşünemeyen varlık olan hayvanlar âlemine geçiş yapar. Mevlana, aklın aklından kaçan, rehber diye tanımladığımız Tanrısının velisi olan peygamberlere uymayan kişileri kutsal kitapta geçen iki melek Hârût ile Mârût’a benzetir. Onlar ise gururları yüzünden zehirli ok yemişlerdir.⁸³ “Gökyüzü saraydır, akl-ı küll de sarayın sultanı; ancak sultan olmasaydı saray inşa edilemezdi”⁸⁴ diyen Mevlânâ, her alanda külli aklın üstünlüğünü vurgulamıştır. Diğer bir beytinde ise “ne söylersen yerinde, doğru sözlüsün; hâkim de sensin, hükmünü yürüten de sen.”⁸⁵ sözüyle küli aklın düşünme esnasında bile bile sözler sarf ettiğini⁸⁶ söyleyerek Gayb alemindeki varlıkların gücünü ondan aldığını ifade eder. Mevlânâ, Akl-ı Küllînin de sürekli yardıma muhtaç olduğunu ifade eder. Mevlânâ, “anamlar denizinden bir su bulamazsa o Tüm Akıl, tüm bilgisizlik olur gider”⁸⁷ diyerek Akıl Küllî’nin de yardıma muhtaç olduğunu dile getirir. Yani “külli akıl” bazı felsefî düşüncelerde örneğin Stoa felsefesinde olduğu gibi evreni yöneten değil, akıl yahut Tanrı manasında olmadığını⁸⁸ anlıyoruz. Akıllardaki düşünceler, Akl-ı Evvel yani Tanrıdan⁸⁹ kaynaklanmaktadır. Mevlânâ’ya göre akılların akılı, aldığı tedbirlerin kaynağı olan akl-ı evveldir.⁹⁰ O bütün akılların yaratıcısı ve öz kaynağıdır. Bu sebeple küllî aklın da bazı noktalarda yardım aldığı bir akli evvel vardır.

3.1.2. Cüzi Akıl

Cüz-i akıl insanın dış dünyadaki olguları ve nesneleri duyular yardımıyla anlamlar çıkaran akıldır. Özellikle dini konularda sınırlı kapasiteye sahip olan akıl türüdür. Bu nedenle cüz’î akıl her bilgiyi kavrayamayacağı gibi, her argümanı da elde edemez ve

⁸³ *Mesnevî*, c. I, s. 265, b. 3310.

⁸⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 1-7.cilt, (Ed. Emre Yalçın), Türkiye İş Bankası Y., 2007, c. VI, s. 307, b. 3130.

⁸⁵ *Dîvân-ı Kebîr*, c. I, s. 94, b. 869.

⁸⁶ *Dîvân-ı Kebîr*, c. V, s. 364, b. 4698.

⁸⁷ *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 501, b. 6562-6565.

⁸⁸ Süleyman Hayri Bolay, “*Mevlânâ’nın Akıl Anlayışı*”, 2. Millî Mevlânâ Kongresi, Konya 1986, s.167.

⁸⁹ Akl-ı Evvel: Akl-ı Evvel’e Muhammedî nur, Cebrail, vahdet mertebesi, insanın hakikati ve arş gibi çok değişik adlar da verilmektedir. Felsefede Akl-ı Evvel, Tanrı’dan ilk zuhur eden şeydir. Tanrı önce onu, sonra onun aracılığıyla diğer tüm şeyleri yaratmıştır. Bu duruma “ilahî ilmin ilk zuhuru” adı da verilir. Meşşai filozofları oluşu izah etmek için kullandıkları sudûr teorisini Akl-ı Evvel ile başlatırlar. Bu teoride dokuz akıl ve dokuz nefsin kaynağı yine bu Akl-ı Evvel’dir. İslam düşüncesinde olduğu kadar diğer düşüncelerde de sıkça geçen “Allah’ın ilk yarattığı akıldır” sözü bu akla işaret etmektedir. [Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 22 (Aklü’l- Evvel)]

⁹⁰ *Dîvân-ı Kebîr*, c.I, s. 330, b. 2728.

kapasitesi olguları anmadığı vakitte hakikati inkâra da kalkışabilir. Mevlâna en büyük eseri Mesnevî’ de cüz’î aklın birkaç hususta Tanrının huzuruna erişmede sınırlı kaldığını ve bu durumun birey için tehlikeli olduğunu belirtmiştir. Külli akıl ise bu dünyadan bağımsız, kendi benliğine ulaşmış varlığın hakikatine ulaşmaya çalışan, bilginin asıl kaynağı olan Tanrıya yönelen akıldır. Mevlana Külli aklı “aklın aklı” olarak nitelemektedir. Tanrının varlığı konusunda yol gösteren bu akıl İslam dünyasında evliyalara has akıl olarak benimsenmiştir. Mevlâna eserlerinde küllî aklı peygambere, cüz’î aklı ise halkın kendisine benzetmiş ve küllî akıl olmadan cüz’î aklın bir anlam ifade etmeyeceğini ve cüz’î aklın kaynağının da küllî akıl olduğunu belirtmiştir. Bu örnekten yola çıkarak asıl külli aklın Tanrı olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı yol gösterici bağışlayan ve her şeyi bilendir. İnsanlar ise cüz-i akıldır. İnsanlar Tanrının vahiy vb. yollarla ulaştırdığı bilgilerden yola çıkarak hayatın yarattığı karmaşanın üstesinden gelir. Tanrıdan hareketle din olgusunun ve hayatın anlamının farkına varır. Cüz-i akıl tek başına hüküm verebilecek bir akıl değildir. Külli akla her zaman bağımlıdır. Bu yüzdendir ki, inanmayan bireylerin diğer bir deyişle Tanrıyı kabullenmeyen ve buyruklarına uymayan bireylerin başıboş kalmış ordudan bir farkı yoktur. Başsız kalan bir milletin ya da ordunun doğru hareket etmesi beklenemez. Ne yönde ve nasıl hareket edeceklerini bilemediklerinden savruk bir şekilde yol alırlar. Dolayısıyla Tanrısız kalan birey de benzer şekilde hayatın anlamının farkına varamaz ve sorumluluklarının bilincinde olması beklenemez.

Kur'an-ı Kerim akla oldukça değer veren ve akli üst mertebeye çıkaran, insanı sahip olduğu akıl sayesinde diğer canlılardan ayırdığını belirten bir kutsal kitaptır. İslam dünyasının aynası olarak kabul edilen bu kitapta akıldan birçok yerde söz edilirken cüz’î aklın eleştirisi, küllî aklın ise yüceltilişi çoğu bölümde yer almıştır. Dini mecranın yapısı içe dönüklüğü ifade etmektedir. Bir kitabın kapağından ziyade içi içeriğini belirttiği gibi, dinin özü de içe dönüklüğü ifade eder. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de de öze dönük olan küllî aklı en üst seviyeye çıkarmış, cüz’î akıl ise eleştirilerden nasibini almıştır. Külli akıl işlevsel akıldır. Hakikati gören, algılayan ve gerçeği görendir. Hakikati elde etmek için gerçeği görece kadar yüce bir basirete sahip olan hem de her şeyi kavrayacak kadar ferasete ve bunların ötesinde çıkarımda bulunabilecek, işlevsel yetidir.

Bir diğerk akıl ayrımı ise teorik ve pratik akıldır. Teorik akıl işlevi bakımından zekâyı temsil eder. Mevlana'daki cüzi aklın terim karşılığı olan teorik akıl üretilen ya da dayatılan argümanları kapsar. Pratik akıl ise Mevlana'daki Külli akıldır yani diğerk bir deyişle işlevsel akıldır. Süreklilik gösteren bu akıl üretilen bilgilerden ziyade elde edilen bulguları kapsar. Görünmeyenin görülmesini, hakikatin elde edilmesini sağlar. Pratik akıl Mevlana'nın da Külli akılda belirttiğı gibi teorik yani cüzi akla yön verir.

Mevlana büyük eseri Mesnevide akla fazlası ile değinmiş ve daha öncede belirttiğimiz gibi aklın sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Akı melekeye benzeten Mevlana kapasitesinin bazı olgularda yetersiz kaldığını eserinde ispat etmeye çalışmıştır. Aklın tek başına yeterli olmadığını ancak kalp ile bütünleştğinde görünenin ötesini algılayabildiğini belirtir. Aklın Tanrı ile buluşma konusunda bir önemi olduğunu belirtir. Tercih ettiğı akıl türünün tasavvufa yani Tanrı aşkına hizmet eden akıl olduğunu ileri süren Mevlana külli aklın arkasında saf tutulması gerektiğini savunur. O, külli akı üç farklı kategoride ele almaktadır. İlk olarak hakiki akı öne çıkarmıştır. İnsan aklının sebep-sonuç zincirinden kurtulamadığını bu yüzden birçok konuda aciz kaldığını belirtmiştir. Ona göre takdire şayan olan hakiki akıldır yani Tanrının tam olarak kendisidir. Mevlânâ "Bu kulağı kapat da hakiki kulağı yönel" der.⁹¹ Alıntidan da anlaşılacağı gibi insana yol gösterecek olan hakiki akıldır. Sadece hakiki akıl sayesinde insan nefsinı terbiye edebilir ve kibirden uzak durabilir. Mevlana'ya göre bu ancak kalbin nurunun ışığını takip eden akıl ile mümkün olabilir. Mevlana'nın önem verdiği diğerk bir külli akıl "kâmil akıldır". Kamil akıl; Kendi yaradılış gayesini kavramış ve buna uygun hareket eden insanın akıldır. Bu akıl türüne en iyi örnek Tanrının gönderdiği peygamberlerdir. Bireyin Tanrıya ulaşmak için kapasitesi sınırlı olan cüz'î aklını külli akla teslim ederek bu tasavvuf iklimi içinde Tanrı ile bağına en büyük engel olan nefsinı terbiye etmesi gerekir. Aklın işlevi göz önünde bulundurulduğunda takip ettiğı esasa göre yol aldığı bilinmektedir. Mevlana'nın bahsettiğı akıl, yüce ve eşsiz olana karşı tüm benliğini aşka adanmış olandır. Kişinin bu mertebeye ulaşması da kâmil aklın yolunu izlemesi ile gerçekleşmektedir. Külli aklın en son basamağı ise sebepten kurtulmuş akıldır. Aklın amaca ulaşması için kendine engel teşkil eden tüm sebeplerden kendini kurtarması gerekmektedir. Mevlana'ya göre sebepten kurtulmuş olan akıl sebep-

⁹¹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1991, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., s.104.

sonuç ilişkisinden kendini soyutlamış olan akıldır. Kendini tasavvufa adanmış olan evliyalar bunlara en güzel örneklerdir. Hiçbir olguda nasıldan, niçinden bahsetmezler. Olanı ve olması gereken her şeyi Tanrıdan bilir ve bu yolda tevekkül ederler. Nefislerinin terbiyesine engel oluşturan dünyevi sebeplerden kendilerini kurtarmış ve aklını kalbinin nuru ile birleştirip Tanrıya adanmışlardır.

‘Aklına akıllar katman gerek’, diyen Mevlana; aklın daima öncül bir akıllı takip etmesini nefisine karşı pasif kalmamasını öğütler. Akıl tek başına kendi durumunu idrak edemez bu sebeple ona öncül bir güç olan aşk gerekir. Mevlana’ya göre bu aşk aklın ufkunu açmakta ve ona yön vermektedir. O, saf akıllı şarap içmeden sarhoş olmuş olarak görür. Sürekli sarhoş olan ve ayık gezmeyen bireyin kendi acizliğinin farkında olması beklenemez. Dolayısıyla Mevlana insan aklının tek başına eksiklerinin farkında olmasını idrak edemeyeceğini mutlak bir külli akla ihtiyaç duyacağını benimser. Görülmeyeni görebilmek, algılanması zor olanı kavrayabilmektir. Gayb’a dair bilgilerin cüz-i akıl ile kavranabilmesi imkânsızdır. İnsan kıyamet günü ve yeniden dirilişi anlayabilir mi? Hz. Peygamberin üvey oğlunun eşiyle evlenmesini dünyanın evrenselliğine yönelen hangi akıl anlamlandırabilir ki? Gayb olanın bilgisini kavramak, imanla donatılmış aklın kabulüne bağlıdır, ancak bu imanla donatılmış cüz-i akla, gaybın ötesine geçen hakikatini kavrayabilen bir akıl olan külli akıl gerekmektedir.

Elde edilen kaynaklardan ve paylaşılan bilgilerden anlaşıldığı üzere Mevlana akla büyük önem göstermiştir. Onun sınırlı olduğunu ve haddini aşmaması gerektiğini öne sürmüştür. İnsanların sahip olduğu akla (cüz-i akla) rehberlik edecek onlara yol gösterecek öncül bir aklın (külli akıl) gerekliliğini vurgulamıştır. İnsanların nefislerini terbiye etmeleri ve kendilerini Tanrıya adanmaları gerekliliğini ele alarak, kendi akıllarını kalbi nur ile dolduran Tanrı aşkının boyunduruğuna teslim etmelerini tavsiye etmiştir. Cüz-i ve külli aklın Mevlana safhasında, tam olarak hangi kavramları ifade ettiğini anlamak ve açıklamak oldukça zordur. Hatta eserlerinden anladığımız kadarıyla bu iki akıl türünün genel kanısına değinilmiş olsa da tam olarak neyi kastettiği anlaşılamamaktadır.

3.2. Mevlana'ya Göre Aşk

Aşk, Arapçada “ışk”, Yunancada; “eros”, Latince; “amor” olarak karşılığını bulmakta ve Türkçede; sevgi, anlamlarına gelmektedir. Kavram olarak aşk; insanın, üstün bir varlığa, nesneye veya güzelliklere duyduğu his, beslediği aşırı sevgidir. Mevlana ise aşkı farklı şekillerde tanımlamıştır. Ona göre aşkın; zamana, mekâna ve kişiye göre tanımı değişmektedir. O, genel olarak aşkı tasavvuf ile örüntülemiştir. Onun nazarında aşk; hakikate ulaşmada en yüce mevkidir. Mevlana aşkın herhangi bir başlangıcının ve sonunun bulunmadığını insanlarda Kalu beladan(ruhların yaratıldığından itibaren) var olduğunu ve tamamen Tanrısal bir duygu olduğunu vurgular. Aşk zamanın ötesinde olan ebedi bir duygudur. Zaman, mekân ve ortam onu kısıtlayamaz sadece tanımlarını değiştirebilir. Aşk maşuku zamanın ötesine ulaştırır ve hakikatin gerçeğine erdirir. Mevlana'nın gözünde deyim yerindeyse aşk, kendini tasavvufun kollarına bırakmaktır. O, aşkın Tanrı'da bir nevi yok oluş olduğunu belirtir. Aşkta yok olma ya da yokluk önemlidir. Buradaki yok olma kayboluş ya da gerçek manada helak olma değildir. Mekândan ve zamandan kendini soyutlayarak bu âlemin ötesine geçme diğer bir deyişle Tanrıya erişmedir. Tanrının başlangıcı ve sonu yoktur. O, Mevlana ve İslamiyet'e göre ne doğmuştur ne de doğurmuştur. O sonsuz olandır, bütün varlıklar ondan gelip ona dönecektir bu sebeple insanoğlunun tekrar Tanrının huzuruna dönüşünü Mevlana “yok olmak” olarak adlandırır. Muhyiddin İbn Arabî'de ise Mevlana'daki “yok oluş “ deyimini “vahdet-i vücud” olarak kendini göstermiştir. İbn Arabî vahdet-i vücûd terimini; ‘varlığın birliği’ ve ‘varlıkta bir olma’ olarak tanımlamaktadır. Tanrı ile birey arasındaki ilişkiyi açıklayan düşünce sistemi olan bu terim tek varlık olarak Tanrıyı kabullenmekte, Tanrı haricindeki varlıkları ise Tanrının tezahür ve tecellisi olarak nitelendirmektedir. Abdürrezzâk el-Kâşânî “Vahdet-i vücûd varlığın bölünmeden ele alınmasıdır” der.⁹² Alıntidan da anlaşıldığı gibi vahdet-i vücud Mevlana'daki “yok olmak” deyimini ile benzer özellikler taşımakta ikisinde de insanların Tanrının huzurunda birleşmesi ön plandadır. Mevlana yokluk âlemine ulaşan bireyin sonsuzluk şarabını tattığını ve her şeyin hakikatine kavuştuğunu belirtir. Bütün sırları ve hakikati anlamlandırmaya başladığını, sevgililerin sevgilisine kendini adadığını ifade eder.

⁹² Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.. Ekrem Demirli, İstanbul 2005, İz Yay., s. 577.

“Aşk, göğe uçmak, her solukta yüzlerce perdeyi yırtmaktır. İlk solukta nefisten kurtulmaktır, ilk adımda ayaktan geçmektir aşk. Şu dünyayı görülmemiş saymaktır, kendi gözünü görmektir aşk.”⁹³ “Coşun coşun, biz de coşkun deniziz zaten, aşktan başka hiçbir işimiz gücümüz yok, aşktan başka bir iş görmüyoruz.”⁹⁴ “İşimiz gücümüz bu; bundan başka işimiz de yok, gücümüz de; âşığız, aşkından utanmıyoruz.”⁹⁵ “Aşk mekansızlık âleminde kızgınlık madenidir. Yedi cehennem, onun kıvılcımından bir dumandır.”⁹⁶

Beyitlerden de algılandığı üzere Mevlana aşkı çok farklı soyutlamalarla tanımlamış ve daima olağanüstü güzelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Tanımlama ne olursa olsun aşkın temelinde Tanrıya ulaşma ve Tanrıyla birleşme olduğunu vurgulamıştır. Aşkın tanımının yine aşkın içinde olduğu ifade etmiş ve en yüce varlık olan Tanrının sırlarının algılanacağı mevcut yegâne patika yol olduğu öne sürmüştür.

Mevlânâ aşkı farklı şekillerde tanımlamaya çalışsa da gizemli taraflarının olduğunu belirtmekte ve kilitli kalmış bir sır olduğunu ifade etmektedir. Bu kilitleri tam anlamıyla açmanın imkânsız olduğu dile getirmiş, aşkın bilinmez yönleri hakkında yorum yapmanın aşkı daha da gizemli hale getireceğini vurgulamıştır. Ona göre aşkı anlatmak çiviyle çiviye sökmek gibidir. Aşk hakkında hangi tanım ya da hangi benzetmeler yapılırsa yapılsın Mevlânâ'ya göre aşk, Tanrı sırlarının sandığıdır.

3.2.1. Aşk'ın Nefs Kafesini Kırması

Aşkın nefsin etkisinden kurtulmak olduğunu söyleyen Mevlana, iki bireyin birbirine âşık olması esnasında yaşadığı körlükten ziyade, tasavvuf aşkıyla dolan bireyin ufkunun açılacağı ve sırların ve hakikatin farkındalığına erişeceğini müjdeler. Âşık olanın aşkın olana aşkı ile nefsini dizginleyeceğini ve gaflete düşmekten kendini kurtaracağını savunur. Tasavvufa göre insanların varlığın özünü algılayabilmesi ve insanların varlığın kaynağı ile ilgili argümanları içselleştirmelerini sağlayan temel etken ilahi aşktır. İlahi aşk sayesinde insanlar görünmeyeni görür ve hayatı anlamlandırabilir. Mevlana görünenin ötesine geçebilmenin ön şartı olarak nefsi

⁹³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Hz. Abdulbâki Gölpinarlı, Ankara 1992 c. V, s. 321, b. 3885-3887.

⁹⁴ *Divan-ı Kebir*, Cilt III, s. 49, b. 327,328

⁹⁵ *Divan-ı Kebir*, Cilt V, s. 26, b. 211.

⁹⁶ *Mesnevî*, c.VI, s. 367, b. 4607.

terbiye etme olarak görür ve bunun yolunun ilahi aşktan geçtiğini söylemeden edemez. Nefsâni istek ve arzular peşinde yürümekten kaçınmak gerektiğini insanın kalbinin sesine kulak vermesi gerektiğini belirtir. Akı kalbin nuruna teslim etmenin öneminden bahseder ve asıl hakikatin Tanrı olduğunu vurgular.

İnsanın nefsi dünyevi isteklerden ibarettir. Mevlana İnsanın fani isteklere boyun eğmesini sapkınlık, yozlaşma olarak görür. Kişiyi doğru yoldan alıkoyan asıl amacı olan Tanrıdan uzaklaştıran nefse karşı cephe almak gerektiğinden bahseder. Hz. Peygamber bireyin sahip olduğu nefsin Tanrıya ulaşma konusunda büyük bir engel olduğunu belirtmiş ve ona karşı verilen mücadeleyi ise “büyük cihâd” olarak nitelendirmiştir. Mevlâna da, Hz. Peygamber’in sözünün üzerinde önemle durarak nefsi cehennem ateşinin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Tanrı insanı cehennemden kurtaracak yegane varlıktır. Dolayısıyla nefsi öldürecek olan da ancak Hakk’a duyulan aşktır.

3.2.2. İlahi Ayna Aşk

Aşkın insana görünmeyen gerçekleri gösteren, hakikatin sırrına kavuşturan bir his olduğunu vurgulayan Mevlana, gerçek aşkın ilahi aşk olduğunu savunmaktadır. İnsan aklının dini sıraları algılayamayacağını bu sebeple Tanrıya tam anlamıyla teslim olamayacağını belirtir. İnsan doğası gereği her şeyi bilmek ve her şeyde netlik ister ancak Mevlana’nındı belirttiği gibi, din konusu metafiziği kapsar ve uçsuz bucaksız dibi görünmeyen deniz gibidir. Kişi farkındalığa ancak aşk ile ulaşabilmektedir. Aşk insana önce bir ayna gibi kendini buldurur sonra Tanrı ile ayrılmaz bir bağ kurdurarak bütünleştirir. Kişi Gayb’ın sırlarına aşk sayesinde erişme imanı bulur ve görünmeyeni görmeye, anlaşılmaz olanı anlamaya başlar.

3.2.3. Mucizevi Köprü Aşk

Tanrının; insanların düzenli olarak yaşamlarını sürdürmeleri, onlara rehber olmaları, güzeli ve doğruyu onlara göstermeleri, vahiylerini dikkate alıp kendisine ibadet temlerini sağlamaları için peygamberleri gönderdiği bilinmektedir. İnsanların kendi başlarına maneviyatı algılamaları ihtimal değildir. Daima kendilerini yönlendiren külli akla ihtiyaç duyaralar. Mevlana’ya göre aşk tamda bu noktada önemlidir. O, aşkın Tanrı ile kul arasında bir köprü olduğunun ve insanın bu âlemin ötesini algılamalarını sağladığının altını çizer. “Aşk kendi gizli olmasına karşın aydınlıklar

içindeki aydınlıktır. Aşk ateş gibi görünmesine rağmen güzellik ve hoşluktan ibaret olan nurdur.”⁹⁷

Mevlana'nın büyük eseri mesneviden alınan bu beyitinde belirttiği üzere aşk her şeyi görünür kılan, gizli olanı açık eden, maneviyatın bilinmeyen yönlerini sınırlı bir varlık olan insanın içselleştirmesini sağlayan ve her şeyden yüce ve sonsuz varlık olan Tanrının sırları hakkında bireye ipucu veren bir histir. Peygamberlerin yol gösterici ışığına sahip olan aşk; bireyde bireyi bulduran, uçsuz bucaksız deryada seyir almasını sağlayan bir olgudur. Mevlana insan aklının ufkunun tam anlamıyla açılması için âşık olmayı bu aşkın vasıtasıyla Tanrıyı bulmayı öğütlemiştir. Eğer aşk Tanrıyı buldurmuyorsa o aşkın bir ehemmiyetinin olmadığını belirtmiş bireyin varması gereken en üst mertebenin Tanrı aşkı olduğunu bütün eserlerinde zikretmiştir.

Mevlana aşkı iki ayrı kategoride ele almaktadır: ilahi aşk ve beşeri aşk. İlahi aşk; Mevlana'nın üstünde ısrarla durduğu ve kişinin ulaşabileceği en üst mertebe olarak gördüğü aşktır. Beşeri aşk ise; bireyin Tanrı aşkının dışında kalan güzelliklere âşık olmasıdır. Mevlânâ Tanrıdan başkasına yoğunlaşmayı uygun görmemiştir. Ona göre aşk Tanrıya ulaşmada bir köprü görevi görüyorsa anlam ifade etmektedir. Eğer beşeri aşk bu amaca hizmet ederse değerinden söz edilir. Mevlana amaca hizmet etse bile hedefe ulaştıktan sonra beşeri aşkı reddedip ilahi aşka yönelmenin gerekli olduğu aksi halde kişide yoldan sapmalar olabileceğini belirtmiştir. Gerçek sevgilinin Tanrıdan ibaret olduğunu zikredip beşeri aşkın bahaneden başka bir şey olmadığını vurgulamıştır.

Mevlânâ'ya göre evrendeki canlı veya cansız bütün varlıklar Tanrıya âşıktırlar. Bazıları bu aşkta amaç güder. Diğerleri ise; hiçbir beklentisi olmaksızın tüm bedenleri ile Tanrıya aşk ile bağlanırlar. Mevlana; kalbinde Tanrı aşkı yerine dünyevi arzular taşıyan kimselerin ıstırap çektiğini ve karanlıkta kalmaya mahkûm olduklarını belirtir. Alemdeki bütün güzelliklerin Tanrıdan kaynaklandığını, bunun Tanrıya duyulan aşkın sonucu olduğunu dile getirmektedir. Hayatın ve evrenin meydana gelmesindeki en temel etkenin aşk olduğunu öne sürerken, Hz. Peygamber'in varlığına kanıt olarak göstermektedir. Özellikle Miraç gecesini örnek

⁹⁷ *Mesnevî*, c. III, s. 320, b. 3920-3921.

veren Mevlana; Tanrı'nın, Hz. Peygamber'e sarf ettiği, "Sen olmasaydın, bu gökleri yaratmazdım"⁹⁸ cümlesinde evreni, onun onuruna yarattığını ve bundan dolayı da yaratılışın temelinde aşk olduğunu vurgulamaktadır. Hayatın devam edebilmesiyle de yakından bir örüntüsü olduğunu düşündüğü aşkın, ilahi aşk olduğunu ve her bireyin Tanrıya kavuşma amacının dışında başka bir amaç gütmenden bu duygu tatması gerektiğini önemle gündeme getirmiştir.

Sonuç itibariyle Mevlana, kişiyi hakikati kendi iç dünyasında algılama arzusu ile yola çıkarmakta, her şeyin tek bir varlıktan oluştuğu varlığın birliği (vahdet-i vücud) düşüncesine götürmektedir. Bu ise, Tanrısal hakikatlere doğru adım atan insan ruhunun, yüce ve tek olanla birleşme hazzıdır. Bu tek olma arzusu görünenin ötesine geçme arzusunu yanı sıra Tanrısal sırlara erişme isteğinden de kaynaklanmaktadır. Yol gösterici aklın tüm dünyevi işlerde aciz kalacağını ve bireyin bu acizliğin üstesinden sadece ilahi aşk ile gelebileceğini ifade eder. Kişi önce kendi benliğini bulur ve ilahi aşkın sağladığı köprü sayesinde de Tanrıya ulaşır. Tanrıya ulaştıktan itibaren birey için artık her yer ve her şey aydınlık içinde aydınlık olur.

3.3. Mevlana'ya Göre Akıl ve Aşk Karşılaştırması

Mevlana akıl ile aşk arasında önemli bir iletişim olduğunu, aşkın akli öncelediğini diğer bir deyişle ona rehberlik ettiğini vurgulamaktadır. Onun akıl ile aşk arasındaki iletişimi nasıl yorumladığı hakkındaki görüşlerini maddeler halinde ele alacağız.

3.3.1. Yetisi Sınırlı Aklın Aşktaki Yeri

Mevlana'nın nazarında aşk bir insanın erişebileceği en üst düzey mertebedir. Tanrı'nın insana bahşettiği en önemli duygudur. Akıl ise aşk ile donatılmış bireyin Tanrının buyruklarını yerine getirme hususunda başvurduğu önemli bir araçtır. İslamiyet'i örnek gösteren Mevlana akli olmayan bireyin dini emirlerden muaf tutulduğunu, işlediği günahların dinen sayılmadığını da belirtir. Dolayısıyla akıl Tanrının buyruklarını yeri getirmenin ön koşuludur. Aklın dünyevi hayattaki işlerin yürütülmesinde aktif bir şekilde var olduğu aşikârdır. Mevlâna ise akli, aşkın ardında yer alan bir askere benzetir. Akli düğümleri çözmeye, karanlıkları aydınlatmaya ve Tanrıya ulaşmada kullanılan bir vasıta olarak nitelendirir. Ancak beşeri fonksiyonlarda oldukça önemli bir yeti olarak gördüğü akli yüce ve ebedi varlık olan

⁹⁸ *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt IV, s. 92, b. 722.

Tanrıya kavuşma konusunda yetersiz bulur. Ona göre akıl bu âlemin ötesine geçme, hakikate ulaşma ve onu idrak etme konusunda durağanlaşır ve yetisi sınırlı kalır. Mevlana'ya göre işte tam bu noktada serden ve akıldan geçerek aşkın olana âşık olmak gerekir.

Mevlana aklın insanı birçok tehlikeye karşı uyardığını ve koruyup kolladığını ifade eder. Ancak akı alt edecek öyle bir düşman mevcuttur ki, akıl ne olduğunun farkına bile varamaz, aciz kalır ve afallar. Bu öyle kurnaz ve öyle tehlikeli düşman ki akı avcunun içine alıp istediği şekilde yönlendirir. “Nefis” denilen bu tehlikeli varlık bireyin yetisi sınırlı olan akı arka plandan yöneterek Tanrıya vuslata engel olur. Mevlana büyük eser, Mesnevi’de akı baba olarak görürken, nefsi ise asi ve kurnaz bir kadın olarak tasvir eder. İnceden inceye akı bir iğnenin ipliği işlediği gibi işleyen bu nefis bir süre sonra tüm kontrolü ele geçirir ve insanı tasavvuf yolundan alıkoyar. Mevlana, insanoğlunun nefsin bu tuzağına düşmemesi için ilahi aşkla hareket etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Mevlana akıl ile aşk arasındaki düalizmi saraydaki yönetime benzetir. Divan-ı Kebir’de akıl ve aşkı kıyaslar ve aşkı sultan, akı ise sultanın veziri olarak nitelendirir. Ülkeyi de bireyin hayatı olarak tasvir eder.⁹⁹ Nizamın sağlanması için sultan olarak tasvir edilen aşk, vezir olarak nitelendirilen akı yönlendirir. Onun ülkenin düzenini ve güvenliğini oluşturmasını sağlar. Mevlana “aşkın ışığı olmadan aklın aydınlatmasını” mum ışığına benzetir. Mum ışığı gece karanlığında her yeri aydınlatamadığı gibi akılda, Tanrının sırlarını ve bilinmezlerini ortaya koyamaz. Mevlana'ya göre aşkın güneş gibi bitmek bilmeyen parıltısı ile ancak görünmeyen görünür, bilinmeyen idrak edilir hale gelir. Aklın tek başına bunları yerine getirmesi söz konusu değildir.

Mevlana’nın epistemolojisinde, dünyevi hayata ait argümanların algılanması noktasında akli yöntemleri; metafizik âlem olan dini alana ait bilgilerin içselleştirilmesi noktasında ise aşk yöntemini temele aldığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Mevlana açısından akıl, özellikle nefsin oyunlarına düşmemek adına önemli görülse de metafizik alana ait hakikate ulaşmada vazgeçilmez olan tek şey aşktır. Mevlana'ya göre akıl, görünen gerçekliğin ötesini algılayabilme yetisine

⁹⁹ *Dîvân-ı Kebîr*, Cilt I, s.252, b.2371.

sahip olmadığı halde sürekli olarak Tanrı'yı kavrama ve anlamlandırma arayışındadır. Bu durumu karanlıkta görmeyen birinin bastonu yolunu bulması için kullanmasına benzetir. Aslında görmeyen birinin bastondan ziyade aydınlığa ihtiyacı vardır. Bunu sağlayacak olan yegâne gizem ise aşktır. Akıl bireyi tasavvufun kapasine kadar götürür ancak içeri girmesini sağlayamaz. Birey Tanrı için yanıp tutuşmadıkça o kapıdan adım bile atamaz. Kişi oraya kadar aklını kullanarak gelmiştir ancak daha ötesine geçebilmesi için kendini ilahi aşkın kollarına bırakmalı ve aklı yok saymalıdır. Bu durumu Mevlana'nın *Fîhi Mâfih*'te sarf ettiği söz özetler niteliktedir. "Akıl seni doktora götürünceye kadar iyidir, faydalıdır; götürdükten sonra o artık bir rol oynamaz. Hastanın kendisini doktora teslim etmesi lazım gelir"¹⁰⁰

3.3.2. Aşk Saltanatında Aklın Geri Kalması

Mevlana aşkın Tanrı ile insan arasında köprü oluşturduğunu ve bu köprü üzerinde seyreden aklın bir anlam ifade ettiğini belirtir. Akla hak ettiği değeri veren ve onun önemli bir yeti olduğunu düşünen Mevlana, Metafizik alanı kapsayan din ve Tanrı olgusunda aşkın hüküm sürdüğünü ve bu sebeple aklın geri planda durduğunu ifade etmektedir. Dünyevi hayatı yönlendirmede onu düzen içinde sürdürmede aklın önemli bir işlevi olduğunu düşünmektedir. Evrensel ahlak kuralları ve toplumsal yargıları elde etmede de aktif rol aldığını belirtmektedir. Ancak bu âlemin görünmeyen gizemli kalmış bir tarafı daha vardır ki yetisi sınırlı aklın bunu idrak etmesi mümkün gözükmemektedir. G. W. Leibniz'de Mevlana'nın görüşlerini desteklemektedir. Leibniz, "Gerçek dindarlık ve hatta gerçek erdem Tanrıyı sevmekle mümkündür; fakat bu sevgi ateşini kalbden almalıdır" der.¹⁰¹ İfadeden de anlaşıldığı gibi kişi hakikate erişmek, bu âlemin ötesine geçebilmek istiyorsa Tanrıya kalben bağlanmak ve ona derin bir aşk beslemek gerekmektedir. Aklın kapasitesi bu hususta sınırlı kalmaktadır.

Mevlana'ya göre akıl tek başına hareket etmekten ziyade sevgilinin yolundan ilerler. Onun hükmünde var olur. Aşk ise aşkın ve yüce olana ulaştırır, bütünleştirir. Mutlak hakikatleri elde etmek için başvurulacak aklın acizliğini ortaya koymak için İblis ile

¹⁰⁰ *Fîhi Mâfih*, s.175.

¹⁰¹ G.W. Leibniz, "*İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*", çev. Baki Kârılığa, Batı Klasikleri, Theodicee Denemeleri, Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi 1986 s.7.

Hız. Âdem olayını örnek gösterir. Mevlana'ya göre akıl İblisin marifetidir. Aşk ise Âdem'in kendisinden kaynaklanmaktadır. “Tanrı İblisten Âdem'e secde etmesini ona biat etmesini istemiştir. Ancak iblis ateşin topraktan üstün olduğunu bahane ederek Tanrının bu isteğini geri çevirmiştir.¹⁰² Âdem şeytanın oyunlarına kanarak Tanrının kesin emrine rağmen yasak ağaca yaklaşmış ve Tanrı'ya itaatsizlik etmiştir. Şeytan Tanrının buyruğunu çiğneme konusunda ısrar etmiş ve Tanrının huzurundan kovulmuş, Âdem ise kalben pişmanlığını dile getirmiş ve affedilmiştir. Bu olayda iblis akıllı ile hareket edip Tanrının buyruklarını çiğnemiş ve hakikatin sırrına ulaşamamıştır. Âdem ise beden ve ruhen aşk ile yanan benliğiyle pişmanlığını dile getirmiş Tanrının hikmetinden nasibini almıştır.

Aklın kapasitesi sınırlı olsa da, akıl sürekli kendini bu diyarın görünmeyen gizli gerçeklerini araştırmanın içinde bulmaktadır. Doğası gereği akıl, bilinmeyi idrak etmeyi, görünmeyi gün ışığına çıkarmayı kendine ilke edinmiştir. Aklın bu tarafını Mevlana küçük denizlerde yüzmeye alışkın olan bireye benzetir. Okyanusta kendini yüzdürmeye çalışan akıl çok fazla ilerlemeden kendini azgın suların kollarına bırakacak ve alabora olacaktır. Aşk ise tüm deryalara meydan okuyan gemi gibidir. Deryaların çeşitli öfkelerine karşı dimdik ayakta duran bu gemiyi rotasından hiçbir kuvvet alıkoyamaz ve varacağı yeri engelleyemez. Dolayısıyla alabora olmayıp kurtulanlar, bu alanda yüzmenin nafi bir çaba olduğunu algılayan ve kendisini sonsuz deryada seyir alma kapasitesine sahip bir gemi niteliğinde olan aşkın kucağına bırakmış kişilerdir ki, ebedi mutluluğa ve kurtuluşa erenler de yalnızca bu gemiye sığınan kişilerdir.

Aklın sonuca ulaşma isteğini nafi bir çaba olarak niteleyen Mevlana “gaybiyatın” uçsuz bucaksız olduğunu vurgulamaktadır. İlahi gerçeklerin karşısında akıllı bataklığa saplanmış bir eşeğe benzetmekte zaafılarından ötürü yok sayılması gerektiğini zikretmektedir. Ali Sami en-Neşşar eserinde okurlarına zikrettiği:

“Semanın yukarısında mantığın tasvif edemediği nurani âlemler yaratılmıştır. Bunların güzelliğini ve zarıflığını akıl idrak etmekten

¹⁰² Mesnevî, VI, s. 24, b. 259-260.

*acizdir. Bu âlemler öyle bir unsurdan yaratılmıştır ki ne kavranabiliyor
ne de nuru görülebiliyor”¹⁰³*

ifadesi Mevlana’yı destekler niteliktedir. Mantık ve akıl ilahi gücün algılanması karşısında aşkın çok altında ve aşağısındadır. Örneğin; İslamiyet gibi çoğu dindeki ölümden sonra dirilişe olan inancı aklın algılaması olasılık dâhilinde bile değildir. Akıl ne kadar irdelerse irdelesin, ne kadar hayal kurarsa kursun hakikate asla ulaşamayacaktır. Sonsuz derya olan ilahi âlemin kapıları akla kapalıdır. Akıl kişiyi o kapıya kadar ulaştırırsa da daha ileri gidemez. Kapının girişindeki bataklığa saplanıp kalır. İlahi aşktan başka hiçbir şey, bireyin o kapıdan içeri girmesini sağlayamaz. Bu sebeptendir ki Mevlana aklın bir yere kadar ilerlemesini desteklemekle beraber, daha fazla derinlere dalmasını uygun görmemiştir. Bir noktadan sonra aklın yok sayılmasını, bir kenara bırakılıp aşka teslim olunmasını istemiştir.

Görüldüğü gibi Mevlana’nın bahsettiği aşk bütün âlemleri kuşatmaktadır. Aşkın deyim yerindeyse yönetimde tek söz sahibi olduğu bu âlemlerde akıl olsa olsa anca bir araç olabilmektedir. Hakikate ulaşma yolunda aklın az da olsa bir rolü bulunduğunu belirten Mevlânâ, akli ilahi âlemin kapısına kadar yapılan ilerlemede ön şart olarak görse de sonraları akıldan vazgeçmek gerektiğini belirtmiştir. Gerçek aşk olan ilahi aşkın insanın asıl hedefi olmasını isteyen Mevlânâ, bu dünyadaki aşkın bahaneden ibaret olduğunu gerçek aşkın yalnız bir Tanrı olduğunu vurgulamıştır. Tanrı aşkının ulaştığı her yerin O’nun aşkından yanıp kül olduğunu ve Tanrı aşkının dışındaki varlıkların can çekişmeden ibaret olduğunu öne sürmüştür. Ona göre; insan, suretten ve nefisten uzaklaşarak gerçek maşuku aramalıdır. Ancak ve ancak kişi bu şekilde hem kendi benliğinin hem de ilahi hakikatlerin farkındalığına ulaşır.

Mevlana’da Fideizm var mıdır? Mevlana’nın eserleri incelendiğinde, O Tanrı’nın varlığını kanıtlama peşine düşmeden Tanrının varlığını kabul etmiş. Çünkü birey Tanrı sevgisini eriştiğinde hakikati algılamaya başlar ve sevgilinin yani Tanrıyı varoluşuna delalet eder. Mevlana, aklen ve mantıken değil, gönül ve sevgiyle Tanrı’ya ulaşma yolunu seçer. “Bizim Sultanımız münezzehtir altüst olmaktan, altüst olmuş, O’na ilişkin bir kanıt arayan”¹⁰⁴ sözüyle Mevlana Tanrının varlığını koşulsuz

¹⁰³ Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, İstanbul 1999, İnsan Yayınları, s.65.

¹⁰⁴ *Rubailer*, 1004. rubai, s. 153.

teslimiyetle, aşkla kabul etmiştir. Bu durum da Mevlana'nın fideizmin temsilcilerinden olduğu anlaşılmaktadır. Fideizm koşulsuz teslimiyet ile kusursuz iman etmeyi temel koşul saydığına göre, Mevlana'yı fideizmin dışında tutmak mantığı tamamıyla yok saymak anlamına gelecektir.

Mevlana, aşk ve nur kavramlarını bir arada işleyerek bu kavramların birbirleri bir çift gibi tamamladıklarını ifade eder. “Aşkın öyle bir nuru vardır ki, güneşte, ona benzer bir nur yoktur. O nur, âşıklara delil olur, kılavuz olur, onları yürütür,”¹⁰⁵ diyen Mevlana hem dünyevi hem de Gayb âleminin varoluşunu sağlayan bu aşkı insanoğlu, Tanrı sayesinde yani onun oluşturduğu nur sayesinde diğer canlılarda görür.

*“İnsanların... Gökyüzündeki meleklerin, denizdeki balıkların...
Bütün güzelliklerde, her güzel yüzde kendinden bir nur, bir iz, bir tatlılık
bulunan güzeller güzeli... Her büyük varlığın, her üstün, her ulu varlığın
ulusu Sen'sin; her peygamberin yol göstericisi, delili Sen'sin... Benim
çaresiz aşk derdime Sen çaresin!”¹⁰⁶*

Bu ifadelerde anlaşıldığı gibi hakikate nur ile ulaşmaya çalışan Mevlana koşulsuz teslimiyet ile en yüce aşk olan Tanrı aşkına ulaşmanın önemi vurgulamış ve fideizmin temel düşüncesine hizmet etmiştir. Teslimiyet göstermeyen ve kanıt arayan saf akılla aşkın anlaşılamayacağını şu sözler ile dile getirmiştir: “Aşk, âşıklığı yine aşk şerh etti. Güneşin vücuduna delil, yine güneştir.”¹⁰⁷ İmanın merkezine kişinin aşk tecrübesini koyan ve bu tecrübeyi kazanan kişinin dini temellendirmeye çalışmasını anlamsız bulan Mevlana bireyin en somut delilinin aşk olduğunu¹⁰⁸ ve başka kanıtı ihtiyaç duymayacağını ifade eder.

Mevlana'ya göre insan Tanrı'ya, bilgiyle, ilimle, kültürle ulaşamaz. Tanrı'yı içte hissetmek ve iç dünyada fark edilen Tanrı'nın dış dünyaya yansımalarını fark etmek için gönül ile gözlem yapmak gerekir. Ancak, tüm bunların önkoşulu koşulsuz teslimiyettir. Aksi halde dış dünyada var olanlar kişide hiçbir his uyandırmaz. Aşk insanı harekete geçirdiği gibi dış dünyayı anlamada etkili olmaktadır bireyin gözlerini açmaktadır. Mevlana'ya göre Tanrı'yı bilmenin yegâne şartı gönül yoluyla

¹⁰⁵ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 3. cilt, 1092. bölüm, s. 61.

¹⁰⁶ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 3. cilt, 956. bölüm, s. 11.

¹⁰⁷ *Mesnevi*, 1. cilt, 115. beyit, s. 42.

¹⁰⁸ *Divan*, 3660. gazel, s. 286.

edinilen gözlerdir. Bunun yeri ise kişinin kendi benliğidir, gönül yani aşk her şeyi anlamada tek araçtır.¹⁰⁹

İnsanın kendi iç dünyasına yönelip benliğini bulması gerekir. Kâinata yönelen ve etkileşim sonucunda doğada aşk ile tanışan birey bu Aşk'ı kendi iç dünyasında değerlendirmeye çalışır; içsel tartışma sonucunda Tanrı'ya ulaşır. Bu ulaşılan mertebenin adı aşktır. Hayvansal içgüdüler ile karşılaştırılacak bir derecede olan iç dünyanın esasları aşk dışında açıklanmasının neredeyse imkânsız olduğunu öne süren Mevlana, insanın hakikate iç âlemden ulaşacağını savunur. Mevlana'nın öne sürdüğü aşk tecrübesi, insan kapasitesinin kullanılmasıyla neler gerçekleştireceğini keşfetmiş olmasıdır. Ona göre kişinin kendi iç dünyasında Tanrı'ya ulaşma çalışması, tam anlamıyla her yönden bağımsızlığı tatmak demektir.¹¹⁰ Mevlana bu noktada fideizmin "Saf akıl ile hareket etmekten ziyade bireyin kendi iç dünyasında koşulsuz teslimiyet ile Tanrıya ulaşması" düşüncesini desteklemektedir. Diğer bir deyişle Mevlana'nın fideizm ile ilgilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mevlana'nın ilim anlayışı, onun Tanrı'nın ulaşma noktasında kullandığı delilleri de şekillendirmektedir. Aşk deneyimi bireyin kendi iç dünyasına yönelmesini¹¹¹ duygulara yoğunlaşmasını ve gönülde Tanrı'ya ulaşılmasını öngörmektedir. Böylece iç dünyası bilgilerle aydınlanır, bu tür bilgilere tasavvufta marifet denir. İnsan kendi iç dünyasına döndüğünde, nefsinden yakasını kurtarıp -yani Hakk'a kavuşup- coşkunluğa erişir. Durum böyle olunca o bireyin, Mansur gibi iki dudağının arasından değil de, tüm bedeninden 'Ene'l Hakk sesi ortaya çıkar.¹¹² İnsan özünde benliğine bazen tek başına ulaşamaz. Bu benliğe hiçlik mertebesinde Tanrı ile ulaşır. "Fakr tamam olunca Allah yüz gösterir, onu bulur ve görürsün."¹¹³ Sözü ile bunu dile getiren Mevlana hem fideizmin temel düşüncesi olan aşk ile koşusuz imana hizmet etmiş hem de kişinin kendi benliğinde ulaştığı Tanrı'yı tüm bedene atfetmiştir.

Mevlana; İman sahiplerinin aşk ile gizil sır sahibi olduğunu ve bu sırrın Tanrı'nın varlığı olduğunu belirtir. Bu sır dil ile açıklanamaz ancak gönül ile resmedilir.

¹⁰⁹ *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, I. cilt, (150. bölüm), s. 63.

¹¹⁰ "Çünkü ilim, içten ve dıştan bir anlayıştır. Eğer iç âlemine ait olursa ona hikmet, felsefe derler." *Şems*, 1974, s. 72

¹¹¹ "Çünkü ilim, içten ve dıştan bir anlayıştır. Eğer iç âlemine ait olursa ona hikmet, felsefe derler." *Şems*, 1974, s. 73

¹¹² *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, 3. cilt, (1035. Bölüm), s. 40

¹¹³ *Şems*, 1974, s. 196

“Gözyaşı ve kan yüze akıp koşuyor; onun güzellik ve cemaline delil oluyor”¹¹⁴ diyen Mevlana Tanrı’nın varlığına yegâne delil olarak aşkı ve ondan doğan duyguları göstermiştir. Ona göre hakikatin varlığı tecrübe edilebilir bir şeydir, ispatlanabilir ya da temellendirilebilir değildir. Dolayısıyla, Tanrı anlayışı bireysel tecrübe ürünüdür ve kişisel iç tecrübeden çıkarılmalıdır. Böylece aşkın deyim yönü yani Tanrı, görünmez durumdan görünür hale gelir.

Mevlana kendisine karşı duran zahitleri ariflerle kıyaslayarak eserlerine yansıtmıştır. Arif, gayb âleminin ve kâinatın tek sahibi en yüce varlık olan Tanrı tarafından nurlandırılan kimselerdir. Tasavvuf yolunda diğer bir değişle Sülukta bir duygu değişime uğrayınca diğer duyguların tümü birden değişir ve anlaşılamayacak durumları ve nesneleri duyup görünce, bilinmez bir âlem olan gayb âlemine dair bilgiler elde edebilir. Bu sebeple Tanrının elçileri o duyguları yönlendirmeleri için insanlara velilik yani ‘peygamberlik’ yaparlar. Bu duyguların kaynağı aşktır ve insanı bilmezliğin ötesine götürür; zaten hakikat bilinen ile bilinmeyen varlıkların bizzat kendisidir. Vehim ise bambaşka bir şeydir ve kişide düş oluşturur. O nedenle duyguları insanlar, kendilerine hizmetkâr yapmalı ve gayb âlemine, bilmezliğin ötesine ulaşmalıdır.¹¹⁵ Zahitler kendisini düşünmekten öteye geçmeyen kişilerdir. Onlar kişisel hakka varışı desteklemişlerdir. Hâlbuki arif, ‘Tanrı’nın lütufları ile meşgul olan kimsedir. Ariflerin hayat felsefesi Tanrıya duyulan aşktır, arifin sarhoşluğu Tanrı’nın yüceliğine inanmak ve ona tevekkül etmektir. Arif gayb âleminde Tanrı’nın izinden gider, gaybı gören nurla nurlanır.¹¹⁶ Yani arif olmak kendinden geçerek Tanrı’yı ulaşmak, onun varlığına delil getirmektedir. Hem Tanrı’nın varlığına içtenlikle şahit olmak, hem de takındığı bu tavır nedeniyle Tanrı tarafından nurlandırılmak ve evrimsel sürecin nihayetine ermek demektir. Tasavvufta Arifliğe ulaşmak Tanrı’yı ulaşmak demektir. Mevlana kendisinin başyapıtı olan Mesnevinin ilk on sekiz beytinde insanı ney ile kıyaslar.¹¹⁷ Mesneviye göre Ney (insan), su içinde Tanrı’nın yetiştirdiği sazlıktan şekillendirilen kamıştan oluşur. Ney üflendiğinde ortaya çıkan her ses yeniden suya yani Tanrı’ya dönme isteğini ifade

¹¹⁴ *Mesnevî*, 4. cilt, 2851-2853. beyit, s. 535.

¹¹⁵ *Mesnevî*, 2. cilt, 3224-3235. beyit, s. 266.

¹¹⁶ Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb’a*, çev. Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya 1965, Konya Turizm Derneği Yay., s. 58-59.

¹¹⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 1-18. beyit, s. 39

eder. Arif kimsede tıpkı ney gibi her kendini ifade edişinde, kendini Tanrıya yönlendirir ve içindeki gizil güç yani aşk ile Tanrıya ulaşır. Bu kendini gerçekleştirme olayı Tanrı'nın varlığına en büyük kanıtı oluşturur. Arif kimsenin kelimelerini duyanlar onun sohbetine katılanlar da nurdan nasibini alır ve Tanrıya ulaşan arifte Tanrı'nın lütuflarını görerek Tanrı'ya iman ederler. Mevlana “Allah gölgeyi nasıl uzattı (ayeti) evliyanın nakşıdır. Çünkü veli, Allah güneşi nurunun delilidir. Bu yolda bu delil olmaksızın yürüme.”¹¹⁸ Sözüyle akli kanıtlardan ziyade velilerin yani arif ve peygamberlerin örnek alınmasını istemiştir. Ona göre mukallit yani taklitçi imancılar, alamet olarak daima somut bir kanıt ararlar. Mevlana taklit iman ile yola çıkılmasından ziyade hiçliği daha değerli bulmuştur. O, illa iman için bir şey yapılacaksa bir pire danışılmasını daha doğru bulmuştur. Çünkü arif olan kimse, taklit perdesinden kendi benliğini kurtaran, her şeyi Allah nuru ile gören kimsedir. “Onun pak nuru delilsiz, beyansız deriyi yırtar, içi meydana çıkarır... Gönlü görürüz biz, dış yüzüne bakmayız biz! Zahirin etrafında dönüp dolaşan kadılar, zahirin görünüşe göre hükmederler.”¹¹⁹ diyen Mevlana illa kanıt ile iman etmeye çalışan kimsenin pirlere, ariflere ve en önemlisi peygamberlere odaklanmasını gerekli kılmıştır. Ama her şeyin temelinde kişinin iç dünyasında kendinden geçerek Tanrıya ulaşılmasını imanın yegâne koşulu olarak görmüştür. Bu yönüyle fideizmden izler taşıyan Mevlana'ya fideizm karşıtı diyebilir miyiz? Yanıt açık ve net bir şekilde ortadadır. Fideizmin İslam dünyasında temsilcisi olduğu Mevlana'nın eserlerinden anlaşılmaktadır.

Mevlana mucize ve kerametleri kendisine karşı çıkan ve onun bahsettiği ilahi Aşk'ı reddeden İslam düşünürlerine karşı kullanmaktadır. Âlimler ve bilginler Mevlana'nın öne sürdüğü aşk tecrübesiyle kendisini yüce bir varlık olarak göstermesini ve eserinde Şems'i Tanrı olarak beyan etmesine karşı duruş sergilemekte ve bunun Kur'an-ı Kerim'de yerinin olmadığını ayetler yoluyla çürütmeye çalışmaktadırlar. Kendisine karşı yapılan bu iddiaları ve itirazları Mevlana, tıpkı alimler gibi Kur'an-ı Kerim'den ayetler ile asılsız çıkarmaya çalışmıştır ve kendi tecrübesinin akli sorgulama ile idrak edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bunu temel sebebinin ise tecrübesinin Kur'an'da örnek gösterilen ve beyan edilen mucizelere benzediğini söylemektedir. Mevlana, Müslümanların,

¹¹⁸ *Mesnevi*, 1. cilt, 425. beyit, s. 52.

¹¹⁹ *Mesnevi*, 4. cilt, 2166-2175. beyit, s. 513.

İslam'daki vahye ve mucizeye koşulsuz teslimiyet gösteriyorlarsa kendisinin öne sürdüğü gönül vahyini ve aşk tecrübesini de kabul etmelerinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.

Tasavvuf yolu ile insan Tanrıya ulaşabilir. Bilhassa Tanrının velilerinin diğer bir deyişle peygamberlerinin oluşturduğu akıl ve mantık ilişkisini ezen geçen mucizeler, insanı gerçeğe yani hakikate ulaştırır. Tanrı'nın varlığının en somut delili, mucizeler içeren dinî delillerdir. Bu deliller Mevlana'ya göre; sıradan, rutin eğitimle anlaşılamaz ve akli sorgulama ile edinilen bilgiler insanın iç dünyasında ulaştığı bilgilerle ile uzaktan yakından kıyaslanamaz. Çünkü O, İbni Sina'nın varlık düşüncesiyle ve onun ilmiyle Tanrı'ya erişilemeyeceğini araştırarak bulmuştur.¹²⁰ Eserleri incelendiğinde Mevlana'ya göre kişiyi Tanrı'ya ulaştıran üç dini delil vardır: 1) Akli sorgulamanın yetersiz kaldığı ispat eden dinin mucize ve kerametleri, peygambere gelen vahiy ilk kanıttır. Mevlana bu ilk kanıtı doktorların hastalığı teşhis etmek için kişinin idrarını incelemesine benzetir¹²¹ 2) Peygamberlerin yaşadığı mucizevi olaylar -Hz Yusuf'un Züleyha'nın güzelliğini kazanması için Tanrıya yalvarması, Hz. Peygamberin ayı ikiye bölüp kollarının altından geçirmesi- 3) Sahabelerin kerametleri. Bu durumlar Tanrı'nın varlığını temellendirir. Tabi bu kanıtları algılamamanın yegâne yolu aşk tecrübesini yaşamaktır.

Aşk tecrübesiyle yol alan duygu tüneline kanıtlanabilir bilgiyi savunmakta olan filozofları eleştiren Mevlana, filozofların delil anlayışını reddetmekte ve onlara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Hayatlarının çoğunu olay ve örgü derdiyle geçiren, her durumun nedeni somut şekilde arayan filozoflar; davasını savunurken kanıtlanabilir deliller peşinde koşmaktadır. Hâlbuki gönlü aşk ile dolu birey deliller peşinde koşmaz; kanıttan kaçır. Düşünre göre duman ateşin yandığının kanıtıdır. Ancak Mevlana, "Bizce dumansız olarak ateşe atılmak daha hoştur."¹²² diyerek delil aramanın dini açıdan istenilen bir şey olmadığını ileri sürer. Mevlana kişinin içinde yanan aşk ateşinin, kanıtı ihtiyaç duymayacağını dile getirir. Filozoflar gibi hayallere kapılıp dumana koşmamak yani deliller peşine düşüp hakikatten uzaklaşmamak

¹²⁰ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş-Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Ankara 2000, Kitabiyat Yay., I. Baskı, s. 24.

¹²¹ *Mesnevi*, 3. cilt, 2706. beyit, s. 373.

¹²² *Mesnevi*, 5. cilt, 565-574. beyit, s. 587-588.

gerekir. Eğer böyle yapılırsa hakikatten uzaklaşır insan, bu da kötü bir iştir.”¹²³ diyen Mevlana bu durumu açık bir şekilde ortaya koyar. Mevlana’ya göre gerçeğe sadece gönlü ilahi aşk ile dolu olan yürüyebilir.

Doğayı akli sorgulama ile değil de aşk ile gözlemlemeyi tavsiye eden Mevlana, “Gönül ehlinin duyguları; suyun, toprağın, çamurun sözünü duyar durur” demektedir.¹²⁴ Düşünürler hannane direğinin inlemesini ve velilerin duygusunu algılayamaz ve akla uymayacağından saçma bulup inkâr eder. Çünkü bu duygulara yabancıdırlar. Mevlana’ya göre Filozof, sevdadan uzak kişidir ve onlar ilahi aşkı hayal ürünü niteler. O; düşünürlerin Kur’an-ı Kerim’in bizlere aktardığı âlemin yaratılma iddiasını inkâr ettiğini, gözle görülmeyen mahlûkatları da inkâr ettiğini Mesnevi’de bize aktarır. Kâinatın yaratıldığına en somut kanıt, Tanrını insanlara bahsettiği aşktır diyen Mevlana:“Gönlümde bir delil var... Bence, bu âlemin sonradan yaratıldığına bir alamet!”¹²⁵ der. “Kimin gönlünde tereddüt, kuşku varsa felsefeye inanmış gizli münkirdir”¹²⁶ diyen Mevlana müminlerin aşk ile yanıp tutuşması gerektiğini savunur. Filozofların benimsediği düşünceden kararan yüzlerin ancak aşk ile temizleneceğini ifade eder.

Mevlana müminlerin (âşıkların) felsefenin sorgulayıcı tuzağına düşmemesi ondan uzak durması gerektiğini belirtir. On göre; gerçekte insanın içinde sonsuz âlimler vardır, insan iç dünyasında din ve şariat ile tanışır.¹²⁷ Filozoflar ise hak yolunu arayıp da bir türlü bulamayan kişilerdir.¹²⁸ Dinî hikmeti her şeyin üstünde tutan Mevlana’ya göre Tanrı’nın varlığına en büyük delil insanın içindeki aşk ve peygamberlerin mucizeleridir. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Mevlana; akli sorgulamalar uzak durmayı, kişinin kendi benliğinde koşulsuz teslimiyet ile din ve Tanrı şile tanışmasını konusunda öğütler vermektedir. Bu savunduğu düşünce fideizmin temel düşüncesi olan koşulsuz teslimiyet ile iman etme ile örtüştüğünden Mevlana’yı da fideist olarak görebiliriz.

¹²³ *Mesnevî*, 5. cilt, 574. beyit, s. 587-588.

¹²⁴ *Mesnevî*, 1. cilt, 3286. beyit, s. 141.

¹²⁵ *Mesnevî*, 4. cilt, 2850. beyit, s. 535.

¹²⁶ *Mesnevî*, 4. cilt, 2850. beyit, s. 536.

¹²⁷ *Mesnevî*, 1. cilt, 3279-3289. beyit, s. 141-142.

¹²⁸ *Mesnevî*, 6. cilt, 1832-1833. beyit, s. 779.

4. KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

Soren Aabye Kierkegaard 1813 ile 1855 yılları arasında yaşamış, Kopenhag şehrinde, muhafazakâr ve dindar bir ailede dünyaya gelmiş Danimarkalı bir filozof ve teologdur. O, yedi çocuklu bir ailenin son ferdidir. Kardeşlerinin çoğu küçük yaşlarda vefat etmiştir. Çocukluğu babası ile olan yaşantısından izlerini büyük ölçüde taşımaktadır. Ortodoks olan babası Michael Petersen ilk eşi öldükten sonra eski hizmetçisi ile evlenmiştir. Kierkegaard babasının ikinci eşinin ilk çocuğudur. Annesinin evlilik dışı hamile kalması sonucu dünyaya gelen Kierkegaard kendisini gerçekte günahkâr bir olayın ürünüymüş gibi hissetmiştir. Danimarka'nın ekonomik buhran içinde olduğu dönemde babası Michael çok sayıda mülki senet satın almış ve bu senetlerin değerlendirilmesi sonucunda servete kavuşmuştur. Kierkegaard bu durumu Tanrının gazabı olarak nitelendirmektedir. Babasının küçükken Tanrıya küfürler yağdırması ve evlilik dışı çocuğa sahip olması sonucunda elde ettiği bu serveti Tanrının cezası olarak nitelendirmektedir. En küçük oğlunu Tanrıya adayarak bu günden kurtulma niyetinde olan Michael oğlu Kierkegaard'ı din öğretimine yönlendirmiştir. Kierkegaard 1830'da babasının yönlendirmesiyle Kopenhag üniversitesinde Teoloji(ilahiyat) öğrenimi görmüş ve dogmatik dinsel ortam içinde yetişmiştir. Bu dönemde yaşayan son kardeşleri olan ablası Nicoline, ağabeyi Andreas vefat etmiş. Bir yıl sonrada annesi Lund'da hayatını kaybetmiştir. Bu peş peşe ölümler Kierkegaard'ın ölüm korkusu içinde olmasına ve erken öleceğini düşünmesine neden olmuştur.

Kierkegaard Teoloji fakültesinde iken tembel ve sorunlu bir öğrenci idi. Teolojiden ziyade daha çok felsefe ve edebiyatla ilgileniyordu. Yaşadığı sıkıntılı çocukluk döneminin sanki intikamını alan Kierkegaard tiyatro ve kahvehanelere gider, zamanının çoğunu eğlenceye ayırırdı.

Edebiyat ve felsefe eğitimi de alan Kierkegaard; geçirdiği sıkıntılı çocukluk döneminin izlerini yaşadığı sürece hissetti. Zengin ve varlıklı bir ailenin sağ kalan son ferdi olan Kierkegaard Teoloji bölümünü bitirdikten sonra Papazlık yapma yetkisine sahip olmasına rağmen bu mesleği icra etmemiş, Teoloji düşünürü olarak anımsanmayı istemiştir. Babasının 1838'de vefat etmesi sonucunda güçlü bir mal

varlığı elde etmiş. Maddi açıdan sıkıntı çekmemesi sonucunda kendini ilme ve felsefeye vermiştir. Din adamları ve kurumlarıyla sıkı bir çatışma haline girmiş onların halka dayattığı Hristiyanlığın gerçek Hristiyanlık ile bağdaşmadığını vurgulamış ve felsefesini bunun üzerine inşa etmiştir.

Kierkegaard'ın hayatını derinden etkileyen diğer bir durum ise nişanlısı Regina Olsen ile yaşadıklarıdır. Hiçbir sorun olmamasına rağmen nişanlısından ayrılan Kierkegaard kendini İbrahim nişanlısını ise İshak olarak nitelendirmekte onu Tanrıya kurban etmektedir. İshak'ı İbrahim'e geri veren Tanrının Nişanlısı Regina'yı kendisine geri vereceğinden kuşku duymayan Kierkegaard böyle bir fedakârlık içine girerek iman sıçrayışında bulunmak istemiştir. Babası ile geçirdiği dönemi de Hz. İbrahim olayına benzeten Kierkegaard babasını İbrahim'in, kendisini ise İshak'ın yerine koymuştur. Babasının baskısı ile dini eğitim almasını, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi olayıyla özdeşleştirmiştir. Böylece babası işlediği günahlara karşı iman sıçrayışında bulunacak, kendisini de bu eğitimi almaya ses çıkarmadığı için iman şövalyesi olarak adlandıracaktı. Korku ve Titreme adlı eserinde bu iki durumu daha net olarak görebiliriz.

Kierkegaard'ın hayatı kısacık ömründe üretken bir yazarlık dönemi geçirmiştir. Onun getirdiği düşünce sistemi felsefede derin izler bırakmış ve kendinden sonra gelen filozofları da etkisi altına almıştır. Onun felsefi dayanaklarının tek hedefi bulunmaktadır ki o da felsefi kanıtların yetersizliğini göstermektir. Aklın dini alanda bir rolünün olmadığını kanıtlamak için eserler oluşturmuştur. Kendisinin de içe kapanık biri olması sebebi ile hakikatin öznellikte olduğunu savunmuştur.

4.1. İman ve Akıl

Dini hakikatlere ulaşmada aklın rolünün ne olduğu geçmişten bu yana tartışılmalıdır. Akla hayatın birçok alanında önemli roller yüklendiği bilinmektedir. Şu bir gerçektir ki, hayatın hakikatlerinin çoğuna akıl ile ulaşılabilir. Ancak asıl üzerinde durulması gereken konu, yaşamın hemen hemen her anında muğlak problemleri çözüme kavuşturmada kullandığımız aklın aynı başarıyı dini alanda da gösterip gösteremeyeceğidir. Akıl kişide gerçek Tanrı ve din inancı oluşturabilir mi? Kierkegaard'a göre bu pek mümkün gözükmemektedir. Kierkegaard, Tanrı ve din inancı konusunda iman ve aklın birbirine ters düşmeden

bir arada yol almalarını dini epistemoloji açısından imkânsız bulmaktadır. O, hakikatin özüne ulaşmada imanın akıl ile uyumsuz bir öznelilik taşıdığını ön planda tutarak fideizme farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre hakikate erişmenin yegâne koşulu mutlak teslimiyettir. İnanca erişme konusunda mantık açısından doğru olup olmadığına bakmaksızın kişi iman etmelidir. Çünkü imanın objesi rasyonel olarak kanıtlanamaz. Kanıtlandığı takdirde ise hakiki iman olmaktan çıkar. Kierkegaard, “dinin hakikatini objektif ve duygusuz bir suretle delilde ve argümanda arayanları küçümser.”¹²⁹ Ona göre elde edilen her delil bir sonraki bilginin alt yapısını oluşturacağından kişi sürekli bir sorgulama içerisinde olacaktır. Elbette ki bu, “Tanrı’nın kabulü lehine veya aleyhine verilecek kararı süresiz ertelemek”¹³⁰ olacaktır. Böylece kişi gerçek Tanrı ve din inancına erişmede bir sonuca varamayacak ve gitgide imandan uzaklaşacaktır. Dini inancın mucizevi tarafı cezbetse de nesnellikten uzaktır dolayısıyla da kanıtlanması mümkün değildir. Yetersiz insan aklının kapasitesi bellidir. İman konusunda akıldan yardım almak, ona sınırlarının üstünde bir görev yüklemekten öteye geçmemektedir.

Kierkegaard, akıl ile imanın bir arada bulanabileceği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bilginin nesnellikten ibaret olduğu kabul edildiğine göre; imanın olduğu yerde nesnellik, nesnelliğin olduğu yerde imanın bulunması mümkün değildir. İmanın çizgisi bellidir. Bu çizgide de aklın hiçbir rolü bulunmamaktadır. Akıl bu çizginin ötesine geçtiğinde karşılaşacağı şey çelişki ve paradokstur. Dini inanç metafiziksel bir alandır. Bu alanda ortaya atılan her bir önerme bir başka önerme ile çürütülebilmektedir. Elde edilen her bulgu başka bir veri ile çürütüldüğü vakit nesnel bir durumdan bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Akıl elde edilen her bilgide çıkmaza düşeceğinden kişiyi hakikate ulaştırmada yetersiz kalacaktır. Fideizm akli bu çıkmazdan kurtarmak için “Tanrı var mıdır, yok mudur?” sorusunu “Tanrı vardır” şeklinde cevap vererek koşulsuz ve mutlak imanı gerekli kılar. Akıl kişiyi Kierkegaard’ın bahsettiği gerçek inanca ulaştıramaz. Yalnızca tutkulu bir iman sıçraması ile kişi farkındalığa ulaşır. İnanç nesnelliğe aykırılık durumudur. Bu durum insanın bünyesinde mevcut olan tutku ile iman arasındadır. Bu olağandışı durumdan kurtulmak için kişi akli yok sayarak bir iman sıçramasında bulunmalıdır.

¹²⁹ Michael Peterson “Akıl ve İnanç” Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, İstanbul 2015 4. Baskı Küre Yay. s. 110.

¹³⁰ Peterson, s. 110.

Metafiziksel bir alan olan inanç bilgiye kapalıdır. Bilgiye akıl ile ulaşılabilirdiğine göre aynı zamanda akla da iman etmede yer yoktur. Çünkü iman aklın çok ötesindedir.

Aklın mahiyeti her muğlak duruma açıklık kazandırmasıdır. Fakat Kierkegaard'a göre inanç meselesi –özellikle Hristiyan inancı- akıl ile açıklanabilecek bir nitelik taşımamaktadır. Dini dogma ve öğretilere karanlık bir koridordan ibarettir. Bu koridora ancak iman ile dalındığında hakikate ulaşılabilir. Çünkü iman mevcut karanlıktan aydınlığa geçişte tek ve en kısa yoldur.

Kierkegaard, kişinin gerçek Tanrıya ve inanca kavuşması için her şeyi göze alması gerektiğini savunmaktadır. Kişinin hiçbir akli delile ve vahye bağlı kalmaksızın iman atlayışında bulunarak mutlak teslimiyet göstermesi gerekmektedir. İman düşünsel bir olgu değildir bu sebeple aklın getirdiği olgularla tatmin olması beklenemez. Çünkü iman etmek için ne bir kanıtı ihtiyaç duyulur ne de herhangi bir sebebe. Güçlü bir iman olgusu delilden ziyade ancak mutlak teslimiyetin oluşturduğu tutku ile mümkündür. Böyle bir tutkunun kişide oluşabilmesi için de sonsuz bir ilgi gerekir. Herhangi bir şeye gösterilen ilgi, o şeyin önem derecesini bildirir. Bundan sebeptir ki, sonsuz ilgi göstererek kişi güçlü bir iman olgusuna erişebilir.¹³¹

Kendisinin de Hristiyan olması sebebiyle gerçek Hristiyan inancına mutlak teslimiyet ile ulaşılabilirdiğine sıkı sıkı sarılan Kierkegaard Hristiyanlığın özünden koptuğunu ve farklı bir kimliğe büründüğünü iddia etmektedir. Bunun temel nedeninin de Hegel ile başlayan düşünce sistemi olduğunu ileri sürmektedir. Hegel dini inançlar dâhil her şeyin rasyonel bir sistem üzerinde açıklanabileceğini akıl ile inancın bir arada bulunabileceğini ön planda tutmuştur. Ona göre gerçek rasyonel, rasyonel olan da gerçektir.¹³² Kierkegaard bu düşünceye şiddetle karşı çıkmıştır. Hegelci anlayışın dini hakikatleri tahrip edici bir sistem olduğunu ve imanın özüne zarar verdiğini savunmuştur. Akıl teorik bilgiyi ifade etmektedir. Dini hakikatler ise öznelliği içermektedir ve teorik bilgi ile anlaşılması mümkün değildir. Bu yüzden

¹³¹ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, New Jersey 1992 vol I. ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, s. 24.

¹³² Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* 3.cilt s.419.

Hegerci düşünce sistemine karşı durarak Kierkegaard “saçma olduğu için inanıyorum” tezine sıkı sıkı sarılmıştır. Aklın alanı matematik ve fiziksel alandır ve nesnelliği gerektirmektedir. Dini olgular ise metafiziksel alana aittir ve öznelliği gerektirir. Yardımsız insan aklımızın sınırlı olduğunu ve metafizik alanının da aklı aşan bir alan olduğunu iddia eden Kierkegaard, kesin rasyonel bilgiye hiçbir zaman ulaşamayacağını belirtmiştir. İmanın özne bir iradeye dayalı olduğunu ve bilgiyi ön planda tutan akıl ile bir bağının bulunmadığını da zikretmektedir. Bireyin özne bir irade ile iman sıçramasında bulunup hakikate ulaşacağını ifade etmektedir. Bilinmez ve görünmez olana karşı iradeye dayalı gerçekleşen bu sıçrama kişide akıl ile asla oluşturamayacağı kadar güçlü bir iman olgusu yaratır. Böylece birey Tanrı ve din inancına kavuşmuş olur. Kierkegaard’ın fideizmini şu şekilde özetleyebileceğimizi düşünüyorum. Bilmek inanmamak, inanmak bilmemektir. Çünkü inanmak bilinenin ötesinde olan bir durumdur.

4.1.1. Tahmin Savı

Kierkegaard aklın dini dogma ve öğretileri temellendirme ve Tanrı inancına erişme noktasında kişiyi hiçbir sonuca ulaştırmayacağını temele almaktadır. O, akla böyle bir görev yüklemenin onun kapasitesini aşacağını ve kişiyi inançtan saptıracağını düşünmektedir. Ona göre nesnel akıl yürütme sürecinde kişinin ulaşacağı sonuç tahminden öteye gitmeyen ve olasılık içeren bir sonuç olacaktır ki böyle bir sonuç yanılma payını artırır ve kişiyi ebedi mutluluktan alıkoyabilir.

“İman etmek isteyen bir birey mevcut; haydi, güldürü baş göstereyin. İmana erişmek istiyor, ancak objektif yaklaşım ve tahmini yargı yoluyla kendini tatmin etmek istiyor. Nasıl bir durum meydana geliyor? İzlediği yol sebebi ile, absürt olan başka bir şeye dönüşüyor; olasılık meydana gelir, gitgide daha muhtemel hale gelir, büyük ölçüde olasılık durumu oluşabilir. Absürt duruma inanmaya meyilli hale gelmiştir ve çoğu bireyin yaptığı gibi değil, derin bir sorgulama sürecinin ardından inandığını söyleme cesareti gösterir. Ancak iman etmek artık

olanaksızdır. Ancak ve ancak imanın objesi olan saçmaya inanılabilmektedir."¹³³

Bu alıntıda da görüldüğü gibi, Soren Kierkegaard, bireyin akli değerlendirme sürecinde hiçbir netice elde edemeyeceğini dile getirmemektedir. Birtakım deliller peşinde koşmanın kişiyi olasılığa dayalı sonuçlara götüreceğini bunun da dinin uygun bulduğu türden bir sonuç olmadığını iddia eder. İman etmenin inanmak isteyen bireyin ulaşabileceği en üst merteye olduğunu söyleyen Kierkegaard bunun ötesine geçmeye çalışanları şiddetle kınar ve bu durumu Tanrıya saygısızlık olarak nitelendirir. Tanrı ve din inancını nesnel olasılık üzerine oluşturmanın ne kişinin ne de dinin çıkarları ile örtüşmeyeceğini savunur. Mutlak teslimiyet gösteren bireyin böyle olasılıklar karşısında iman tutkusundan vazgeçmeyeceğini öne sürerek rasyonel tahminlere en ufak yer dahi vermeyeceğini belirtir. Bir başka deyişle, tutkuyla inanan biri dinin de önermediği tahmini yargılar peşinde koşmanın nafile bir uğraş olduğunun farkına varır.

Kierkegaard için iman olgusu şüphe taşımayan kesinlik bildiren bir durumdur. İmanı aklın süzgecinden geçirmenin sürekli olasılık durumu oluşturacağından kişi şüphe çemberinden kendini kurtaramaz. İman etme olasılıktan uzak nihai bir karar verme sürecidir. Bir kimse olasılıktan ya da kesinlikten bahsediyorsa en üst düzey merteye olan iman etme olgusundan uzaklaşmış demektir. İmanın aynı zamanda güçlü bir tutku olduğu bilindiğine göre imanın akılla asla bir araya gelemeyeceği gibi tutkuyla aklında bir araya gelmesi beklenemez. Bir şeye inanmak ne kadar akla başvurma ihtiyacı gerektiriyorsa bir o kadar da az tutku ve teslimiyet olacaktır. Çünkü insanoğlu hayret edilesi bulduğu durumlara karşı tutkulu olur. Akıl ise bilinen ya da bilinmesi gereken ile ilgilendiğinden böyle bir tutkunun oluşmasına engel teşkil eder. Akıl ya kişiyi nesnel bir sonuca ya da olasılık içeren bir duruma yönlendirir. Her iki durum da ne dinin ne de iman gereksinimlerini karşılayabilir. Dolayısıyla ebedi mutluluğun önünde engeller birikmiş olur.

Kierkegaard nesnel olanaksızlığı (öznelliği ve tahmini yargıdan uzak ulan durumu) imanın ön şartı olarak görmektedir. Ona göre iman nesnellik içermeyen ve tahmini yargılardan uzak, kişinin iman objesine beslediği güçlü bir tutkudur. Güçlü bir tutku ile imana yönelen bireyin yanılgı olasılığı olsa bile bu durum önemsenecek bir şey

¹³³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, s.211.

değildir. Çünkü sınırsız tutku ve ilgi hatayı ortadan kaldırır. Akli sorgulama süreci ile iman yoluna gidildiğinde ortaya olası vargılar çıkarken, kendi irade ve tutkusuyla böyle bir çaba içinde bulunması kişide gerçek inanç oluşturacaktır.

Dini bir inancı temellendirmeye ya da doğruluğunu güvence altına almaya çalışmanın kesinlik ve olasılık oluşturacağını öne sürmekten geri durmayan Kierkegaard, böyle bir çabanın nafile bir uğraş olduğunu dini açıdan da uygun bulmadığını bu sebeple reddettiğini belirtir. Kişi kesinliğe ya da olasılığa yaklaştıkça saçmalamaktan uzak duracaktır. Bu durum kişinin gittikçe ilgisini köreltecek ve iman tutkusunu yitirmesine sebep olacaktır. Dini inanç iradenin çabasına ihtiyaç duyduğu ve tutkudan güç aldığı aşikâr olduğuna göre Kierkegaard'ın bu süreci nafile bir çaba olarak nitelendirmesini haklı bulmuyor değilim. Akli sorgulama süreci kişiyi şüpheden olasılıktan alıkoymayacağına göre, böyle bir uğraş içinde olmanın kişiye faydadan daha ziyade zarar getireceği çıkarımı gerçeklik taşımaktadır.

Nihai sonuca varacak olursak, dini öğretilerin temellendirilmesi için akli sorgulama sürecine yönelmenin kişiyi en iyi ihtimalle olasılık içeren bir sonuca yönlteceğini, böyle bir durumun da hata olasılığını içinde barındıracağından kişiyi ebedi mutluluğun çizgisinden uzaklaştıracağı Kierkegaard'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ona göre yardımsız insan aklının elde ettiği bilgi olasılık içeren bilgi olduğundan böyle bir süreçten uzak durulmalıdır.

4.1.2. Erteleme Savı

Gerçek Tanrı ve din inancına erişme noktasında akli sorgulama süreci içinde olmanın olasılık oluşturacağını yani kişinin tahmini vargıya ulaşacağını ve böylece yanılgı payının bir hayli arttığını önceki bölümde belirtmiştik. Kierkegaard'a göre bu sürecin ortaya çıkardığı farklı bir durum daha bulunmaktadır. Kişi dini temellendirme noktasında akli değerlendirmelere başvurduğu müddetçe hep kesinlik içermeyen bilgilere ulaşacaktır. Elde edeceği her bir bilgi bir sonraki sorgulama sürecinin alt basamağı olacaktır. Süreç kısır döngü içinde dönecek kişi sürekli şüphe içinde kalacaktır. Dinin gerektirdiği iman olgusunun sorgulanması uzun süreceğinden gerçekleşemeyecektir. Bu sebeple birey kendini tatmin edemeyecek ve inanç sürecinden uzaklaşacaktır. Kişiyi iman etmeye iten sonsuz ilgi ve tutkudur. Bu sorgulama süreci kişideki ilgi ve tutkuyu geciktirecek böylece birey kendi içinde

iman etme kararını veremeyecektir. Bu aslında bir bakıma imanı süresizce ertelemek olacak ve ebedi mutluluğu elde etmeyi geciktirecektir.

“Bir nesil gider, ardından öbürü gelir; yeni sıkıntılar baş göstermiştir, bunların üstesinden gelinmiştir ve yeni sıkıntılar baş göstermiştir. Nesilden nesile aktarılan bir miras gibi, yöntemin doğru bir yöntem olduğu, ama bilgili araştırmacıların henüz daha başarı sağlamadıkları vs. şeklindeki aldatma sürüp gitmiştir. Hepsinin içleri rahat gibidir; gitgide daha da nesnel olurlar. Öznenin kişisel, sonsuz, tutkulu ilgiliği yavaş yavaş yok olur gider. Çünkü karar ertelenir, bilgili araştırmacının vardığı sonuçların dolaysız bir sonucu olarak ertelenir.”¹³⁴

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi akli değerlendirmeler sürekli olarak kişiyi yanılgı içinde tutacak ve hata payını artıracaktır. Her elde ettiği bilgide yeni sıkıntılar baş gösterecek her çözdüğü sorun bir sonraki basamağın alt yapısını oluşturacaktır. Kişi kendini hep sorgulama içinde bulacak, kesinliğe ulaştığını zannettiğı anda yeni bir problemle uğraşacaktır. Nihai karar ise daima ertelenecek ve iman sıçraması gerçekleşmeyecektir.

Kierkegaard’a göre akıl yürütme matematik ve fizik gibi alanlarda katkı sağlarken söz konusu durumun din ve Tanrı konusunda benzerlik taşımadığını ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı hakkında akıl yürütme çabası içinde olmak acizlikten ibarettir. Çünkü yardımsız insan akli oldukça karmaşık bir konu alan Tanrının varlığı konusunu ne algılayabilir ne de kanıtlayabilir. Kişi Tanrıyı delillere dayandırmaya çalıştıkça hep kendi içinde çelişkiye düşecektir. Bir süre sonra mantık çerçevesi içinde kalamayıp boşlukta kalacaktır. Bu durum tehlikeli olmanın yanı sıra gereksiz bir çabadan başka bir şey değildir.

Kierkegaard, mutlak hakikate analitik değerlendirme ile ulaşamayacağını ve Tanrının akıl ile kanıtlanamayacağını savunur. O, Tanrının varlığına ilişkin her delilin şüphe uyandıracağını ve daima çürütölmeye açık olduğunu öne sürer. Akıl var olan şeyden hareket ederek bilgiye ulaşır. Kierkegaard var olandan yola çıkarak Tanrıya ulaşma düşüncesine ise şiddetle karşı çıkar. Ona göre kişi var olduğunu

¹³⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol I. s.27.

kanıtladığı şeye değil var olmasını beklediği duruma inanır. Ayrıca Tanrı hiç var olmadıysa onu kanıtlama çabası içinde olmak imkânsızlıktan öteye gidemez. Eğer Tanrı mevcutsa onu delile dayandırmanın diğer bir deyişle kanıtlamaya çalışmanın aptalca bir girişim olduğu aşikârdır. Kierkegaard böyle bir girişim içinde bulunmayı Tanrıya hakaret olarak algılar. Kişi mutlak teslimiyet ile gerçekte iman etme arzusuna erişebilir. En yüce varlık olan ve kudreti her şeyin üstünde olan Tanrıya ancak iman ederek ulaşılabilir. Sınırlı insan aklı ile onu temellendirmeye çalışmak hem boşuna harcanmış zamandan başka bir şey değil hem de Tanrının varlığına ilişkin yapılan saygısızlıktır.

İnsanın ömrü kısıtlıdır ve yaşayabileceği zaman sınırı az çok bellidir. Bu kısıtlı süreci, asla sonlandıramayacağı bir akli sorgulama ile geçirmek kişiye en ufak fayda sağlamayacaktır. Dini dogma ve öğretiler insanın ebedi mutluluğa erişmesi için yaşam süresini Tanrının hoşuna giden davranışlarda bulunma ile geçirilmesini insanoğluna öğütler. Sadece düşünce ile değil aynı zamanda yaparak yaşayarak Tanrının beğenisini kazanır ve kurtuluşa erişilir. İslam filozoflarından biri olan Ebu Süleyman konuya ilişkin şöyle bir ifade sarf etmektedir. “Derinlemesine irdelenmesi ve incelenmesi mümkün olmayan konularda davet olunana teslim olmak zorunludur.”¹³⁵ Alıntıdan da anlaşıldığı gibi din ve Tanrı konusunda hakikate erişmek mutlak teslimiyet gerektiren bir durumdur. Aklın sınırları bellidir, din ve Tanrı gibi metafiziksel alana ait hususlarda akıldan bir yardım beklemek akla kapasitesinin üstünde bir mahiyet yüklemek olur ki bu Kierkegaard’a göre bu durum dinin bireyden beklediği ile örtüşmez.

Kierkegaard dini inanç ile akla dayalı inanç arasında hiçbir bağlantı bulunmadığını ve dini inancın akli değerlendirmeye tabi tutmanın onu asla güçlendirmeyeceğini tam aksine yıpratacağını dile getirmektedir. Ona göre; Tanrı ve din inancı insanın tabiatına ve varoluşuna tezat olmuş olsaydı yine de ebedi mutluluğa erişmek için iman etmek gereklidir. O, çoğu filozofun Tanrıyı kanıtlama çabası içerisinde olmasını eleştirmiştir. Ona göre özgür ve kendinden emin bir bireyin nesnel kanıtlara ihtiyaç duymadan Tanrının var olduğunu mutlak teslimiyet ile kabul etmelidir. Tanrı ve din Konusunda birey tabiri caizse aklı yok saymalıdır. Elde edilen kanıtın nesnel

¹³⁵ En-Neşşar, s.181.

açından kesinlik içerdiği kabul edilse bile –ki bu Kierkegaard’a göre mümkün gözükmemektedir- kişi yine tatmin olmayacaktır. Bunun iki temel nedeninden daha öncede bahsetmiştik. Birincisi, kesinlik içeren bir olgu kişide heyecan uyandırmadığından ilgi ve tutkuyu yok edecek böylece kişi iman yolundan uzaklaşacaktır. Tanrının varlığını kesin kanıtlarla ispatlayabilseydik, hiçbir suretle iman etmeye ihtiyaç duyulmazdı. Bunun tam aksine Tanrının varlığını temellendiremediğimiz için iman ederiz. Kierkegaard’a göre dinen uygun olan da budur. Diğer ise insan elde ettiği her bir bilgiyi sorgulama ihtiyacı duyacak ve çürütme yoluna gidecektir. Sorgulama sürecinden asla çıkamayacak olan birey imana giden tüm yolları kapatacak ve hakikate ulaşamayacaktır. İman akli değerlendirmeden çok başka bir şey ifade eder. Tanrı’yı kazanmak için akli yok saymak gereklidir ki işte inanma eylemi de tam olarak bu noktada başlar. Bilinen bir nesneye iman edilmeyeceğinden ötürü Kierkegaard’a göre akli din ve Tanrı işlerinden uzak tutmak gerekir.

Anlaşıldığı üzere Kierkegaard ün üst düzey gerçekleştirilen araştırmaların sonucuna bile şüpheyile yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu durum tartışmaya elverişli ve kesinlikten uzaktır. Örneğin birinci dünya savaşının 1918’de bittiğine dair bilgimin doğruluğundan eminim. Yapılan araştırmalar da bu durumu kanıtlamıştır. Ancak Kierkegaard’a göre bu bilgimin kesinliğinden bahsetmem yerinde olmayacaktır. Çünkü şüphe nesnel değerlendirme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yalnızca dini alanda değil birçok alanda Kierkegaard aklın bulgularına şüpheyile yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Özellikle dinsel konularda akıldan söz etmek bile istememiştir. Daima nesnellikten ziyade öznelliğe vurgu yapmıştır. Öznellik, iman etme sürecinde akli değerlendirmelere yer vermez kesinliğe ulaşmayı amaç edinmez. Nesnel değerlendirmenin neden olduğu gibi iman etme sürecini süresiz ertelemeyen tam aksine imana sınırsız sarılarak zamanı heba etmeden mutlak hakikate ulaşır. Kierkegaard’a göre, insan ebedi mutluluğa erişmek ve kurtuluşa varmak istiyorsa mecburi olarak yardımsız insan aklını yok saymalı ve kusursuz mutlak teslimiyet ile iman sıçrayışında bulunup gerçek hakikate ulaşmalıdır. Böylece din ve Tanrı inancını süresizce ertelemek durumundan da feragat etmiş olur.

4.2. İman ve Öznellik

Kierkegaard; hakikate ulaşmak için akli delillere ihtiyaç duymanın dinen uygun olmadığını, bunun altında yatan en temel sebebin ise iman etmenin öznel bir eylem olduğunu öne sürmüştür. Ona göre Tanrı ve din inancı irrasyonel bir olgudur, kişinin gerçek inanca kavuşması özgür iradeye dayalı iman sıçramasına bağlıdır. Rasyonelliğin belirttiği genelliğe karşın bireyselliği ön planda tutarak, kişinin kendi kararlarında mutlak söz sahibi olduğunu vurgulamıştır. Kişinin neye inanması ve hayatını nasıl yönlendirmesi gerektiği ile ilgili nesnel herhangi bir ilkeye bağlı değildir. Birey kendi kararlarından kendisi sorumludur. Kişi kendi yolunu kendisi seçer ve hangi inancı kabulleneceği yönünde kendisi karar verir. Hakikat öznellikten ibarettir. Birey gerçek inanca mutlak teslimiyet ve içsel bir tutkuyla özünde iman ederek erişir. Kişinin bu eriştiği inancı biriyle aktarması mümkün değildir. O inanç kişiye özgüdür.

Rasyonalizm etkisinde kalan düşünürler akıl ile inanç arasında bir tezatlıktan bahsetmezler. İki durumunda en yüce ve kutsal varlık olan Tanrıdan armağan olduğunu ve uyum içinde olması gerektiğine vurgu yaparlar. Özellikle Hegelci akımın hâkimiyet kurduğu dönemde bütün inançlar ki buna dini inançlar da dâhil rasyonalizm çerçevesinde açıklamaya çalışırlar. Kierkegaard'a göre akıl ile imanın uzlaştırılması bir yana aynı düzlem üstünde bile bulanması imkânsızdır. Çünkü saf insan akli nesnellığe iman ise öznelliğe vurgu yapar. Toplum yerine bireye vurgu yapan Kierkegaard din kavramının akıl bünyesinde açıklanmasını doğru bulmamaktadır. Mutlak hakikate nesnellığe işaret eden ali değerlendirmelerden ziyade öznelliği temele alan iman sıçraması ile ulaşılacağına altını çizer. Ona göre inanılan şeyin ne olduğundan ziyade o şeye nasıl inanıldığına önemi vardır. Birey tüm benliğiyle imana sınıksız olarak kurtuluşa erir. İnanç uğruna her şeyi göze alabilen kişi hakikate ulaşır. Bu durum ancak kişinin kendi içinde vereceği mücadelenin sonucunda gerçekleşir.

Hegel'in öznelliğe ağır darbe getiren ve objektifliğe vurgu yapan düşünce sistemi başlarda Kierkegaard'ı etkilese de imanın nesnellik çerçevesinde sıkışıp kaldığını fark ettiğinde bu akıma yüz çevirmiş ve öznelliği temele alan inanca sınıksız sarılmıştır. Ona göre imanın nesnellikle hiçbir bağı yoktur ve akli değerlendirmeyi önceleyen inanç biçiminden de oldukça farklıdır. Oluşturduğu fideist epistemolojide

Kierkegaard öznelliğin sonucunda elde edilen hakikatin hiçbir nesnel argümana ihtiyaç duymadığını belirtir. O, hakikatin nesnel doğruları olmadığını ve dolayısıyla hiçbir kalıba sığdırılamayacağını savunur. Hayatı boyunca hakikatin ancak ve ancak öznel olanda mevcut olduğunu dile getirerek kişinin sadece kendi içinde bunu gerçekleştirebileceğini ifade eder.

Kierkegaard yalnız dini hakikati değil Tanrının varlığının da öznellik temeli üzerinde kavranabileceğine inanır. Kierkegaard'ın şu ifadesi durumu açıkça bizlere anlatmaktadır: “Tanrı’nın varlığı, nesnel bir emin olamayıştır ama içe dönüklük, O’nun varlığından emin oluş tam da bu nesnel emin olamayıştan ötürü son derece harikuladedir.”¹³⁶ Eğer Tanrının varlığı nesnel olarak kanıtlanmış olsaydı, din olgusu sıradan bir durum olmaktan öteye geçemezdi. Kierkegaard’ında belirttiği gibi, Tanrının varlığı öznelliği içerdiği için kişiye cazip gelir. Bünyesinde bireysellik barındırdığından dolayı mükemmelliğinden söz edilir. Kişinin kendi kararı sonucunda iman sıçramasıyla edindiği inanç işte bu yüzden özeldir.

İman rasyonellikten uzak gerçek tutkuyla meydana gelen mutlak teslimiyettir. Kişi inancı hiçbir prensibe veya paradigmaya bağlı kalmadan ruhen ve bedenen tam bir teslimiyet ile elde edebilir. Kierkegaard için dindar bir kişinin hakikate ulaşması sergileyeceği irade sezgi ve tutkuya bağlıdır. Tutkuyu insanın varoluşunun özü olarak göz önünde bulundurursak, insanın tutkulu olmaması meydana geliş sebebine ilgisiz kalmasından kaynaklanır. Kierkegaard, tutkudan yoksun inancı “eksik insan” yani “eksik iman” olarak nitelemektedir. Burada iki farklı inanan kişiden bahseder: Dindarlık A ve B olmak üzere. A tipi dindarlık hemen hemen tüm dinlerde mevcut olan dindarlık anlayışıdır. Bu dindarlık anlayışında inanan bireyin hakikat ile özsel olarak ilişki kurması durumu mevcuttur. A tipi dindarlıkta İçe dönüklük durumu vardır. Tanrının var olup olmadığı ile ilgilenmez. B tipi dindarlık ise Kierkegaard’a göre gerçek iman bizzat kendisidir. Birinci tür dindarlıkta olduğu gibi içe dönüklük bulunmaktadır. Ancak bu ikinci tür dindarlıkta içe dönüklüğün yanı sıra, Tanrıyla birebir ilişki kurmak önemlidir. Tanrı varsa, Tanrıyla ilişki kurulmalı ve dinin gerektirdiği durumlar yerine getirilmelidir. Tanrının İsa Mesih’te vücut bulduğuna inanan Kierkegaard B tipi dindarlığın sadece Hristiyanlıkta bulunduğunu iddia eder.

¹³⁶ Soren Kierkegaard, *Tanrı’ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, İstanbul 2018, Zeplin Yay., s.87.

Ona göre Tanrının var olup olmadığı sorusuyla ilgilenmek anlamsızdır. Kişinin yapması gereken mutlak bir teslimiyet ile iman sıçramasıdır. Gerçek Hristiyanlık olarak tasvir ettiği iman sıçramasına bağlı inanca erişmeyen bireyin akli dayanaklara bağlı kaldığını belirtir. Akli değerlendirme rasyonellikten ibarettir ve imanın dışında bir olgudur. Hristiyanlık akli görmezden gelir, bu sebeple gerçek iman sahibi kişi Dindarlık B'yi benimsemiş olandır.

Kierkegaard öznel hakikati insan varoluşu ile temellendirir. Birey, varoluşunu anlamlandırırken öncelikle kendi içine, kendi benine bakmak durumundadır. Bireyin kendine dönmesiyle(öznelliğin farkında olması) Tanrı düşüncesi gelişir ve inanca erişir. Ancak kendi benliğimizden yola çıkarak Tanrı'yla ilgili hakikatleri anlayabiliriz. Bu farkındalığın oluşması bireysel varoluş ile mümkün hale gelebilir. Kierkegaard'ın gündeme getirdiği, “Öznellik hakikattir; öznellik etkinliktir” düşüncesi açıkça durumu ifade etmektedir. Sonlu sonsuz arasında paradoksal ilişki bulunmaktadır ve bu dünyanın tabiriyle anlatılabilecek bir ilişki değildir. Suje ile obje arasında olan bu ilişkinin temeli nesnellikten ziyade öznelliktir. İmanın kişisel prensipleri ve kendine has yönelimleri bulunmaktadır. Kişinin akıl ile bu prensip ve yönelimleri kavraması mümkün değildir. İnsanoğlunun hayatı göz önünde bulundurulduğunda anlamsız denilebilecek birçok olgu bulunmaktadır. Nesnel aklın bu anlamsız durumları hiçbir dünyevi kavramlarla açıklaması olanaksızdır. Hz. İbrahim'in babası tarafından kurban edilmesi, Tanrının İsa Mesih'in bedeninde hayat bulması, teslis inancı ve Hz. peygamberin Miraç'a gibi hususlar nesnel aklın anlam derinliğine varabileceği durumlardan oldukça uzaktır. Bu hususlar öznelliğin alanındadır ve birey bu durumları ancak ve ancak kendi benliğinden yola çıkarak anlamlandırır.

Nesnel yolu izlemekte olan kişi, Tanrı'yı akli olarak açıklamayı kendine hedef edinir. Hâlbuki bu hedefi gerçekleştirmesi ebediyen olanak dışıdır. Çünkü Tanrı bir süjedir ve sadece içe dönüklükteki öznellik içindir. Kendi benliğiyle öznel yolu seçmiş kişi ise iman tutkusuyla Tanrı'ya algılayabilir. Nesnel olanaksızlık hakikatin kendisidir. Ancak; ebedi mutluluğu bireye sağlayacak olan bu hakikat, sonsuz tutkuyla mümkün olabilir. Dünyada nesnel kesinliğe sahip bir hakikat bulunmamaktadır, her teori kendi içinde şüphe barındırmaktadır. Bu sebeptendir ki Kierkegaard nesnellik iddialarını reddederek aklın yetersizliğini kabullenmiştir. Öznel kesinliğe eriştikten sonra kişi

isterse akli sorgulama sürecine girebilir. Ancak Kierkegaard bireydeki iman tutkusu sayesinde kişinin bu sürece ihtiyaç duymayacağını belirtir. Hakikat konusunda iki yöntem belirlemiştir. Birincisi hakikatin akli olarak kavranmasından ziyade hakikate iman edilmesidir. Rasyonelliğin gerektirdiği evrensel delillere itiraz eden Kierkegaard temellendirme çabalarına giren düşünürleri eleştirmektedir. Asla sonlandırılmayacak bir akli süreç içine girmenin herhangi bir izahı olmadığını belirterek kişinin elini taşın altına koymasının ve hakikati kendi benliğinde aramasını önermiştir. İkinci durum ise hakikate iman etme ve hakikati bilme konusunda iman etmeye öncelik verilmesidir. Her bilgi kendinden sonraki bilginin ön basamağını oluşturmaktadır. Her bilgi sonsuz varsayım doğurur. Durum bu olunca birey sonsuz bir değerlendirme sürecinde kendini bulur ve bu girdaptan kendini kurtaramaz. İşte bu noktada Kierkegaard iman sıçraması yapılmasının gereğinden bahseder.

Kierkegaard kişinin çaba göstermeden imana erişmesini imkânsız olarak görmektedir. Risk olmadan hakiki iman diye bir şeyden söz edilmesi olanaksızdır. Kanıtlanan şey artık nesnel bilgidir ve iman olmaktan çıkmaktadır. Oysa iman herhangi bir delil olmadan objeye sımsıkı bağlanmaktır. Tanrının varlığına dair herhangi bir argüman olsaydı imandan bahsedilemezdi. Böyle bir kanıt bulunmadığından öznel hakikat diğer bir deyişle imandan söz edilmektedir. Kesinliğin bulunduğu yerde öznellikten bahsedilemez. İman öznellik, öznellik imandan ibaret olduğuna göre kişi kendi içinde güçlü bir tutkuyla iman sıçramasında bulunarak Kierkegaard'ın bahsettiği gerçek inanca kavuşur.

4.3. İman ve Paradoks

Kierkegaard saf insan aklının dini epistemolojide arzulanan başarıya ulaşamayacağını, Tanrı ve din inancına erişme hususunda yetersiz kalacağını eserlerinin hemen hemen tümünde ön planda tutmaktadır. Akla Tanrının varlığını kabullenme ve dini öğretileri temellendirme görevinin verilmesi, ondan kaldırabileceğinden fazla görev üstlenmesini istemek olur ki bu bireyi kendi içine çıkmaza sürükler. Kierkegaard'a göre insan akli bir noktaya kadar gidebilir ancak bu sınır dini epistemoloji için yeterli değildir. Bireyin aklın sınırlı kaldığı çizgiden daha öteye gitme arzusu paradoks meydana getirir. Dini epistemoloji akli değerlendirmeye tabi tutulduğu sürece paradoks kaçınılmaz hale gelir. Kişi bu paradoks labirentinden yalnızca iman sıçraması ile kurtulabilir.

Paradoks birbirine zıt kavramların senkronize olarak meydana gelmesi olarak Kierkegaard tarafından tanımlanmaktadır. Hristiyanlığı tam bir paradoks olarak niteleyen Kierkegaard bireyin iman sıçramasında bulunabilmesi için bu paradoks durumunun içerisinde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Birbirine tezat iki kavramın bir araya gelmesi sürekli olarak bir çatışma durumu oluşturur. Meydana gelen bu çatışma birey için olumlu bir durumdur. Çünkü birey saf akıl ile bu çatışmanın içinden çıkamayacağını fark ettiğinde güçlü bir tutku ile iman sıçramasında bulunma ihtiyacı duyar.

Hiz. İbrahim'in kurban edilmesi olayı Kierkegaard'ın paradoks diye tabir ettiğı kavramı açıklamasında önemli yer tutar. Kierkegaard İbrahim'e hayranlık duygusu beslemektedir ve felsefesinin taşlarını yerine oturtmak için eserlerinde kendisinden sık sık bahsetmektedir. İbrahim'e karşı hissettiğı bu duygu kendisinin hür iradesiyle hiçbir nesnel kanıta ihtiyaç duymadan Tanrıya karşı gösterdiği mutlak teslimiyetten teslim etmesinden kaynaklanmaktadır. "Hz. İbrahim'in uzun yıllar bir evladı olmamıştır. Zamanın büyük bir kısmını Tanrıya ibadet ile geçirerek kendisine bir evlat vermesi için dua etmiştir. Tanrı İbrahim'e soyunun devam edeceğini bildirmiştir. Uzun bir süre sonra yaklaşık 90 yaşına geldiğinde bir erkek evladı dünyaya gelmiş ve adı İsmail koymuştur. İsmail Hristiyanlıkta İshak olarak bilinmektedir. Oğlu İsmail yetişkin bir birey haline geldiğinde Hiz İbrahim bir gece rüya görür. Rüyasında Tanrının kendisinden oğlu İsmail'i kurban etmesini ister. İbrahim yanına bıçak ve ip alarak oğlu ile birlikte Mina dağına gider. Gidecekleri yer vardığında oğluna rüyasını anlatır ve Tanrının kendisinden kurban beklediğini zikreder. İsmail babasının bu söylediklerine karşın Tanrı ne buyurduysa onu yapmasını ifade eder. İbrahim oğlu İsmail'in gözlerini bağlar ve bıçağı kullanır." İsmail'in kurban edilmesi olayında hikâyeden de anlaşıldığı üzere paradokstan yararlanılmıştır. İki tezat durumun aynı anda gerçekleştiğı aşikârdır. Tanrının İbrahim'in soyunun devam edeceğini müjdelemesi ve oğlunu kurban etmesi tam bir paradokstur. Bir babanın oğlunu kurban etmesi evrensel ahlaka aykırı olarak kabul edilmektedir. Nesnel akıl ile sorgulandığında böyle bir cinayetin kabul edilmesi olanaksızdır. Ancak iman gözüyle duruma bakıldığında Hiz. İbrahim'in Tanrı için yaptığı fedakârlık gün yüzüne çıkmaktadır. İbrahim iman tutkusu yerine saf akıl ile hareket etseydi oğlunu kurban etmeyi saçma ve gereksiz bulacaktı ve Tanrını

buyruğundan vazgeçecekti. Ancak İbrahim güçlü bir tutkusu ile Tanrının buyruğuna mutlak teslimiyet göstermiş ve oğlunu kurban etmekte bir an bile tereddüt etmemiştir.

Kierkegaard iman olgusuna değinirken İbrahim'in hikâyesinin altında yatan paradoksu bizlere açıklamaktadır. İmanın güçlü bir paradoks olduğunu ve böyle bir cinayeti kutsal kabul edildiğini bize aktarmaktadır. “Bir cinayeti dini açıdan kutsal kabul edilmesini sağlayan paradoks hiçbir ali değerlendirme ile açıklanamaz, hiçbir sorgulama yöntemi işin içinden çıkamaz. İşte iman tam da bu noktada teşkil eder.¹³⁷ İbrahim olayındaki bir başka paradoks ise İbrahim'in teslimiyet göstermesi durumudur. Oğlunu kurban etmede en ufak bir tereddüt yaşamamıştır çünkü Tanrının kendisinin soyunu devam ettireceğinden en ufak kuşkusu dahi yoktur. Kierkegaard bu hikayede İbrahim'i iman şövalyesi, oğlunu kurban etmesi olayını da iman sıçraması olarak nitelendirmektedir. İman kararı ve mutlak teslimiyet İbrahim'i Tanrı katında yüceltmış ve iman şövalyesi olarak adlandırılmasını sağlamıştır. İbrahim'in gerçekleştirdiği bu eylem bireyselliğin evrensele olan üstünlüğüdür. İbrahim eğer akıl ile hareket etseydi evrenselliğe boyun eğer ki böylece iman olgusu gerçekleşmezdi. Ancak İbrahim içselleştirilmiş bir tutku ile Tanrıya biat edip hiçbir tereddüt göstermeden oğlunu kurban ederek hakikatin öznelliğine ulaşmış doğru bir iman sıçraması ile gerçek inanca kavuşmuştur.

Kierkegaard imanın bir paradoks olduğunu “Korku ve Titreme” adlı eserinde sık sık vurgular. Ona göre bireysel olan evrensel olandan yücedir. Paradoks kavramını akıl mantıksız bulsa da Tanrıya karşı mutlak görev olarak tanımlar. Birey bu ilişkide Tanrıyla birebirdir. Tanrının buyruklarına irade gösteren birey aklını bir kenara koyar ve mutlak teslimiyet ile uygulamaya çalışır. Kişi Tanrıyı kazanmak için deyim yerinde ise aklını yok sayar, mutlak gerçek olarak paradoksu ele alır.

Kierkegaard ilk günah olarak kabul edilen Hz. Âdem olayını da paradoks ile örüntülemektedir. Tanrıyla insanın arasını açan bu ilk günah sonucunda insan sonlu varoluşa itilmiştir. Hz. Âdem'in yasaklandığını bile bile meyveden yemesi ve bunun cezası olarak cennetten kovulup dünyaya terkedilmesi olarak bilinen ilk günah Hz. İsa'nın ölümüyle affedildiği kabul edilmektedir. Burada iki farklı paradokstan

¹³⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s75.

bahsedilmektedir. Birincisi, Tanrının Âdem ile Havva'yı uyarmasına rağmen bile bile o meyveden tatması ve her şeyi bilen Tanrının buna izin vermesi bir paradokstur. Tanrı kaderin mutlak yöneticisi ve olacak olanları öngörebildiğine göre böyle bir olayın gerçekleşmesi insan aklının irdeleyerek işin içinden çıkabileceği bir durum değildir. Hz. Âdem'e şeytan ve melekleri biat ettirecek kadar değer veren Tanrının onun böyle bir hataya düşmesini engellememesi tam bir anlamsız durumdur. Bu olayın arka planında Tanrının insanları bir bakıma serbest bırakıp onların hür iradelerine karışmaması ve onların kendisine kalben ve ruhen biat edip buyruklarını harfiyen yerine getirmesi yatmaktadır. Diğer bir paradoks ise Kierkegaard'ın da belirttiği gibi Hz. Âdem'in işlediği günahın bütün insanlara atfedilmesi ve günahların bağışlanacağından emin olunmasıdır. Kierkegaard Âdem'in işlediği günahın "Mevrus günah" olduğunu belirtir. Ona göre bu günahı yeryüzüne indiren Âdem'dir. Her yeni doğan insan bu günahı Hz. Âdem'den miras olarak alır. Kişi günah ile dünyaya geldiğinin farkındadır ancak günahların af olunacağı inancı onun umutsuzluğa karşı dimdik ayakta durmasını sağlar. Kierkegaard için günahların bağışlanacağına inanmak bir paradoks, bir saçmadır. Ona göre; kişinin günahlarını tamamen unutmaması ve izlerini silmesi imkânsız bir durumdur. İşte bu umutsuz durumda bireyin bağışlanacağına inanması güçlü bir paradokstur.

Kierkegaard geçmişteki günahlardan arınması ve arındığını düşünmesi Hristiyanlık sayesinde gerçekleşecektir. Ona göre; "Günahın zıddı inançtır. İnançtan kaynaklanmayan her şey günahtır."¹³⁸ Kişi günah işlediğinde eğer güçlü bir imana sahip değilse umutsuzluk girdabında kaybolup gidecektir. Çünkü günah işlemek güzelliklerden uzaklaşmak ve umutsuzluğa kapılmaktır. İnanç ise bağışlanıp kurtuluşa ermehtir. İşte bu noktada Kierkegaard bireyin hem umutsuzluğa düşmesi hem de bağışlanıp kurtuluşa ermesini bir paradoks olarak niteler. İşte bu durumu birey ancak kalp gözü ile gördüğünde anlamlandırabilir. İslam dünyasında da Hz. Peygamberin Miraç'a çıktığına inanılmaktadır. Herhangi bir insanın Tanrı tarafından göğe çekilmesini ve kendisi ile görüştükten sonra tekrar yeryüzüne gönderilmesini hangi akıl açıklayabilir? Peygamberin Miraca çıkıp sonra yeryüzüne geri dönmesi nasıl aynı saniye içinde gerçekleşebilir? Tanrının huzurunda iken zaman diye bir kavram olmadığı belirtilir. Zamanın sadece yeryüzüne ait bir durum olduğu ifade

¹³⁸ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*. çev. MukadderYakupoğlu, Ankara 2017, Doğu Batı Yay., s.96.

edilir. Yetersiz insan aklı böyle güçlü paradokslar karşısında ne yapabilir? Bu gibi sorular aklın kapasitesinin ötesine geçmektedir. Birey kendine cevaplar arıyor ise kendi özüne dönüp güçlü bir tutkuyla iman sıçramasında bulanmalıdır. Aksi takdirde aklındaki sorular hiçbir şekilde çözüme kavuşmayacaktır.

Kutsal üçlem (Tanrı, oğul ve kutsal ruh) diğer bir deyişle teslis ve enkarnasyon inancının Hristiyan dogmalarının temel taşı olduğu bilinmektedir. Tanrının İsa Mesih'in bedeninde vücut bulması, doğması büyümesi ve ölmesi Hristiyan inancının en güçlü paradoksudur. Kierkegaard rasyonalizm ile yaygın hale gelen her şeyin temeline aklı yerleştirme düşüncesinin zeminde açıklanamayan bu olağanüstü durumları fideist epistemolojisinde gerekçelendirmiştir. Ona göre; İsa Mesih'in Tanrı insan olarak görülmesi sonlu ile sonsuzun birleşmesinden kaynaklanmaktadır. İsa ne tam bir Tanrısal ne tam bir insani özelliklere sahiptir. İki ayrı ontolojik farklılığa sahip olması durumudur. İsa Mesih'in her iki varlığın özelliklerine yansıtması irrasyonelliktir. Tanrının insan bedeninde var olması çelişkidir. Kierkegaard'a göre imanın dayanağı işte burasıdır. Bireye cazip gelen saçma olandır. Akla göre gerçekdışı olan durumu imanın mantığı içinde anlam kazanır.

Kierkegaard'ın eşi Reggina'dan ayrıldıktan sonra onunla tekrar bir araya geleceğine olan kuşkusuz inancı da Kierkegaard Paradoksuna verilecek bir başka örnektir. Eşi ile ayrıldıktan sonra asla bir araya gelmemiştir fakat yine de inancında hiçbir azalma görülmemiştir. Eşi ile ayrılması umutsuzluk tekrar birleşeceğine inanması kurtuluşu temsil etmektedir. Dolayısıyla önceki örneklerde olduğu gibi burada da bir paradokstan söz edilmektedir. Kierkegaard burada aklın yol açtığı umutsuzluk yerine imanın sunduğu kurtuluşa yönelmeyi tercih etmiştir.

Sonuç olarak Kierkegaard'ın dini epistemolojisinde paradoks büyük öneme sahiptir. Birey güçlü iman sıçramasında bulunabilmesi için paradoks durumu içinde olması gerekmektedir. Önce aklı değerlendirme ile bir sonuca varamayacağını anlayan birey akla saçma gelen durumlarda benlik arzusu içinde iman sıçramasında bulunur ve böylece hakikate erişir. Mutlak teslimiyet gösteren ve gerçek inanca kavuşan bireye artık saçma olan durumlar mantıklı hale gelir. İçinde hiçbir tereddüt yaşamamaya başlar ve Ebedi kurtuluşa ereceğinden kuşku duymaz. Tanrının varlığını sorgusuz sualsiz kabullenir, onun buyurduğu dini kabullenir(Kierkegaard'a göre bu din Hristiyanlıktır) ve Tanrının hoşuna gidecek eylemlerde bulunmaya başlar.

4.4. İman ve Şüphe

Dini epistemolojideki inanç aniden gelişen ve gerçekleşen bir durum değildir. Bir inancın gerçekleşmesi için uzun bir süre ve belli süreçler gerekir. Bu süreç diliminde birey bazı şüpheler yaşamak durumundadır. Felsefî açıdan incelendiğinde farklı tür şüphelerden bahsetmek mümkündür. Bunlar ampirizmin(deneycilik) ortaya çıkardığı her şeyi bilimsel yöntemler ile kanıtlama ihtiyacı duyan şüphe yöntemsel şüphecilik, septizmin öne sürdüğü deney dışı bilgiye ilişkin şüphecilik ve Kierkegaard'ın oluşturduğu varoluşsal şüpheciliktir. Rasyonalizmin dayattığı yöntemsel şüphecilik her bilgiyi aklın çerçevesinde inceleyen ve deneysel olgularla desteklemeye çalışan şüphedir. Deney dışı bilgiye ilişkin şüphecilik ise her olgudan her şeyden kuşku duyan şüpheciliktir. Kierkegaard'a göre bu iki şüphe türünün de dini epistemolojide yeri yoktur. Kierkegaard'a göre olması gereken şüphe varoluşsal şüphedir ve imanda ayrı tutulması da uygun değildir. Varoluşsal şüphe imanın bünyesinde bulunan ve kişinin sürekli kaygı içinde olmasını sağlayan şüphedir. Kierkegaard için bu durum bireyi sürekli olarak tedirgin tutacağından olumludur. Kaygı bireyi inanmaya ve düşünmeye sev eden bir durumdur. Kişinin öz benliğine, kendi benliğine ulaşması için gerekli olan şey varoluşsal şüphenin doğurduğu kaygıdır. Bu durum bireyin bünyesinde umut barındırmasını sağlar bu sebeple, iman için de önem arz eder. İman ve kaygı, birbiriyle yakın ilişki içerisinde olan durumlardır. Bu yüzdendir ki, iman sürekli bir tedirgin ve kaygılı olma halidir.¹³⁹ İnsan kendini rahat hissederse bu onun için tehlikeli bir durumdur. Çünkü Kierkegaard'a göre birey ancak kesinlik içeren durumlarda rahatlık içindedir. Dini epistemoloji ise nesnel kesinlikten uzak ve öznellikten ibarettir. Birey saçma ve mucizevi durumlarda dinamik ve canlı olur. Kendine tercihte bulunacak içsel isteklendirme oluşturur. İman tereddütsüz olarak karanlık içine gözü kapalı girme durumudur. Bu atılım imanın objesine mutlak teslimiyet ve bağlılıkla sıçraması ile mümkündür.

İman şüphe gibi bünyesinde risk barındıran bir durumdur. İnsanın sınırlı aklı ile yüce ve sonsuz varlık olan Tanrıyı idrak etmesi mümkün değildir. Bu süreç hiçbir şekilde kesinlik içermeyeceğinden hep bir şüphe söz konusu olacaktır. Kierkegaard'a göre risksiz imandan bahsedilmesi söz konusu değildir. İman nesnel belirsizlik içinde

¹³⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.37.

bireyin sonsuz tutku ve Tanrıya teslimiyetidir. Alınan risk ne kadar büyük ise iman o kadar da önemli ve değerlidir. İman saçma olana karşı yapılan gözü kapalı bir eylemdir.

Kierkegaard şüphe ve cesurluğun bireyde bulunması gerektiğini belirtir. İmanda şüphe durumu bireyi güçlü bir eyleme daima sürükler. Bu eylemi gerçekleştirmesi de bireydeki cesarete bağlıdır. Paradoks durumunda olan birey akıl ile işin içinden çıkamaz. Elde ettiği her bilgiden şüphe duyar ve yeterince kendini tatmin edemez. Tüm bu engelleri aşması kişinin göstereceği cesarete bağlıdır. Birey Tanrının yok olduğuna dair nesnel bilgiler etse bile inanma yolunu tercih ettiğinden dolayı kanıtları yok sayacaktır. Kişinin gerçekleştirdiği bu eylem mutlak teslimiyet ve cesaretin göstergesidir. Kierkegaard'a göre iman sürekli olarak canlı tutulması gereken bir eylemdir. Atılan her adım bir sonraki adımın ön basamağıdır. Kişi sürekli olarak inancını canlı tutmalı ve tutarlı adımlar atmalıdır. Birey iman sıçramasında bulunduğu sadece gerçek inanca erişmiş olur. Bireyin yapması gereken bundan ibaret değildir. Onun asıl görevi iman sıçramasından sonra başlamaktadır. Bir şeye erişmek değil onu sürdürebilmek önemlidir. Dolayısıyla Kierkegaard imanın sürekli olarak dinamik olması gerektiğinden bahseder.

Kierkegaard şüphenin ortaya çıkardığı kaygısında birey için olumlu olduğunu ifade eder. O, kaygının şüphe ile beraber kaçınılmaz olduğunu her ikisi ile de tutarlı bir ilişki kurulması gerektiğini savunur. Buradaki önemli nokta bireyin 'ben'liğinin farkında olmasıdır. Şüphe ve kaygı belli bir zaman diliminde ortaya çıkar ve geleceği ilgilendiren bir durumdur. Olumsuz gibi gözükse de bu sorun aslında bireyin kendisini gerçekleştirmesi için gereklidir. Hakikate ulaşmak için birey, öncelikle hakikatin öznelliğine ulaşması bir başka ifadeyle kendi benliğinin farkında olması gerekir. İman bir nevi nesnel olanaksızlıktır. Bu olanaksızlığa ulaşmak için kendi içinde birtakım çatışmalar yaşar. Riskin büyük olduğunun farkına varır. İmanın başlı başına bir risk olduğunu ve hiçbir kesinliği ifade etmediğinin bilincine varır. Yine de güçlü bir bağlılık göstererek mutlak teslimiyet ile hakikate kavuşur. Kierkegaard'a göre tüm bunların gerçekleşmesi için şüphe ve kaygıya ihtiyaç vardır. Aksi halde insan kendini rahat hisseder ve böyle bir çaba içine girmekten kendini soyutlar.

Aklın bulunduğu yerde daima şüphe mevcut olacaktır. Kişi güçlü bir irade sahibi değilse zorlanması kaçınılmazdır. İrade ne akıl ne de şüpheyle ilgilenir. Her ikisine

rağmen içinden geleni ortaya koyar. Önceki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi; eğer insan güçlü bir irade göstermez ve kendini akli sorgulama çemberinden soyutlayamazsa inançsızlığa doğru yol alabilir. Çünkü akıl ile elde edilen her bilgi şüpheden uzak kalmayacaktır. Her argümanın bir sonraki argüman ile çürütülmesi mümkündür. Dolayısıyla şüphe çemberinden çıkamayan birey yaşamın her anı için değerli olan zamanı heba edecek ve hakikate ulaşamayacaktır. Kierkegaard'ın bahsettiği şüphe ile aklın ortaya çıkardığı şüphe birbirini örüntülememektedir. Aklın gün yüzüne çıkardığı şüphe insanı çıkmaza sokarken, Kierkegaard'ın gerekli olması gerektiğini düşündüğü şüphe bireyi imana götüren yoldur. Güçlü bir irade sonucunda birey tüm şüpheleri ortadan kaldırarak Tanrıyı kabullenir.

Anlaşıldığı üzere, Kierkegaard'ın önerdiği şüphe olumlu sonuçlar doğurmaktadır. İmanı güçlü kılan bir kalkan görevi üstlenen varoluşçu şüphe bireyi sürekli olarak tedirgin ve kaygılı halde tutarak inancını dinamik tutmakta muhtemel sorunlara engel teşkil etmektedir. İmanda daima risk bulunacaktır. Bu risk ne kadar büyükse iman o kadar değerli olacaktır. Kişinin bu durumda yapması gereken güçlü bir irade göstererek mutlak teslimiyet ile uçsuz bucaksız karanlık bir yol olan Tanrı inancında iman sıçramasında bulunmaktır. Ancak bu şekilde Tanrıyı anlamlandırabilir ve aklın aciz kaldığı dini dogma ve öğretileri kavrayabilir.

4.5. İman ve Umutsuzluk

Kierkegaard, umutsuzluk durumunda insanın kendini gerçekleştirerek iman olgusuna erişmesi gerektiği fikrini temele alır. O, insanların kendi benliklerini bir kenara bırakıp her şeye nesnel bir tavırla yaklaşımlarını eleştirir. Kişi kafasındaki sorunlara nesnel akıl ile yaklaştığında, elde ettiği her bilgide farklı bir şüphe duygusu edinecektir ve hiçbir sonuca ulaşamayacaktır. Umutsuzluk durumundan kurtulmak yerine umutsuzluk içinde umutsuzluk yaşayacaktır. Tanrı insan için güven teşkil eder. Kişi Tanrı inancına ulaştığında kaygı ve umutsuzluğu geride bırakır ve ebedi mutluluğa kavuşur.

Kierkegaard felsefesinde “umutsuzluk” kavramı oldukça önemlidir. Kişi umutsuz bir durum içinde kendini bulduğunda kendini boşlukta hisseder. Bu boşluktan kendini kurtarması için kendi benliğinin farkına varması gerekmektedir. Bunun için ciddi bir çaba ve güçlü bir irade gerekir. Umutsuzluk imanın temel esası olan güven

duygusu ile ilişki halindedir. Kierkegaard, Tanrı'ya iman sıçraması sonucunda ulaşmanın kişide güven duygusu oluşturacağını ileri sürmektedir. Her birey Tanrıya iman olgusu ile ulaşmadığından hepsinde aynı güven duygusunun olduğu söylenemez. Kierkegaard, güven duygusu için mutlak teslimiyet gösterilmesi sonucunda ulaşılan hakikatin gerekli olduğunu belirtir. O, bunun yolunun Hristiyanlıktan geçtiği savunur. Ona göre Hristiyan olup umutsuz olan bireyler de mevcuttur. Bu kişiler dinsel olguları aklın süzgecinden geçirmeleri nihayetinde Hristiyanlığı kabul etmiş kişilerdir. Kierkegaard bu kişilerin gerçek Hristiyan olmadığını iddia eder. O, imanı esas almayan hiçbir inancı kabul etmez. Bu sebeple bu kişilerin Hristiyanlığını ciddi bir şekilde eleştirir. İnsanoğlu kendi kendine yetemediğini fark ettiğinde gerilir ve endişe duymaya başlar. Tek başına bu dünyanın şartlarının üstesinden gelemeyeceğini düşünür ve umutsuzluğa kapılır. Dört tarafını çaresizlik sarar ve hayatı ile ilgili doğru kararlar veremeyecek hale gelir. Kendi benliğini bir tarafa bırakmış vaziyette çaresizce etrafına boyun eğer. İnsanın bu çaresizliğinin üstesinden gelmenin yegâne ve en kısa yolu her şeye gücü yeten ve sonsuz kudret sahibi olan Tanrının varlığı düşüncesine götürür sadece Tanrı inancı insanın umutsuzluktan çıkarabilir.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk insanın ıstırap haline düşmesidir. Gerçek Tanrı inancına erişmemiş insanoğlu, her durumda akli önceleyen bir tavır takınacağından dolayı mantığına ters düşüp bocalayacaktır. Uzun süre üzerinde çabaladıktan sonra bir sonuç elde edemeyecek ve bu durumda içine düştüğü ıstırap o bireye zarar vermeye başlayacaktır. Önündeki engeller yok olmadıkça kurtuluşa erişemeyecektir. Çevresi ile baş edecek gücü kendinde bulmayacak yozlaşmış bir dünyada kilitli kalacaktır. Bireyin aslında umutsuzluğa düşmesi yaşamdaki konumundan ziyade ebedi olana ulaşamama durumudur. Ancak Kierkegaard bu durumun birey için avantaj olacağını düşünür. Böylesi bir acı ile karşı karşıya gelmek bireyin içe dönüşünü dolayısıyla kendi benliğinin farkında olmasını sağlar. Umutsuzluğu, ölümcül bir hastalık olarak gören Kierkegaard, aynı zamanda umutsuzluğun öznel varoluş için de gerekli olduğunu savunur.

Tanrının varlığı insanın daima umut içinde olmasını ve hayata olumlu bir şekilde bakmasını sağlamaktadır. Umutsuz insan bir amacı olmayan, nedensiz yaşayan insandır. Tanrı olmadan insanın sınırlılıklarının üstesinden gelmesi beklenemez. Bu

dünyanın yaratmış olduğu sınırlılıkların üstesinden gelmek yalnızca Tanrı'ya iman etmekle mümkün hale gelmektedir. Kierkegaard'a göre umutsuzluk içinde inanan birey, inanmayana göre daha iyi durumdadır. Tanrı yerine objelere tapanların bu dünyanın en umutsuz insanları olduğunu düşünen Kierkegaard iman etmiş Hristiyanların en umutlu insanlar olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'ya inanıyor olmak umutsuzluğun bertaraf olacağının bir öngörüsüdür. Mutlak teslimiyet ile elde edilen bir iman ile kişi artık Tanrı ile sonsuz ilişki kurarak engelleri ortadan kaldırmıştır. Kişi tüm benliğini Tanrıya adayarak ebedi mutluluğa ulaşmış olacaktır.

Tolstoy Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır adlı eserinde, ayakkabı tamircisi olan Martin diye bir karakterden bahseder, eşini ve diğer çocuklarını kaybetmiş olan Martin hayatta kalan son çocuğunu da toprağa verdikten sonra ümitsizliğe kapılmış ve Tanrı'ya isyan etmiştir. İbadet etmeyi bırakmış ve bir daha kiliseye gitmemiştir. Yaşlı bir adama derdini anlatan martin hayatın yaşamaya değer bir yer olmadığını ifade etmiştir. Yaşlı adam ancak Tanrıya mutlak teslimiyet ile bağlandığında bu kederden kurtulacağını ona iletmiştir. Yaşlı adamdan etkilen martin derin düşüncelere dalmış ve incili okumaya başlamıştır. Uzun okumalar sonucunda herhangi bir çaba göstermediğinin farkına varan Martin, işlediği günahlarına ve tecrübe edindiği üzücü olaylara rağmen Tanrı için yaşamaya devam etmesi gerektiğinin de kararını vermiştir.¹⁴⁰

Kierkegaard'a göre kişi aklına tam anlamıyla zıt olsa dahi Tanrı'nın varlığına inanması ve buyruğuna sadakat göstermesi gerekir. İnsanın kapasitesi sınırlıdır. Bazen öyle anlar gelir ki kişi kendini aciz bir varlıktan başkası olarak görmez, umutsuzluğa kapılır. Böyle çaresizlik ve umutsuzluktan kurtulmak isteyen bireyin Tanrıya sınıksız bağlanması ve mutlak bir teslimiyet göstermesi gerekmektedir. Kişiyi kurtuluşa erdirecek ve ebedi mutluluğa eristirecek olan yegâne ve yüce varlık olan Tanrıdır. Dolayısıyla kişi güçlü bir bağ ile iman sıçramasında bulunmalı ve sonsuz varlık olan Tanrıyla yakından ilişki içinde olması gerekmektedir. Bunun öncelikle birey kendi benliğinin farkına varmalı aklı yok sayarak varını yoğunu iman yolunda harcayarak çaba göstermelidir.

¹⁴⁰ Tolstoy, Lev Nikolayeviç, *Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır*, çev. İhsan Özdemir, İstanbul 2007, Lacivert Yay., s.9.

Kierkegaard Tanrı inancına erişme köprüsünü kişinin kendi içerisinde bulunduğunu ifade eder. Hegel'i de ilerlemeyi geçmiş yaşantı ile ilişkilendirmesinden dolayı eleştirir. Zıtlıkları kendine araç edinen Kierkegaard, çelişkilerin kişinin kendi iç dünyasında çözüme kavuşacağını belirtir. Hegel evreni ve Tanrı inancını diyalektik aklın somut açılımı –sistem içinde akli sorgulamalar getirme- ile açıklamaya çalışır, Kierkegaard, hakikati bireyde gördüğünü belirtir. Her iki filozofta insanı ve hakikate ulaşmanın yolunu açıklamaya çalışırken farklı düşüncelerden hareket etmiştir. Hegel, bireyi tarihsel bir canlı olarak görür. Kierkegaard ise insanı tarihsel süreçten soyutlayarak onu kendi iç dünyasında ele alır. Bireyin tarihsel bağlarını kendi içinde düşüğü çelişkileriyle, sorgulamalarıyla işleme yöntemi Kierkegaard'ı, diğer filozoflardan ayrı tutmaktadır. Yani Kierkegaard, insanı soyutlamaların içerisine hapsettiğini öne sürdüğü sisteme bağlı kalan filozoflarla ters düşmektedir. Bunun temel sebebi Kierkegaard'ın öne sürdüğü birey ister tarihsel bağlamın ürünü ister güncel hayatın bir parçası olsun, çelişkiler yaşayan bir varlıktır. İnsanı sadece tarihsel bir sürecin ortaya çıkardığı ürün olarak görmek ya da bu sürecin bir aktarıcısı olarak nitelemek -Kierkegaard'ın da belirttiği gibi- bireyi bir nevi makine olarak nitelemektir. İnsanı tarihsel sürecin dışında tutarak kendi iç dünyasındaki ilişkilerine dönmenin, iman sahibi olarak bireysel olarak ulaştığı hakikatiyle özgürleştirmek ya da kendini gerçekleştirebilecek bir varlık olarak nitelemek makineleştirmeye göre daha mantıklı bir adım olarak gözükmektedir. Hegel'in tarihsellik diyalektiğine karşılık Kierkegaard'ın “yaşamsallık”a vurgu yapması, insan etkinliklerini özgürlüğe, insanı dünyevi ihtiras yerine hakikate ulaştırmaktadır. Kierkegaard'ın da belirttiği üzere; kişi kendi bireysel çabası ile iç dünyasında Tanrıya ulaşırsa miras dindarlık yerine motive olmuş kendini imana adanmış bir birey olarak görür. Bu da tam bir dindarlık örneği sergilemesini sağlar. Kierkegaard'ın hakikate yürüyüş yöntemi, bireyselliğin ön planda olduğu kişisel bir sürecin izlerini taşımaktadır. Hegel ise bireyin parçası olduğu tarihsel ve mantıksal bütünlüğe vurgu yapmaktadır ve burada insanın bireysel rolünden ziyade içinde yaşadığı çağın ve toplumun rolünü ön plana çıkarmaktadır. Hakikati belirleyenin Tin, yani toplumsal akıl olması insanı yok saymak anlamına gelmektedir. Kierkegaard Tin'in içkimselliğini ve hakikate ulaşmanın Tin'e bağlı olduğu düşüncesini reddederek bu Tin açıklamasına karşı gelmektedir. Kierkegaard'ın Hegel'i bireyselliği göz ardı etmesi noktasındaki eleştirisi eksik görülebilir; ancak Hegel öncelikli olarak bireysellikten ziyade

bütünselliğe ve tarihsel sürece vurgu yapması bireyde doğallığı yok etmiştir. Yani Kierkegaard'ın öne sürdüğü birey, tarihselliğinden ve toplumsallığından tam anlamı ile dışlanmış değil kendisini kendi içine dönerek hakikate ulaşan bir varlıktır. Bu da aslında insanı insan yapan önemli bir özelliğini Hegel'in savunduğu gibi yok saymak değil, içsel varoluş anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hegel, Tin'in ilerleyişini ortaya atarken nasıl ki bireyselliği göz ardı edip sadece genel anlamda halk Tin'inden yani bütünsellikten bahsetmişse, Tin'in ilerlemesi uğruna insanı araç olarak görüp kişiselliği önemsizleştirmişse, Kierkegaard da bireyin kendini kendi iç dünyasında gerçekleştirmesi gerektiğini savunarak kişiyi özgürleştirmiştir. Hegel, duyguları hareket eden insanın, çağın değişimine ve ilerleyişine ayak uydurması konusunda ne denli çelişkilere düşeceğini göz ardı etmiştir. Burada Hegel'in görmezden geldiği husus, tarihin diyalektik olarak ilerleyişinde, yani bir tarihsel sürecin aktarımında insanlarda zıtlıklar oluşturmastır. Bu sebepten dolayı, bireyin içsel tutkularının birer araç olarak görülmesi, insanın tecrübesinin ihmal edilmesidir. Bunun yanı sıra tarihin farklı dönemlerinde farklı kültürlerde birçok çatışma meydana gelmiştir, bu dönemi sadece uzaktan izlemesi, Hegel'in yaşanan bu toplumsal çatırdamaları, sancıları önemsememesi sistemin dışına çıkmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Bu sıkıntılı, sancılı dönüşüm ve değişimleri ihmal ederek insanın ussal tarihsel döneme geçişini, sadece çağın bütünselliği ile bir tutmak, insanın içine düştüğü çelişkileri fırlatıp atmak anlamına gelmektedir. Hegel için kişilik ve iç dünyadaki seçim önemli değildir. Tinsel düzen devam ettiği sürece kişi mevcuttur ve insanların verdiği kararlar sadece Tin'in ışığında gerçekleşmektedir. Kierkegaard bu noktada, Hegel'i, insanın özgür iradesiyle seçim yapabilmesini ortadan kaldırdığını belirterek eleştirir. Hegel, kişiyi çağa bağımlı olan bir hasta olarak görür. Burada özgür iradesi ile hareket edemeyen çağın isteklerini reddedemeyen ve kavram arzusu içinde olan bir insanla karşılaşmaktayız. Kierkegaard Hegel'in bu düşüncesini insana dışarıdan yapılan bir müdahale olarak nitelemiştir. Bunun yanı sıra Kierkegaard'ın yaptığı gibi seçimleri insanın kendi iç dünyasında kendi seçimleriyle varoluşsal olarak gerçekleşmesini beklemek de insanı hayattan kopardığı iddia edilebilir. Ancak Hegel'in öne sürdüğü düşünceye ve toplumdaki miras dindarlığına dikkat edecek olursak Kierkegaard'a hak vereceğimizi düşünüyorum. Bir anlamda Kierkegaard kişisel benliğin sonsuzluğundan söz ederek aslında onu mistik bir ortamda açıklamaya çalışmış, onu tarihsel bağlarından koparmış ve insanı gizemciliğe

sürüklemiştir. Ancak insana cazip gelen, dinin mistik tarafı ve hakikate ulaşma çabasıdır. Bu da Kierkegaard'ın belirttiği gibi koşulsuz iman ile mümkün kılınabilir. Hegel öne sürdüğü tarih merkezli felsefi görüşünde şimdiyi açıklarken, onun geçmişle örüntüsüne vurgu yapar. Geçmişin elinden tutarak kişiyi geleceğe yönlendirir. Tarihsel olguların sebep ve sonuçlarını “kökensel”, “oluşumsal” çözümlemelerini ortaya koyar. Bu bir anlamda öznenen ziyade nesneye vurgu yapmaktır. Çünkü geçmişin aydınlanması ve şimdiyle ilişkilendirilmesi, öznenin nesnelleşmesine neden olur. Ancak Hegel'in savunduğu bu yaklaşım, Tin'in kendisini açığa çıkarmasına bağlı olduğunu ve insana burada biçilen rolden dolayı önemli eksiklikler içermektedir. Hegel akla ve onun düşünsel yanına gereğinden fazla vurgu yaparak, akıllı bireyin önüne geçirmiştir. Hegel hakikate dair kavramsal bir yol izlemiştir. İmanın nesnelliğini ve Tin'in disiplininden bahsederek bireyin bununla uyumlu eylemde bulunması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Hegel'in bu yaklaşımı, öznenin etkinliğini azaltmakta, akıllı ve Tin'i ön plana çıkartmaktadır. Diğer bir deyişle “insan sadece tarihin bir kuklası olmaya indirgenmiş ve yerini imgesel bir konu olan akıl almıştır”¹⁴¹. Burada Hegel, insana tümel çerçevede bakmakta ve onu bütünselliğin içinde küçük bir yapı olarak görmektedir. İçine düşülen çelişkileri de sadece bu bütünsel yapının içerisiyle sınırlı tutarak, bu yapının insanın hayatı üzerindeki etkisini görmezden gelmiştir. Hegel'in hakikate ulaşma noktasında sistem bütünü savunması ve bu bütünü içinde sıkışıp kalan insanı göz ardı etmesi kurgusalığa sebep olmuştur. İmanı nesnel boyuta indirgeyerek cezbedicilerini ortadan kaldırmıştır. Hegel'in felsefesini kimi noktalarda kurgusal kılan, onun bireyselliğe gerektiği kadar önem vermeyişidir. Kant ve Kierkegaard bunun tam tezat tutumunu yansıtmaktadır. Özellikle Kierkegaard bireye hak ettiği değeri vererek Hegel'in sebep olduğu kurgusalılığı kırmıştır.

¹⁴¹ Kuznetsov, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul 2002, Cem Yay., s.45.

5. MEVLANA VE KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

Antik çağlardan günümüze kadar insanoğlunun yaratıcı ile olan bağı, dinin temel noktası olmuştur. Bu durum kutsal kitapların da ana fikrini oluşturmaktadır. Dinin buyurduğu kitaplar birey ile Tanrı arasında kurulan bu ilişkiyi yorumlamaya çalışmakta ve bireyin varoluş nedenini ortaya koymaktadır. İnsanların hayatında bir düzen oluşturma gayesi gütmektedir. Kendini imana adanmış insanların ve peygamberlerin yanı sıra, filozoflar da birey ve Tanrı arasındaki bağ üzerine yoğunlaşmıştır. Bireyin karanlık hayatını ışık tutmaya, iman etme hususunda felsefi bir temel oluşturmaya çalışmışlardır. Birey ve Tanrı arasında kurulan ya da oluşturulmaya çalışan bu bağ en güçlü halde “inanma” ile gerçekleşir.

5.1. Mevlana ve Kierkegaard'ın Fideizm Anlayışındaki Benzerlik ve Farklılıklar

İnanma, bireyden Tanrı'ya doğru açılan bir köprü niteliği taşır. Burada bireyden Tanrıya doğru tek taraflı eğilim olduğu iddia edilebilir ancak iman, Tanrı'nın bireyin bu eğilimine karşılık vermesini de kapsar. Birey ve Tanrı arasında kurulan bağda iki tür yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar “Akılcı ve Vahiy temelli yaklaşım” olarak adlandırılmaktadır. “Akılcı yaklaşım” dinin felsefi boyutunu kapsamaktadır. Bu yaklaşımda genellikle Tanrı varlığına dair somut kanıtlar oluşturulması ön plana çıkmıştır. Vahiy temelli yaklaşımda ise iman esastır. Kanıt aramaksızın koşulsuz teslimiyet ile Tanrıya bağlanma, iman etme ön plandadır. Kierkegaard'ın temel görüşü bu iki temelli yaklaşımdan farklılık gösterse de konuyu daha çok ikinci yaklaşımdan ele almaktadır. Yani Tanrı'yı kanıtlamak yerine iman etmeyi ön plana çıkarır. Ona göre Tanrı'nın kanıtlanması ya da benzetilmesi olanaksız bir durumdur. İman, Tanrı'nın kanıtlanamaz ve bilinemez oluşunda ortaya çıkar. İman etmek için delile ihtiyaç yoktur. Kanıtlanabilir olan, bir düşünce ya da olgudan ibarettir. İman, kanıtlanması mümkün olmayan, saf aklın ötesinde bir durumdur.¹⁴² Mevlâna da Kierkegaard'ın görüşlerine benzer bir görüş belirtmektedir. O, kendi tasavvuf

¹⁴² Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Tr. Howard V. Hong – Edna H. Hong, Princeton - New Jersey 1987, Princeton University Press,. s.191.

düşüncesi ışığında; Tanrı'yı temellendirmeye çalışan saf aklın, eninde sonunda zorluklar yaşayacağını ve karşılaştığı güçlüklerin içinde kaybolacağını söyler.¹⁴³ “Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur. Hâlbuki temiz Tanrı kulu onun aksine delillere bakmaz bile.”¹⁴⁴ sözüyle inanan bireyin Tanrı'ya ihtiyaç duymayacağını, kişinin imanı kendinde bulacağını vurgulamaktadır. Ona göre delil peşinde koşmak, kişide kanıt aramaksızın aşk ile Tanrıya ulaşılması kadar heyecan ve mutluluk oluşturmaz. Salt akıl ile kanıt arayanları eleştiren Mevlana, bu durumun kişinin imanını dolayısıyla da kendisini yok ettiğini savunmaktadır. Birey ve Tanrı arasındaki bu mucizevi bağ salt akıl ile temellendirmeye çalışan kişileri “Filozof kendisini düşünceyle öldürdü” sözüyle ağır bir şekilde hicvetmektedir.¹⁴⁵ Kierkegaard da kanıt dayandırılan Tanrı'nın “Tanrılık” özelliğini kaybederek bir bilgi kuramına dönüşeceğini vurgular. Böylece birey Tanrı'ya değil Tanrı kuramına iman etmeye başlar. Mevlâna ve Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanamayacağına dair ve kanıtlanmasının imkânsız olduğu konusunda benzer düşüncelere sahiptir. Onlara göre Tanrı'ya iman etmek için kanıt aramak; iman açısından üstünlük değil hatadır aynı zamanda aydınlık değil karanlıktır. Bu konuda saf aklın yönlendirebilecek bir yetisi bulunmamaktadır. Saf akıl, bu konuyu açıklamada yetersizdir.

Vahiy temelli yaklaşımda, birey ve Tanrı arasındaki bağ, Tanrı'dan insana doğrudur. Bir başka deyişle insan Tanrı'yı bulmamış, Tanrı insana kendini buldurmuş, insan Tanrı'yı temellendirmemiş Tanrı kendisini insana bildirmiştir.

Mevlâna da bu yaklaşımı desteklemektedir. Ona göre birey ancak Tanrı'nın müsaade ettiği kadar bilgiye sahiptir. Dolayısıyla dinin mucizevi yanının bilgisi insana Tanrı tarafından verilmediğinden, insan akli bunu algılayamaz. Mevlana, insan aklının yetisinin sınırlı olduğunu şu sözlerle atfetmiştir: “Tanrım, bizim bilgimiz, ancak senin bildirdiğin bilgidir”¹⁴⁶. Mevlâna ve Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki bağ rasyonel yaklaşımdan ziyade, Tanrı ve insanın etkileşimi doğrultusunda daha çok bir aşk ile yanıp tutuşan bir kalp ilişkisi olarak kurmak isterler. İman onlara göre araç değil amaçtır. İman; bireyin kendi içinde Tanrı ile bağ kurması, Tanrı'nın varlığını tüm benliğinde hissedebilmesi, Tanrı'nın iradesinin farkına varabilmesi, kendini

¹⁴³ *Mesnevi I*, S.9.

¹⁴⁴ *Mesnevi I*, s.50.

¹⁴⁵ *Mesnevi I*, s.187.

¹⁴⁶ *Mesnevi I*, s.243.

Tanrı huzurunda yer bulabilmesidir. Kierkegaard için, iman, birey ve Tanrı arasındaki bu ilişkinin varoluşunda hayat bulur. Bu ilişki canlı ve devinimsel bir ilişkidir. Bu bireysel tecrübeye ulaşmak imanın temelini oluşturur. Ona göre Tanrı'ya ulaşmak, en derin varoluşsal tecrübedir. Bu mertebeye de ancak ve ancak koşulsuz teslimiyet ile iman eden birey ulaşabilir. Tanrı sevgisi kişinin varoluşunu anlamlandırır. Mevlana'da Tanrı inancı, ilahi aşkla yanıp tutuşan sevgili ile temsil edilir. İlahi aşk; Gönlün yanıp tutuştuğu, Tanrı ile etkileşime geçildiği aşamadır.¹⁴⁷ Kalbin yanıp tutuşması; bedenın nefsın ağır zincirlerinden kurtulmasını, kişinin tinsel alanda etkin olmasını ifade eder. Mevlana'da nefsın zincirlerinden kurtulma, kendisini sevgilide yani Tanrı'da yeniden keşfetmede, kendi benliğinin farkına varmada ortaya çıkar. İman; saf akılla değil, kişinin kendi benliğini keşfetmesi sonucu edindiği aşk ile Tanrı'nın mesajına karşılık vermesidir. Kişi Tanrı'dan iletilen mesajı kendi benliğinde onaylar ve iman sahibi olmaya başlar. Bireyin kendi içinde deneyimlediği bu süreç daha çok Mevlana açısından “sevgili ile tanışma” olarak ifade edilir. Sevgili ile tanışma sürecinin çıktısı da davranışlarda somutlaşan erdemlerdir. Birey bu yaşantıları bir iç dünyasında deneyimler. Böylece “sınırsız huzur” gerçekleşmiş olur. Mevlana'nın ve Kierkegaard'ın eserlerine göz atıldığında iman yolunda kurulan birey ve Tanrı arasındaki bağ, rasyonel bir nitelik göstermez. İşte bu noktada, Tanrı ve insanın birbirlerine karşı yönelimi söz konusudur.

Birey ve Tanrı arasında kurulan mucizevi bağ, insanoğlunun yaratılışı itibarı ile vuku bulur. Bu bağ, birçok dine mensup kutsal kitaplarda yer alan ifadeye göre Âdem ve Havva'ya yöneltilen “şunlardan yemeyin” uyarısı ile başlamıştır. Bu bilgi ile cahillik, masum sayılmaktan ayrılmıştır. Tanrıdan yöneltilen uyarıyı dikkate almaması her ikisinin de cennetten kovulmasına neden olmuştur. Kâinattaki insanlar, bu olayın izlerini taşımaktadır. İnsan dünyaya gözünü açarken ölümün yanı sıra kaygıyı da sahiplenir. Bu her iki durum da kişiyi Tanrıya yöneltir. Birey bu kaygı ve ölüm korkusu ile kendi iç dünyasına yönelmek zorunda kalır. Çünkü salt akıl bu iki durum karşısında aciz kalır ve onu Tanrı ile konuşturamaz. Tanrı da, insanın salt akıl yoluyla kendisine ulaşmasını istemez. Mevlana'ya göre salt akıl, doğrudan doğruya Tanrı ile insanı konuşturamaz. Kişi kendi iç dünyasında edindiği aşk ile iman eder ve bu şekilde Tanrı ile konuşur. Mevlana ve Kierkegaard'a göre Tanrı ile iletişimin en

¹⁴⁷ *Mesnevi* I, s.13.

etkili yönü imandır. İman için de kişi ne bir kanıtı ihtiyaç duyar ne dışsal bir motivasyon kaynağına. “Herkes Tanrı’nın fazlına, ihsanına erişebilseydi Tanrı bunca peygamber yollar mıydı?”¹⁴⁸ diyen Mevlana, salt aklın tek başına Tanrıya ulaşmasını mümkün kılmaz. Peygamber bu noktada bir “haber” niteliği taşır. İnsan bu çağrıyı duyup iç dünyasında kendini gerçekleştirdiğinde yani; ruhsal, davranışsal, düşünsel açıdan bir tutum aldığı zaman huzur bulmuş olur. Birey bu durumda hep Tanrı ile baş başadır ve birey iman ile Tanrının konuşmalarına cevap verir. İman, birey ve Tanrı arasındaki kurulan mucizevi bağın temelini oluşturan bir mertebedir. Kendi bünyesinde hep bir gizem vardır. İnsanlar bir şeye inanır, ancak hiç kimse kesin olarak neye inandığını bilmez. Çünkü Tanrı’ya olan inancımızın temelinde, yetisiz insan aklı ile ulaşabileceğimiz bir bilgi bulunmaz. Tanrı’nın kendisini bildirmesi bulunur. Kişi bunu da kişi kendi iç dünyasına çekilmekle anlayabilir. Saf aklın böyle bir bilgiye ulaştığına inandığını iddia edenler, Kierkegaard’ın deyişi ile kendi zihinlerinde oluşturdukları bir nesneye inanırlar. İnsanlar, Tanrı hakkında, yetisiz akılları ile istenilen bilgiye ulaşamazlar. Çünkü insan aklı Tanrı’yı kavramak için yeterli kapasiteye sahip değildir. Descartes, sonlu aklın sonsuzu kuşatamamasını, düşünememesi olarak niteler. Ona göre Tanrı fikrini insanın zihnine koyan yine Tanrı’dır. Bu ancak Tanrı’dan insana bahsedilen bilgi ile mümkündür. Bu bilgi de aklın ötesine geçmesi sebebiyle yetisiz insan aklının tek başına içinden çıkabileceği bir olgu değildir.¹⁴⁹

5.2. Mevlana’nın Tanrı İnancı Düşüncesine Karşı Kierkegaard’ın Dini Epistemolojisi

Akıl, Tanrı’yı sadece Tanrı’nın müsaade ettiği kadar bilebilir. Çünkü en yüce varlık olan Tanrı, akıl ve dilin ötesindedir. Dil, sadece insanın zihnindeki fikirleri dile getirebilir. Tanrı ise bu bilgilerin içinde mevcut değildir. Mevlâna, sözcüklerin Tanrı hakkında bir anlam ifade etmeyeceğini söyler. Dil ve akıl Tanrı’ya ulaşma yolunda yetersiz kalacağından insanın kendi bünyesinde edindiği aşk gereklidir. Mevlana bunu “keramet” kavramı ile açıklar. Eğer yetisiz insan aklı, kendi başına Tanrı’ya ulaşabilme yeterliliğine sahip olsaydı, mucizeye gereksinim duymazdı. Mucizevi

¹⁴⁸ *Mesnevi* I, s.13, s.256.

¹⁴⁹ Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1986, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., s.34.

olaylarda akıl kendisini, sıra dışı ile ikna eder. Mevlana'nın şaheserlerinden biri olan Mesnevi'de, mucizevi bir olay şöyle ifade edilmektedir: “Musa ve Muhammed'in mucizelerine dikkat et. Sopa nasıl yılanı dönüştü, direk nasıl irfan sahibi oldu? Akıl, akla uygun olan her şeyi mucizeye yer vermeden kabul eder”¹⁵⁰. Kierkegaard da, imanın bir paradoks içerdiğini çelişkiler barındırdığını, saçma bir durum olduğunu vurgulamaktadır. İmanın bu yanı aklın sınırları aşmakta ve onu çıkmaza düşürmektedir. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: “İman aşinalıktan öte, kendi içinde mucize barındırır.”¹⁵¹ Kierkegaard'a göre Tanrı, üzerinde spekülasyon yapılamayacak bir varlıktır. Kierkegaard'a göre; imanın güçlülüğü, dinsel duygunun iç dünyada ne kadar hissedebildiği ile doğru orantılıdır. Kişi, varoluşun dinsel anlamını kendi benliğinde keşfetmemişse, insan olarak varoluşun anlamı da unutulmuştur.¹⁵² Onun öne sürdüğü iman, iki varoluş arasındaki etkileşimli bağdır. Bu bağ bireyseldir ve arada hiçbir aracı bulunmaz. Doğrudan doğruya Tanrı ile birey arasında oluşur. Kierkegaard'ın “iman şövalyesi” olarak örnek gösterdiği Hz. İbrahim için şu sözleri sarf eder: “Koşulsuz teslimiyet ile yaptığı iman sıçraması sonucunda ulaştığı merteye, Tanrı'nın samimi dostu olmasını sağlar ve onunla yakın bağ kurar.” İşte bu noktada kişi Tanrıyı temellendirdiği için değil temellendirmediği için, algıladığı için değil algılamadığı için iman sahibi olur. Mevlana ve Kierkegaard'ın eserleri ve görüşleri incelendiğinde her ikisinde de inancın temelinde kanıtı ihtiyaç duymaksızın “Tanrı'nın huzuruna erişme” arzusu vardır. Tanrı, varoluşun ve benliğin temelidir; kişi onun huzuruna ancak koşulsuz teslimiyet ve ilahi aşkla erişebilir.

Tanrı ile birey arasında kurulan mucizevi bağ, sevginin öncül olduğu bir ilişkidir; karşılıklı faydaya dayalı bir ilişki değildir. Kierkegaard, Hz. İbrahim olayından yola çıkarak din ile etik arasında bir paradoks oluşturur. İbrahim'in hikâyesinde etik olan, Tanrı tarafından göz ardı edilir.¹⁵³ Bu durum, bütünsel olanla bireysel olanın, aklın

¹⁵⁰ Mesnevi I, s.171.

¹⁵¹ Kierkegaard, *İlk Günah Kavramı, Kaygı Kavramı*: Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür, Doğan Şahiner, İstanbul 2013a, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s.32.

¹⁵² Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul 2018, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s.232.

¹⁵³ *Korku ve Titreme*, s.75.

kavranabilme ile kavrayamamasının, ahlaki olan ile dinsel olanın paradoksudur. Yetisiz insan aklının oluşturduğu kurallar bütününe göre hareket eden ahlaki varoluş, toplumun kurtuluşu için kızını Tanrı'lara kurban eden Miken kralı Agamemnon'u "kahraman"; Hz. İbrahim'i Tanrı'ya sadakatini kanıtlamak uğruna oğlu İshak'ı kurban etmesinden dolayı "katil" olarak yargılamaktadır. Ahlaksal varoluş açısından Agamemnon'un olayı kahramanca gözükebilir. Bunun temel sebebi akla uygun hareket edilmesidir.¹⁵⁴ Ancak Hz. İbrahim'in olayı Agamemnon'ununkinden farklıdır. Eğer akıl ile bu olayın üzerine yoğunlaşırsa ortaya vahşet çıkmaktadır. Ancak dinsel varoluşta akıl pek de bir öneme sahip değildir. Hz. İbrahim olayını anlayabilmek için kişinin Mevlana ve Kierkegaard'ın bahsettiği imana sahip olması ve --onların dediği gibi- akıldan geçmesi gerekmektedir.

5.3. Fideizm Bağlamında Kierkegaard Üzerinde Mevlana Etkisi

Mevlâna imanı; taklide dayalı iman, alışkanlığa dayalı iman(miras olarak iman), kişinin kendi içinde ulaştığı iman olarak ayırır.¹⁵⁵ Ona göre olması gereken kişinin kendi içinde ulaştığı imandır. İçtenlik boyutunu ön plana çıkaran bu iman biçimi en güçlü bağın kurulduğu inanma şeklidir. İman, bireyin gönül yoluyla Tanrı'nın buyruklarına cevap vermesidir. İnsan bu cevabı, kendi iç dünyasında beden ve ruhen teslimiyet göstererek verir. Hem Mevlana hem de Kierkegaard'a göre Tanrı ile iletişim, sadece korku ve umutsuzluk durumlarında onu hatırlama ile gerçekleşmez. Dünyevi hayat ya da ahiret için fayda sağlama uğruna Tanrı'ya inanma durumu da Mevlana ve Kierkegaard'ın öne sürdüğü iman ile bağdaşmaz. Yunus Emre, "bana seni gerek seni" sözünde bireyin sadece en yüce varlık olan Tanrı'ya ihtiyaç duyduğunu belirtmekte ve Mevlana ve Kierkegaard'ı desteklemektedir. Kierkegaard; dünyevi ihtiraslara yönelik bir yarar, ölüm korkusuna ve umutsuzluğa karşı fayda sağlamak amacı ile oluşturulan Tanrı inancının kişideki içsel motivasyonu düşüreceğini ve kişinin imanının zayıflatacağını ifade eder. Kierkegaard, bu inanma biçimini putperestlik olarak niteler. Tanrı'yı, ihtiyaç bekçisi gibi görmek, imanın kalben olan kısmına zarar vermektedir. Kierkegaard bu tür bir imanı, Alâeddin'in sihirli lambasına benzetmektedir. Ona göre birey bu durumda Alâeddin, Tanrı ise sihirli lambadır. Mevlâna da Kierkegaard'a benzer fikirler beyan etmektedir. O,

¹⁵⁴ *Korku ve Titreme*, s.87.

¹⁵⁵ *Mesnevi I*, s.376.

“Ekmek isteyen yıllardır Allah der fakat saman için Mushaf taşıyan eşeğe benzer” sözü ile bu çeşit bir imanı eleştirir.¹⁵⁶ Mevlâna, kişinin kendi içinde yöneldiği imanı sahih iman olarak niteler. Sahih iman en büyük Mesnevi’de geçen Çengi hikâyesinde tanımlar. Hikâyenin başkarakteri, ömrünü eğlenerek, nağmeler atarak geçirmektedir. İhtiyarlık dönemi geldiğinde çengi elden ayaktan düşer ve başkasına muhtaç hale gelir.

Tanrı’ya şu şekilde yalvarır: “Bugün kazanç yok, senin konuğum. Çengi sana çalacağım...” Çengi alıp yollara düşer, Medine mezarlığına gitmek üzere yol alır. Bir yandan çalar bir yandan ağlar. Mevlana hikâyede çengiye şu soruyu yöneltir: “İhtiyar bir çalgıcı nasıl olur da Tanrı’nın has kullarından sayılır? Ey mübarek sır, ne hoşsun sen”¹⁵⁷. İş işten geçtikten sonra ya da ihtiyaç duyduğunda Tanrı’ya yönelmek Mevlana’nın üstünde durduğu iman türü ile bağdaşmadığından hikâyede geçen çengiyi eleştirir ve ona karşı alaycı ifadeler kullanır. Kierkegaard’a göre birey, iman etmekle kendini Tanrı’nı sergisinde bulur. Bunun için kalben ve bedenlen tam bir teslimiyet göstermesi ve en ufak çıkar peşinde koşmaması gerekmektedir. Kierkegaard’a göre Tanrı’ya iman konusunda net bilgi ve düşünce olmadığından dolayı neye inandığımız değil nasıl inandığımız önemlidir. Bunun için kişi kendi iç dünyasına yönelip koşulsuz teslimiyet ile iman sıçraması yapması gerekmektedir. İşte bu noktada iman Kierkegaard’ın ifadesi ile Tanrı ve insan arasındaki “ben ve sen” ilişkisine dönüşür. Mesnevi’de geçen bir başka hikâyede Kierkegaard’ı Mevlana şöyle destekler, Musa günlerden bir gün tek başına yola koyulurken bir çoban ile karşılaşır. Çoban Tanrı’ya sitem etmektedir: “Ey kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çarığımı dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım. Bütün keçilerim sana kurban olsun.”¹⁵⁸ Bu hikâyede çoban Tanrı’nın varlığına dair kanıt aramaktadır. Bir nevi tapmak için put aramaktadır. Koşulsuz teslimiyetten uzak durmakta ve kanıt peşinde koşmaktadır. Böyle bir iman türünü ne Mevlana ne de Kierkegaard destekler. Mevlana’ya göre burada, Tanrı’ya putperest gibi inanma durumu bulunmaktadır. Mesnevide yer alan Musa ile çoban arasında geçen hikâyede Çoban putperest bir iman tarzı göstermektedir.¹⁵⁹ Mevlana’ya göre, Musa’nın sergilediği tavır da yanlıştır. Ağır bir dil ile birini

¹⁵⁶ *Mesnevi I*, s.39.

¹⁵⁷ *Mesnevi I*, s.152,165.

¹⁵⁸ *Mesnevi I*, s.137-165.

¹⁵⁹ *Mesnevi I*, s.134.

eleştirip bir şeyler anlatmaya çalışmak, iletişimi imkânsız hale getirebilir. Birey ve Tanrı arasında kurulan mucizevi bağın dili, Gönül Dili'dir. Esas olan söz değil, gönüldür. Dolayısıyla Musa'nın yapması gereken gönül yoluyla çoban ile iletişime geçmektir. Hikâyedeki bu durumdan dolayı Tanrı, Musa'yı uyarmaktadır. Mevlana eserinde Musa'ya şöyle seslenir: “Kendine gel kendine! Tanrı'yı övsen de bu övüşünü, çobanın layık olmayan övüşü gibi bil, öyle tanı. Senin övüşün, çobanın övüşüne nispetle daha iyidir. Ama Tanrı'ya nispetle onun da değeri yok, onun da sonu gelmez.”¹⁶⁰

Mevlana ve Kierkegaard'a göre bireyin kendisini ifade ettiği dil ile gönül dili birbirinden farklıdır. Her ikisi de ifade edici dilin, Tanrısal gerçekliği açıklayamayacağını savunur. Mevlâna için, söz bir “örtü” niteliği taşır. Söz hakikati anlaşılır kılmaz; aksine karmaşaya sürükler.¹⁶¹ Mevlana bu duruma şöyle açıklık kazandırır: Tanrı'yı bilen dil tutulur.¹⁶² Ona göre Tanrı bütün ifadelerin dışında kalır. Tanrı bir söz öbeğinin içine sığdırılabilecek bir varlık değildir. Söz, Tanrı'yı açıklayacak kadar kapasiteli bir araç değildir. Kişinin kendi iç dünyasına yönelimi, Tanrı'yı algılamasına yardımcı olur. Bu noktada dil ve akıl hiçbir işe yaramaz. Mevlana'ya göre birey ve Tanrı arasında geçerli tek dil, aşkın ve gönlün dilidir. Kierkegaard Korku ve Titreme adlı eserinde yer alan hikâyede, İbrahim'in durumunun içsel dil dışında anlaşılamayacağını belirtir. İman şövalyesi olarak nitelediği İbrahim ile Tanrı arasındaki mucizevi bağın içsel bir dil ile kurulduğunu ifade eder. Bunun da yegâne yolunun koşulsuz teslimiyet ile iman olduğunu öne sürer. İbrahim yaptığı iman sıçramasıyla Tanrı'nın samimi dostu olduğunu ve Tanrı ile “Sen-ben” dili oluşturduğunu belirtir. Bu diyalogun köprüsü kanıt aramaksızın gösterilen imandır. Mevlâna da eserlerinde, birey ve Tanrı arasındaki kurulan bağın özel olduğunu, bu bağın gönül dili dışında hiçbir dil ile ifade edilemeyeceğini savunmaktadır. O, bireyin ilahi aşk ile Tanrıyla samimi dostluk kuracağını ve bu dostluğun arasına kimsenin giremeyeceğini vurgular. Bu durumu Mesnevi'de “Tanrı'ya gönül doğruluğu ile eğilersen ona mahrem olursun.” “Ben Tanrı ile öyle bir

¹⁶⁰ *Mesnevi I*, s.137-165.

¹⁶¹ *Mesnevi I*, s.387.

¹⁶² *Mesnevi I*, s.131.

haldeydin ki, aramıza seçilmiş bir peygamber bile giremezdi” diyerek ortaya koyar.¹⁶³

İman; nesnel bir bilginin değil, tecrübenin, aşkın, kişinin kendi iç dünyasının çıktısıdır. Bu kişisel deneyim, ancak ona erişenler tarafından anlaşılır. Tanrı inancına erişmiş, tecrübe edinmiş iki birey bile Tanrı’yı aynı oranda algılayamaz. Çünkü iman, bireyin kendi özneliği ve öznel deneyimi sonucu oluşan inanma biçimidir. Her bireyin yaşantısı kendine özel olduğundan hiç kimsenin imanı başkasının imanı ile aynı olmayacaktır. İşte bu noktada sahih imandan bahsedilemez. Çünkü “Doğru” inancı tanımlamaz. Augustinus’tan günümüze kadar koşulsuz teslimiyet ve gönül yoluyla imanı savunan birçok filozof gelmiş geçmiştir. Mevlâna ve Kierkegaard da bu filozoflar arasında yer almaktadır. İmanın gönül işi olması, söz öbeği ile açıklanamaması, akıl ile kanıtlanamaması onun sırları içinde barındırmasından kaynaklanır. Burada asıl problem inanıp inanmamak değil; Tanrıyı iç dünyamızda hissedip hissetmememizdir. Eğer Tanrıyı hissediyorsak, onunla etkileşime geçtik demektir. İnsanın Tanrı ile olan bağı kanıtla ihtiyaç duymaksızın koşulsuz teslimiyet sonucu edinilen iman ile başlar. Bu bağı en somut ifadesi gönül ilişkisidir. Tanrı’nın huzuruna erişmek, beden ve ruhun da huzura kavuşması demektir. Mevlana ve Kierkegaard imanı; Tanrı’nın nasıl olduğuna, kim olduğuna dair kanıtla dayandırmaz. Onlara göre İman, bireyin kendi iç dünyasında filizlenir. Bunun ön koşulu koşulsuz teslimiyet ile ulaşılan iman mertebesidir. Sahih iman içinde kanıtla ihtiyaç duyulmaz. Kanıt peşinde koşmak imanı kırılğan hale getirir. Tanrı ile birey arasında güçlü bir bağ kurulmasını engeller. Mevlana kanıt peşinde koşmayı “Tahta bacak ile dünya seyahatine çıkmak” olarak niteler. Tahta bacağın çok fazla dayanamayıp bir yerde kırılacağını ve kişinin yolda kalacağını ifade eder. Bu durumu Fihi Ma Fih adlı eserinde şu sözlerle ifade eder: “Delil ve sebepler ile hareket edenlerin ayağı tahta bacak gibidir. Tahta bacaklar ise hiç güvenilirmez, tamamen dayanıksızdır.”¹⁶⁴ İman ise tanımlanamayacak kadar güçlü, kırılmayacak kadar sağlam bir mertebedir. Her iki filozofunda dediği gibi iman olgusu ancak kişinin iç dünyasında edindiği Tanrı aşkı ile gerçekleşir.

¹⁶³ *Mesnevi I*, s.238.

¹⁶⁴ *Fihi Ma Fih*, s.108.

6. SONUÇ

Fideizmi, dini epistemoloji açısından değerlendirdiğimizde iki farklı düşünürün - farklı üslup ve tutuma sahip olsalar da- hemen hemen aynı sonuca varmak istediklerini çalışmamızda ortaya çıkarmaya çalıştık. Zaman, mekân ve dini inançlarının farklı oluşu çizdikleri yolun da farklı olmasına sebebiyet vermiştir. Fideist epistemolojinin temeli olan imana öncelik verme düşüncesi, her iki teolog ve düşünürün felsefesine de temel dayanak olmuştur. Kierkegaard görüldüğünün aksine akli tamamıyla yok saymamıştır. Akıl, dini epistemolojide kişiye herhangi bir yarar sağlamadığını belirterek bir kenara bırakılmasının uygun olacağını göstermeye çalışmıştır. Kierkegaard; akla güvenmeyi ne olduğu bilinmeyen karanlık bir maceraya benzetmiş ve akli kullanmak yerine imana mutlak teslimiyet ile sınıksız sarılmayı gerekli kılmıştır. Buradaki temel düşüncesi aklin dini alanda nesnellığe ulaşamayacak olmasıdır. Akıl, bünyesinde sürekli olarak nesnellik peşinde olan her şeyi görünür kılmaya çalışan bir yetidir. Dolayısıyla gözle görünmesi ve nesnel kesinliği mümkün olmayan dini epistemolojide aklin bocalaması gayet doğaldır. Kierkegaard, akli değersizleştirmekten ziyade ona güvenmemiştir. Akıl bu bitmek bilmeyen sorgulamada belirsizlik oluşturmaktadır. Kierkegaard bu durumu, akıntıya karşı kürek çekmeye benzetmektedir. Ona göre dini mecra paradokslardan ibarettir. Bu paradokslar karşısında aklin bir çıkış yolu bulması ihtimal dâhilinde değildir. Bu sebeptendir ki imana öncelik vermenin inanca erişme konusunda süresiz ertelemeyi engelleyeceğini ve kişinin en doğru ve en kısa yoldan inanca ulaşacağını düşünmektedir.

Kierkegaard'nın diyalektiğinde imanın akli önceleme gerektirdiği fikrinin bu kadar keskin olmasının diğer bir nedeni ise her şeyin temelinde rasyonelliği arayan dönemin popüler akımı, Hegelciliktir. Hegelci düşünme sistemi, her durumu akli sorgulama sürecinden geçirerek elde edilen bilgiler ile nesnellığe ulaşma üzerine kurulmuştur. Kierkegaard ise varoluşçu iman ve öznellik üzerine yoğunlaşmıştır. Hakikatin öznel iradeye dayalı mutlak teslimiyet ile gerçekleşen iman sıçraması olduğunu eserlerinin hepsinde dile getirmiş, bu sebeple rasyonellik üzerine topyekûn bir savaş ilan etmiştir. Kierkegaard'ın savunduğu felsefe bazı durumlarda aşırıya kaçsa da büyük ölçüde mantıklı gözükmektedir. Metafizik alanı kapsayan Tanrı ve

din inancı birçok mistik olaylar ve gizemlerle doludur. İnsanoğlu bu olaylar karşısında kendini tatmin edecek kadar mantıklı bir açıklama bulamaz. Çünkü dini epistemoloji, nesnel kesinsizlik üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeptendir ki geçmişten günümüze kadar dini epistemolojideki tartışmalar devam etmekte, hatta daha da şiddetli hale gelmektedir. Her bireyin kendine has akli değerlendirmeleri olduğundan herkesin aynı fikre ve inanca sahip olması mümkün gözükmemektedir.

Kierkegaard iman ve aklın bir arada bulunamayacağını kesin bir ifade ile vurgulamıştır. İman ve aklın ayrı kategorilerde olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Aklın izlediği yol ve yöntemler imana göre oldukça farklıdır. Ancak güçlü bir inanca erişmek için akıldan da zaman zaman faydalanılmalıdır. Her bireyin aynı iradeye ve tüm bedenini saran bir tutkuya sahip olmadığı bilinmektedir. Durum böyle olunca akıl ile yola çıkmak kimi zaman yararlı olacaktır. Çünkü akıl, bir yere kadar insanın içindeki şüphelerin ortadan kalkmasına katkı sağlayacaktır. Durum böyle olduğunda; aklın sahip olduğu yetinin sorgulama sürecindeki acizliği ortaya çıkacak ve insan zorunlu olarak imana sımsıkı sarılacaktır.

Kierkegaard'ın diyalektiği, aklın zaafı üzerine kurulan felsefi bir sistemdir. Aklın kapasitesinin dini alanda sınırlı oluşu onun sığınağı olmuştur. Kierkegaard katı akılcılığa karşı açtığı savaş sebebiyle bu şekilde katı bir tavır sergilemiştir. Bu tavrını sahip olduğu inanç da etkilemektedir. Hristiyan inancının temel yapısı irrasyonellik üzerine kurulmuştur. Bünyesinde barındırdığı Teslis, enkarnasyon ve kutsal üçleme inançlarının akıl ile anlaşılması ihtimaliyetten uzaktır. Bu sebeple Kierkegaard'ın katı bir fideist olmasında dini inancı da etken sayılabilir. Her durumda akla başvurmak ne denli yanlış ise akli tamamıyla yok saymakta o denli uygun olmayacaktır. İmanın ışığında akla rol biçmenin kişiyi körü körüne saçma bir inanca karşı güçlü kılabilceği gerçeklikten uzak değildir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın imana öncelik verilmesi fikrine tam anlamıyla katılmakla beraber, akla işlev vermemesini aşırıya kaçmak olarak nitelendirmem yanlış olmayacaktır.

Mevlana ise hakikate erişme konusunda Kierkegaard'dan farklı bir yol izlemiştir. O, akli yok saymak yerine bir noktaya kadar ondan faydalanılması gerektiğini vurgulamıştır. Akli, aşkın kontrolüne bırakmıştır. Mevlana, ilahi aşkın yetisinin sınırlı insan aklını doğru yönlendirebileceğini ve hatadan arındıracağını vurgulamıştır. Mevlana'nın dini epistemolojisini incelediğimizde akılla aşk

arasındaki tercihini aşktan yana kullandığını görüyoruz. Aklın hakikate ulaşma konusunda yetisinin sınırlı olduğuna gerek Mevlana'nın eserlerinde gerekse İslam tasavvurlarının eserlerinde rastlamaktayız. Mevlana aklın bu sınırlı yetisinden maksimum oranda verim almanın yegâne koşulunu “ilahi aşk” olarak görmektedir.

Mevlana aklı, iman kriterlerine göre iki kategoride ele almaktadır. O; iman ile aklına yön veremeyen bireyin, ilk etapta güvenilemeyen ve yetisi sınırlı bir akılla hareket ettiğini belirtmektedir. Kişi muhteşem bir zekâyâ sahip olsa bile, imanın ışığında yol almadığından dini olguları ve Tanrının gizemini algılamada acizliği yaşamaması hayalcilik olmaktadır. Aklını ilahi aşkın kollarına teslim etmeyen kişi nefsini terbiye etmemiş demektir. Mevlana nefsini terbiye etmeyen, imandan uzak olan bu aklı cüz-i akıl olarak nitelemiştir. Cüz-i akılla hareket etmek hakikate yaklaşmanın aksine onun tam tersi yönünde hareket etmektedir. İşte bu noktada cüz-i akla yön veren bir rehber akıl olmalıdır ki, Mevlana bu türden akıl Külli akıl olarak adlandırmaktadır. Ancak her iman eden bireyin külli akla sahip olduğu gerçeği yansıtmamaktadır. Külli akıl nefsin terbiyesi, erdemlilik ve duyguların yönlendirilmesi ile mümkün hale gelmektedir. Sebep sonuç ilişkisi labirentinden kurtulamayan cüz-i aklın, külli akıl kendine rehber edinmesi bu açıdan bakıldığında oldukça önem arz etmektedir. Söz konusu sırlar âlemi olduğunda Külli akıl bile söz söyleme yetisine sahip değilken, nefsin tuzagından kurtulamayan cüz-i aklın hakikate ulaşmada -akla bir noktaya kadar ihtiyaç duyulsa da- hiçbir suretle rolü bulunmamaktadır. Dolayısıyla, akla belli kategoriye kadar ihtiyaç olduğunu belirten Mevlana Külli aklın takip ettiği yolun izlenmesi gerektiğini aksi halde arzulanan hakikate ulaşmak yerine yoldan sapmalar olabileceğini belirtir. İlahi aşkı en üst düzey noktada yaşayan ve aşk sarhoşluğu ile Tanrıya yönelen Mevlana bireyin hakikati kendi benliğinde bulacağını iddia etmiştir. Hakikatin idrak edilmesi batıldan uzaklaşıp Hakka âşık olmaya bağlamıştır. Bireyin bu uğurda her şeyini feda edebilmesi, bedeninde Tanrı aşkından başka hiçbir duyguya yer vermemesi ve ihtirastan uzak durulması gerektiğini her fırsatta dile getirmiştir.

Mevlana'nın üzerinde ısrarla durduğu ve eleştirdiği durum aklın iman sürecinin tamamında etkin olması durumudur. Aşk Mevlana'da Tanrı sırlarına erişmenin kılavuzu olduğuna göre ilahi aşka erişen Maşukun da kendini akıldan soyutlaması gerekmektedir. Çünkü akıl kişiyi hakikatin kapasına kadar götürür fakat içeri

girmesini sağlayamaz. Hakikat dünyasına birey ilahi aşk ile kendini kabul ettirir. Mevlana'nın nazarında ilahi aşka kavuşmak için belli aşamalar gereklidir. Acı ve ıstırap bireye bu aşamaları tek tek geçerken yoldaşlık eder. İstırap ne denli büyük olur ise Tanrıya duyulan aşkta o derece güçlü ve ateşli olacaktır. Aşkın ebedi mutluluk ve âlemlerin ötesini keşfetme aracı olduğu zikredildiğine göre, acı çekmeninde bu yolda tecrübe edilmesi gereken bir araç olduğu söylenebilir. Mevlana'ya göre aşk ulaşılabilecek en yüce mertebedir. Bu yüce makama erişme konusunda çekilen ıstırap acıdan ziyade birey için mutluluktan başka bir şey değildir. İnsanoğlunu ebedi mutluluğa ulaşma yolunda birtakım acı tecrübeler yaşar ve bu tecrübeler kişiyi sonunda mutluluğa ulaştırır. Dolayısıyla Mevlana'nın da belirttiği gibi böyle bir zorlu sürecin ardından kişinin elde ettiği mükâfat göze alındığında - Mevlana'ya göre bu ilahi aşktan başka bir şey değildir- çektiği acı bayram niteliği taşımaktadır.

Aşkın tüm varlıkların yaratıcısı en yüce varlık olan Tanrıya ulaşmada tek gerçek yol olduğunu öne süren Mevlânâ aklın işlevini inkâr etmemektedir. Onun nazarında akıl Allah'ın insanlığa armağan ettiği en yüce varlıklardan biridir. İnsanın hayatına yön veren, doğruyu yanlıştan ayırt eden, doğru yolda ilerlemesini sağlayan akıl toplumsal bütünlük açısından önemlidir. Dinin manevi boyutundaki bilinmezliği konusunda aciz kalan akıl , pratik boyutunda önemlidir. İslamiyet'te akli ermeyen ya da akıl sahibi olmayan kişiler dini görevlerden muaf tutulur. İnanan birey ancak akıl sayesinde dini görevlerini yerine getirir. Mevlana'nın akli kısıtlı gördüğü alan Tanrı ve din inancının bilinmezliğini keşfetme ve maneviyatının farkına varmadır. Teorik alan olmadan Pratik alanın olması beklenemez. Pratik alanın ön şartı teorik alan olduğuna göre birey önce Tanrının sırlarının farkına varmalıdır. Mevlana'ya göre bu ancak aşk ile mümkündür.

Sonuç olarak; Kierkegaard ve Mevlana'nın bilinmezliğin ötesinde olan Tanrı ve din inancına erişme konusunda aynı hedefe yöneldiğini çalışmamızda açığa kavuşturmaya çalıştık. Bu iki düşünür fideizmin temeline iman olgusunu yerleştirmiş ve bu fikre de farklı yolları kullanarak ulaşmışlardır. Mevlana akli bir basamak olarak görürken, Kierkegaard ise akla hiçbir rol biçmemektedir. Her ikisi de aklın sınırlarını ortaya koyarak hakikatin iman ile mümkün olduğunu, kapasitesi sınırlı olan bir akılla sınırsız bir varlığı tecrübe etmenin olasılıktan uzak olduğunu

vurgulamıştır. Mevlana bu yolun ilahi aşktan, Kierkegaard'ın ise koşulsuz teslimiyetle gerçekleştirilen iradeden geçtiğini vurgulamaktadır. Metafizik alana ait olan Tanrı ve din inancının mecrasında aklın etkin olamayacağını dile getiren Mevlânâ ve Kierkegaard Tanrıyı tecrübe edişin varlıktan geçişin ve Hakk'ın benliğinde yok olmanın tek yolu olduğunu belirtir. Bu yolda bireyin her şeyi göze alması gerektiğini ki böylece hakikatin meyvesini tadabileceğini ifade eder.



KAYNAKÇA

- Arslan, A.(1998). *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Arasteh, A. Reza(2000). *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş-Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitabiyat Y., I. Baskı, Ankara.
- Aksoy, M.(2017). "Mevlâna Mesnevi'sinin Yaygın Olarak Okunmasına Ontolojik Bir Yaklaşım", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 20 Ceylan, Semih, "Mesnevi", DİA, Ankara.
- Aydın, H.(2012). *İlim felsefe ve din açısından Yaratılışı ve Gayelilik (Teoloji) ,* Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları -271, Ankara.
- Bolay, S. Hayri(1986). 2. Millî Mevlânâ Kongresi, "Mevlânâ'nın Akıl Anlayışı", Konya.
- Bollenbaugh, M. Wayne(1994). "Faith and Fideism", Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Graduate School of the University of Oregon, Oregon.
- Bumin, T.(1991). *Hegel' i Okumak*, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizci, A.(1997). *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara.
- Comte, A.(2015). *İslamiyet ve Positivizm*, Dergah Yayınları, Ana Basın Yayın, İstanbul.
- Çelebi, A. Halet(1957). *Mevlâna ve Mevlevilik* , Turgut Atasoy Yayınevi, İstanbul.
- Çüçen, K.(2000). *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Kitapevi, İstanbul.
- Çetin, İ.(2000). "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, 2002.
- Deniz, O. Murat(2020). "Fideizm nedir?" İz Yayıncılık. İstanbul
- Deniz, O. Murat (2009). *Akıl-İman İlişkisi Bakımından Fideizm*, 1. Baskı, Emin Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R, (1986). *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Efendi, M. Nahifi Süleyman(2009). *Mesnevi-i Şerif Tercümesi*, haz.:Amil Çelebioğlu, Sönmez Neşriyat, Ürün Yayınları, İstanbul.
- El-Kâşânî, A.(2009). *Tasavvuf Sözlüğü* ,çev. E. Demirli, İstanbul.

- En-Neşşar, A. Sami(1999). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, İnsan Yayınları, Aktif Matbaa ve Reklam hiz. San.tic.ltd şti. İstanbul.
- En-Neşşar, A. Sami(1999). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 2*, İnsan Yayınları, Aktif Matbaa ve Reklam hiz. San.tic.ltd şti. İstanbul.
- Erişirgil, M. Emin(1997). *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Fürüzanfer, (2005). *Mevlâna Celaleddin Rumi*, çev.F. Nafiz Uzluk, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya.
- Güleç, İsmail(2008). *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*, Pan Yayınları, İstanbul.
- Göztepe, Y.(2005). “*Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı*”, Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara .
- Hodgson (1986). *Hegel and Christian Theology, Theodicee Denemeleri*, Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Hegel, G,W,F. (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F.Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, California.
- Hegel, G,W,F. (1995). *Tarihte Akıl*. (Üçüncü Basım). Çev. Ö. Sözer, KabalcıYayınevi İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of Philosophy of Rights*, (Ed: Wood A. And Nisbet, H. B.). Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*, çev. D. Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume D., (1954). *New Letters of David Hume*, ed. R. Klibansky & Ernest C. Mossner, Oxford University Press, New York.
- Işık, Aydın(2009). *İnanç Krizi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- Kant, I.(Şubat 2004). “*Felsefi Teolojiye Giriş*” çev. M. S. Reçber, Felsefe Dünyası 40.
- Kant, I.(1991). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. I. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, Ankara.
- Kant, I.(2010). *The Critique of Pure Reason*, (trans.: J. M. D. Meiklejohn), *The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series*, Faculty Editö Jim Manis, Hazleton.

- Kierkegaard, S. (2013). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. çev. İ.Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013a). *İlk Günah Kavramı, Kaygı Kavramı: Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür*, çev. M.Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2014). *Tekerrür*. çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2017). *Korku ve Titreme*. çev. İ. Yerguz, Say Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2017). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M.Mukadder Yakuoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Kierkegaard, S. (2018). *Kaygı Kavramı*. çev. M.Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2018). *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*. çev. D. Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S.(1987). *Philosophical Fragments*, Tr. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey.
- Kierkegaard, S.(1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol I. ed. and trans. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Kierkegaard, S.(2018). *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Z. Yeter, Zeplin Yayınları, İstanbul.
- Kuznetsov, V. vd. (2002) *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Leibniz, G.W. (1986). *“İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma”*, Batı Klasikleri, Theodicee Denemeleri, çev. B. Kârlığa, Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Leighton, J. A. (1896). *“Hegel's Conception Of God”*, The Philosophical Review, Duke University Press 5-6, Durham.
- Wittgenstein L.(1999). *Defterler* çev. .A Utku, Birey Yayınları, Birinci Basım, Bursa.
- Marx, K. (1997) *Hegel' in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol Yayınları, Ankara.

- Mevlânâ(1965). *Mecâlis-i Seb'a*, çev. Haz. A. Gölpınarlı, İnkılap Yayınları, Konya.
- Mevlânâ(1963). *Mektubat*, çev. A. Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, (1992). *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Hz. A. Gölpınarlı, Ankara.
- Mevlânâ(2007). *Divan-ı Kebir*, 1-7.cilt, (Ed. Emre Yalçın), Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, (2013). çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi*(2009). Çev.. A.Karaismailoğlu, Akçağ Yayıncılık, 7. Baskı, Ankara.
- Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*(1969). çev. M. Ülker Anbarcıoğlu, MEB Devlet Kitapları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Fîhi Ma Fih*(2013). “ çev. A. Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yayınları İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi I*(1988a).“ çev. V.İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi II*(1988b).“ çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlana, *Mesnevi III*(1988c).“ çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi IV*(1988d).“ çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi V*(1988e).“ çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlânâ, *Mesnevi VI*(1988f).“ çev. V. İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Mevlana, *Mevlana'dan Seçme Rubailer*, çev. Haz. A. Gölpınarlı, MEB Y., İstanbul, 1945.
- M. Celâleddin Rûmî (2022).“*Şems-i Tebrizi* çev. D.Atalay, Alter Yayıncılık.
- Muhammedi, K.(2007).“ *Mevlâna ve Akıl*, İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Müslim İ., (2013).“ *Sahih-i Muslim ve Tercümesi*, İrfan Yayıncılık, İstanbul.

- Pascal, B. (2000). *Düşünceler*. çev. M. Karabaşoğlu, 3. bs.). Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Öztuna, Y.(1983).“ “*Mesnevî*”, Türk Ansiklopedisi, MEB. Yayınları, Cilt 24, Ankara.
- Özalp, H.(2015).“ “*Tanrı Hakkında Konuşmak; Plotinus’da Negatif*, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. *İstanbul. Volume 10/2 Winter 2015 Teoloji*”,*International Periodical Fort he Languages, Litaretureand History of Turkishor Turkic, Volume. 10/2, Winter.*
- Popkin, R. (2003).“*The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford University Press, Oxford.
- Popkin, R. (1951).“*Hume and Kierkegaard*”, The Journal of Religion, çev. V.Taşdeen, Vol: 31, No: 4.
- Peterson, M, Reichenbach, B., Basinger, D. -Hasker, W. (2015). “”*Akıl ve İnanç*” Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar 4. Baskı Küre Yayınları, İstanbul.
- Peterson, M. (2017). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre Yayınları, İstanbul.
- Russell, B.(2012). *Batı Felsefesi Tarihi 1.cilt İlkçağ Felsefesi*, çev. A. Fethi ,Alfa Basım Yayım.
- Russell, B.(2012). *Batı Felsefesi Tarihi 2.cilt Katolik Felsefesi*, çev.A. Fethi ,Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Russell, B.(2012). *Batı Felsefesi Tarihi 3.cilt Modern Felsefe*, çev. A. Fethi, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Russell, B.(2021). *Din ile Bilim*, çev. A. GöktürkYapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, Bursa.
- Stewart, J.(2022). *An Introduction to Hegel’s Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Şahin, A. Metin (2008). *Mevlana’nın Rubaileri*, Irmak Yayınları, I. Basım, İstanbul.
- Tüzer A.(2006). *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Tolstoy(2007). Lev Nikolayeviç, *Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır*, çev. İ. Özdemir, Lacivert Yayıncılık, İstanbul.
- Topaloğlu, A. (2001).*Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları*, Furkan Kitaplığı, İstanbul.

- Topçu, N. (2006).“*Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*”, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N. (2015).“*Felsefe*” , Dergah Yayınları, İstanbul.
- Uçar, A.(Ocak 2009). *Âşıklar Sultanı Hz. Mevlana*, Adım Matbaası, Derya Cilt Evi, Konya.
- Uslu F. (2017).*Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Wittgenstein, L. (1996).*Tractatus Logico Philosophicus*, I. Basım, çev. Oruç Aruoba,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları,
- Yeniterzi, E. (1995). *Mevlânâ Celaleddin Rumî*, Ankara.
- Yılmaz, N. (2017). *Tertullian’ın Kutsal Kitap Anlayışı . Çanakkale Onsekiz Mart. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , Çanakkale.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Fatma KESKİN
Doğum Yeri	
Doğum Tarihi	

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Kastamonu Üniversitesi
Fakülte	Fen Edebiyat Fakültesi
Bölüm	Felsefe

YÜKSEK LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	
Görevi/ Pozisyonu	Ücretli Felsefe Öğretmenliği
Tecrübe Süresi	3

KATILDIĞI

Kurslar	Pedagojik Formasyon Eğitimi/Kastamonu Üniversitesi İletişim Makyajı/Campus Academia Kişisel İmaj ve Özgüven/Campus Academia Girişimcilik/Campus Academia İkna Teknikleri/Campus Academia Geleceğin İletişimi Farkındalık ve Etkili İletişim /Campus Academia
---------	---

İLETİŞİM

Adres	
E-mail	

