

**T.C  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İMAM GAZALİ VE SOREN KIERKEGAARD'IN İMAN  
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**Hazırlayan  
Sümeyye DUMAN**

**Danışman  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Ocak 2015  
KAYSERİ**

**T.C  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İMAM GAZALİ VE SOREN KIERKEGAARD'IN İMAN  
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI  
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan  
Sümeyye DUMAN**

**Danışman  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Ocak 2015  
KAYSERİ**

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Sümeyye DUMAN

**“İmam Gazali ve Soren Kierkegaard’ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması”**  
adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Yazma  
Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan  
Sümeyye DUMAN

Danışman  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı**

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

## KABUL ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında Sümeyye DUMAN tarafından hazırlanan " İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın İman Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

..08../...01../2015

### JÜRİ:

İmza

Danışman : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Üye :Prof.Dr.Ahmet Kayacık

Üye :Yrd.Doç.Cenan Kuvancı

*(Handwritten signatures of Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK, Prof. Dr. Ahmet Kayacık, and Yrd. Doç. Cenani Kuvancı)*

### ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 16.01.15 tarih ve ...01.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

16.01.2015  
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

İman, hiç şüphesiz dinin, insanoğlunun zihin dünyasını meşgul eden en temel meselelerinden biridir. İman nedir? İmanda şüpheyeye yer var mıdır? İman meselesinde akla yer verilebilir mi? İman salt sorgusuz kabullenış midir? İşte bu gibi sorulara yanıt bulma, gerek bir dine mensup olan insanların gerek bir dine girme çabasında olan insanların ve gerekse de herhangi bir dine mensup olmayan insanların temel çabalarından olmuştur.

İlim adamları ve düşünürler ise konuyu daha sistematik bir şekilde ele almış ve daha derinlemesine incelemişlerdir. Örneğin Batı dünyasında 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında nesnellik, rasyonalite ve akıl gibi kavramlar ön planda tutulurken; öznellik, otorite vb. ise din ve imanı tavsif eden kavramlar olarak öne çıkarılmıştır. 20. Yüzyılın sonlarına geldiğimizde ise, iman konusunda fideist yaklaşımların ve düşüncelerin ortaya çıktığını görürüz. Bu bağlamda çalışmamızın konusunu; ilk bakışta kolay gibi görünse de derinlere daldıkça giriftleşen iman mevzuuna; bir taraftan kelim, felsefe ve birçok alanda önemli olan İmam Gazali ile insan yaşamında öznelliğe son derece önem veren varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden Soren Kierkegaard'ın bakış açıları oluşturmaktadır. Acaba İmam Gazali ve Soren Kierkegaard, dinin bu en özsel ve temel meselesi hakkında nasıl bir düşünce sistemine sahiptiler? Akıl, imana zıt bir kabiliyet midir? Bilgi-iman ilişkisi nasıl olmalıdır? Çalışmamızda bu tür soruların cevaplarını, bu iki önemli düşünürün perspektifinden elde etmeye çalışacağız. Şunu da belirtelim ki iman, ilk bakışta çözümlenmesi gayet basit bir konu gibi görünse de aslında oldukça derin ve sonu görünmeyen bir okyanusa benzer. Nitekim imanı, örneğin; karşımda duran ağacı tavsif ettiğim gibi kolaylıkla tasvir edemeyiz. Bu çalışmamızla biz, bu sahada yapılan çalışma ve araştırmalara küçük de olsa bir katkıda bulunmayı ve belki de yeni bir perspektif kazandırmayı umut ediyoruz.

Tezimin oluşumu aşamasında engin bilgisinden yararlandığım tez danışmanım Prof. Dr. Ramazan Ertürk'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen eşime ve aileme de teşekkür ederim.

**Sümeyye Duman**

Kayseri, 2015

# **İMAM GAZALİ VE SOREN KIERKEGAARD'IN İMAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**Sümeyye DUMAN**  
**Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Yüksek Lisans Tezi, Ocak 2015**  
**Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

## **ÖZET**

İslam düşüncesinin önemli yapıtaşlarından olan İmam Gazali, tüm konuları ele alış tarzında olduğu gibi, iman konusunu da çok çeşitli boyutlarıyla açıklamış; imanın tanım ve tarifinden, iman salt boyun eğme ve kabullenme midir ve akıl melekesini imanın fiilinde kullanabilir miyiz? vb. sorulara izahat getirmiştir. Varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden Soren Kierkegaard ise, iman konusuna insan varoluşu açısından bakarak, imanın paradoksallığına vurgu yapmıştır.

Biz konuya özellikle felsefî ve teolojik boyutlu yaklaşıma çalıştık ki bu yönüyle çalışmamızın kelâmî araştırmalardan ayrıldığını düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** iman, akıl, bilgi, argüman

## **FAITH ACCORDING TO GAZALI AND SOREN KIERKEGAARD**

**Sümeyye DUMAN**

**University of Erciyes, Institute of Social Sciences**

**M.A. Thesis, January 2015**

**Supervisor: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

### **ABSTRACT**

Imam Gazali who is one of the most significant building stones of the İslamic thought, had explained the subject of faith in terms of different dimensions as he discussed all the other subjects; he explicated ‘faith’; from its definition and description to whether it is absolute submission and approval or do we use our mental faculties in questioning of the faith, etc. On the subject of faith, Soren Kierkegaard who is one of the premier agents of existantialism , especially underscored the paradoxality of faith via looking out of the existantial perspective of human.

However, we tried to approach the subject from the philosophical and theological dimensions which will make our study different from Islamic theological works.

**Key Words:** faith, apprehension, knowledge, argument.

## İÇİNDEKİLER

### İMAM GAZALİ VE SOREN KIERKEGAARD'IN İMAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....            | i   |
| YÖNERGEYE UYGUNLUK .....                | iii |
| KABUL ONAY .....                        | iii |
| ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR .....                    | iv  |
| ÖZET.....                               | v   |
| İÇİNDEKİLER.....                        | vii |
| GİRİŞ .....                             | 1   |
| A. İman Problemine Genel Bir Bakış..... | 1   |
| B. Konunun Ele Alınışı ve Yöntem.....   | 6   |

#### I. BÖLÜM

##### İMAM GAZALİ'YE GÖRE İMAN

|                                                         |    |
|---------------------------------------------------------|----|
| A. İmanın Tanımı ve Mahiyeti .....                      | 8  |
| B. İmanın Çeşitleri.....                                | 11 |
| 1. Taklidî İman.....                                    | 11 |
| 2.Tahkikî İman.....                                     | 14 |
| C. Tahkikî İmana Gidişte Metodik Şüphencilğin Yeri..... | 15 |
| D. İmanda Kalbî Bilginin Rolü .....                     | 18 |

#### II. BÖLÜM

##### SOREN KIERKEGAARD'A GÖRE İMAN

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| A. İmanın Tanımı ve Mahiyeti .....                         | 24 |
| B. İmanın Çeşitleri.....                                   | 30 |
| 1. Trajik Kahraman'ın İmanı .....                          | 30 |
| 2. İman Şövalyesinin İmanı .....                           | 32 |
| 3. İbrahim Peygamberin İmanı .....                         | 34 |
| C. İmanda Tutkunun Rolü .....                              | 37 |
| D. Kierkegaard'ın İman Anlayışının Fideizmle İlişkisi..... | 39 |

### III. BÖLÜM

#### İMAN ANLAYIŞLARININ MAHİYET, KISIM VE EPİSTEMOLOJİ

##### AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

|                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| A. İman Anlayışlarının Mahiyet Açısından Karşılaştırılması.....    | 44 |
| B. İman Çeşitleri Açısından Karşılaştırılması.....                 | 50 |
| C. İman Anlayışlarının Epistemolojik Olarak Karşılaştırılması..... | 56 |
| 1. İmanda Aklî Bilginin Yeri.....                                  | 56 |
| 2. İmanda Vahyî Bilginin Yeri .....                                | 64 |
| SONUÇ .....                                                        | 68 |
| KAYNAKÇA .....                                                     | 71 |

## GİRİŞ

### A. İman Problemine Genel Bir Bakış

İman insan zihnini, eylemlerini ve hayatını şekillendiren, değiştiren ve dönüştüren bir olgudur. Bir dini anlamak ve öğrenmek için öncelikle onun imana dair doktrinlerini tahlil etmek gerekir. Sözelimi; İslam düşünce tarihinde iman tanımı yapılırken o, tek bir alanla sınırlandırılmamış, imanın kalp, dil ve eylem birlikteliğinden söz edilmiştir. Bu şu anlama gelir: Eğer iman bir nehir ise, bu nehir kalpten dile ve oradan da eylemlere doğru akarak insanı yeni bir varlık haline getirir. O yüzden düşünürler imanı tanımlarken, onun hele ki bilgi ile mücehhez ise, kalıcı hareketlere dönüşeceğini ve tarihin seyri içerisinde kaybolmayacağını iddia ederler.<sup>1</sup>

Hristiyanlık tarihine baktığımızda ise burada da imanın etkin rol oynadığını görürüz. Ortaçağda kitleleri yönlendirebilmek adına kiliseler devreye sokulmuş ve din adamları görevlendirilmiştir. Bu dönemde Avrupa’da Helen felsefesinin etkisinde kalan ve onu dinin bünyesine katan Hristiyan din mensuplarının, devlet eliyle halkı iktidara itaate çağırdığını görürüz. Yani bu demektir ki ruhânî iktidar, zorunlu olarak belli oranda seküler güce de sahip olmaktadır.<sup>2</sup>

Tarihin seyri boyunca imanın değişik tanımları yapılagelmiştir. Her din ve hatta her mezhep iman tanımını kendi yapısına uygun olarak yapmışlardır. İman ve buna bağlı olarak Tanrı hakkında bilgiye sahip olup olamayacağımız teolojinin de en temel problemi olmuştur. İmanı tanımlamak veya tahlil etmek, onu fiziksel dünyayı anladığımız ve kavramlara döktüğümüz gibi somut kelimelerle anlatma veya kavrama arzusundan kaynaklanmıştır. Bu imanı, epistemolojik olarak bilme çabasının sonucudur.

---

<sup>1</sup> İmam Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, Yenişafak Kültür Armağanı, İstanbul, 2004, c.2, s.729

<sup>2</sup> Gunnar Skirbekk-Nils Gilje; *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, s.155

İman genel olarak bir şeyin ya da kimsenin varlığına, bir iddianın doğruluğuna inanma, biri için güven besleme durumu veya yine genel bir çerçeve içinde, özü itibariyle temsilî bir karaktere sahip olup bir önermeyi kendisine içerik olarak alan, ama son çözümlemede irâdî davranışın kontrolü altında bulunan zihin halidir.<sup>3</sup>

Teist dinlerde teologlar imanın tanımı ve özellikle mahiyetiyle ilgili çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda Hristiyanlığın iman tanımına değinmekte fayda vardır. İman; ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak takdim edilen öğretileri (dogma) kabul etmek şeklinde tanımlanabilir.<sup>4</sup> Burada dikkat çekilecek husus, kilisenin dindeki otoritesidir.

İslam düşünce tarihinde ise iman terim olarak genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanır.<sup>5</sup> Burada ise tek bir otoritenin yani Tanrı’nın birliği, öne çıkan noktadır.

İman problemi teist dinlerde olduğu kadar –belki daha fazla- felsefî geleneklerde uzun uzadıya tartışılmıştır. Teist bir din geleneğinde “güvenme” veya “samimiyet” olarak tanımlanan kavram, din felsefesi çalışmalarında daha çok “Tanrı vardır” önermesinin kabulü veya reddi şeklinde ele alınır.

Katolik mezhebi doktrinlerinin “*Summa Theologica*” adlı eserine dayandığını söyleyebileceğimiz Thomas Aquinas’ın, imanın sürekli bir giz taşıdığını bu yüzden imanda gönüllülük ve iradenin esas olduğu yönündeki tezi; iman problemine dair ileri sürülen tezlerden en meşhur olanıdır. O’na göre Tanrı’nın varlığı, bilimin konusuna dâhil olmadığı için ispat edilecek bir önerme değildir. Çünkü her ispat, bilimsel bilgiyi ihtiva eder, oysaki iman ve Tanrı’nın varlığı meselesi bilimsel bir konu değildir.<sup>6</sup>

Tanrı var mıdır, imana dair önermeler kanıtlanabilir mi veya dinin önermelerini akılla açıklamak mümkün müdür ve gerekli midir gibi sorular bu konudaki başlıca tartışma konularından olmuştur. Hiç şüphesiz bu tartışmalarda tarafsızlığı tercih etmek, kişiyi agnostisizme götürür. Bir agnostiğe göre imana dair önermeleri teste tabi tutmak veya

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci; *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst. 2000, s.504

<sup>4</sup> Mustafa Sinanoğlu; **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, “*Gazâlî*” Maddesi, c.22, İst., 2000, s.212

<sup>5</sup> Mustafa Sinanoğlu; *a.g.m*, s.212

<sup>6</sup> Thomas Aquinas; *Summa Theologica*, pt. II, Q. 2, Art. 2, s.19

Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmak faydasızdır. Kişi Tanrı'nın var olduğunu bilemez, bunu irdelemesi veya araştırmaya tabi tutması boşuna bir çabadır.

Bu konudaki farklı bir yorum da empirist gelenekten gelmesine rağmen iman kavramını farklı şekilde yorumlayan John Hick'e aittir. Eskatolojik doğrulama olarak bilinen bu teze göre, inanan bir kimse, iddiaya karşı çıkan ve doğrulama üzerinde ısrar eden birine “ölünceye kadar sabret”, yahut kısaca “öl ve gör!” diyebilir.<sup>7</sup> Yani bu kurama göre, Tanrı'nın varlığının ispatı veya imanın temellendirilmesi, öteki hayat ile mümkün hale gelecektir. Hick'in bu kuramı, teizmi haklı çıkarmaya yetmiyor görünmektedir. Zira inanan kişi, bu dünyada yani öte dünyayı beklemeden haklı çıkmayı arzular. Öte yandan inanmayan kişi ise din konusunda pozitif bir etken olarak “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğuna “hemen” ihtiyaç duyar.

İman kuramlarından en bilinenlerinden bir tanesi de Pascal'ın ünlü “bahis” teorisiyle<sup>8</sup> oldukça benzeşen William James'in kuramıdır. James'e göre din birçok yönden insan hayatında önemli bir konumdur. Kişi eğer inanmayı tercih ederse kendisi için hayatî önemde bir iyiye sahip olmuş olur. Tersine bir durumda ise kişi inanmayı değil de inanmamayı tercih ederse de bu iyiyi kaybetmiş olur. İnanç konusunda iki türlü ihtimal söz konusudur: ya inanmayı tercih ederiz ve din bizi haklı çıkarır. Bu durumda hem mutlak iyiye sahip olmuş oluruz hem de hata etmemiş oluruz. Ya da inanmamayı tercih ederiz ve din doğru çıkar ise hem mutlak iyiye hiçbir zaman sahip olamayız hem de hata etmiş oluruz. İnanç konusunda bireyi düzlüğe çıkaracak olan iradedir. İnsan din konusunda her zaman bir riskle karşı karşıyadır ama doğruyu kaybetmek, yanlış seçmekten daha risklidir.<sup>9</sup>

Öte yandan Wittgenstein ve Wittgensteinci gelenek içerisinde yetişen Norman Malcolm ve Dewi Zephaniah Philips gibi çağdaş düşünürler, dil tahliline dayalı açıklamaların bir sonucu olarak dinî ifadelerin, dolayısıyla dinin kendine özgü bir mantığı bulunduğunu, bu mantığın ancak ona iştirak edenler tarafından anlaşılabilirliğini ileri sürerek antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, imanın rasyonel

<sup>7</sup> Mehmet S. Aydın; Din Felsefesi, İ.İ.F.Y., İzmir, 2002, 10.baskı, s.130

<sup>8</sup> Bkz. Blaise Pascal; *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay., İst., 1996, s.110

<sup>9</sup> William James; *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge Univ. Press, New York, 1896, s.11

olarak eleştirilmesini güçleştirmek suretiyle bu alanda bir tür imancılığın gelişmesine öncülük etmişlerdir.<sup>10</sup>

Çok geniş bir literatür ve bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu problem felsefe tarihi boyunca incelenmişse de Aydınlanma döneminden itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınmış ve imanın makul olup olmadığı, doğrulanıp doğrulanamayacağı gibi sorularla konu devamlı gündeme getirilmiş, günümüze kadar canlılığını korumuştur.<sup>11</sup>

Din, rasyonelliği kabul eder mi, Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla ispat etmek mümkün müdür, din ile akıl birbirine tamamıyla zıt olgular mıdır vb. sorular beraberinde imancılık, temelcilik, akılcılık türünden akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; hatta inanılan objelerin “saçma” veya “rasyonel” olduğu gündeme getirilmiştir.

Birçok Hristiyan ilahiyatçı “inanıyorum çünkü saçma” önermesini gündeme getirirken aslında dinlerini sağlam temellere oturtmaya çalışmışlardır. Çünkü Hristiyan inanç esasları, irrasyonel doktrinler olduğundan din adamları Tanrı'ya imanını sorgulamaksızın gerçekleşeceğini empoze etmeye çalışmış, bu dine mensup filozoflar da bunu “saçma” kavramıyla dile getirmişler, dine ait önermelerin akıl üstü veya akla aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.

İslam geleneğinde ise bireyin varlık ve oluş üzerine analitik değerlendirmeler yapması esas alınmış, iman ile bilgi birbirinden tamamıyla ayrı tutulmamıştır.

Çalışmamızda iman problemini bu iki din geleneğine mensup İmam Gazali ve Soren Kierkegaard'ın bakış açılarına uygun olarak ele almaya çalışacağız. İki düşünürün problemi hangi perspektiften ele aldıklarını açıklamaya çalıştıktan sonra, düşüncelerinin temelinde yatan sâikleri de özellikle aydınlatmaya gayret edeceğiz. Sözgelimi kabul ettikleri dinî geleneğin düşünce sistemlerinin oluşumunda etkin rol oynayıp oynamadığı ve iman problemini çözümlerken dinin doktrinlerini temel alıp almadıkları soruları çalışmamızın özünü oluşturmaktadır.

Çalışmamız için ‘iman’ı başlık olarak belirledikten sonra konuyu İmam Gazali ve Kierkegaard'ın bakış açılarından sunmaya karar vermemizin sebebi de bu iki düşünürün

<sup>10</sup> Hanifi Özcan; **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, “İman” maddesi, c.22, s.218

<sup>11</sup> Hanifi Özcan; *a.g.m.*, s. 217

ayrı ayrı kendi sahalarında etkin ve kalıcı olmalarıdır. Kierkegaard'ı anlamak hem Kıta felsefesini hem de varoluş felsefesini anlamayı beraberinde getirir. Zira 19. Yüzyıldan itibaren etkisini hissettirmeye başlayan varoluşçuluk akımının temellerinin, Kierkegaard'ın düşünceleri ve felsefesi üzerine inşa edildiğini söylemek abartı olmasa gerektir. Bu yüzden varoluş felsefesinin neliğini ve nasıllığını anlamak isteyen kişi, Kierkegaard'ın hayatına ve zihin dünyasına uğramadan doğru ve eksiksiz bir neticeye varamayacaktır. Kierkegaard'ı ve felsefesini öğrenmek isteyen kişi ise muhakkak onun din ve iman konusundaki görüşlerini kavramalıdır. Çünkü Kierkegaard'ın düşünce sisteminde din ilk sırada yer alır. Aynı zamanda, Kierkegaard'ın felsefesinde yolculuğa çıkan kişi iman-akıl konusundaki sorularına da bir cevap bulmuş olacaktır. İman-akıl ikileminin çözümü ise din-bilim ilişkisinin aydınlanmasına zemin hazırlayacaktır. Öte yandan Kierkegaard eserlerinde sistematik bir dil ve üslup kullanmamıştır, düşüncelerini daha çok şiirsel bir formla ifade etmiştir. Onun eserlerini anlamak ve çözümlemek kolay değildir. Ayrıca Kierkegaard'ın Danca'dan dilimize direkt çevirisi olmamakla birlikte daha çok İngilizce çevirilerden yararlanıldığından onun maksadının anlaşılması da güçleşmektedir. Çalışmamız için bu gibi temel sorunları da göz önünde bulundurarak Kierkegaard'ın iman konusundaki fikirlerini anlatacağız.

İmam Gazali ise hiç şüphesiz İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmasının yanında onun ünü, etkisi ve düşünceleri bu coğrafyaları aşmış, Batıya ulaşmıştır; hatta onun Descartes'in şüphecilik anlayışına dahi etki ettiği söylenmiştir. Her ne kadar Gazali'nin bilim ve felsefeyi boğup öldürdüğü ve düşünmenin İmam Gazali'den sonra, yani Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde şerh ve hâşiyeler aracılığıyla skolastik bir taklid bataklığına saplandığı iddia edilse de<sup>12</sup> Akâid'in zanniyâtta, Kelâm'ın haşviyâtta, Tasavvuf'un bâtinîyâtta, Fıkıh'ın ihtilâfâtta, hepsinden önemlisi Felsefe'nin yunaniyâtta arındırılmasında İmam Gazali'nin ve takipçilerinin rolü, sanırım kimsenin reddedemeyeceği kadar önemlidir.<sup>13</sup> Gazali öncesi düşünce tarihi emekleme dönemini yaşarken Gazali'yle birlikte kemâl dönemlerine geçiş yapmıştır. Gazali sonrası eserleri ve fikirleri anlamak için muhakkak onu ve eserlerini iyi anlamak gerekir. Ayrıca onlarca eseri olmasına rağmen Gazali ne halk tarafından ne de aydınlar tarafından yeterince tanınmamıştır. Çalışmamızın Gazali gibi önemli bir düşünürü tanıtmaya ve anlatmaya

<sup>12</sup> Düccane Cündioğlu; *Keşf-i Kadîm*, Etkileşim Yay, İstanbul, 2008, 3. Baskı, s.53

<sup>13</sup> Düccane Cündioğlu; a.g.e, s.16

yardımcı olabileceğini ümit ediyoruz. Öte yandan İmam Gazali'nin ele aldığı her konuyu önce derinlemesine tahlil edip mülahazalarda bulunması ve incelediği her hususu adeta kendi varoluşsal meselesi haline getiriyor olması bilinen bir gerçektir. Bu yönden, gerek konuları ele alış yöntemi ve gerekse çok çeşitli ilim sahalarındaki otoriter ve başarılı konumu ve gerekse de hem halk düzeyinde hem entelektüel boyutta konulara farklı perspektif kazandırması açısından onu konu edinen tezin önemli olduğunu düşünüyoruz. Daha önce imam Gazali ve Kierkegaard'ın herhangi bir konuda birebir karşı karşıya getirilip mukayese edilmemiş olması da tezin önemini artırmaktadır.

## **B. Konunun Ele Alınışı ve Yöntem**

Çalışmanın temelini iki unsur oluşturmaktadır ki bunlardan birincisi iman konusu, ikincisi Gazali ve Kierkegaard'ın bu problem hakkında oluşturdukları sistematik fikirler. Bu bağlamda incelemeyi yaparken bilimsel araştırma yöntemlerinden betimleme ve açıklamayı kullanmayı tercih ettik. Zira hem dinî hem felsefî bir problemin en iyi ele alınış tarzı, o konuyu ayrıntılarıyla ve dayandığı kavramları derinlemesine açıklamak ve tahlil etmektir.

Bilimsel tahlil yöntemi de diyebileceğimiz bu usûl, öncelikle konunun dayandığı ilkeler, kavramlar ve esasların anlaşılır bir şekilde anlatılması ve o konuda okura yeterli epistemolojik temelin kazandırılması esasına dayanır. Tezimizin birinci ve ikinci bölümleri, tahlil yani betimleme ve açıklama yöntemine dayanmaktadır. “İman” kavramının hem Gazali hem de Kierkegaard tarafından nasıl tanımlandığını ve sınırlarının hangi dinî ve epistemik temellere dayandığını tahlil edeceğiz. Bu bağlamda açıklayacağımız kavramlar” iman”, “vahiy”, “akıl”, “şüphe” ve “kesinlik” gibi konunun özünü oluşturan kavramlardır. Bu kavramlara düşünürlerin hangi epistemik değerleri yüklediklerini ve problemi bu doğrultuda nasıl yorumladıklarını irdelleyeceğiz.

Çalışmamızda kullandığımız bir diğer yöntem de mukayese veya terkip olarak adlandırabileceğimiz yöntemdir. Konunun kısımlarını ayrı ayrı ele aldıktan sonra iki ayrı düşünürün fikirlerini kıyaslamaya tabi tutmak, çalışmanın daha iyi ortaya konulması açısından önemlidir. Zira bir bütünü anlamanın veya anlatmanın en iyi yolu; onu oluşturan kısımları tek tek açıklığa kavuşturmak ve sonrasında bu parçaları kıyasa tabi tutarak problemin ortaya konulmasıdır. Çalışmamızın üçüncü bölümü tamamıyla mukayese dayalı olacaktır. Bu şekilde her iki düşünürün probleme bakış açılarının ortak

ve farklı yönleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılacak ve hangi epistemik veya dinî düzlemde buluşup ayrıştıklarını anlatacağız.

## I. BÖLÜM

### İMAM GAZALİ'YE GÖRE İMAN

#### A. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

İslam düşünce sisteminde iman hususu, özellikle kelam ilmi sahasında, en çok ele alınıp üzerinde etüd yapılan mevzulardan biridir. İmam Gazali bu konuyu, her konuda olduğu gibi, her yönüyle ve sistematik olarak ele almıştır.

Hüccetü'l-İslam İmam Gazali, iman kelimesini öncelikle dilbilgisi açısından ele almaktadır. Buna göre iman, muhtelif mânâlara haiz müşterek bir lafızdır. Kimi zaman bununla, en yalın ifadesiyle “tasdik” kast olunur. Bazen de “emn”den türer. Bu takdirde murât, emn ve eman yani güven ifade etmek olur.<sup>14</sup> Bu ise lisanın değil, şer'in bildirmesi iledir. Emân anlamından yola çıkarak; iman, insanın Allah'la karşılıklı güven içinde olması halidir.<sup>15</sup> Bu bağlamda mü'min kelimesi hem insan hem de Allah için kullanılsa da, Mutlak Mü'min, emniyet ve emânın ancak kendisinden gelebileceği düşünülen zâttır. Bu da yalnız ve ancak şânı yüce olan Allah'tır.<sup>16</sup> İnsanların içinde, mü'min ismine en layık olanlar ise peygamberler ve âlimlerdir.

İstilâhî olarak ise iman, tasdikten ibarettir. Tasdik, hem haberi hem de haber vereni onaylamayı kapsar. Hz. Muhammed'in var olduğunu haber verdiği mesele, imanın konusu olur.<sup>17</sup> O halde iman, Hz. Muhammed'e ve onun getirdiklerine inanmak iken, onun zıddı olan küfür ise, Hz. Muhammed'i ve onun getirdiklerini inkâr etmektir. Tasdikin karargâhı kalptir ve tercümanı ise dildir. Bu bağlamda kalp ile tasdik bulunduğu yerde inat ortadan kalkar ve âzâlar da bu itaate eşlik eder. İlâveten iman, “hâs”tır. Hususî bir mana için kullanılır. O halde “iman”, İslam'ın en şerefli cüz'ü

<sup>14</sup> İmam Gazali; *İlâhi Ahlak*, çev.Yaman Arıkan, Uyanış Yay,İstanbul, 1983, s.89

<sup>15</sup> Mustafa İslamoğlu; *Hayatın Yeniden İnşası İçin*, Düşün Yay, 10. Baskı, İstanbul 2008, s.106

<sup>16</sup> İmam Gazali; a.g.e, s.143

<sup>17</sup> İmam Gazali; *İman Kitabı*, çev.Ayhan Ak, İlke Yay. İstanbul 2009, s.27

demektir.<sup>18</sup> İmam Gazali, tasdik konusunda daha da ayrıntıya iner ve iman ile varlık mertebelerini ilişkilendirir. Burada görmekteyiz ki; İmam Gazali, metafizik alanını, ontoloji ve epistemolojiye haiz biçimde anlatarak teşmil etmektedir. Evet; tasdik, peygamberin var olduğunu bildirdiği tüm şeylerin varlığını onaylamak, kabul etmektir. Ancak var oluşun da beş mertebesi vardır. İşte o mertebelerden habersiz olduğu içindir ki, her fırka muhalifinin peygamberi yalanladığını söylemiştir.<sup>19</sup> Varlığın bu beş mertebesi; zâtî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî olarak taksim edilir. Bu bağlamda da, Peygamberin bildirdiklerini, bu beş varlık mertebesinden herhangi biri açısından kabul etmemek, genel anlamıyla “mutlak yalanlama” sayılmaktadır.<sup>20</sup>

Metafizik alanında gezinirken, ontoloji-epistemoloji alanlarını da buraya katan İmam Gazali, dinî nasları, bu beş varlık mertebesinden birine uygun olarak idrak edenlerin, Peygamberi tasdik ettiklerini ve imanlarını koruduklarını düşünmektedir. Tekzib, ancak bu manaların hepsinin inkâr edilmesi ve Peygamber’in söylediklerinin hiçbir manasının olmadığına –ki bu durum doğrudan doğruya tekzib demektir- ve sözlerindeki gayenin

<sup>18</sup> İmam Gazali; *İhya Ulumi'd-Din*, çev: Mehmet A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul, c.1, s.285

<sup>19</sup> Süleyman Dünya; *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, çev: Yrd.Doç.Dr.A.Turan Arslan, Risale Yay, İstanbul, 1992, s.153

<sup>20</sup> **-Varlık Mertebeleri-→Zâtî varlık** (el-Vücutü’z-zâtî): Misâlen; hayvanların ve bitkilerin var olması gibi, aklın ve hissin haricinde de var olan hakikî varlıktır. Öte yandan akıl ve his, bu varlıktan suret alır ki böylece idrak oluşur.

→Hissî varlık (el-Vücutü’l-hissî): Varlığın bu yönünün, gözün dışında bir varlığı yoktur. Bu haliyle cisim, yalnızca hislerde mevcuttur. Bunun dışındaki bir varlık alanında var olması söz konusu değildir. Örneğin; uyuyan kimsenin gördüğü rüya ve hasta kişinin uyanırken gördüğü hayal türü varlık, bu varlık mertebesindedir. Zira o anda his için varlığı mevcutken ve hissin dışındaki varlıkları görüyor gibi görse de, bunların his dışında hakikati yoktur. Kezâ, peygamberlere ve velilere uyanık hallerinde birtakım suretler görünür, bu yolla onlara vahiy ve ilham gelir ki, böylece uyanırken gaibden bilgi alırlar. Yine bir ateş parçasının dairesel olarak döndürüldüğünde, sanki bir ateş çemberi var gibi görünmesi de varlığın bu mertebesiyle ilgilidir. Zira zâtî varlık olarak ateş çemberi mevcut değildir.

→Hayalî varlık (el-Vücutü’l-hayalî): Bu varlık mertebesi, duygularla bilinen varlıkların suretinden ibarettir. Nitekim varlık, his alanından çıkınca, kişi, o cismi düşünerek cismin varlığını hayal alanında oluşturur. Kişinin; at, ağaç vb. varlıkları sanki hayalinde görüyor gibi olması ve hayal ettiği şeyin suretinin beyinde var olması, hayalî varlık alanına girer. Zira hayal ile beyinde oluşan bu varlığın, başka bir tabirle “enfüs”te oluşan varlığın; “âfâk”ta, yani hâricî âlemde realitesi yoktur.

→Aklî varlık (el-Vücutü’l-aklî): Bir şeyin aklî varlık olarak tanımlanabilmesi için, o varlığın hakikatinin, ruhunun ve manasının bulunması gerekir. Aklî varlığın manası, dış âlemde veya hayal alanında ispat edilmeksizin idrak edilebilir.

Bu kapsamda “el” kelimesini örnek olarak aldığımızda; elin his ve hayal âleminde sureti olduğu gibi, hakikatini yansıtan bir manası vardır. Ki bu hakikat de, elin aklî varlığı olan tutma melekesidir.

→Şibhî varlık (el-Vücutü’ş-şibhî): Şibhî varlık, kendisi mevcut olan, lâkin ne sureti ne hakikati ve ne de hâricî âlemde varlığı mevcut olmayan varlıktır. Bu tür varlığın, varlığından söz edilmesi ancak başka varlığa nitelik olarak benzeşmesiyle mümkündür. Allah’ın öfkesi veya sevgisi gibi durumlar, şibhî varlık alanında açıklanır. Zira Allah’ın biyolojik olarak, normal bir insanın öfke anında geçirdiği fizikî değişikliklere sahip olacağı düşünülemez. Ancak bu durum; O’nun, cezayı irade etmesi durumuyla benzerlik kurularak anlaşılabilir.

işleri karıştırmak ve dünya menfaati elde etmek olduğunun iddia edilmesidir.<sup>21</sup> Bu şekilde tezkib içinde olanlar ise hâlis zındık ve kâfir olarak nitelendirilir.

Yine aynı bağlamda İmam Gazali, imanın üç aslı veya esası olduğunu da belirtir ki buna Kelâm literatüründe usûl-ü selâse denilir.

|                      |                    |
|----------------------|--------------------|
| <b>Usûl-ü Selâse</b> | Allah’a İman       |
|                      | Peygamberlere İman |
|                      | Âhiret Gününe İman |

Bu üç inanç esasını inkâr eden veya bunlara muhalefet eden, şeksiz şüphesiz imandan çıkar ve kâfir olur. Nitekim bu alanlardaki bilgiler tevatür yoluyla bizlere ulaşmıştır. İlâveten; imanın bu üç esası, nazarî bilgilerin asıl kaidelerle ilgili olan kısmına ait olup, bunun dışında kalanlar ise fer’e aittir.

İmam Gazali imanı en özel anlamı olan tasdikten başlayarak açıklar ve devam niteliğinde konuyu tüm boyut ve anlamlarıyla ele alarak, imanın en geniş anlamda üç manasının olduğunu belirtmektedir. *El-İktisat fi’l-İtikat* adlı eserinde Gazali, bunu şu şekilde tasnif etmektedir:

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

1. Bazen ispatı kesin (yakînî) delillere dayanan tasdik kastedilir.
2. Bazen de herhangi bir şüphe bulunmamak şartıyla, taklid ile elde edilen inanç kastedilir.
3. Bazen de tasdikin bir gereği olarak, kendisiyle beraber amelin de bulunduğu bir inanç kastedilir.”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Süleyman Dünya,; *İman-Küfür Sınırı*, s.162

<sup>22</sup> İmam Gazali; *İtikatta Ölçülü Olmak*, çev.Hanifi Akın, Ahsen yay, İstanbul 2005, s.271

Birinci anlamıyla iman mefhumundan; keşif, delil ve basiret nuruyla müşahade edilen yakinî tasdik irade olunur.<sup>23</sup> Bu şekildeki imanın delili ise, Allah'ı yakinî tasdik ile bildikten hemen sonra ölen kişinin mü'min olduğuna hükmetmemizdir. Taklit veya telkin yoluyla oluşan imanın örneği ve delili ise, Arapların büyük çoğunluğunun, Hz. Muhammed'in mucizelerini tahkik etmeden, delillere bakmaksızın onu tasdik etmeleri ve bunun onlara mü'min denmesi için kâfi gelmesidir. Tasdikin gereği olarak amel ile birlikte bulunan imanın delili ise Peygamberimizin "zâni, imanlı olduğu halde zina etmez" (İbn Mâce, Fiten 3) şeklindeki hadisidir.

Öte yandan İmam Gazali, imanı daha da farklı bir boyutta inceler ve imanın, Allah'ın kulun kalbine yerleştirdiği bir nur olduğunu belirtir. Buna göre iman, salt delillerle temayüz eden bir şey değildir.

Tüm bunlara göre şunu diyebiliriz ki; İmam Gazali'ye göre imanın kalpte vücut bulmasının farklı şekilleri vardır. Bazen insanın iç âleminde ortaya çıkan ifadesi imkânsız bir delille, bazen görülen bir rüya sebebiyle, bazen dindar bir insanın görülmesi ve sohbetlerde onun nurunun sirayet etmesi suretiyle ve bazen de farklı karinelerle iman kalpte yer bulur.<sup>24</sup>

## **B. İmanın Çeşitleri**

### **1. Taklidî İman**

İtikâdî olarak taklidî iman, delil aramaksızın başkasının inancını kabul etmek ve uygulamak anlamına gelir. Başta el-Kâbî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu hâşim gibi Mutezile âlimleri, bilgiyi bir inanç olarak düşünmüşler ve bilgiyle inanç arasında bir fark görmemişlerdir. Onlar bilgiyi bir inanç olarak nitelendirirken, muhtemelen taklitçinin imanını (taklidî iman) reddetmeyi, dolayısıyla kendi anlayışlarına epistemolojik bir zemin hazırlamayı amaçlamışlardır.<sup>25</sup> Mutezile, epistemolojik açıdan

<sup>23</sup> İmam Gazali; *İhyau Ulumi'd-Din*, c.1, s.300

<sup>24</sup> İmam Gazali; *İman Kitabı*, s.59

<sup>25</sup> Prof. Dr. Hanifi Özcan; *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV, 2.basım, İstanbul 1998, s.42-43

taklidî imanı geçersiz saymaktadır. Mutezile'nin bu bilgi anlayışı hem Mâturidiler ve hem de Eşariler tarafından reddedilmiştir.<sup>26</sup>

Kendisi de Eşari mezhebine bağlı olan İmam Gazali, amelî mezhebi Şafiilik boyutundan da taklidî imanın zaaflarından bahsetmekle birlikte bu tür imana eserlerinde önemle vurgu yapar. Taklidî iman, Mutezile'yi bu konuda eleştiren Gazali'ye göre geçerli ve sahih bir iman türüdür. Zira Hz. Peygamber (s.a.v), Arapları iman etmeye çağırdığında, onlardan, ilk önce sadece tasdik istemiştir. Bu cahil Arap bedevîlerin tasdiki, araştırma ve delille değil; belki doğrudan doğruya boyun eğmeye ve gerçeği kabul etmeye rehberlik eden, kalplere işlenmiş karine ve doğuşlardır. İşte bunlar, gerçekten mü'min idiler...<sup>27</sup>

Delil ve karine bilmeden salt tasdik ile iman eden halkın imanı da taklidî imandır. Zira onlar, atalarından miras kalan taklide dayalı inanç içerisindeyler. Her doğan çocuk fitrat üzere doğup ebeveyni onu dini üzere yetiştirdiği hadisini temel alan Gazali, halkın büyük çoğunluğunun imanlarının delilsiz, araştırmasız, salt benimseme, telkin ve taklit ile oluştuğunu belirtir. Bu vech ile çocuklara inanç kurallarını önce ezberletmek, sonra anlamını öğretmek, yakîn getirmek ve inanmak gerektir ki bu durum çocuklarda burhansız oluşur. İnsanın kalbini, hiçbir delile ihtiyaç olmaksızın, ilk yetişmesi anında imanı kabul etmeye müsait bir fitratta yaratmak, Allah'ın bir lütfudur.<sup>28</sup>

Kimi kelimciler, halkın, inanç esaslarını delillerle bilmediklerinden kâfir olduklarını iddia etmektedirler. İmam Gazali'ye göre bunlar, Allah'ın geniş rahmetini daraltmaktadır. İmanın salt delille vücud bulacağına kanaat getirmek, oldukça yanlış bir tutumdur. Nitekim iman, salt delil ve araştırma ile ulaşılan bir hakikat olmayıp Allah'ın lütfu olarak kuluna verdiği bir nurdur. Elbette deliller de kalpte iman nurunun oluşmasının sebeplerindendir, ancak tek sebep değildir. Örneğin; imanını cedelle korumaya çalışan kelimcinin inancı, kimi zaman şüpheyile rüzgârda kalmış gibi bir o yana bir bu yana sallanabilir. Avamdan takvaya erişenlerin inancı ise dağ gibidir, rüzgârlarla sarsılmaz. Böylece ilim sahibi, gönül ehli insanların ve halkın imanı, sapasağlamdır. İmanın bu türü, ya tevatür yoluyla işitmek suretiyle daha çocuklukta

<sup>26</sup> Prof. Dr. Hanifi Özcan; a.g.e, s.43

<sup>27</sup> İmam Gazali; *İtikatta Ölçülü Olmak*, s.41

<sup>28</sup> İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, c.1, s.229

kalbe yerleşmiştir ya da ergenlikten sonra ifadesi mümkün olmayan çeşitli unsurların etkisiyle ortaya çıkmış, ibadet ve zikirle tamama ermiştir.<sup>29</sup>

Öte yandan Gazali, taklidî imana vurgu yaparken ifrat ve tefrite kaçmamış, taklidi de tahdit etmiştir. Düşünürümüz Mutezile âlimlerini ve filozofları, itikadî konularda tamamen akla yer vermeleri sebebiyle ifrata kaçmakla eleştirmiş; itikadî konularda ne ifratı ne tefriti tercih etmiş, “orta yol”u tavsiye etmiştir. Bu bağlamda, Gazali’nin sadece taklidî imana değer biçip; delil, karine ve araştırmayı hiçe saydığını düşünmek, O’nun düşünce yapısını sistematik olarak ele almamaktan kaynaklanır. Nitekim Gazali’nin taklidî imana yaptığı vurguda, o dönemin konjonktürel vasfı olan, Mutezilî ekolün bu alanda oluşturduğu menfî değerlendirmelerin büyük payının olduğu unutulmamalıdır. Zira Gazali, tek başına taklidî imanın yetersizliğinden şöyle bahseder:

Sadece nakil ile haberi taklit etmekle yetinen ve düşünme ile araştırma metotlarını hiçe sayan bir kişi, doğru yolu nasıl bulabilir?<sup>30</sup> Mukallit kişinin meseleleri delille açıklama yeteneği de yoktur. Eğer öyle olsaydı tâbi değil, metbu olurdu. Buna rağmen mukallit, delil getirmeye çabalarsa bil ki o, fuzulî işle uğraşmaktadır; böyle bir kişi soğuk bir demiri döven ve paramparça olmuş bir şeyi düzeltmeye çalışan bir kimse gibidir.<sup>31</sup> İmam Gazali, taklidî imandan bahsederken, bu tür imana sahip avamın, hiçbir şey öğrenmemesi gerektiğini savunmaz. Aksine o, avamın da temel ve zarurî inanç kurallarını öğrenmesini, anlamasını, tefekkür etmesini öngörür. Sadece onların kelimeleriyle uğraşıp inançlarına şüphe düşürmeleri ihtimali ile bu konuda çok derine dalmalarını sakıncalı bulur. Ancak taklidî imana haiz kişi; itikadî, amelî ve uhrevî konularda kendisini yetiştirmelidir. Taklidî imana sahip kişi, taklidî imanıyla yetinmeyip, hem ilmiyle imanını korumaya çalışmalı, hem de takvasını artırmalı ki Allah’ın kalbe attığı nuru olan hakikî iman için hidayet kapısı açılsın. Öte yandan Gazali, kimi zaman taklidi, yanlış bilgiye körü körüne bağlı olmak anlamında da kullanmış ve böyle kişilerin manevî olarak kör olduklarını ve taklit bağıyla bağlandıklarını ifade etmiştir. Ona göre böyle bir kişinin imanı, taklitten ibarettir, gözü vardır ancak görmez, zifiri karanlıkta kalmıştır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> İmam Gazali, *İman Kitabı*, s.64

<sup>30</sup> İmam Gazali, *İtikatta Ölçülü Olmak*, s.32

<sup>31</sup> Süleyman Dünya; *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, s.150

<sup>32</sup> İmam Gazali; *İman Kitabı*, s.22

## 2.Tahkikî İman

İtikadî olarak; delil, ispat, araştırma ve burhana dayanarak oluşan iman türü olan tahkikî iman, İmam Gazali'ye göre tasdikın en üst derecesidir. İmanı bilgi ile donanımlı hale getiren kişi, hem imanın hem ilmin tadını alabilir. Nitekim ilim, iman; zevk de ilmin üzerindedir. Zevk bir vicdan, ilim ise bir kıyastır. İman da yalnızca takliden kabul etmektir. Şu halde vicdan ve irfan ehline hüsn-ü zan et.<sup>33</sup>

İmam Gazali hakikate ulaşmada araştırma ve burhana son derece önem verir, delil ve bilgi istemenin ve bunlara ulaşma talebinin asla mahzurlu olamayacağını “De ki: Eğer doğru iseniz, delilinizi getirin.” (Neml Suresi,64) nassını temel alarak ifade eder. O metafizik-epistemoloji alanlarını mezc eder, bilgiyi üç kısımda inceler. Yakînî bilgiyi merdivenin en başına koyarken aynı paralelde yakînî bilgi ile oluşan tahkikî imanı da en üst sıraya yerleştirir. Zira yakînî bilgi, şüphenin kendisinde barınmadığı tasdik türüdür. Yakîn, hakiki burhan ifade eder, onu nakzetmeye veya yalanlamaya imkân yoktur.<sup>34</sup> Öte yandan bir bilginin doğrulanıp doğrulanmayacağını bilmeden akıl ile tasdik edilen ise itikattır. Gazali yakîn ile oluşan imanın, tasdikın en üst derecesi olduğunu ifade eder. Bu bağlamda yakînî tasdik ile oluşan tahkikî iman sahipleri, ilim adamları ve ariflerin derecesi de imanları itikat ile oluşmuş taklidî iman sahibi avamın derecesinden daha yüksektir. Binaenaleyh, halk tabakasından fertlerin iman nuru, lamba ışığı gibidir.<sup>35</sup> Avamın bazısının imanı mum ışığı mesabesindeyken, peygamberlerin imanı ise güneş misalidir. Mukallidin imanı, keşif ve basiretle oluşmasa dahi o mümindir; fakat Allah ilimsiz tasdik edenlerle ilim sahiplerini ayırmış, ilim sahiplerine dereceler vermiştir. Bu bağlamda Gazali, hakikati bilmeyenin imanının nâkıs olduğunu belirtir. Çünkü avama öğretilen şey, hakikatin aynısı olmayıp belki kalıbıdır. Tam marifet ise ancak öze geçmekle ve hakikatin açılmasıyla mümkündür.<sup>36</sup> Taklit bir perdedir ve taklit batağından kurtulmak için avamın hakikati arayarak mükâşefe için mücâdele yolunu değil, mücâhede yolunu seçmesi gerekir. Bununla birlikte iman hakikatini delil ve hüccet ile ispat etmek, her müslümana farz-ı ayn olmayıp bu doğrultuda da kelâm ilmiyle iştigal etmek farz-ı kifâyedir. Fakat Gazali kelâm ilmine şek ve şüpheleri def edecek derecede haiz olmayı kâfi görür ve İslam toplumu içinde bu görevi yapan bir

<sup>33</sup> İmam Gazali; *Mışkâtü'l-Envâr*, Mısır 1322, s.42

<sup>34</sup> Necip Taylan; *Gazzaâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 1989, s.53

<sup>35</sup> İmam Gazali; *İhyau Ulumi'd-Din*, c.3, s.45

<sup>36</sup> İmam Gazali; *Kimyâyı Saâdet*,çev.Ali Arslan, Hikmet Neşriyat,Ankara 2004, c.1, s.51

grup insanın bulunması gerektiğini savunur. Kelam ilmiyle ilgilenmek farz-ı ayn olmasa da bunun 2 istisnası vardır:

1.Kalpteki şüphe: Kişinin kalbinde bir şüphe oluşmuş, bu şüphe öğüt ve nasihatle ortadan kaldırılamamışsa; konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen bir haber de bulunmuyorsa, bu durumda kalpte ortaya çıkan hastalığın yok edilmesi maksadıyla, gereken ölçüde kelam ilminden istifade edilebilir.<sup>37</sup>

2.Yardım: Aklî olgunluğa sahip, tecrübe sahibi ve kalbi iman nuruyla aydınlanmış sağlam iman sahibi bir kişi, imanla ilgili bazı konularda şüpheyi düşmek suretiyle adeta hasta haline gelen kimselerin bu dertten kurtarılmaları için kelâmıla ilgilenme ve bu ilmi öğrenme yolunu tercih ederse, bu davranış son derece hoş karşılanır.<sup>38</sup>

### C. Tahkikî İmana Gidişte Metodik Şüpheciliğin Yeri

Zamanının en büyük kelamcısı olan İmam Gazali, meşşâî felsefesini reddeden bir anlayışı yöntemsel şüpheyi birleştirerek kesin bilgiyi aramaktadır.<sup>39</sup> Bilgi felsefesini ve buna bağlı olarak imanı da yakîn bilgi üzerine kuran İmam Gazali, kesin bilginin mevcudiyetini sorgular ve bunu bir adım öteye götürerek hayatında da tecrübe eder. İlme'l-yakîni elde etmek için Descartes'ten yüzyıllar önce şüpheyi bir yol ve tavır olarak değil de metot ve araç olarak kullanır. Hayatı boyunca her türlü ilim denizinde cesurca yüzen düşünürümüz, her şeyin hakikatini öğrenmeye ve yakîn bilgi ile tahkikî imana sahip olmaya çalışır ve bunu şöyle dile getirir:“Bunun sonucunda da çocukluğumun coşkulu çağlarından itibaren taklit bağlarından sıyrıldım ve büyüklerimizden miras kalan sırf taklide dayalı inanç esaslarından koptum.”<sup>40</sup> Zira birtakım telkinlere dayalı taklidin içerdiği bilgilerin hangisinin sahih hangisinin batıl olduğunda ihtilaf vardır. Gazali'nin amacı ise bilginin gerçek yüzünü görmektir. İmam Gazali, Gerçek bilgi nedir? Yakînî bilgi var mıdır? Hakikî bilgiye ulaşmak mümkün müdür? sorularıyla yola çıkar ve her tür bilgiye ve kaynağına şüphe ile yaklaşır. Çünkü kesin bilgi (ilme'l-yakîn), bilginin bilinen hakkında hiçbir kuşku bırakmayacak şekilde

<sup>37</sup> İmam Gazali; *İman Kitabı*, s.62-63

<sup>38</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.63

<sup>39</sup> Doç.Dr.Kadir Çüçen; *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Yay., İstanbul 2000, s.133

<sup>40</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, çev.Ali Kaya, Semerkand Yay., İstanbul 2010, s.31

kişinin içinde belirmesidir. Bu bilginin belirmesi ile yanılma ve vehim ortadan kalkar.<sup>41</sup> Başka bir ifadeyle bu, şek ve şüphe olmayan, gerçekliği su götürmeyen ve içinde şüphe bulunması muhal olan, kesin delil yoluyla elde edilmiş hakikî marifettir.<sup>42</sup>

Kur'an'ın "hiç akletmez misiniz" vb. şeklindeki çağrılarına kulak vererek felsefî tabirle "kendini dogmatik uykudan uyandırmak" için işe önce bilgi kaynaklarından duyularla başlar. Nitekim o, ancak duyu verileri ve aklın verileriyle elde edilen bilgilerin kesin bilgi niteliği taşıdığını düşünür. Bu kesinlik öylesine sağlam ve güçlü olmalı ki, taşı altına veya bir bastonu yılanı çeviren kimsenin, kesin bilginin geçersiz olduğunu iddia etmesi bile asla herhangi bir kuşku ve olumsuz bir düşünce oluşmasına yol açmamalıdır.<sup>43</sup> Duyu yetilerine dayalı bilgiyi sorgulamaya koyulan İmam Gazali, bu bilgi kaynağından elde edilen bilginin, daha önce güvendiği taklidî ve nazarî bilgiler gibi yanıltıcı olup olmadığına şüpheyile bakar.

Uzun süren tefekkür döneminden sonra, duyu yetilerine dayalı bilgiden şüphe etmeye başlar. Nitekim örneğin; göz yıldızlara bakar, onların çok küçük olduğuna kanaat getirir. Oysa ilim bize, o yıldızların dünyadan bile büyük olduğunu gösterir. Bundan sonra İmam Gazali duyu verilerini veya duyu tecrübelerini test işlemine tabi tutar ve kontrol mekanizmasından geçirir ki benzer durumu daha sonra 20.yüzyıl düşünürü L. Wittgenstein'in dil felsefesi kuramında "Her bir tecrübemiz dil oyunudur." sözüyle ve her oyunun kendine has kuralları ve test mekanizması olması düşüncesiyle<sup>44</sup> görürüz. Gazali bu testler sonucu, duyu kaynaklı bilginin kesin yani yakîn olamayacağına kanaat getirir. Düşünürümüz duyu kaynaklı bilgilere güven kalmayınca ancak mantıkta evveliyât denilen akla dayalı bilgilere güvenebileceğini düşünür. Evveliyât, tasdik türlerinden bedihî önermelerden olup zihnin hiçbir vasıtaya başvurmada doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir.<sup>45</sup> Peki, akla dayalı bilgiye duyulan güvenin, duyu bilgisine duyulan güven gibi boşa çıkmayacağından nasıl emin olunur? Nasıl akıl hakemi, duyulara dayalı bilgilerin yanlış olabileceğini gösterdiyse, belki aklın ötesinde bir güç vardır ki aklın verilerini yanlışlayabilir. Örneğin; insan uyku halindeyken rüyada birçok şey görür, onların gerçek olduğunu sanır. Fakat uyanınca bu durumun gerçek

<sup>41</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, s.32

<sup>42</sup> İmam Gazali; *İhyau Ulumi'd-Din*, c.1, s.182

<sup>43</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, s.33

<sup>44</sup> Yrd.Doç.Ramazan Ertürk; *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay, Ankara 2004, s.130

<sup>45</sup> Necati Öner; *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1986, 5.baskı, s.184

olmadığını anlar. Bu hale kıyasla, belki de, uyanık durumda iken akıl ve duyu organları ile elde edip doğru olduğuna inandığın bilgiler, sadece içinde bulunduğun duruma bağlı bir gerçekliği olan bilgilerdir.<sup>46</sup> Böylece apaçık önermelerin yakînî değerinin mutlak olmadığı anlaşılır. Örneğin; sufiler müşahede ettikleri sufi tecrübenin duyu ve akıl verileriyle uygunluk arzetmeyebildiğini ifade ederler. Belki de ölüm vâki olunca öbür dünyada insan, eşya ile bu dünyadaki bilgilerinin aksine tecrübede bulunacaktır.

Bu istidlâllerle evveliyâta olan güveni de sarsılan İmam Gazali, bundan sonra 2 aylık süreç içerisinde tamamen şüpheyile çevrelendiğini ifade eder. Bu durumunu hastalık olarak nitelendiren düşünür, bu bunalım ve şüphe ağından Allah'ın kalbine ilkâ ettiği nur vesilesiyle kurtulduğunu ifade eder. Hakikatin marifeti için bu nurun beklenmesi gerektiğini ifade eden İmam Gazali, zorunlu aklî bilgilere olan güvenini tekrar kazanır ve tavsiye niteliğinde de evveliyâtın tetkik ve tahkik konusu yapılmaması gerektiğine vurgu yapar. *el-Münkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde İmam Gazali, hakikate yani yakîn bilgiye ulaşma gayreti içerisinde olanları da dört sınıfa ayırır:

-Kelamcılar: Dinin bütünlüğünü korumaya çalışsalar da ihtilaflı konuları çözemediler ve hakikatin bilgisine ulaşmada düşünürü tatmin edemediler. Gazali'ye göre kelam ilmi ehl-i sünnet inancının bidatçiler tarafından bozulmaması ve korunması için ortaya çıkmış bir ilimdir. Fakat kelamcılar ehl-i sünnet inancını korumaya çalışırken hasımlarının üslubunu kullanmış ve burada hata etmişlerdir. Ayrıca düşünüre göre kelamcıların kullandığı usûl, zarûriyyâttan başka bir şey kabul etmeyenler için yarar sağlamamaktadır.

– Batinîler: İmam Gazali'ye göre hakikatin kaynağının ve bilgisinin masum imam sayesinde bilineceğini iddia eden Batinîlerin delilleri yetersizdir. Çünkü batinîler hakikate ulaşmada masum imam ve yanılmaz öğretmene ihtiyaç olduğunu düşünse de onlara “size inandık, bu yanılmaz öğretmenin öğretilerini anlatın da dinleyelim” denilse şaşırıp kalırlar ve hiçbir şey bilmediklerini göstermiş olurlar. Çünkü batinîler masum imam ve yanılmaz öğretmenin öğretilerini bilmezler ve sorana da sen kendin araştırıcaksın diyerek cahilliklerini örtmeye çalışırlar.

<sup>46</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, s.41

– Felsefeciler: İmam Gazali bu grubu Dehriler, Tabiatçılar ve İlahiyatçılar olmak üzere üçe ayırır. Felsefenin de şeksiz şüphesiz bilgiye ulaşmada eksikliklerinin olduğunu düşünür. Çünkü Gazali’ye göre felsefeciler 3 konuda küfre düşmüşler, 17 konuda ise bid’ata girmişlerdir; bu yolla da hakikatin bilgisine ulaşamaz.

– Sufiler: Gazali hakikate ulaşmada, Allah’ı marifette ve tahkikî iman yolunda önde gidenlerin Sufiler olduğunu iddia eder ve o güne kadar delil ve tecrübe ile oluşan imanın tasavvuf yoluyla tamamlanacağını, bunu tatmayanın da bilemeyeceğini ifade eder. Böylece Gazali zevkin ilim ve imandan üstün olduğu kanaatine varır. İmam Gazali bu grupta da yanlış yorumlarla oluşmuş yanlış kişilikler olduğunu ekler; hulûl, ittihad ve vahdet-i vücûdu da tenkit eder.

Sonuç olarak; burada İslam düşüncesi tarihinde haklı olarak daima dikkat çeken bir şekilde duyular ve akıldan ilk defa sistematik olarak şüphelenen, onları ciddi bir tenkit ve tahlilden geçiren bir düşünür olarak Gazali ile karşılaşırız.<sup>47</sup> Gazali taklitten sıyrılarak tahkikî iman ve yakînî bilgiye ulaşmayı hedeflemiş; bilginin kaynakları, imkânı, sınırı, vb. konularını irdelemeye tabi tutmuş, iman ile bilgiyi de birbirinden kesin çizgilerle ayırmamıştır. Bu şüphe süreci sonucu duyu verileri, akıl verileri ve kalbî bilgiye ayrı ayrı önem atfetmiş, akılla imanı bütün görerek tahkiki imanda akıl ve onun daha da üstünde yer aldığını düşündüğü kalbî bilgiye vurgu yapmış, bu konuda da orta yolu seçmiştir.

#### **D. İmanda Kalbî Bilginin Rolü**

İmam Gazali; ledünnî, tasavvufî ve gaybî bilgi olarak da nitelendirdiği kalbî bilgiyi, geçirdiği şüphecilik dönemi ve hakikat arayışı sonucunda, epistemoloji sisteminde en üst sıraya yerleştirir. Nitekim o, kalbine yerleşen şüphe tohumları ve bunun sonucunda yaşadığı inziva devrinden sonra Allah’ın yardımıyla ve lütfuyla ulaştığını belirttiği hakikatin, kalbî bilgi ile tahkike ulaşan iman olduğu sonucuna ulaşır. Bu bağlamda Gazali, imanın yakîn seviyesine ulaşması için kalbî bilginin şart olduğuna kanaat getirir.

İmam Gazali kalp teriminin iki manası olduğuna vurgu yapar. O, birinci anlamıyla şehâdet âlemine ait olan et parçasından söz ederken, ikinci anlamıyla insanın hakikati

<sup>47</sup> Necip Taylan; *a.g.e*, s.24

konumundaki Rabbânî ve ruhânî şeyi kasteder. Gazali, kalp teriminin tıbbî ilgilendiren birinci anlamından ziyade ikinci anlamını kalbî bilgi sistemine konu eder. Bu anlamıyla kalp terimi düşünürümüzün bilgi anlayışında bir yandan akıl ile aynîleşirken, öte yandan tasavvufî bilginin fevkalade mühim bir kaynağı olarak gösterilir ve ondan; bilen, idrak eden, irfân sahibi bir güç diye söz edilir.<sup>48</sup> Kalp o nesnedir ki insanoğlu onu tanıdığı zaman, muhakkak nefsinı tanımıştır. Nefsinı tanıdığı zaman muhakkak Rabbini tanımıştır.<sup>49</sup> Hakikatte Allah’a itaat edip onu tanıyan kalptir.

İmanın yakîne ulaşması ve taklitten kopup tahkik seviyesine çıkmasında etkin olan ve dikotomik yapıya sahip kalbî bilginin yapıtaşı veya anahtarı ise marifettir. Eserinde Gazali marifeti şöyle anlatır: “Marifet yaklaşmanın kendisidir. Kısaca, kalbi kendine çekip alan ve azalara tesir edici bir eser bırakan şeydir. İlim ateşi görmek ise, marifet onunla ısınmak gibidir. Marifet lügatte; şüphe kabul etmeyen ilim manasına gelir. Örfte ise nekreden sonra gelen alemin ismidir. Sufiyyenin lisanında marifet, şüphe kabul etmeyen bir ilimdir. Çünkü bilinen Allah Teâlâ’nın zatı ve sıfatlarıdır.”<sup>50</sup>

Marifetin meydana gelmesi; itikad, inanç ve ilmin bir kalbe yerleşip orada muhalefet etmeden yeşermeleri ile olur ki bu marifete yakîn denir. Marifetin sırrı, tevhitir. Marifete sahip olmanın alâmeti ise kalbin Allah’ı müşahade ile yaşamasıdır. Hakiki marifet ise kalbin sırrı aracılığıyla rüyet ve müşahade makamında gerçekleşir. Burada zatın ve sıfatların nuru gösterilir. Bakanın yanmaması için perdeler tamamıyla kalkmaz. Marifet; nefsinı, rabbini, dünya ve ahreti bilmektir.

Gazali, kalbî bilginin yapıtaşı olan marifetle ilmi birbirinden özellikle ayırır. Çünkü marifet, bilgiyi elde etme yollarından Rabbanî talim ile oluşurken; ilim, insanî tâlim yani kesb ile olur. Taallüm ve tefekkür ile bağı olan insanî öğrenim, her akıl sahibi için mümkünken Rabbanî tâlim, Allah’ın nuru ve lütfu olup herkes için mümkün olmayabilir.

Kalbî bilgi ile yakîne ve tahkikî imana ulaşmak için ruhî ve fizikî olarak birtakım ameliyelerin yapılması lazımdır. Bu bir sufi tecrübenin “hazırlık aşaması” olarak nitelendirilir ki bundan sonra “bilfiil yaşama” aşaması gelir. Bu hazırlanma işi, bireyin

<sup>48</sup> Necip Taylan; a.g.e, s.98

<sup>49</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi’ d-Din*, c.3. s.7

<sup>50</sup> İmam Gazali; *Tasavvufun Esasları*, çev.Ramazan Yıldız, Dehliz kitaplar, 2.baskı, İstanbul 2010, s.61

kendisini, inanç, amel, ahlak, düşünce vs. gibi çeşitli açılardan, söz konusu tecrübeyi yaşamaya hazır hale getirmesi şeklinde gerçekleşir.<sup>51</sup> Kalbî bilgiye ulaşma ve yakîn imana sahip olmak için insanın bu hazırlık evresinde nefsini terbiye etmesi, kendini ibadetlere vererek kalbini tasfiye ve tezkiye etmesi, kalp ilimlerinin inceliklerini öğrenmesi ve şehâdet âleminden iç âleme yönelmesi gerekir. Bu güzellikleri elde etmenin birinci aşaması ise mücâhede olup, bu mücâhede müşâhede kabiliyetini verir. Böylece kalbe hikmet pınarları dolar. “Kitaplar ve öğretmek bunları elde etmek için yeterli değildir. Sayılamayacak kadar çok ve hiçbir inhisar kabul etmeyen hikmet, ancak mücahede, murakabe, zâhir ve bâtın amellerini eda etmek, kalp huzuru ve saf bir fikirle تنها bir yerde Allah ile manen oturmak suretiyle elde edilir.”<sup>52</sup> Tasavvuf ehlinin bilgi elde etme metodu budur; yani öğrenmekle değil, ilham ile oluşan bilgiye önem atfederler. Yani kalbî bilginin ve buna bağlı yakîn imanının oluşumu teorik boyutlu olmayıp pratik boyutu ilgilendirir. Çünkü kalbî bilgi ve bu yöndeki tecrübe diskursif yolla öğrenilemez, aksine yaşanılarak öğrenilir. Ninian Smart’ın deyimiyle, dinî tecrübe alanı, teorik anlamanın pek iş görmediği, tam manasıyla ancak bir egzistansiyal anlama yoluyla anlaşılabilen bir alandır.<sup>53</sup>

Hazırlık aşamasından sonra epistemik ifadeyle zihinsel olarak pasif hale gelen suje için artık Allah’ın lütfu önemlidir ve melekût âleminin kapıları her an açılabilir:

“Kalpte âlemin hakikat ve suretinin hâsıl olması, bazen havâstan bazen de levh-i mahfûzdan ileri gelir. Nasıl ki gözde güneşin sureti bazen güneşe bakmak bazen de güneşin tam karşısında bulunup güneşin suretini hikâyeye eden suya bakmak suretiyle hâsıl oluyorsa... Binaenaleyh kalp ile levh-i mahfuz arasındaki perde kalktığı zaman, levh-i mahfuzu görür ve levh-i mahfuzdan kalbe doğru ilim kaynamaya başlar. Böylece duyu âzâlarının iç âleminden ilimleri iktibas etmeye ihtiyacı kalmaz.”<sup>54</sup>

Gazali kalbin levh-i mahfuza açılıp bilginin kalbe ilkâ olmasını bir istiare ile anlatır. Kendisine nehirlerden su akarak oluşan bir havuz vardır ki bu havuzun suyunun oluşması toprağın derinlerinden çıkacak olan kaynak suyu ile de mümkündür. Burada

<sup>51</sup> Ramazan Ertürk; *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, s.84

<sup>52</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi'd-Din*, c.1, s.177

<sup>53</sup> Ramazan Ertürk; *a.g.e.*, s.76

<sup>54</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi'd-Din*, c.3, s.41

havuz kalp iken; ilim de sudur. Nehirler havâsı temsil eder, toprağın derinlerinden gelen kaynak su ise marifeti ifade eder. İşte nehirleri dinlendirmeye çekildiğinde nasıl ki havuzun dibi temizlenecek ve kaynak suya artık müsait olacaksa, işte havâs uzlete çekilince kalbî bilgi yolu açılıp gerçek iman oluşacaktır. Kalbin biri melekut âlemine diğeri havâsa açılan yani mülk veya şehadet âlemine açılan iki kapısı vardır. Havâs kapısı kapatılıp kalp tasfiye edilince melekût kapısı açılır. Böylece güneşin suretine bakıp onu tasvir eden kişi, artık bizzat güneşe bakar. Böylece nur kalbe doğar, göğüs inşiraha kavuşur. Melekutun sırrı böyle bir kişiye inkişaf eder, kalbin yüzünden Cenab-ı Hakkın rahmet lütfuyla mağruriyet perdesi kalkar, kalpte ilâhî emirlerin hakikati pırıl pırıl parlar.<sup>55</sup> Kalbin batınî kapısı; ilham, vahiy ve kalbe ilka kapısıdır. Gazali'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kalp ile Cenab-ı Hakkın çeşitli tecelligâhları arasında çeşitli şekillerde epistemik köprüler kurulmaktadır.<sup>56</sup>

Böylece ilimlerin en faziletlisi tevhit ilmi iken, marifetin en yüksek derecesi Allah'ı bilmektir. Marifet sahibi insanların en önemli özelliği, yakîne öğrenme ile değil de tadararak ve yaşayarak ulaşmalarıdır. Yani onlar, ehl-i hâl ve ehl-i zevktir. Bu ise imanın en üst derecesidir. Ehl-i hâl ile ehl-i ilim arasındaki fark, hastalığa yakalanmış bir doktorun, hastalığının tarifini ve sebeplerini biliyor olmasına rağmen sağlığını kaybetmiş olmasıyla açıklanabilir. Yine sarhoşluğun tarifini bilmek ile doğrudan sarhoş olmak arasında ne kadar fark vardır.<sup>57</sup> Nitekim sarhoş kimse, sarhoşluğun tarifini bilmediği halde sarhoştur, oysa ayık olan kişi, sarhoşlukla ilgili bilgiye sahip olsa da sarhoş değildir. İşte ilim sahipleriyle irfan sahiplerinin misali böyledir. Böylece Gazali kesin olarak şunu anlamıştır: “Sufiler laf cambazları değil hâl ehli kimselerdir. Ayrıca tasavvuf hakkında ilim yoluyla elde edilmesi gerekenleri tam olarak elde ettiğimi, geriye sadece dinleme ve öğrenme yoluyla elde edilemeyen, ancak tadararak ve sülûk yolu ile elde edilebilecek kısmının kaldığını aynı kesinlikte anladım.”<sup>58</sup>

Gazali öğrenme yoluyla elde ettiği ilimlerle imanın üç esasına kesin şekilde iman etmiş ve bu yolculuk sonunda nübüvvet nurundan da faydalanmıştır. Zira marifet ile kişi, uyanık olduğu halde melekleri ve peygamberlerin ruhlarını müşâhede edebilir. Daha

<sup>55</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi'd-Din*, c. 3, s.38

<sup>56</sup> Ramazan Ertürk; *a.g.e*, s.89

<sup>57</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, s.135

<sup>58</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.136

sonra bu müşâhede ifade edilemeyecek boyutlara ulaşır ki anlatılamazlık bu tecrübenin bir özelliğidir.

Kalbi aynaya benzeten Gazali'ye göre nasıl aynanın kirli olması, sırlanmadan bırakılması, cihet yanlışlığı veya arada perde oluşu sebebiyle suret görünmezse, işte kalpte bilginin oluşmasına engel de 5 sebep vardır:

- 1- Kalbin zatında bir eksiklik vardır. Çocuğun kalbi nâkıs olduğu için orada malumât belirmez.<sup>59</sup>
- 2- Şehvetin yoğunlaşmasıyla kalp bulanıklaşır. Bu bulanıklık ve karanlık nedeniyle hakikatin bilgisi ve gerçek iman orada oluşmaz.
- 3- Hakikatin asıl yönünden saptırılmasıdır. Çünkü sâlih ve itaatkâr bir kimsenin kalbi her ne kadar saf ise de bu durumda orada hakkın açıklığı tam manasıyla belirmez.<sup>60</sup>
- 4- Kişinin çocukluk evresinden itibaren taklit yoluyla elde ettiği inanç, kanaat ve zannın, hakikat bilgisiyle kalbi arasına perde olmasıdır. Kelamcılar, mezhep mutaassıpları ve kimi Salih kimselerin kalbine, taklidî itikatlar böylece hicap oluşturur.
- 5- Matluba vardırıan ciheti bilmemektir. Çünkü ilim talebinde bulunan bir kimse için meçhul ile ilmi elde etme imkânı yoktur.<sup>61</sup>

Öte yandan Gazali, tecelli ve imanın da üç mertebesi olduğunu ifade eder. Birinci mertebe, taklidî iman olan avamın imanıdır. Epistemik olarak ise bu doğruluğundan emin olunan kimsenin haber vermesi gibidir. Böyle bir kimsenin haber vermesiyle kalbin mutmain olup sadece bundan dinlemek suretiyle kalbin sükûnete kavuşur.<sup>62</sup> Bu kısmın imanları, hakka vukufiyetlerinden değil, hakkın telkin edilmesiyledir. İkinci mertebe, istidlâl ile oluşan kelamcıların imanıdır. Bu imanın epistemik ifadesi ise, örneğin evin içinde konuşan Zeyd'in konuşmasını ve sesini işitmendir. Fakat bunu, duvarın arkasından dinliyorsun ve bununla Zeyd'in içerde olduğuna istidlâl ediyorsun.<sup>63</sup> Böyle bir kişinin tasdiki, yakîn olma bakımından birinci mertebeye göre daha kuvvetlidir. Ancak yanlışlığın her iki mertebeye de karışması mümkündür.

<sup>59</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi'd-Din*, c.3, s.27

<sup>60</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, c.3, s.28

<sup>61</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, c.3, s.29

<sup>62</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, c.3, s.32

<sup>63</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, c.3, s.32

Üçüncü merteye, ariflerin yakîn nuruyla müşahede edilen imandır. Epistemik olarak bu, kişinin bizzat eve girip Zeyd'i görmesi ve müşâhede etmesi demektir. Hakiki marifet, bu mertebededir. Bu, mukarreb ve siddıkların müşahede ve marifetine benzer. Çünkü mukarreb ve siddıklar görüp de iman ediyorlar.<sup>64</sup> Bu mertebedeki iman, kalbî bilgiyle oluşmuştur ve imanın en üst derecesini oluşturur.

Yakîn ile oluşan imanın da dereceleri vardır. Örneğin; kimi Zeyd'i evde yakından görür, kimisi evin bahçesinden görür. Böylece kimya altından daha hayırlıdır sözüne binaen, peygamber ve velilerin marifeti kimyaya benzer iken, âlimlerin ilmi altındır. Marifete dayalı imana sahip olanların derecesi ise yukarıdakine benzer nitelikte şöyle tasvir edilebilir: Eğer bir kimsede bulunan kimya yüz altından fazla yapmazsa bu kimse bin altına sahip kimseden faziletli olamaz.<sup>65</sup>

Öte yandan Gazali, tasavvuf literatüründe kullanılan ve menfî sonuçlar doğurduğunu düşündüğü hulûl, ittihat ve vüsûl kavramlarının birer yanılgı olduğunu söyler. O'na göre Allah'la olan bu ilişki ancak kurb, yani yakın olma terimiyle ifade edilebilir.

Sonuç olarak Gazali, kalbî bilgiyi epistemoloji sisteminin en üst sırasına yerleştirir. Kalbî bilgiyle hâsıl olan imanı da metafizik sisteminin basamaklarının en üstüne koyar. Fakat bundan Gazali'nin akıl ve duyulara dayalı bilgiye önem vermediği anlaşılmamalıdır. Aksine, rasyonel ve empirik bilginin kaynakları da söz konusu edilmiş; bu kuvvetlerin kalbin askeri olduğu ve yine kalbin Allah'a doğru yolculuğunda mertebeleri katetmek için onlara muhtaç bulunduğu belirtilerek, akıl ve tecrübe bilgisi ile kalbî bilgi birbirine ihtiyacı olan şeyler olarak ortaya konmuştur.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, c.3, s.33

<sup>65</sup> İmam Gazali; *Kimyâyı Saâdet*, c.1, s.52

<sup>66</sup> Necip Taylan; *a.g.e*, s.106

## II. BÖLÜM

### SOREN KIERKEGAARD'A GÖRE İMAN

#### A. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

Varoluşçu felsefenin en önemli temsilcilerinden olan Kierkegaard, “ben” ve öznellik” terimlerine eserlerinde özellikle vurgu yapar ve bu vurguyu iman konusunda da kullanır. O, *Korku ve Titreme*, *Bilim Dışı Eklenti*, *Hristiyanlık'ta Eğitim* ve *Sevginin Eserleri* başta olmak üzere eserlerinin birçoğunda inanma konusunu iki özne ve benlik arasındaki ilişki olarak görür.<sup>67</sup> Ölçüsü yalnızca anne-babası olan çocuk, yetişkin olduğunda ölçü olarak devleti gördüğü zaman ben olacaktır; ama Tanrı, insanın ölçüsü haline geldiğinde ben'e ne kadar sonsuz bir nitelik verecektir.<sup>68</sup>

İman düşünme ile birlikte bulunmaz; aksine, düşünmenin sona erdiği yerde iman başlar. Kierkegaard, imanın “ne”liğinden çok “nasıl”lığıyla ilgilenir. Zira iman, Hegel sisteminin aksine, sistematik ve bilimsel olarak izah edilecek bir şey değildir. İman, kavramsallaştırmanın, bilmenin ve kanıt getirmenin alanı olamaz. Çünkü iman, düşünme ve spekülasyon konusu edildiğinde kendine has özelliğini yitirir; böylece Tanrı ile insan arasındaki samimi bağ yok olarak Tanrı özne olmaktan çıkıp insan düşüncesinin nesnesi haline gelir. Gerçek imana sahip kişi, onu başkalarına aktaramaz, kavramsallaştıramaz. Nitekim iman hakkında konuşuldukça, gerçek anlamından uzaklaşır ve ucuzlatılmış olur. Anlamak insanî bir süreçtir, insanın insanla olan ilişkisidir; inanmak ise insanın tanrısal olanla ilişkisidir.<sup>69</sup>

İman, varoluşun en üst mertebesidir. Bunu düşünürümüz şöyle ifade eder:

---

<sup>67</sup> Vefa Taşdelen; *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s.253

<sup>68</sup> Soren Kierkegaard; *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., 5.Baskı, Ankara 2010, s. 90

<sup>69</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.106

“Her şeyi kendi gücüyle fetheden vardı ve Tanrı’yı kendi güçsüzlüğüyle fetheden vardı. Kendine güvenen ve her şeyi kazanan vardı ve kendi gücünde güvenli her şeyi feda eden vardı; ancak herkesten daha yücesi Tanrı’ya inanandı.”<sup>70</sup> İnanmak şudur: kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi özsaydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmaktır.<sup>71</sup> Böylece günah imanın zıddıdır, erdemin zıddı değil. Zira günah, imanın olmadığı yerde zuhur eder. En büyük günah ise intihardır. Çünkü bu Tanrı’ya başkaldırıdır, isyandır.

Kierkegaard’a göre bir dinin önermeleri iki şekilde anlaşılabilir: Ya objektif olarak ya da sübjektif olarak.<sup>72</sup> Bu bağlamda da hakikatin ve imanın sübjektif bir olgu olduğunu düşünen Kierkegaard, imanın nesnel sorgulamaya tabi tutulmasının ancak ebedî mutluluk için yeterli olmayan “tahmini vargı” sonucunu vereceğini belirtir. Tahmini vargı bireyi hakikate ulaştıramaz, kişiye kesinlik sağlayamaz; bu süreçte araştırma süresi de hiçbir zaman nihayete ermeyip teselsül halini alır. “Kişi imana sahip olmak istiyor; ancak o, bundan nesnel muhakeme ve tahmini vargı yoluyla emin olmak istiyor. Böylece ne olur? Tahmini vargı nedeniyle absürd başka bir şey haline gelir; ihtimalli ve daha çok ihtimalli hale gelir.”<sup>73</sup> Kişi, imanı objektif sorgulama ve tahmini vargı ile elde ettiğini düşünse bile onun iman etmesi ve imanının gerçek olması beklenemez. Çünkü imanda asıl olan sorgulama değil, salt inanmadır. Zira bu iman alanı, dış dünyada meşrulaştırılamaz artık, içerde bile hem iletişim ve hem de yalnızlıktır o; ve bu nedenle şiddet ve tutku içerir.<sup>74</sup>

Ayrıca, “risk olmadan iman olmaz. İman kesinlikle bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı’yı objektif olarak kavrayabilecek durumdaysam, o zaman inanmam, fakat tam da bunu yapamadığım (kavrayamadığım) için inanmak zorundayım. Eğer kendimi iman içinde korumak diliyorsam sürekli objektif belirsizliğe sıkıca sarılmaya hep

<sup>70</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 2008, s.58-59

<sup>71</sup> Soren Kierkegaard; *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.93

<sup>72</sup> Recep Alpyağıl; *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002, s.69

<sup>73</sup> Soren Kierkegaard; *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, çev.Howard H. Hong-Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 1992, s.211

<sup>74</sup> Emmanuel Levinas; “Varoluş ve Etik”, *Kierkegaard ve Din*, ed.Ahmet Demirhan, Gelenek Yay.İstanbul 2003, s.64

azimli olmalıyım ki böylece yetmiş bin kulaçtan daha derin suyun üzerinde hâlâ imanımı koruyarak kalırım.”<sup>75</sup>

Öte yandan Kierkegaard’ın iman konusundaki görüşlerinin daha iyi anlaşılması, onun bu bağlamda kullandığı terminolojinin iyi bilinmesine bağlıdır. Kullandığı terimler, onun iman anlayışının yapıtaşlarıdır ki bunlar: Paradoks, absürd, teslimiyet, tutku ve iman sıçramasıdır.

İman en basit haliyle yalın teslimiyettir. Bu ön teslimiyet, iman başlangıç noktasıdır ki o olmadan iman olmaz. Teslimiyet, kişinin kalbinin arzusu hakkında düşünmekten vazgeçmesi değildir. Aksine teslim olmak, eski ilgiyi korumayı, ancak yeryüzünde hiçbir şeyin bu arzuyu tatmin etmeye yetmeyeceğini kabul etmektir.<sup>76</sup> Bu arzu, ancak absürdün gücüyle tatmin edilebilir. Bireyin dünyada kuvvetli şekilde arzuladığı bir şey olmazsa teslimiyet olmaz, böylece de iman oluşmaz. Örneğin; prensese âşık olan sıradan bir adamın durumu... bu aşk konusunda hiçbir şansı olmayan bu adam, kendini imkansıza teslim ederse absürdün gücüne dayanmış olur. Ama hiçbir zaman ona ulaşabileceğini tasarlamaz. İşte iman, bu ihtimali tasarlamasa bile genç adamın, absürd olarak mümkün olanın aslında kişinin geleceğinde var olduğunu kabul etme yeteneğidir.<sup>77</sup> İmanın babası İbrahim de, İshak’ın absürdün gücüyle hayatta kalacağına inanıyordu. Çünkü mümin, olabirinin sonsuzluğu ve umutsuzluğun kesin panzehirini elinde tutar; çünkü Tanrı, her an her şeyi yapabilir.<sup>78</sup> Böylece mümin, kurtuluşunu Tanrı’ya teslim olmakta bulur. Zira Tanrı için her şey mümkündür. Teslimiyet için iman gerekmez; teslimiyette kazanılan şey ebedî bilinç, yani Tanrı’ya olan aşktır. Fakat ebedî bilinçten daha fazlasını elde etmek için iman gerekir. Yani paradoks için iman gerekir. Birçok yerde absürdle paradoksu eş anlamda kullanan Kierkegaard’a göre absürd, imanın objesidir; bu objeye de ancak inanılır.<sup>79</sup> Zira imandan önce saçma olan iman içeriği, iman sayesinde saçma olmaktan çıkar. Bu bağlamda Kierkegaard’a göre iman Tanrının varlığına yalın biçimde inanmak değil, gerçekleştirilmeleri insanî açıdan olanaksız olsa bile kişinin kalbini bağladığı projelerin mümkün olduğuna inanmaktır.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> M.Peterson, W.Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger; *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, çev.Rahim Acar, Küre Yay., 2.baskı, İstanbul 2009, s.58

<sup>76</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.21

<sup>77</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.22

<sup>78</sup> Soren Kierkegaard; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.50

<sup>79</sup> Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s.211

<sup>80</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.29

İşte bu, absürdün gücüyle olur. Birisi mümkün olanı bekleme yoluyla yüceldi, bir başkası sonsuzluğu bekleyerek; ancak imkânsız bekleyen herkesten daha yüce hale geldi.<sup>81</sup> Absürde güvenerek iman hamlelerinin aralıksız yapılması gerekir, sonucunda da hem sonsuzluk ve hem fanilik kazanılır. Kişi, imkânsızlığın ne olduğunu bilmeden ve absürde inanmadan gerçek imana sahip olamaz. Bütün faniliği absürdün gücüyle kavramak paradoksal ve alçakgönüllü bir cesaret gerektirir ve bu cesaret, iman cesaretidir.<sup>82</sup>

Öte yandan en yüksek derecedeki iman, mutlak paradokstur. Paradoksu mantıksal ve egzistansiyel olarak iki anlamda kullanan Kierkegaard için egzistansiyel paradoks, bireyin ebedî hakikat ile ilişki içinde olmasıdır. Mantıksal paradoks da kendi arasında ikiye ayrılabilir:

- Sistematik olarak anlaşılamaz olan paradoks: İnsan zihninin görevi, bazı şeylerin anlaşılmadığını ve bunların da var olduğunu anlamasıdır.
- Görünüşte çelişkili olan paradoks: Bu deyiş, kelimenin olağan kullanımıyla aynı anlama gelmektedir.<sup>83</sup>

İman, paradokstur. Öyle ki imanın en iyi ifade ediliş biçimi; düşünülebilecek değil, düşünülemeyecek kadar paradoks olan İbrahim'in yaşamıdır. İman, bireyin özel olarak evrenselden üstün olma paradoksudur. Özel olarak evrensele ast olan tekil birey, şimdi evrenselin aracılığıyla, özel olarak, mutlak ile mutlak bir ilişkiye dayanan birey haline gelmektedir.<sup>84</sup> İman tam da bu paradokstur ki burası düşünmenin alanı değildir. Öte yandan bireyin özel olarak evrenselden yüce olması, absürdü de ifade eder. İman paradoksunda, aracı terimi kaybolur yani evrensellik kaybolur. Bu paradoks, bir yandan aşırı egoizmin ifadesini (bu dehşetli eylemi kendi adına yapmak) ve diğer yandan en mutlak adanmışlığın ifadesini ( bu eylemi Tanrı için yapmak) içinde barındırmaktadır.<sup>85</sup> Böylece iman bilgisi, ortaklık ve aracılık kabul etmez. Birey yaşadığı tecrübeyi başkasına aktaramaz, kimseye bu konuda yardımcı olamaz.

<sup>81</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.58

<sup>82</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.93

<sup>83</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.103

<sup>84</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.102

<sup>85</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.118

Kierkegaard, bireyin gelişimini estetik, etik ve dinî olmak üzere üçe ayırır; bireyin özel olarak evrenselden üstün olması durumunu, etiğin teleolojik olarak askıya alınması olarak tanımlar. Zira dinî merteye varoluşun en yüksek mertebesi olup iman olayında birey, Tanrı'ya karşı mutlak ödevini yerine getirdiğinden etik askıya alınır. Çünkü sonsuzluğa ve gerçek imana etik evresinde değil, etik evresinin atlanmasıyla ulaşılır ki bu da dinî evrede mümkündür. Tanrı'ya karşı mutlak ödev, etiğin terimleriyle anlaşılamaz.

Gerçek mümin telosunu etikte aramaz, girişimlerini ve eylemlerini evrenselle ilişkilendirmez. Gerçek mümin telosuna, etiği aşarak ve askıya alarak sahip olur. Zira etik, bireyi Tanrı'nın gerçekleştirme ödevinden alıkoyan bir ayartma, bir sınamadır. İbrahim'in hikâyesi bu yüzden etiğin teleolojik askıya alınışını içerir. O, birey olarak evrenselden daha üstün olmuştur; aracılığa izin vermeyen paradoks budur.<sup>86</sup> Bir insan trajedi kahramanının bir anlamda çetrefil yoluna girince yol göstereni çok olacaktır; fakat imanın dar yollarını takip eden bir kişiye hiç kimse yol gösteremez, hiç kimse onu anlayamaz.<sup>87</sup> O zaman iman, tekil bireyin evrenselden yüce olması, tekil bireyin evrenselle ilişkilerini mutlakla ilişkisi yoluyla belirlemesi, mutlakla ilişkisini evrenselle ilişkisi yoluyla belirlememesi paradoksudur.<sup>88</sup>

Modern dönemin önemli Kierkegaard yorumcularından Evans'a göre Kierkegaard için mutlak paradoks, enkarnasyon olayıdır.<sup>89</sup> Tanrı'nın insan suretinde varlığa gelmesi, doğması, büyümesi; kesinlikle paradokstur, mutlak paradoks.<sup>90</sup> Burada Kierkegaard'ın paradoks ile absürdü aynı anlamda kullandığı görülür. Zira ona göre mutlak absürd de ebedî hakikatin, yani Tanrı'nın zaman içinde varlığa gelmiş olmasıdır. Böylece imanı, ilk boyutuyla tanımlarken nesnel kesinsizliğe vurgu yaparken, bu ikinci haliyle Sokrat'taki objektif kesinsizliğin yerini objektif saçmalığın aldığını görürüz.<sup>91</sup>

Tanrı'ya imanın lehine argümanlar toplamayı reddeden Kierkegaard, çözüm olarak "iman sıçraması"nı getirir. Bağlanmak zorundasın, inancının doğru olduğunu

<sup>86</sup> Søren Kierkegaard; *Kahkaha Benden Yana*, çev.Nedim Çatlı, Ayrıntı yay, İkinci baskı, İstanbul 2005, s.184

<sup>87</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.184

<sup>88</sup> Søren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.117

<sup>89</sup> C.Stephen Evans; *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanity Books, Newyork, 1999, s.221

<sup>90</sup> Søren Kierkegaard; *CUP*, s.217

<sup>91</sup> Recep Alpyağılı; *a.g.e.*, s.92

gösterecek sebepler ve delile sahip olmaksızın (veya bunları istemeksizin) inanarak “iman sıçramasını” yapmak zorundasın.<sup>92</sup> Düşünürün iman anlayışında son derece önemli olan bu kavram, bireyin zihnine mutlaka şu soruyu getirir: Nereden nereye sıçrama? Kierkegaard etik ile iman arasında sorun olduğunu düşünür, hakikî imana sahip olabilmek için işte kişinin bu etik aşamadan sıçrama yaparak Mutlak’a ulaşmasının şart olduğunda ısrar eder. Çünkü Kierkegaard, hiçbir zaman etik alanın, “saf ahlak yasası”nın imanla denkleştirilmiş olmasından ya da imanın yerine geçmiş gibi durduğundan bahsetmez.<sup>93</sup> Zira ahlak yasasıyla bağıntılı olarak bireyin başkalarına karşı ödevi ile Tanrı’ya olan mutlak ödevi arasında iman paradoksu yatar. Birey, komşusunu sevme ödevini, Tanrı’ya atfederek yerine getiriyorsa, burada bireyin sevdiği komşusudur, Tanrı değildir. Böylece iman, etik alanından sıçrama yaparak başka tüm ödevleri bırakıp, Tanrı’ya olan ödevini yerine getirmektir. Ancak böyle, yani imanın paradoksunu yaşayarak hakikî imana ulaşılır. Bunu şöyle izah edebiliriz:

İman sıçraması fikri, şu hikâyeyle örneklendirilebilir: Bir grup arkadaşla birlikte bir açık hava eğlencesine katılırsınız. Bir süre sonra eğlence biraz yavaşlar. Sırf ortalık biraz hareketlensin diye arkadaşlarınızdan biri size bir bahis önerir: Sizinle 50 lirasına bahse girer ve karanlıkta ev sahibinizin yüzme havuzuna dalamayacağınızı iddia eder. ( Yüzme havuzu tepeden aşağıdadır, eğlencenin yapıldığı ışıklı terastan uzaktadır). Siz de iyi bir dalgıçsınız, dolayısıyla bahsi kabul edersiniz. (...) Sonunda, dalış sahasının ucuna gelir ve merdiveni tırmanmaya başlarken duyarsınız, “gerçekten yapacak mı?” “bekle ve gör; korkup vazgeçecek!” Merdivenin tepesine vardığınızda, korkunç bir düşünce gelir aklınıza. Bahar mevsiminin başlarındasınız, havuzu son gördüğünüzde kış dolayısıyla havuzun suyu boşaltılmıştı. Şimdi zifiri karanlık, ne kadar zorlasanız da havuzda su var mı yok mu göremiyorsunuz. Üstelik ev sahibiniz de şakacılığıyla meşhur ve senin boş havuza atlamam onun hoşuna gidiyor olabilir. Eğer kontrol etmek için merdivenden inersen herkes senin hile yaptığını düşünecek ve bahsi kaybedeceksin ve elli lirayı kaybetmek pek işine gelmiyor. Böylece atlıyorsunuz.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> M.Peterson, W.Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger; *a.g.e.*, s.58-59

<sup>93</sup> Ahmet Demirhan; “Kant’tan Kierkegaard’a Felsefe, Sır ve İman”, *Kierkegaard ve Din*, s.36,

<sup>94</sup> M.Peterson, W.Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger; *a.g.e.*, s.59

## B. İmanın Çeşitleri

### 1. Trajik Kahraman'ın İmanı

Kierkegaard için trajik kahraman, imanın içselliğinin ve samimiyetinin olmadığı yüzeysel dindarlık alanının sembolüdür. Bu tür iman ise imanın en alt derecesinin göstergesidir. Trajik kahramanın imanı gönülden değildir; zira trajik kahraman Tanrı'yla hiçbir ilişkiye girmez.<sup>95</sup> Trajik kahraman, etik ve ahlak sınırlarını ihlâl etmez, bu sınırların dışına bir adım dahi çıkmaz. Çünkü o, ahlak yasalarına mutabakat sağlamakla mutlu ve huzurludur. Onun imanı kamu sınırlarında geçerlidir.

Kierkegaard iman-benlik ilişkisine sık sık vurgu yapar; bireyin ancak kendi benliğine dönerek ve varoluşunu tanıyarak iman fatihi olabileceğini düşünür. Bu bağlamda trajik kahraman, eylemlerini kendi varoluşuna göre değil de kamu ahlakına uygun olarak yerine getirdiğinden, her ne kadar insanlar kamu ahlakına uyduğundan onun imanını övseler de iman adamı olamaz. Bu şekilde varoluşunu öteleyen sahte şövalye, tarikata mensuptur.<sup>96</sup> Kişisel değil, ahlaki erdemlerinden dolayı yüce ve değerli olan trajik kahraman, Tanrı'ya inanır, inanç ritüellerini de yerine getirir ancak imanın paradoksuyla tanışık değildir, risk alamaz. Trajik kahraman kısa sürede biter, savaşımı kısa sürede sona erer; sonsuzluk hamlesini yapar ve şimdi artık evrenselde güvendedir.<sup>97</sup> Bu bağlamda onun için iman, aralıksız bir sınaıma değildir. Bu yüzden trajik kahraman sürekli tetikte de değildir. Zira o, ahlak yasaları bağlamında güvendedir; daha üst alana sıçrama yapmaz. Oysa gerçek iman sahibi, sonsuzluk hamlelerinde süreklilik arz eder; bir hamle yapıp iman yolculuğunu bırakmaz.

Trajik kahramanın dünyası etik dairesinde olduğundan o, etiği askıya alamaz, onu aşamaz; çünkü olayların sebeplerini ve telosunu etik olanda arar; etiğin üstünde kendi varoluşuna özel telosa sahip olamaz. Onun için etik kutsaldır ve bu nedenle kutsaldaki paradoksa aracılık edilebilir.<sup>98</sup> Oysa iman fatihine aracılık edilemez ki gerçek iman, tek başınlığı ister. Oysa trajik kahraman tek başınlığı tadamaz; zira iman yolunda ona yol gösteren çok olur.

<sup>95</sup> Søren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.106

<sup>96</sup> Søren Kierkegaard, *a.g.e*, s.127

<sup>97</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e*, s.126

<sup>98</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e*, s.106

Etik, suskunluğu sevmez, ifşâyı ister. Bir etik adamı olarak trajik kahraman da ifşâyı sever; onun ağlamaya, yakınmaya, paylaşmaya ihtiyacı vardır.

“Etiksel ifşa gerekliliğinin katılığına rağmen, içsel duyguların belirleyicileri olarak bir insanda gerçekten yüceliği oluşturan şeyler gizlilik ve suskunluktur. Amor, Psych’den ayrılırken ona der ki; “eğer kimseye bir şey söylemezsen kutsal olarak bir çocuğa sahip olacaksın ama eğer sırrı açıklarsan bir insana sahip olacaksın. Etiğin sevgilisi olan trajik kahraman, tamamen insandır ve üstlendiği görevleri açık olan insandır.”<sup>99</sup>

Trajik kahraman için kendisi ve varoluşundan ziyade kamu yargısı önemlidir. Çünkü yaşamın etiksel görüşünde bireyin görevi, kendisini içselliğin belirleyiciliğinden yoksun bırakmak ve ona dışsaldaki bir ifade vermektir.<sup>100</sup> Trajik kahraman evrenselin ifadesidir. O, evrensel için hem kendisini hem sahip olduklarını feda eder. Yaptığı her eylem evrenselle irtibatlıdır; her türlü duygu ve düşüncesi evrensele aittir. Böylece trajik kahraman, iman fatihinin aksine gizlenmeyi değil ifşa edilmeyi seçer. Evrenselin ifadesi olmayı seçen trajik kahraman, bu haliyle kendi varoluşundan vazgeçer. Bu ise iman aksisi bir durumdur. Trajik kahraman bu ifşâsıyla etiğin sevgili oğludur.<sup>101</sup> Öte yandan, Kierkegaard iki tür trajik kahramandan bahseder. Birinci tür; yaşamında içselliğe kesinlikle yer vermeyip, imanını dışsallıkla bütünleştiren trajedi kahramanı türüdür. Bu birinci tür trajik kahramanın hayatı, entelektüel hayattan izler taşımaz. Bu yüzden yaptığı eylemler sonunda söz söyleme hakkı yoktur. Kierkegaard bunu *Korku ve Titreme*’de şöyle açıklar:

Şurası açıktır ki trajik kahraman tamamlanma anında, herkes gibi birkaç söz söyleme hatta birkaç uygun söz söyleme olanağına sahiptir. Ancak sorun bunları söylemesinin onun için uygun olup olmadığıdır. Eğer onun yaşamının önemi bir dışsal eylemden oluşuyorsa, o zaman söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Zira söyleyeceği her şey yalnızca yaptığı etkiyi zayıflatacak bir yararsız gevezeliktir. Halbuki trajedinin töreleri onun görevini, bu ister bir ıstırap isterse bir eylem olsun, suskunluk içinde tamamlanmasını gerektirmektedir.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.138

<sup>100</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.116

<sup>101</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.164

<sup>102</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.169

Bu birinci tür, sıradan trajik kahraman prototipini oluşturur.

İkinci tür ise, entelektüel trajik kahramandır. Entelektüel trajik kahraman, yaptığı eylemlerin sonunda her zaman son sözü söyleme hakkına sahiptir. Çünkü onun hayatında bir nebze de olsa imanın özelliklerinden olan içsellik vardır. Öbür yandan eğer kahramanın yaşamının anlamı ruha doğru bir eğilim gösterseydi, bir yorumun yokluğu eyleminin yaptığı etkiyi azaltacaktı.<sup>103</sup> Kierkegaard entelektüel trajik kahramana Sokrates'i örnek gösterir. O'na göre, trajik kahraman ölümle karşı karşıya geldiğinde bile ölüme yoğunlaşmaz, aksine bir sonraki hamlesine yoğunlaşır ve hamlesini hızlıca yapıp kendisini bir adım ileri taşır. Sıradan trajik kahraman, ölüm anına yoğunlaşırken entelektüel trajik kahraman ölmeden önceki son hamlesine dikkat kesilir. Bu nedenle sıradan bir trajik kahraman ancak öldükten sonra ölümsüz hale gelirken entelektüel trajik kahraman ise kahramanlığını acı çekmeyle (ölümle) tamamladığında, ölmeden önceki son sözüyle ölümsüz hale gelecektir.<sup>104</sup>

## 2. İman Şövalyesinin İmanı

Kierkegaard'a göre iman şövalyesine rastlamak hem kolay hem zor bir iştir. Belki etrafımızdaki her iki insandan biri iman şövalyesi olabilir ama öte yandan onu bulmak için yıllarca uğraşmak gerekebilir. İman şövalyesi dıştan bakıldığında sıradan bir vergi tahsildarı veya bakkalı andırır. İnsan onu gözlemlediğinde, sıradan bir insanın hareketlerini görür. Yaptığı dünyevî işleri, sanki ruhu dünyaya gönül vermişçesine yapar. Pazar günleri kiliseye gider, ilahiyi en coşkulu sesle okur. Eve gidiş yolunda, tıpkı her insanın yaptığı gibi, eşinin yaptığı lezzetli yemekleri tahayyül eder. Yolda yürürken küçük bir çocukmuşçasına en ufak ayrıntıyla bile ilgilenir, bundan zevk alır. “Onun sonlulukla olan uyumsuzluğu içindeki sonsuzluğunu ele veren bir bakış, bir yüz ifadesi, bir jest, bir hüznün, bir tebessüm. Hayır! Tepeden tırnağa inceleyip sonsuzluğun başını gösterdiği bir yarık olabilir mi diye bakarız. Hayır! İçi tamamen dopdolu.”<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Soren Kierkegaard; a.g.e, s.169

<sup>104</sup> Soren Kierkegaard, a.g.e, s.169

<sup>105</sup> Soren Kierkegaard; *Kahkaha Benden Yana*, s.194

İman şövalyesi işe yaramaz biri kadar kaygısızdır ama yine de yaşadığı her ânı, uygun ânı pahalı bedele satın alır; çünkü absürdden çıkmadan en ufak bir şey yapmaz.<sup>106</sup>

İman şövalyesi sürekli sonsuzluk hamlesi yapar; evrensele sığınıp orda huzur bulan trajik kahramanın aksine o, aralıksız sonsuzluk hamlelerini yapar. Ancak sonsuzluk hamlelerini öyle bir ritimle yapar ki, bu hamlelerden aralıksız fânîlik zuhur eder ve kimse onun ne yaptığını idrak edemez.

Ebedî teslimiyetle varoluşun derin hüznünü içine boşaltmış, ebediyetin saadetinden haberdar, her şeyden, dünyadaki en sevdiği şeylerden vazgeçmenin acısını duyuyor ama yine de sonluluk ona, daha yücesini hiç bilmemiş birine vereceği kadar tat veriyor; çünkü sonluluktaki sürekliliği eğitim sürecinin yarattığı sinmiş ve korkmuş bir tinin izini taşıyor; yine de bundan güvenle zevk alma anlayışı içinde, sanki fani hayat her şeyin en güvenlisi gibi, ama, sergilediği dünyevî biçimin bütünü absürdden dolayı meydana gelmiş yeni bir yaratım.<sup>107</sup>

Böylece iman şövalyeleri, ebediyet şövalyeleridir ve her an iman sıçramasını icra ederler. Yani dansçıdırlar. Öyle ki onların ahenkle yaptığı bu iman dansını, hiçbir dansçı yapamaz. Onlar, varoluşlarının farkındadırlar. Onlara hiçbir şey ve hiç kimse aracılık edemez. Alt türler, hamlelerinin dayanak noktasını başka bireylerde ararlar; oysa iman şövalyesi derin türdendir ve hamlelerini ancak kendi varoluşunun bilincinde olarak gerçekleştirir. Kendisiyle çelişkili duruma asla düşmez.

İman şövalyesi, imkansızlığın farkındadır, tam da bu noktada absürdün gücüne inanır. Absürdün gücüne inanarak sonsuz teslimiyet noktasına ulaşır ve böylece imanın gücüyle varoluşunu idrak eder, daha derinden anlar. İman şövalyesi imkansız bir aşka yakalansa, yalnızlığa bürünür ve hamlelerini gerçekleştirir.

Sürekli sonsuzluk hamlesi yapan iman şövalyesi, aynı zamanda sürekli paradoks içindedir. O, etik adamı değildir; o, etik aşamasından sıçrama yapan iman adamıdır ve hiçbir zaman evrensel olmak için kendi varoluşundan ödün vermez. İman fatihi özel

<sup>106</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.195

<sup>107</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.195-196

olmak için evrenseli terk eder.<sup>108</sup> İman şövalyesinin sınırları ve hayat çerçevesi ahlak yasaları değil, Tanrı'nın buyruklarıdır. Böylece o, evrenselin sınırları ötesinde eylem yapar, onun hamleleri evrenselde açıklanamaz. Zira bu, evrenselin dışında bulunan tekil bireyin, tekil birey olarak açıkça evrenselin dışında faaliyet gösterirken, evrensel kategorilere taşınması olacaktır.<sup>109</sup> İman şövalyesi bir tanıktır, asla bir öğretmen olmaz.<sup>110</sup> İman şövalyesi kozmik izolasyon içinde asla hiçbir ses işitmeden kendi korkutucu sorumluluğu omuzlarında yapayalnız yürür.<sup>111</sup>

### 3. İbrahim Peygamberin İmanı

Kierkegaard, İbrahim peygamberi “imanın babası” olarak nitelendirir ve ona büyük önem atfeder. Çünkü İbrahim gerçek imanın en somut göstergesidir. İbrahim'in seyahati, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'sinin merkezî temasıdır. Bu bağlamda Kierkegaard, İbrahim'in öyküsünü *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin 22'den alıntılayarak şöyle anlatır: “Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. “İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “buradayım” dedi. Tanrı, “İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git!” dedi; “orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.”<sup>112</sup> Böylece Tanrı, İbrahim'e 70 yıl aradan sonra verdiği biricik oğlunu, ondan tekrar almak istemekte ve onu en basit anlamıyla sınamaya tabi tutmaktadır. 70 yıllık imtihanın ardından kendisine İshak'ı hediye eden aynı Tanrı, bu sefer İshak'ı kurban ederek yeni bir imtihana sokuyordu.

İshak, İbrahim'in biricik oğludur ve onun gelecek vaadidir. İshak yalnızca metaforik anlamda değil, her anlamda İbrahim için bütün dünyadır (gelecek nesillerin vaadi olması yönüyle geniş anlamda da bütün dünyadır) ve İbrahim'in İshak'tan ayrılmaya istekli oluşu, “bütün dünya”ya sahip olma insanî olasılığından feragat anlamına gelen teslimiyetin gerekli bir özelliğini temsil etmektedir.<sup>113</sup>

İbrahim, en büyük teslimiyet örneğini sergiler. Durumu ne eşi Sara'ya ne Eleazar'a ne de İshak'a anlatır. Çünkü bu üç kişi, yani aile, kişinin etik ödevini temsil eder. İbrahim

<sup>108</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.133

<sup>109</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.119

<sup>110</sup> Soren Kierkegaard; “Tanrı'ya Karşı Mutlak Bir Görev Var mıdır? “ *Kierkegaard ve Din*, s.55

<sup>111</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.54

<sup>112</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.52

<sup>113</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.24

suskun kalmakla etik ödevini ihlal eder. Zira imanın babası için tek ve mutlak ödev Tanrı'yadır. O, bu suskunluğuyla, tekil birey olarak evrenselde yüce hale gelmiştir. Zira etiğe hizmet etmemiş ve böylece varoluşuyla uzlaşmıştır. İbrahim iki hamle yapar: Sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer; bu, özel bir görev olduğundan hiç kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. Ancak sonra, tam o hamleyi yaparken, bir hamleyi daha, iman hamlesini de yapar. Bu onun için avuntudur. Zira der ki “ ama bu gerçekleşmeyecek ya da eğer gerçekleşirse Tanrı bana absürdün gücüyle yeni bir İshak verecektir.”<sup>114</sup> Böylece İbrahim, iman ile İshak'tan vazgeçmedi, bilakis imanıyla İshak'ı kazandı.

İbrahim biricik oğlu İshak'a sadakat ve bağlılığından, İshak üzerinden ise kendisinin olan her şeye bağlılığından vazgeçerek ve böylece kendisinin olan her şeye ihanet ederek, Tanrı'ya sadıktır. İbrahim kendisine en yakın olandan, sessizliği muhafaza ederek nefret etmeye başlar, tek sevgili oğlunu ölüme sunmaya rıza göstererek ondan nefret etmeye başlar. Kuşkusuz onlardan nefretten hareketle değil, ancak sevgiden hareketle nefret eder.<sup>115</sup>

İbrahim, İshak'ı bu kadar sevmeseydi Tanrı ondan İshak'ı kurban olarak istemezdi. İbrahim'in İshak'ı kurban olarak vermeyi kabul etmesinin etiksel ifadesi, İshak'tan nefret ediyor olması olsa da İbrahim daha üst düzeyde, iman alanında gezindiğinden, aslında o, İshak'ı bütün ruhuyla sevmelidir ki ancak bu durumda İshak'ı kurban edebilir. “Zira İbrahim'in Tanrı sevgisine paradoksal muhalefetiyle İbrahim'in eylemini bir özveri haline getiren aslında bu İshak sevgisidir. Ancak insanî ifadeyle bu paradokstaki üzüntü ve ıstırap, İbrahim'in kendisini anlaşılabilir hale getirmekteki âcizliğidir. Yalnızca eylemi bu duygusu ile mutlak çelişki içinde olduğu anda, yalnızca o zaman İshak'ı kurban eder.”<sup>116</sup> Ancak onu evrensele ait kılan eyleminin realitesi ve haricî bakışla yorumu ise onun evrensele aitliği ve evrenselde bir katil olarak kalacağıdır.

İbrahim'in Moriya dağına yolculuğu çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Erken dönem Hristiyan kilisesi bu yolculuğu iman ve itaat yolculuğu olarak değerlendirirken müsevî kültüründe ise Tanrı'nın merhameti ön plana çıktı. Kurban etmek için kalkan el yerine,

<sup>114</sup> Søren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.167

<sup>115</sup> Jacques Derrida; “Kime Vermeli(Bilmemeyi Bilmek)”, *Kierkegaard ve Din*, s.82

<sup>116</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.122

yerde kalan el önem kazandı.<sup>117</sup> Modern çağ içinse bu yolculuk, inkâr ve keyfiliği temsil eder oldu.

Bu bir sınama hikâyesidir, bir ayartma yolculuğudur. Bir ayartma; peki bunun anlamı nedir? Bizim genellikle ayartma olarak adlandırdığımız şey, kişiyi bir görevi gerçekleştirmekten alıkoyan şeydir; ancak burada ayartma İbrahim'i Tanrı'nın isteğini yerine getirmekten alıkoyacak etiğin kendisidir. O zaman görev nedir? Görev tam olarak Tanrı'nın iradesinin ifadesidir.<sup>118</sup> İbrahim bu imtihanında bir an bile tereddüt etmedi, eli titremedi. Zira bunun ayartma sınavı olduğunu düşündüğü anda Tanrı'yla arasındaki sır muhafaza edilmemiş olacaktı ve kendisini evrensele ifade edecek, belki konuşacak, belki paylaşacak ve sızlanacaktı. Ama o zaman İbrahim olamazdı, çünkü pişmanlıkla evrensele dönmüş olurdu.

İbrahim'in hikâyesi, insanın tahayyül edemeyeceği bir paradoksun ifadesidir ki bu, imanın en güzel ifadesidir. O, suskunluğuyla konuşarak en büyük paradoksa haiz. Konuşmak kişiyi evrensele tercüme ettirir ve rahatlatır. Oysa İbrahim her ne kadar kendisi dünyanın bütün dillerini anlasa da sevdikleri onu anlasa da –hala o konuşamaz- o kutsal bir dil konuşur, o “dillerle konuşur”.<sup>119</sup> İbrahim'in saklı tutulan son sözü ise, onun iman yolculuğunu tamamlar: “Oğlum yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak” dedi”.<sup>120</sup> Böylece İshak'ın kurban edilmesinin betimlenmesi, ödev ve mutlak sorumluluk kavramını oluşturan paradoksu geliştiren bir anlatı olarak sunulur. Bu kavram bizi, burada adı Tanrı olan mutlak ötekiyle, ötekinin mutlak münferitliğiyle (ama onunla münasebeti olmaksızın çifte bir sırda) ilişkiye sokar.<sup>121</sup>

İbrahim, ahlaki sorumlulukları ve etiğe karşı yükümlülüğünü askıya almış ve mutlak ödevi olan Tanrı'ya karşı ödevini yerine getirmiştir. Böylece tekil birey olarak aracılığa ihtiyaç duymadan evrenselden yüce olmuştur. Çünkü o, paradoksa ve absürdün gücüne inanır. Böylece faniliği kaybetmeden sonsuzluk hamlesini yaparak iman babası oldu.

İbrahim'in yolculuğunda unutmamamız gereken bir nokta da ıstırap unsurudur. Zira ne Meryem bir kadın kahraman, ne de İbrahim erkek kahramandı; onların her ikisi de

<sup>117</sup> İbrahim Kapaklıkaya *a.g.e*, s.9

<sup>118</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e*, s.106

<sup>119</sup> Kierkegaard; *a.g.e*, s.167

<sup>120</sup> Kierkegaard, *a.g.e*, s.168

<sup>121</sup> Derrida; *a.g.m*, s.83

ıstıraptan, acıdan ve paradokstan kurtulmak suretiyle değil, bunlar sayesinde yüceldiler.<sup>122</sup>

Kierkegaard'ın İbrahim örneğinde vurgusunu İshak'tan çok İbrahim'e yaptığını görürüz. Çünkü Kierkegaard, İbrahim'le kendisini özdeşleştirmekte ve nişanlısı Regine ile olan bağı kopararak, “kurban ederek” kendini İbrahim yerine koymaktadır. Böylece kendi eylemine bir anlam katarak hikâyesinde kurbandan çok “kurban eden”in durumuna ve önemine odaklanmaktadır. Çünkü “yalnızca bıçağını çeken İshak’ı alır.”<sup>123</sup>

“Kendi gücünde yüce olan vardı ve kendi bilgeliğinde yüce olan ve kendi umudunda yüce olan ve aşta yüce olan vardı; ancak hepsinden yücesi İbrahim idi. O gücü güçsüzlüğü olan bir güçle yüceydi, sırrı aptallığı olan bilgelikte yüceydi, kendisinden nefretinden oluşan aşkında yüceydi.”<sup>124</sup>

### C. İmanda Tutkunun Rolü

Kierkegaard insanın varoluşu teması üzerinden öznellik, kişisel hakikat vb. terimlere tüm eserlerinde vurgu yapar; insanın varoluşunu tanıması, ben'ini bilmesi ve ondan zevk almasının ancak tutku ile gerçekleşeceğini ifade eder. Varoluş tutkusuz olmaz. Bu nedenle her Grek düşünürü aynı zamanda tutkulu bir filozoftu da. Kierkegaard, Grek felsefesinde kurulan ve korunan bu denge ve duyarlılığın daha sonra, özellikle de Hegel felsefesinde bozulduğunu düşünür.<sup>125</sup> Kierkegaard tutkudan yoksun olan bir çağın akıl çağı olabileceğini söyler. Tutkulu bir çağla kıyaslandığında tutkusuz bir çağ, yoğunlukta kaybettiğini kapsamda kazanır.<sup>126</sup> Kendi varoluşuyla tutku ile uzlaşma içinde olan birey, imanın tadına varabilir. Zira Kierkegaard için iman, insandaki en yüksek tutkudur.<sup>127</sup> İmanın belirleyici unsuru olan tutkunun göstergesi ise risktir. Böylece risk alınmadan tutku oluşamaz, tutkusuz iman ise düşünülemez.

Kierkegaard salt tutkuya değil “sınırsız tutku”ya vurgu yapar ve onu imanın belirleyici unsuru kabul eder. O’nun için sınırsız tutku ise ancak nesnel kesinsizlik ile kazanılır. Bu

<sup>122</sup> Kierkegaard; a.g.e, s.113

<sup>123</sup> Kierkegaard; a.g.e, s.69

<sup>124</sup> Kierkegaard; a.g.e, s.59

<sup>125</sup> Vefa Taşdelen, a.g.e, s.134

<sup>126</sup> Soren Kierkegaard; *Kahkaha Benden Yana*, s.259

<sup>127</sup> Soren Kierkegaard; *CUP*, s.132

açından baktığımızda iman, tutku ve kesinsizlik birbirini tamamlayan üçlü olarak görünür.<sup>128</sup>

Kierkegaard imanın düşünmenin bittiği yerde başladığı ve ancak riskle oluştuğu tezinden hareketle, “tutku”lu imanın oluşmasının da kesin bilgi ile değil, kesinsizlik ile elde edileceğini şöyle dile getirir:

Hristiyan birey Tanrı’nın evine, Tanrı hakkında hakiki bilgiye ulaşmış olarak girer, Tanrı’ya dua eder. Öte yandan, puta tapan kişi, putların olduğu yere sadece sınırsız tutkuyla girer ve put suretine bakarak dua eder. Peki, burada daha hakiki gerçek nerededir? İkinci kişi, gözleri putta da olsa da hakikate ulaşmıştır. İlk örnekteki ise gerçek Tanrı’ya dua etse bile hakikatte bir puta dua etmektedir.<sup>129</sup>

Kierkegaard için “x’e olan sınırsız tutku öylesine kuvvetlidir ki birey x’i elde etmek için en küçük başarı ihtimaliyle, mümkün olan en büyük adanmayı gerçekleştirir.”<sup>130</sup>

Kierkegaard imanda sınırsız tutku ile nesnel kesinsizlik arasında çok sıkı ilişki olduğunu vurgular; sınırsız tutkunun ancak nesnel kesinsizlik ile elde edilebileceğini söyler. Kierkegaard’ın nesnel kesinsizliğe önem vermesinin en büyük sebebi, nesnel kesinsizliğin imandaki risk faktörünü artırmasıdır. Risk ise imanın belirleyici unsurudur. Nesnel kesinsizlik ile tutku arasındaki ilişkiyi şöyle örneklendirebiliriz:

- a) Bir kişi bütün her şeyini nesnel olarak %99 oranında doğru olduğuna inandığı Hristiyanlık için riske atıyor.
- b) Bir diğer kişi de bütün her şeyini, nesnel olarak 1/ 2.000.000 oranında doğru olduğuna inandığı Hristiyanlık için riske atıyor. (Nesnel imkânsızlıkla kastedilen böyle bir durumdur.)

Her iki durumda da tutku vardır. Ancak Kierkegaard açısından ikinci durumda birincisinden daha fazla tutku bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, daha küçük bir

<sup>128</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.86

<sup>129</sup> Kierkegaard; *CUP*, s.201

<sup>130</sup> Robert M. Adams; *Kierkegaard’s Arguments Against Objective Reasoning in Religion, Contemporary Philosophy of Religion*, ed.S.Mcahn David, Oxford U.P., 1982, s.223

doğruluk oranı daha fazla tutkunun varlığına işaret etmektedir.<sup>131</sup> Kierkegaard için aktüel tutku, potansiyel tutkudan daha değerlidir. Zira tutku anlıktır.<sup>132</sup>

Öte yandan tutku, en az başarı ihtimaliyle en büyük fedakârlık eylemlerini gerçekleştirme ile oluşur. Böylece sınırsız tutku, kişinin ödediği bedelle ölçülür. Bu da bizi yine nesnel kesinsizliğe götürür. Zira Kierkegaard'a göre, eğer Tanrı bize kendisi hakkındaki paradoksları eleyerek nesnel bir bilgi vermiş olsaydı, Tanrı'yla olan ilişkinin bedeli daha küçük olmuş olacaktı. Çünkü küçük bedel, küçük değer anlamına gelmektedir.<sup>133</sup> Burada şunu da belirtmeliyiz ki Kierkegaard için paradoks da tutkudur. Paradoks, düşüncenin tutkusudur; paradokssuz düşünür ise tutkusuz aşığa benzer: Sıradan biri (...) öyleyse düşüncenin nihai paradoksu şudur: düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmeyi istemek.<sup>134</sup>

Kierkegaard sınırsız tutku kavramından hareketle A ve B tipi diyebileceğimiz iki dindarlık prototipi oluşturur; A tipi dindarlık için Sokrat'ı örnek verirken B tipi dindarlık için hristiyanlığa işaret eder. B tipi dindarlığa ancak belirsiz iman objesine sıçrama ile ulaşılır, yani tutku ve rasyonel olmayan bir iman atlayışı.<sup>135</sup>

Böylece iman, zıtlıktır; bu zıtlık ise insanın içindeki sınırsız tutku ile nesnel kesinsizlik arasındadır. Bireyin imana ulaşabilmesi bu zıtlık ve aykırılığın üstesinden gelmesi ile olur ki bunun yegâne yolu, üst düzey riskle beraber tutkulu bir atlayıştır. İşte bu tutku dolu sıçrama, kişiyi, mutlak paradoksa ve belirsiz iman objesine ulaştırır. Bu da gerçek Hristiyanlığın meydana çıktığı aşamadır.

#### **D. Kierkegaard'ın İman Anlayışının Fideizmle İlişkisi**

Fideizm, etimolojik olarak, Latince *fides* (*faith-iman*) kelimesinden türemiştir. Dini epistemolojide fideizmi, temel dini dogma ve öğretilerin, akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ve yardımsız insan aklının bu noktada herhangi bir kesinliğe ulaşabileceğini kabul etmeyen; buna karşın dinsel doğruların yalnızca inanç/iman

<sup>131</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.87-88

<sup>132</sup> Soren Kierkegaard; *CUP*, s.200

<sup>133</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.89

<sup>134</sup> Soren Kierkegaard; *Felsefe Parçaları ya da Bir parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yay, s.42

<sup>135</sup> Brand Blanshard; "Kierkegaard on Faith", *Essays on Kierkegaard*, ed.J.H.Gill, Burges Publishing, America, 1969, s.113

yoluyla kabul edilmesi gerektiğini savunan felsefi disiplin olarak tanımlamak mümkündür.<sup>136</sup>

Fideist bir düşünce yapısı aklın doğruları ile dinin doğrularını birbirinden ayırır, farklı hareket alanları olarak görür. İman açısından bakıldığında ise, bireyin imana ulaşması yolunda rasyonel tahkik sürecinin geçersiz ve boş uğraş olduğu iddia edilir. Zira iman, dinin vahye dayalı iman esaslarına, akli delilleri ve karşı delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabulü, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş bir dini hayat yaşamadır.<sup>137</sup> Fideistlere göre rasyonel düşünme süreci din hakkında doğru sonuca varmanın şartı olamaz; tam aksine iman, din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır.<sup>138</sup>

Dinin hakikatine ulaşmada aklî argümanlara dayanmayı kabul etmeyen fideist iman tasavvuru, tarihsel bağlamda farklılık ve çeşitlilik göstermiştir. Bu bağlamda araştırmacılar, fideist düşünce yapısını, radikal fideizm ve ılımlı fideizm olarak ikiye ayırmayı tercih etmişlerdir.

Dini hayatı ikame yolunda akıl ve iman sentezine olumsuz bakan radikal fideizm grubu için, araştırma süreci imanla birlikte bulunamaz. Bu bağlamda radikal fideizmi, dinin özünün ve temel öğretilerinin felsefi ve rasyonel ölçütler açısından anlamlı olmadığını, dolayısıyla dine veya bu dinin inanç esaslarına hiçbir akli değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı aynı şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüş olarak tanımlayabiliriz.<sup>139</sup>

İlımlı fideizm ise akıl-iman ilişkisinde, imana ağırlık vermekle birlikte tahkik süreci ve akli argümanlara da imanda yer bulan görüşü temsil eder. Başka bir ifadeyle ılımlı fideizm, imanın makul gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte dinin

---

<sup>136</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.13

<sup>137</sup> Cafer S. Yaran; *Richard Swinburne'nin Din Felsefesinde Teizmin Rasyonelliği*, Etüt Yay, Samsun, 1999, s.56

<sup>138</sup> C.Stephen Evans; *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, İnter Varsity Press, Illinois, 1982, s.18

<sup>139</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.15-16

istediği imanın, bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan bir sarsılmaz kabul ve teslimiyet olduğunu savunur.<sup>140</sup>

Kierkegaard radikal fideizmin temsilcilerinden sayılır. Bu bağlamda biz, onun imanda tahkik sürecine yer verip vermediğini açıklamaya çalışacağız.

Kierkegaard düşünce sisteminde sıçrama ve paradoksa büyük yer ayırır, imanın özgür bir irade eylemi olduğunu savunur. Düşünürümüz bunu *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserinde şöyle ifade eder: “İnancın bir bilgi olmadığı, özgür bir edim olduğu, istemin bir ifadesi olduğu artık kolayca görülebilir.”<sup>141</sup> Birey, özgür edimi olan iman ile özgür hale gelir ve benliğinden zevk duyar. Kierkegaard eserlerinde sık sık tahkik sürecini eleştirir, rasyonel argümanların iman sahasındaki yetersizliğini savunur. Kierkegaard imanın, özgürlük olduğunu ve imana akli engellerden sıçrama yaparak iradenin dışı vurumu ile oluşacağını düşünür. Burada Dostoyevski’nin *Ecinniler*’de portresini çizdiği Kirilov tipine söylediğini ‘insan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür’ önermelerin tersine dönerek ‘Tanrı varsa insan özgürdür, insan özgürse Tanrı vardır’ halini aldığı görülebilir.<sup>142</sup>

Düşünürümüze göre birey imanını, sorgulama ve şüphe ile değil, iradi olarak kazanır. Zira nesnel kesinsizliğe ve mutlak paradoksa ulaşmak için yapılan tahkik süresi hiçbir zaman sona ermez, hep yeni bir sorgulamayı beraberinde getirir. Bunun sonucunda ise bireyin hayatı neye nasıl inandığını anlayamadan sorgulamanın sonuçlanmamasıyla birlikte şüpheyile sürer ve sona erer. Böyle bir birey ise, varoluşu inanca kesinlik içinde yer bulamadığından, kendi varoluşunu îfâ edemez ve özgür olamaz.

Kierkegaard’ın ifadesiyle tahkik süreci insanı tahmini vargıya götürür ve tahmini vargı ile absürd sadece daha çok ihtimal barındıran bir şey haline gelir. İman alanı, öznellik alanıdır ve içsellik ön planda olduğu alandır. İman, içsellikle tarif edilince onun dış dünyada meşrulaştırılması, yani dışsallaştırılması imanı hakiki alanından uzaklaştırır. Yani imanı, nesnel sorgulamaya tabi tutarak iman hakikatine ulaşmaya çalışmak kişiyi imana ulaştırmaz; aksine bireye hep yeni sorgulamalarla örülü bir alan verir. İmanın hakikati ancak bireyin varoluşunda bulunur, bilimin metotları ve araştırma –gözlem

<sup>140</sup> Cafer S. Yaran; *a.g.e.*, s.57

<sup>141</sup> Kierkegaard; *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*; s.89

<sup>142</sup> Vefa Taşdelen; *a.g.e.*, s.257

teknîği ile elde edilemez; çünkü imanı, bilimsel yollarla kesinlemeye çalışmak imanın doğasına aykırıdır.

İman, araştırma sürecinin bir sonucu değil, aksine yola çıkmadan önce verilen bir karardır. Bu kararlar diğer tüm olasılıklar dışlanmış olur. Kabul edilen ise sadece paradokstur. Mutlak paradoks olan iman risk almayı ve tutkuyu şart koşar. Önemli olan, Tanrı'nın huzurunda cahil kalmak için 'tutkuyla' bütün fazla merakın bilgisinden vazgeçmek (...) yani her şeyi mikroskopla incelemekten.<sup>143</sup> Bu bağlamda bilimsel yöntemleri metafizik alana uygulamak tamamen tehliktir; bunun ötesinde bilimsel metotları tinsel alana uygulamanın bir safсата olduğu da anlaşılmıştır. Zira 'insanın tinini bu biçimde ele almak küfürdür; bu da sadece ahlaki ve dinsel tutkuyu zayıflatmaya yarar; (...) Tanrı'ya dua etmek (...) gözlemden daha aşağı bir şey değil, bütün her şeyin en yücesidir.<sup>144</sup>

İman nesnel sorgulamayı değil, argümanların ötesinden bir atlama, sıçrama ister. İmanda önemli olan budur. Tutkuyla mutlak paradoksa ulaşma yolunda tüm şüphelerden ve belirsizlikten arınmayı, yani sıçramayı gerçekleştiren ve iman hamlesini yapan gerçek imana sahip olur. Bu bağlamda Kierkegaard'ın absürde sıçrama ifadesi, fideizmin mutlak bir ifadesidir. Zira burada Tanrı, kanıtlanarak ulaşılan bir fikir olmaktan çıkıp kendisiyle irtibata geçilen bir varlık olur; bu sebeple iman dolaylı değil doğrudan yaşanmış olur:

İbrahim gerçekten inanır; çünkü saçma olanı kabul eder ve kuşatıldığı kavrama ihtiyacından vazgeçer. Kendisi için en kıymetli olan şeyi Tanrı'ya sunması, mutlaktır; çünkü onun niye kendinden istenildiğine dair bir bilgi olmadan Tanrı'ya itaat eder; gizeme saygı gösterir ve dehşet verici sırrın yükünü nazik bir biçimde taşır.<sup>145</sup>

İman sorgulama ile oluşan olasılıklı bir şey olamaz. Aksine o, sonsuz teslimiyet, sonsuz tutku, risk ve son aşama olarak absürde sıçrama ile elde edilir; nesnel sorgulama ile değil. Dinî hakikatleri rasyonel bir temel üzerine oturtmaya çalışan Hegel'in görüşlerine

<sup>143</sup> Soren Kierkegaard; *Kahkaha benden Yana*, s.216

<sup>144</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.216

<sup>145</sup> Dorota Glowacka; "Metni Kurban Etmek: Moriya Dağı'ndaki Felsefeci-Şair", *Kierkegaard ve Din*, s.106

karşın Kierkegaard, dinî inancı insan aklına indirgenmek suretiyle güçlendirmek yerine zayıflattığını dile getiren, teolojik fideizm geleneğini canlandırır.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.18

### III. BÖLÜM

## İMAN ANLAYIŞLARININ MAHİYET, KISIM VE EPİSTEMOLOJİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

### A. İman Anlayışlarının Mahiyet Açısından Karşılaştırılması

Varoluşçu felsefe geleneğinin önde gelen isimlerinden Kierkegaard, imanı da felsefe sistemine bağlı olarak yorumlamaya gider. Bireyin, varoluşuna dönük yaşam tarzını savunur ve imanı da bu bağlamda açıklar. İman varoluş merdiveninin en yüksek ve en üstteki basamağıdır. Birey, ben'ini tanımak ve ondan zevk almak istiyorsa, bu ancak imana ben'ini, var oluşunu açmasıyla mümkün hale gelir. Varoluşunu içselliği ile imana açmayan ben ise varlığından zevk alamaz ve hayat ile barışık olamaz. Bunu düşünürümüz *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta şöyle anlatır: “İsa fikri ne kadar gelişirse ben o kadar büyür. Niteliği ölçüsüne bağlıdır. İsa'yı ölçü olarak veren Tanrı, bize açıkça bir ben'in devasa gerçeğinin nereye gittiğini göstermiştir; çünkü Tanrı'nın insanın ölçüsü ve amacı olması ancak İsa ile mümkündür.”<sup>147</sup>

Kierkegaard'ın sisteminde varoluş ve iman, yani metafizik alan ile ontoloji birbirine bağlı ve bağımlı iki alandır. Zira ben'in gelişimi, imana bağlıyken; imanın gelişimi de ben'in varlık göstermesine bağlıdır. Bu açıdan birey, Tanrı karşısında yüceldikçe büyük bir ayrıcalık kazanır ve ben'iyile tanışık hale gelir. Öte yandan kendini tanımayan ben ise, Tanrı'ya yabancı kalır. Yani ben'in bilincinde olmayan birey, Sonsuz Ben ile tanışamaz. Hristiyanlık bize, tüm varlığının inançtan başka bir amacı olmadığını öğretmektedir.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Soren Kierkegaard; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.126

<sup>148</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.110

Birey ben'ine yoğunlaştıkça, iman alanına geçiş yapar, zira inanç, ben'in mutlak yoldaşdır. Ben'ine yabancı kalan ne varlığından zevk alır ne de varoluşunun özündeki Tanrı inancını kavrayabilir. Ben kendisi ile ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine dalmaktadır ve birçok kez anımsattığımız gibi bu formül inancın tanımıdır.<sup>149</sup>

Kierkegaard için varoluşun asıl meselesi, bireyin kendi ben'ini tanıması, anlaması ve Tanrı'nın kendisinden ne yapmasını istediğini idrak etmesi; böylece iman hakikatine ulaşmasıdır:

İnsan başka hiçbir şey bilmeden önce kendini bilmelidir. (kendini tanı). Bir insan ancak kendini böyle içe dönük olarak anladıktan ve yolunu böyle gördükten sonra hayatı huzura ve öneme kavuşur; ancak o zaman o sıkıcı, uğursuz yol arkadaşı, kendini idrakin alanında gösteren, (...) cehaletle başlayacağını emreden (Sokrates) hayatın ironisinden kurtulur.<sup>150</sup>

Ben'ini tanıyan ve hareket noktası olarak ben'ini seçen, aslında hareket noktasını Tanrı olarak seçer ve Tanrı'yı tanımış olur.

Ben'inden kuvvet alan, imana ulaşır; imana ulaşan ve kararlarında imana uyan ise yanılgıya düşmez. Zira artık önemli olan insanların yanlış kanaat ve yargıları değildir; ben'in ve imanın uyumudur.

Varoluş felsefesi içerisinde zikredilmese de İmam Gazali de iman için, kendini tanımanın gerekliliğinden bahseder: “Bil ki Allah Teala'yı tanımanın anahtarı, insanın kendi kendini tanımasıdır. Bunun hakikat olduğuna “kendini tanıyan Rabbini tanır” hadisi ile “ gerçeği anlayıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz” (Fussilet Suresi, 53) ayet-i kerimesi delildir.<sup>151</sup>

Bireyin fitratında Allah'ı tanımaya dair deliller ve belgeler vardır. Tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi ben'ini yani nefsin tanıyan ve idrak eden kendi fitratındaki Tanrı bilgisine ve imana ulaşır. Zira kendi nefsi, bireyin en yakınıdır. En yakınında olanından haberi olmayan, onu tanımayan Rabbine ulaşamaz ve onu tanıyamaz. Bireyin kendi ben'ini

<sup>149</sup> Kierkegaard; a.g.e, s.144

<sup>150</sup> Kierkegaard; a.g.e, s.169

<sup>151</sup> İmam Gazali; Kimyayı Saadet, c.1, s.31

tanımaktan maksat ise zahir olarak kendini bilmesi değildir. Ben kendini salt zahir olarak bilse tanısa bu Tanrı'yı tanımaya götürmez. Bunu Gazali şöyle ifade eder:

Eğer kendimi tanımıyorum diye iddia ediyorsan, delilsiz iddia makbul değildir. Eğer delilin, zahir azalarından yüzünü, başını; batın ahvalinden acıktığını, susadığını bilmek ve kızgınlık zamanlarında bir kimseden intikam almak, şehvetin galebe çaldığı zaman evlenmek ise, bu türlü tasarruf hayvanlarda da vardır. O halde bu çeşit kendini bilmek, Allah Teâlâ'yı tanımaya anahtar olamaz.<sup>152</sup>

Ben'ine salt zahir uzuvları bilmek veya bâtın hallerin en basitini bilmek yoluyla vâkıf olduğunu sanan birey, ne kendinin ârifi olur ne de iman hakikatinin ârifi.

Allah insana bâtinî olarak 4 özellik vermiştir: Hayvanlar sıfatı, yırtıcılar sıfatı, şeytanlar sıfatı ve melekler sıfatı.<sup>153</sup> Birey bunlardan hangisinin özelliğini taşıdığını veya hangisinin kendisinde geçici olduğunu bilmeden, ben'ini tam olarak idrak edemez. Zira her sıfatın ayrı mutluluğu ve gıdası vardır. Hayvanların gıdası yemek, içmek vb. iken yırtıcıların gıdası ve mutluluğu öldürmek iledir. Meleklerde ise bu ikisinin özelliği bulunmaz. Şeytanların gıdası ise Allah'ın cemaline bakmaktır.

Bu bağlamda birey, bu 4 sıfattan hangisine sahip olduğunu anlamalı. Sonra melekler sıfatına sahip olmak için çalışmalı ki böylece Allah'ı tanımaya kendinde yol bulsun ve imana ulaşabilsin. Kendine zarar veren özelliklerin farkında olan ve bunlardan sıyrılan nefis yani ben, kendini tanıyabilir. Kendini tanımakla imana ulaşan birey ise imana sahip olmakla kendinin daha iyi farkındadır. Burada da tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi iman ile ben'in yani metafizik saha ile ontoloji sahasının ayrılmaz iki parça olduğunu görürüz. Gazali için de imanın anahtarı, kendini yani kalbini, nefisini, ruhunu tanımaktır.

Öte yandan İmam Gazali, İslam geleneğine mensup bir düşünür olarak, imanı tanımlamada ve mahiyetini izah etmede sürekli naslara başvurur.

<sup>152</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, c.1, s.31

<sup>153</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, c.1, s.31

İmam Gazali imanı tasdik olarak tanımlarken Yusuf Suresi 17. ayeti delil olarak kullanır. Peygamber döneminde yaşamış insanların imanı taklit ile olmasına rağmen peygamber onların mümin olduklarına hükmediyordu. “Yüce Allah’ın bu konuda “ sen bize iman etmiş değilsin”(Yusuf 12/17) yani bizi tasdik etmiş değilsin demesine rağmen Hz.Peygamber (s.a.v) bir tasdiki, diğer bir tasdikten ayırmamıştır.<sup>154</sup>

Gazali sadece ayetleri değil, hadisleri de sıkça zikreder ve kaynak olarak kullanır. Örneğin düşünürümüz iman kelimesinin, “amel ile beraber olan inanç” anlamında kullanılmasının delili olarak, daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamberin “Zina eden zina ederken mümin olarak zina etmez”(…) buyurmasıdır<sup>155</sup> karinesine başvurur. İmam Gazali için konuları aydınlatmada ve izah etmede temel ve birincil kaynakların, İslam geleneğine uygun olarak Kitap ve Sünnet olduğunu görürüz; zira Kitap ve Sünnet, fûru değil temel kaynaklardır ve ilim sahibi kişi konulara açıklık getirirken bu kaynakları temel almak zorundadır.

Protestan mezhebine tâbi olan ve dine insan hayatında çok büyük önem atfeden Kierkegaard’ın da iman konusuna değinirken İncil’den sıkça referans aldığını görürüz. Nitekim düşünürümüz, her ne kadar kilise gibi aracı kurumları eleştirse de, İncil’i hayatının ve eserlerinin kaynağı konumuna getirmiştir. O’na göre İncil birey hayatına yön veren ve Tanrı’ya karşı ödevleri dillendiren ilahî bir kitaptır: “Herkesin bildiği gibi Luka (14:26) Tanrı’ya karşı mutlak görev konusunda önemli bir öğreti sunmaktadır: “Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa benim öğrencim olamaz.”<sup>156</sup> Kierkegaard için bu ibareler Tanrı’ya karşı mutlak ödevin bir ifadesidir ve böylece de bireye imanın en üst noktasını işaret eder. Kierkegaard için bu ibare, iman şövalyesi ve İbrahim’in imanının göstergesi ve kanıtı bir ibaredir. Çünkü çok katı bir ifade olsa da aynı zamanda bireye, hakiki iman için evrenselde etiğin aracılık edemeyeceğini gösterir. Kesinlikle ibarenin yumuşatılması veya insanlara farklı anlatılması, Hristiyanlığın yanlış tanıtılması olur. Çünkü ibare, Tanrı’ya mutlak ödevin her şeyden üstün olduğuna işaret ederken aynı zamanda bu imanla İbrahim’in katil değil, imanın babası olduğunu teyid eder. Özetle düşünürümüz bir yandan imanı İncil’e dayalı temellendirirken öte yandan İncil’in

<sup>154</sup> İmam Gazali; *İtikatta Ölçülü Olmak*, s.271

<sup>155</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.271

<sup>156</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.119

ifadelerinin anlamlarından uzaklaştırılıp yanlış yönlerle çekilmesine şiddetle karşı çıkar. Zira bu Hristiyanlığın en kötü şekilde tanıtılması olur. Benzer bir durumu Gazali ise şöyle ifade eder: İnanç esaslarıyla ilgili olarak kesin delil bulunmaksızın, Kur'an veya sünnet lafızlarının zahirini değiştiren tevillerde bulunan kişi kâfir olmuştur.<sup>157</sup>

Gazali, imanı tasdik olarak nitelendirirken tasdikin mekânının kalp olduğunu belirtir. Yani iman, başlangıçta imana konu olan şeyleri kalben kabul etmektir. Kalpteki iman ise, öyle bir güçtür ki; dıştan herhangi bir etki olmaksızın, insanı harekete geçirecek bir manaya sahiptir.<sup>158</sup> Kierkegaard ise imanın başlangıç noktası olarak teslimiyeti görür, Tanrı'nın istediği şeyler karşısında boyun eğme, mutlak paradoks olan Tanrı'ya mutlak teslimiyet imanın çıkış noktasıdır. Gazali'deki tasdik teorisinin yerini burada teslimiyete bıraktığını görürüz.

Gazali bireyin kalbinde oluşan ve tüm içselliğiyle yaşadığı imanın, insanı eyleme ve harekete geçireceğini ifade ederken Kierkegaard da benzer şekilde imanı, bireyin içinde yaşayarak oluşturduğunu ve imanın bireye yaşama sevinci vererek birey olarak yükselme imkânı sağladığını vurgular.

Kierkegaard'da varoluş felsefesine bağlı olarak yapılan üst düzey birey vurgusu ve kitlelerin iman yaşamasına engel olduğu teorisini Gazali'de göremeyiz. Çünkü Gazali nasslara bağlılığı suretiyle bireye vurgu yaparken toplumu ötelemeyiz. İki unsur birbirini tetikleyen ve imanın doğru şekilde oluşumunu etkileyen iki faktördür. Gazali toplumu veya İslam literatürü içindeki kullanımıyla ümmeti, bireyin inanç noktasına gelmesinin en etkili yolu olarak görür, toplum içindeki hayra yönelik iletişim bireyin kalbinde imanın oluşmasına vesile olur. Bireyin kalbinde imanın oluşması için Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği gibi, bu konuda en etkili yol, vaaz ve nasihat yoludur.<sup>159</sup> Vaaz ve nasihat ise toplumun iletişim içinde olmasını gerektirir.

Kierkegaard ise imanın salt varoluşsal boyutuyla ilgilenir, bu konudaki aracılıklara müsaade etmez. Toplum kişiyi inanç hayatından uzaklaştırır. Kalabalıklar içindeki birey, imanın ıstırap yönünün farkında olamaz; trajik kahraman tek başınalığın müthiş

<sup>157</sup> İmam Gazali; *İman Kitabı*, s.45

<sup>158</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.21

<sup>159</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.61

sorumluluğu hakkında hiçbir şey bilmez.<sup>160</sup> Çünkü kalabalığın sesleri birbirine karışır, kulaklar sağır olur ve bireysel sorumluluk ve içedönük iman ortadan kalkar. Oysa iman paradoksunda aracılıklar ortadan kaldırılmalıdır. İman paradoksu aracılığa izin vermez; zira tam olarak tekil bireyin yalnızca tekil birey olmasına dayanmaktadır.<sup>161</sup> Toplum içindeki birey, Tanrı'yla doğrudan bir ilişkiye giremez, Tanrı huzurunda ve iman konusunda üçüncü kişi olmaya mahkûm olur. İmam Gazali imanın tadına varma hususunda bireyin nefesine yönelip nefisini sorgulamasını ve nefsi arzulardan uzak durup ebedî mutluluğa odaklanmasına vurgu yapsa da onda bireyin toplumdan uzaklaştırılıp topluma kötü istinatlar yaptığını görmeyiz. Bireyin kalbinde oluşan imanın bir vesilesi de sohbetlere katılma ve belki de toplum içinde görülen bir zattan etkilenme şeklinde olabilir.

İmam Gazali delille veya taklitle imana gelmenin ötesinde imana başka açıdan da bakar ve onu şöyle tanımlar: İman Allah'ın sevdiği kulunun kalbine attığı nurdan ibarettir. Bu nur Allah'tan bir hediye ve ikramdır.<sup>162</sup> Benzer ifadeyi Kierkegaard'da da görmek mümkündür: İman bir mucizedir fakat bundan hiç kimse dışlanmamıştır; çünkü bütün insan hayatının aynılaştığı yer tutkudur ve iman da bir tutkudur.<sup>163</sup>

Gazali'nin zatî varlık, hissî varlık, hayalî varlık, aklî varlık, şibhî varlık olmak üzere beş varlık alanına vurgu yaptığını birinci bölümde anlatmıştık. İşte dini nassları bu beş varlık mertebesine uygun olarak idrak edenler iman etmiş sayılır. Kierkegaard ise varlığın gelişimi üzerinde durur ve ben'in yani varoluşun gelişimi üzerinden imanı tavsif etmeye çalışır. Birey; estetik, etik ve din olmak üzere üç gelişim evresine sahiptir. Asıl iman dinî evreye geçmekle olur ki burada birey, Sonsuz Ben'le tanışır. Böylece hem varoluşundan hem imandan zevk alır.

Gazali iman konusunu tafsilatlandırırken metafizik, ontoloji ve epistemoloji alanlarını birbirine bağlı ve iç içe anlatmıştır. İmanın konusunun usul-ü selâse olduğunu vurgularken dini epistemolojiye; varlık alanlarını ayırıp bunların hepsine imanın, tam iman olduğunu vurgularken ontolojiye bağlı kalır. Kierkegaard ise ontoloji ile metafiziği felsefesine uygun olarak birleştirirken salt epistemolojiye burada yer

<sup>160</sup> Kierkegaard; *a.g.e.*, s.166

<sup>161</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.118

<sup>162</sup> İmam Gazali, *a.g.e.*, s.59

<sup>163</sup> Soren Kierkegaard; *Kahkaha Benden Yana*, s.184

vermemiş, sadece dini epistemolojiyi yani vahyî bilgiyi temel almıştır. Metafizik ile epistemolojiyi birbirine zıt iki alan olarak gören Kierkegaard, buradan hareketle akılı dışlamak suretiyle iman objesinin salt paradoks olduğunu vurgular. Akıl ise paradoksa haiz olmaktan uzaktır. Tanrı'yı mutlak paradoks kabul eden Kierkegaard, paradoksa sıçrama ile ulaşılabileceğini düşünür. Oysa Gazali için Tanrı, salt hikmet ve uyumdur. Tenakuz gibi görünen durumlar, O'nun hikmetini içerir: "Her bir muhalin muhalliği ve yine her bir mümkünin mümkünliği ne bedâhetle ve ne de azıcık bir düşünce ile kolaylıkla idrak edilebilen şeylerden değildir. Bilakis çok kere derin düşünmelerle bilinebilir. Çoğu bunu anlamaktan acizdir."<sup>164</sup>

### **B. İman Çeşitleri Açısından Karşılaştırılması**

Kierkegaard, imanı kısımlara ayırma hususunda da imanı tanımlamada olduğu üzere varoluş geleneğinden yola çıkar. Bu bağlamda ben'ine dönük yaşayamayan aksine toplumun yargısı ile eylemlerini oluşturan birey, gerçek imanın sembolü olamaz. Düşünürümüz imanın bu türünü trajik kahraman olarak nitelendirir, bu alt düzey iman biçimine, içselliğin olmadığı dindarlık olarak işaret eder.

Benliğine dönük yaşamayan trajik kahraman, varoluşuyla uzlaşım içinde olamaz ve böylece Tanrı ile ilişkisi zayıftır, zira trajik kahraman Tanrı'ya 3. Kişi olarak<sup>165</sup> hitap eder. Trajik kahramanın aksine gerçek iman sahibi olarak gösterdiği iman şövalyesi ve iman şövalyesinin en üst düzeyde tecrübesi olan İbrahim, ben'ine sadık kalmanın ve varoluş için yaşamının en özel ve en üst derecede örnekleridir. Ben'ini bilen ve idrak eden böyle bireyler ise iman fatihidirler. Böylece ilk aşamada imanı, ben'in varoluşa uygunluğu açısından taksim eden Kierkegaard, İbrahim'i varoluşuyla uzlaşımın en üst derecesinde gördüğünden iman açısından da en üst basamağa koyar ve onu imanın babası olarak nitelendirir.

Gazali ise imanı taksim etme konusunda inancın dayandığı delilleri ve inanç objelerini göz önünde bulundurur. Ona göre inançlar şu şekilde sıralanabilir:

1- Her aşamada tam olan, sağlam bir delile dayanan inanç, en yüksek derecedeki inançtır.

<sup>164</sup> İmam Gazali; *İlâhî Ahlâk*, s.133

<sup>165</sup> Søren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.126

2- Tam olarak ispat edilemeyen fakat genellikle âlimler tarafından kabul edilen öncülleri esas alan delile dayanan inanç.

3- Güzel söz söyleme sanatıyla (hitabet sanatıyla) ortaya konan delillere dayanan inanç

4- Güvenilen bir kimsenin ifadesine inanç

5- Genellikle tatminkâr olarak kabul edilen şartlarda ortaya konulan bir ifadeye inanç

6-Haber verenin güvenilir olup olmadığını düşünmeksizin, insanın, onun sözlerine inanmayı istediği için onları kabul etmesine dayanan inanç.<sup>166</sup>

Görülüyor ki Gazali, imanı tasnif hususunda kaynaklara ve delillere atıf yapmakta ve imanın temeline genel olarak tahkiki koymaktadır. O genel çerçevede imanı, delillere dayanma hususunu dikkate alarak taklidî ve tahkikî iman olarak ikiye ayırır. Bu genel çerçeveli tasnifi, bireyin imanın kaynağını nereden aldığına ve imanı karine ile oluşturup oluşturmadığına bağlı kalarak ele alan Gazali, iman konusunda bilgiye büyük yer vermiştir. Zira imanı tasdik olarak tarif etmek, imanda bilgiye yer vermektir. Örneğin; Maturidi'ye göre tasdik ancak bilgiden sonra olur. Bilinmeyen şey tasdik edilemez.<sup>167</sup> Maturidi'nin bilgiye dayalı tasdik ve iman anlayışı, çok benzer örneğini Eş'ari'de bulur ki kendisi de Eş'ari mezhebine bağlı olan Gazali'nin imanın tarifi ve tasnifi hususunda ekolüne bağlılık gösterdiği görülür.

Taklidî iman, avamın imanıdır ve bu tür iman delile dayanmaz. Avam atalarından miras kalan inançları esas alır ve tahkik sürecini yaşamadan imanını oluşturur. Gazali, o dönemde Mutezile'nin taklidi imanın geçersiz olduğu yönünde toplum üzerinde oluşturduğu baskıyı hafifletmek adına her ne kadar delil ve karinesiz oluşsa da taklidi imanın geçerliliğine temas eder. Nitekim peygamber de ilk devirlerde salt tasdik istemiştir. İnaçları taklide dayalı halkın imanı, fiillerle sağlamlaşır veya îfâ edilmeyen fiillerle noksanlaşır. Fiiller avamın imanında “suyun, ağaçların gelişmesindeki tesiri gibi müessirdir.”<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Doç.Dr.Hanifi Özcan; *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFAV, İstanbul 1992, s.58

<sup>167</sup> Hanifi Özcan; *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.180

<sup>168</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulumi'd-Din*, c.1, s.298

Öte yandan Gazali, taklide dayalı iman ile mücehhez kalplerin iman yönünden sarsılmaz olduğunu da belirtir. Nitekim yukarıda inancı derecelendirirken, birkaç basamakta taklide yer verir ve onu geçerli sayar. Fakat epistemoloji ile metafizik alanlarını birleştiren Gazali için tahkik ve sorgulama süreci ile oluşan iman, imanının en üst mertebesidir. Tahkik, hakikate ve hakiki imana ulaşmaktır. Hakikati bilmeyenin imanı tam değildir. Zira birkaç günlük bulanık dünya hayatından sonra duru ve ebedi bir hayat olduğunu yakinen bilen, kalbinde ahiret azığı hazırlama isteği meydana gelir ve bu ona zor gelmez.<sup>169</sup>

İmanı tasnif hususunda bilgi ve tahkiki temel alan Gazali'nin aksine Kierkegaard ne imanı tanımlama ve ne de taksim etmede bilgiye yer vermez. Aksine onun iman anlayışı, bilginin ve aklın –bir köprü kursa bile- hiç kimseyi karşı tarafa geçiremeyeceği, bunun için imanının verdiği cesaret ve cazibeye dayalı bir “sıçrayış”ın gerekli<sup>170</sup> olduğu şeklindedir. İmanın sınırları içerisine tahkik ve sorgulama ile elde edilen bilgi giremez ve onu belirleyemez. Zira sorgulama ve akıl yürütme, öznellik ile nesnellik arasındaki hayati farkın kaldırılmasının sonucudur. Akıl yürütme, bir görüş ve kanaat olarak katışıksız bireysellikten yoksundur.<sup>171</sup> İman, sorgulama ile elde edilemez; o, tutku ve risk ister.

İmanı tahkik ve delile dayalı taksim etme konusunda farklı pencerelerden bakan Gazali ve Kierkegaard'ın öte yandan bir pencerede buluştuğunu söylemek mümkündür.

Trajik şövalyenin imanını, imanının alt tabakası olarak gören Kierkegaard, onu alt tür olarak nitelendirir ve varoluşundan hareket alamayarak Tanrıyla temasa geçemeyen iman sahibi olarak görür. Buna mukabil, iman şövalyesi ve İbrahim, yüce türlerdir ve “derin ruhlar asla kendilerini unutmazlar ve olduklarından başka bir şey haline gelmezler”.<sup>172</sup> İmanlarına dayanak noktası olarak varoluşlarını alırlar.

Gazali'nin tavsif ettiği tahkik ve özellikle marifet ehli iman sahipleri de Allah'a bir adım daha yakın olup müşâhede ve mükâşefe fırsatı yakaladıklarından, ‘kendini tanıyan Rabbini tanır’ ilkesinden hareketle, Allah'a yakın olduklarından kendi benliklerine de

<sup>169</sup> İmam Gazali; *Kimyâyi Saâdet*, c.2, s.184

<sup>170</sup> Hanifi Özcan; *Epistemolojik Açıdan İman*, s.82

<sup>171</sup> Soren Kierkegaard; *Kahkaha Benden Yana*, s.265

<sup>172</sup> Soren Kierkegaard; *Korku ve Titreme*, s.87

daha yakındırlar. Böylece onlar, tahkik ve marifet ile imanlarını oluştururlar ki bunu da “derin ruhlar” tabirine mutabık olarak görebiliriz. Zira varoluşlarının bilincinde ve Allah’a yakındırlar.

Kierkegaard’ın iman şövalyesi imanını, tek başınalığın zorlu sürecinde oluşturur. Yalnızlığın ıstırabını ve zevkini bilir. Tahkik ehli de enfüs ve âfâktaki delilleri nefislerinde toplamak ve nefislerindeki hevâ ve hevesten arınıp kalbi tahkik ve marifete açmak için çoğu zaman nefisine yönelir, tabir-i caizse itikâfa çekilir, yalnızlığa ihtiyaç duyar. Kalbî bilgi denilen bu bilgi ile oluşan imanın hazırlık aşaması olarak adlandırılan “gerek zühd ve takva ile yapılan nefis terbiyesi ve gerekse nafîle ibadetler ve zikir ile gerçekleştirilen kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesi ile ulaşılmak istenen temel amaç, “toprağa bağlı beşerî vasıflardan sıyrılmanın gerçekleşmesi, sûfî adayının haktan başka her şeyden (masiva, gayr) yüz çevirerek her şeyiyle yalnız O’na yönelmesi ve tüm varlığını (bedenini, dilini, kalbini, fikrini, zikrini vs. vs.) O’na hasretmesinin sağlanmasıdır.<sup>173</sup> Birey her şeyden tamamen alâkasını kesip sadece Allah’a teveccüh etmek için bu kapıları açar. Böyle yapmak, ilhamın anahtarı, ilahi keşfin menbaıdır.<sup>174</sup>

Kalbî bilgi ile imanlarını oluşturan bu iman sahipleri, iman şövalyesi gibi, yalnızlık ve sükûnetle Tanrı’ya ulaşırlar. Gazali de bizzat yaşamıyla buna misâl olmuştur. Hakikati keşf için 10 yıl süreyle uzlet ve halvete çekilmiştir.

Trajik kahraman eylemlerinde diğer bireylerden etkilenir; inanç, kanaat ve fiillerini, başka bireylerden dayanak alarak oluşturur. Bir bakıma imanları taklit ile oluşan avamın imanının da böyle olduğunu söylemek mümkündür. Zira avamın inancının ve fiilinin temeli, kendi içlerinde kendi çalışmaları ile oluşan bilgi ve iman değil, örneğin anne babalarının veya yaşadığı toplumun inanç düsturlarıdır. Taklidî iman, bu sınırların dışına çıkmaz ve hareket noktasını atalar mirasından alır. Böylece sorgulama ve delil arama, taklidi iman sahipleri için lüzumlu değildir, onlar irdeleme yolunu seçmez ve hakikat kapısını aralamaya uzak kalırlar. Çünkü imanlarının çıkış noktasını başka bireylerde ararlar.

<sup>173</sup> Ramazan Ertürk; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, s.85

<sup>174</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulûmi ’d-Din*, c.1, s.177

Gazali, imanın oluşumunda delil ve karineye sıkça vurgu yapmakla birlikte hakikî iman olarak nitelendirdiği ve yakîn hâl ile tecrübeden oluşan tasavvufî bilgiye dayalı iman, en üst dereceye oturtur. Kierkegaard'ın tutku ile bağlantılı olarak mucize diye adlandırdığı durumu Allahın hidayeti ve nuru olarak temeldiren Gazali, imana ulaşmada anahtar olarak görür: “İşte bu nur, pek çok marifettin anahtarı niteliğindedir. Kim gerçeği keşfetmenin, sadece bağımsız deliller getirmekle gerçekleştiğini zannederse, Allah’ Teâlâ’nın çok geniş olan rahmetini daraltmış olur.”<sup>175</sup> Bu nur, his ve akıl ruhunun ötesindeki nübüvvet ruhundan da feyz almanın başlangıcıdır. Gazali, Kierkegaard’ın akli ve bilgiyi imandan tamamen dışlayan katı imancılık tutumunun aksine iman salt delil ve sorgulamaya bağlı kılmamış, itikâta orta yolu benimseyerek hem delile hem delil üstü yollara izin vermiştir.

Kierkegaard için Tanrı bir bilgi ve düşünce konusu değildir. İmanı gerekçelendiren şey, Tanrı’yı bilmek ve anlamak değildir; aksine, Tanrı’nın bilinemezliğini, açıklanamazlığını, kavranamazlığını, anlamaktır.<sup>176</sup> Kierkegaard, iman için rasyonel argümanlar toplamının ve iman objesini sorgulamaya tabi tutmanın geçersiz ve yanlış olduğunu savunur. Zira iman sorgulamayı ve tahkik sürecini kabul etmez. Her bir sorgu ve tahkik, yenisini doğurur ve bu süreç hiç bitmez. Kişi hangi aşamada eminlik kazanacağını idrak edemez. Bütün deliller toplandığında ve soruşturma tamamlanmış olduğunda bile mantısal şüphe ve belirsizlik her zaman mümkündür.<sup>177</sup> Rasyonel argümanlar bireyi nesnellığe iter, oysa iman doğası öznelidir. Bu yüzden imanda bireyi tatmin eden nesnel sorgulama değil, sıçrayışla ulaşılan özneliktir.

Gazali, geçirmiş olduğu şüphe ve sorgulama döneminde; kesin bilgi ve bilgi ile ulaşılan iman hedefliyordu. Bu bağlamda duyu organlarını bilgiye kaynaklığı açısından irdeledi ve onların yanıltıcılığını ortaya koydu. Daha sonra akli ele alıp aklın sınırlarını keşfetti. Fakat bu iki aşamadan sonra şüphe süreci işlemeye devam etti. Gazali “bu şüphelerden ancak delil ile kurtulmanın mümkün olduğunu”<sup>178</sup> düşünüyordu. Oysa salt delil ve sorgulamanın tek başına yeterli olmadığını anladı. Zira bir taraftan tahkik gerekli iken diğer yanda Allah’ın gönle verdiği nur olmadan yakîne ulaşmak mümkün değildi. Böylece Gazali, delil arama ve tahkik sürecinin, kesin bilgi ve imana ulaşmada tek

<sup>175</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, s.44

<sup>176</sup> Vefa Taşdelen; *a.g.e*, s.254

<sup>177</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.84

<sup>178</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, s.42

başına kâfi olmayacağını anladı. Çünkü sorgulama, yakîn bilgiyi elde etmede yeterli değildi. Bu bağlamda Gazali ve Kierkegaard'ın nesnel sorgulamanın iman için yeterli olmadığı görüşünde ortak paydada buluştuğunu görmek mümkün görünse de Kierkegaard düşünce sisteminin hiçbir yerinde akla yer ayırmaz, Gazali'de durum böyle değildir.

Kierkegaard Hegel'in her şeyi açıklama teşebbüsüne karşı, şeylerin açıklamak yerine, yaşanmaları veya deneyimlenmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>179</sup> Bu, Kierkegaard'ın iman şövalyesi ve İbrahim ile anlatmak isteğinin özüdür. İman ancak bu şekilde saf ve yüksek noktasına ulaşır ki inancını ve teslimiyetini en üst düzeyde yaşayan İbrahim, bu imanı ile imanın doruk noktasını temsil eder. Gazali de imanın en üst noktası olarak 'zevk'i' yani bilfiil tecrübe etme ve tatmayı görür. Sûfî tecrübe olarak adlandırabileceğimiz bu seviyede artık iman, başkasından duymaya, öğrenmeye gerek kalmadan bilfiil yaşanır ve tadılır. Aracılar ortadan kalkar, bunu ancak yaşayan ve tadan anlar. Kalbinde marifet ile açılan bu iman kapısı ancak yaşanılarak aralanılır. Bu tür tecrübe zaten tam olarak ifade edilemez, ancak deneyimlenerek idrak edilir. Sarhoşluğu bilmek ayrı şeydir, sarhoş olmak ayrı şeydir. Kierkegaard da tecrübe ve bilfiil yaşamanın üstünlüğüne vurgu yapar. Gazali'deki sarhoşluk örneğine benzer olarak ölüm örneğini verir. İnsanın ölmeyi bilmesi veya eninde sonunda ölümü tadacağını idrak etmesi ayrıdır. Fakat en üstün olanı, ölüm anı geldiğinde onu tecrübe etmektir.

Kierkegaard'ın düşünce yapısını, Gazali'nin tasavvufî fikirleri ile eşleştirmenin mümkün olduğu başka bir nokta ise, iman şövalyesinin sonsuz teslimiyetiyle elde ettiği imandır. İman şövalyesi prensese âşık olur ve bu, fani sevginin sembolüdür. Prensese olan aşkı, onun için sonsuz aşkın bir ifadesi şekline dönüşecektir, dinsel bir karakter kazanacaktır, onun aşkını yaşamasına engel olan Sonsuz Varlığa duyulan bir aşka dönüşerek yücelecektir.<sup>180</sup> İman şövalyesinin fani sevgiyi, sonsuz varlığa duyulan sevgiye dönüştürerek yaşaması, Gazali'de geniş yer bulan ve sûfî tecrübe diyebileceğimiz hali ifade eder.

Burada belki de Gazali'nin tahkik ehli, marifet ehli ve bunu üst düzeyde yaşayan peygamberlerin imanı ile Kierkegaard'ın iman şövalyesi ve İbrahim'in imanını; taklidî

<sup>179</sup> Recep Alpyağıl; a.g.e, s.70

<sup>180</sup> Kierkegaard; Korku ve Titreme, s.87

imanı ile de trajik kahramanını eşleştirmek mümkün görünse de Gazali'nin sistemindeki bilgi ve delil arama sürecinin Kierkegaard'ın sisteminin hiçbir yerinde olmadığı bârizdir. Öte yandan İbrahim, İslam düşüncesinde salt boyun eğme ve teslimiyetin sembolü değil aynı zamanda akli ile Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışan rasyonel bir bireydir. Yani Kierkegaard'ın bu heretik ve paradoksal iman şövalyesi<sup>181</sup>, bu haliyle İslamî gelenek içinde noksan kabul edilir. Zira o, bir taraftan oğlu İshak'ı değil "İsmail"i kurban etme fiili ile imtihanın ve boyun eğmenin sembolü iken, öte yandan akli ve sorgulayıcı bakışı ile dinin akli boyutunun simgesidir.

Kur'an'da İbrahim peygamberin teslimiyetine vurgu yapılmakla beraber nasların inananlara vermek istediği en önemli mesajlardan biri de onun aklını faal bir biçimde kullanıyor olmasıdır. Hz. İbrahim, putları tanrılar edinen babası ve kavmine rağmen göklerin ve yerin melekutunu gözlemleyerek imanda akli bilgiye yer açmıştır. Apaçık bir sapıklık içerisinde olduklarını söylediği kavminin de akıl nimetinden faydalanmalarını sağlamak ve gerçekleri görüp yakînî manada imana sahip olmaları için onların birer "rab" olarak görüp taptıkları yıldız, aya ve güneşe önce "Bu benim Rabbim"(En'âm, 76) mütalaasında bulunurken daha sonra herbirinin arka arkaya batıp kaybolduğunu gördüğündeyse kavminin âtil hale getirdikleri akıllarına hitaben "ben batanları sevmem" diyerek adeta din ile akıl uzlaşamaz diyenlere asırlar öncesinden cevap vermiştir. Akıl yürütme yetisiyle hakikate ulaşan İbrahim peygamberin kalbi de mutmain olmuştur. Bunu Kur'an-ı Kerîm şöyle ifade eder: "işte böylece biz, İbrahim'e göklerin ve yerin hükümrânlığı hakkında bir bakış açısı kazandırdık ki kalben mutmain kimselerden olsun." (En'âm/75)

## C. İman Anlayışlarının Epistemolojik Olarak Karşılaştırılması

### 1. İmanda Akli Bilginin Yeri

İslam Fikir geleneği, doğru bilgiye ulaşmada ve Tanrı'nın emrettiklerini idrak etmede akla büyük önem verir. Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak, sağlam duyular ve haber-i sâdık denilen doğru haberi sıralamakla birlikte akl-ı selimi de bilgi kaynağı olarak ele alırlar. Öte yandan akıl sırf bilgiye kaynaklık etmesi açısından değil, Allah'ın bildirdiklerini anlama hususunda da İslam düşünürleri için ayrı bir yere haizdir.

<sup>181</sup> Jacques Derrida; "*Kime Vermeli*"; **Kierkegaard ve Din**, s.81

Örneğin; Maturidi'ye göre akıl, sırf bu dünya için verilmemiştir. Ebedi hakikatleri, ceza ve sevabı da kavrasın diye verilmiştir.<sup>182</sup>

Gazali'nin sisteminde de aynı şekilde akıl ve bu yolla oluşan bilgi son derece önemlidir. Bu bağlamda o, eserlerinde aklın izahına ve aklî bilginin önemine sık sık vurgu yapar: "Aklın şerefini bilmek için delile gerek yoktur. İlmin menbaı akıldır. Çünkü ilim, akıldan doğar. Akıl ilmin esası ve temelidir. İlim ile akıl arasındaki ilgi, meyve ile ağaç arasındaki ilgiye benzer. Güneş ile ışık, göz ile görüş arasındaki nisbet gibidir."<sup>183</sup> Aynı zamanda akıl insana dünya ve ahiret mutluluğunu getirir.<sup>184</sup>

Gazali akıllı kimi zaman ruh kimi zaman kalp ile müteradif olarak kullanır ve akla nur ismini de verir: "İnsan kalbinde, maddi gözün kusurlarından uzak bir iç göz (kalp gözü) vardır. Bu, Nur ismine daha layıktır ve buna bazen akıl, bazen ruh bazen de insani nefis denir. (...) Maddî yani beden kusurlarından uzak olduğu için akıl, nur adı verilmeye daha layıktır."<sup>185</sup> Böylece akıl, duylara nazaran daha üstündür ve Allah'ın nurunun misali olmaya layıktır.

Gazali akıl ile elde edilen bilgiye hem epistemolojisinde hem de imanda neredeyse merkezî konum ayırır. Tanrı bilgisi ve iman hakikatinin akıl ile kavranılamayıp yakîn gözü veya iman nuru ile bilineceğini savunanları eleştirir. Zira akıl nur olup imanın hakikatine vasıl olmada ve şeriatı anlamada etkin bir unsurdur. Çünkü Gazali, ilk Müslümanların Kur'an ve Hz. Peygamber'den öğrendiği Allah anlayışını, aklın ulaştığı ispatlama yöntemlerini de kullanarak ortaya koyma niyetindedir.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Hanîfî Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.160

<sup>183</sup> İmam Gazali, *İhyâü Ulumi'd-Din*, c.1, s.203

<sup>184</sup> Aklın 4 manasının olduğunu söyleyen Gazali, bunu İhyâ'da şöyle belirtir:

-Aklın birinci manasına göre tarifi: Akıl, insanları hayvanlardan ayıran bir vasıftır. İnsan bu vasıf sayesinde düşünce mahsulü olan ilimleri, tefekkür mahsulü olan gizli sanatların tedvirini elde etmeye hazır bir vaziyete gelir.

-Aklın ikinci manasına göre tarifi: Akıl, muhallerin muhal oluşunu ve mümkünlerin de imkânını bilecek derecede ayırım yapan çocuğun zâtında meydana çıkan ilimlerdir.

-Aklın üçüncü manaya göre tarifi: Hal ve durumların cereyanı ile elde edilen denemelerden alınan bilgilerdir.

-Aklın dördüncü manaya göre tarifi: Akıl öyle bir dereceye gelir ki akıllı kişi işlerin sonucunu bilip geçici lezzetlere sürükleyici şehveti yok edip ortadan kaldırır

<sup>185</sup> Necip Taylan; *a.g.e*, s.77

<sup>186</sup> Prof.Dr. Bünyamin Duran; *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-2 Gazali*, Nesil Basım Yayın, İstanbul, 1998, s.135

Bilgiye kaynak teşkil eden akla ve onunla edinilen bilgiye, iman konusunda önemli yer veren Gazali'nin aksine Kierkegaard, dinî önermeler ile akıl ve aklî bilgi ilişkisi yerine ilişkisizlik koyar. Katı fideizm geleneğine mensup Kierkegaard, epistemoloji açısından akıl ile imanın uyuşmasının mümkün olmadığını savunur. İmanda asıl olan, salt inanma ve boyun eğmedir. İman için rasyonel argüman toplama veya aklın verilerine dayanmak, imanı geçersiz kılar. İmanın objesi bilinmeyendir ve öyle kalmalıdır. Bu bilinmeyenin (Tanrı'nın) var olduğunu ispat etmeyi istemek, anlayışa uygun değildir. Diyelim ki Tanrı yoksa bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır.<sup>187</sup> Zira akıl yürütme ve sorgulama varoluşa çıkmaz, aksine varoluştan yola çıkar. Varoluş ispat edilemez, aklî delillere dayandırılmaz. Biz bir şeyin var olduğunu değil, aksine var olan bir şeyin ne ise o olduğunu ispat ederiz ancak.

Tanrı'nın varlığına dair klasik delilleri eleştiren Kierkegaard bunu şöyle ifade eder: "Napolyon'un var olduğu, Napolyon'un yaptıklarından yola çıkılarak ispat edilmek istenseydi, bu çok tuhaf olmaz mıydı? Zira onun var olması elbette yaptıklarını açıklar ama "onun" sözcüğünü, Napolyon'un var olduğunun peşinen kabul edilmiş olacağı şekilde yorumlamadıkça, yaptıkları, onun var olduğunu ispatlamaz."<sup>188</sup> İspat var oluşla sonuçlanmaz. Tanrı bilgisi ve iman söz konusu olduğunda yapılması gereken tek şey, salt inanmadır. Tutku dolu iman, en risk dolu durumları bile aşar. İman, akıl yoluyla ve onun bilgisiyle takip edilecek bir yol değildir. İman aklın ötesine sıçramayı diler. Kierkegaard burada Kant'a benzer biçimde kanıtlara karşı şüphecî bir tutum takınır; fakat bu şüphecilik, Tanrı'ya karşı değil, akla karşı bir şüpheciliktir.<sup>189</sup> Kierkegaard Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik bir başka eleştirisini de belirtir: "Mevcut şeylerin böyle bir düzeninden kalkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim; hem yaptığım kadarını mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesiyle, sürekli muallâkta yaşamak zorunda kaldım."<sup>190</sup> Ontoloji delilini eleştiren Kierkegaard, aklın metafizik alana sızmasını katıyetle engeller. Çünkü inanmak demek, kişinin Tanrı'yı kazanması için müdrikesini yitirmesi demektir.<sup>191</sup> Zira iman ve doğası, paradoks ve absürdden ibarettir. Bu paradoksal yapı ise akıl ve idrak ile

<sup>187</sup> Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.45

<sup>188</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.45-46

<sup>189</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e.*, s.82

<sup>190</sup> Kierkegaard; *a.g.e.*, s.47

<sup>191</sup> Wilhelm Weischedel; *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yay, İstanbul, 1997, s.302

anlaşılamaz, aksine düşünmenin ve sorgulamanın olmadığı yerde iman oluşur. Paradoksa ve absürde yapılan sıçrama, rasyonel değil, tutku ve risk ile yapılan bir sıçrama olmalıdır ancak.

İman konusunda aklî bilgiyi tamamen devre dışı bırakan Kierkegaard'ın aksine Gazali, dinî epistemolojide bu bilgi türüne olması gereken yeri ayırır ve imana talip olanların aklî bilgiyi yok sayamayacaklarını belirtir. Hissî âlem, akıl âlemine bir merdivendir ve duyular dünyası olmadan akıl âlemine geçiş yapılamaz. Eğer aklî âleme ulaşma imkânı olmasaydı “Rububiyet Hazretine sefer etmek, Allah’a yaklaşmak imkânsız olurdu.”<sup>192</sup> Bu bağlamda melekût âlemine yükselip imanını sağlamlaştırmak ve yakine ulaşmak isteyen kişi akıl merdivenini kullanmak zorundadır. Zira aklî bilgi, nübüvvet gerçeğini ve dinin ahkâmlarını anlamaya yarar. Akıl melekesi ve onunla kazanılan bilgi olmadan, nebevî ruhtan zevk alma derecesine geçilemez. Peygamberler, kalp hastalıklarının tabipleridir. Bu hususta aklın faydası ve katkısı, bu gerçeği anlamamızı sağlamaktır.<sup>193</sup> Tıpkı gözleri görmeyen bir kimsenin, kendisine yol gösteren rehberle teslim olması gibi ve yine ne yapacağını bilmeyen şaşkın hastaların şefkatli doktorlara teslim olmaları gibi aklımızın yapacağı tek iş, bizi elimizden tutarak peygamberlerin yoluna teslim etmektir.<sup>194</sup> Aklın görevi, özellikle doktorun yani peygamberin söylediklerini ve bildirdiklerini anlamaktır. Akıl yetisiyle elde edilen bilgi olmasa dinin emirleri ile iman gerektirdikleri idrak edilemez. Bu anlamda aklı ve aklî bilgiyi yok saymak da vahyi ve dolayısıyla imanı idrak edip yaşayamamayı beraberinde getirir. Akılsız din düşünülemez. Böylece Gazali, Kant gibi inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmez.<sup>195</sup>

Kierkegaard için ise iman, aklî bilgi ile birlikte değil, akla rağmen ve akıl devre dışı bırakılarak bireyin kalbinde oluşur. “Sırf ispat sürecinde olmam yüzünden dahi olsa, Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz; ama ispatlamayı bıraktığımda, varlık oradadır. Ama serbest bırakma dahi bir şeydir elbette; (...) çünkü o bir sıçrama.”<sup>196</sup> İman, akla dayalı bilgi ile elde edilemez. Zor olsa da asıl mesele, her şeye rağmen inanmaktır. İman kalpte oluşunca absürd bile anlaşılır hale gelir. Birey, iman hususunda idrak ve düşünmeyi bir

<sup>192</sup> İmam Gazali; *Mişkâtü'l-Envâr*, s.96

<sup>193</sup> İmam Gazali; *Hakikate Giden Yol*, s.174

<sup>194</sup> İmam Gazali; *a.g.e.*, s.174-175

<sup>195</sup> Hanîfî Özcan; *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s.180

<sup>196</sup> Søren Kierkegaard; *a.g.e.*, s.48

kenara bırakıp saçma üzerinde yoğunlaşmasını öğrenmelidir.<sup>197</sup> Bir anlamda kişi, imana vasıl olma yolunda akıl ötesine sıçrama yaparak akıl ve idraki çarmıha germiş olur. İman, tahkik ve nesnel sorgulama ile ulaşılan bir sonuç olamaz, o irade eylemidir ve aklın ötesindedir. İman hadisesinin bir gerekçeye dayanmaktan çok irade edimiyle gerçekleştiğini savunmakla Kierkegaard, voluntarizme fazlasıyla yaklaşmış görünmektedir.<sup>198</sup>

Aklî delil ve istidlâlî bilgi Kierkegaard'ın siteminde yer bulamazken, Gazali Tanrı'nın bilgisine ulaşmak ve imanda tahkik kazanmak için Tanrı'nın varlığına dair aklî deliller öne sürer ve delili, klasik sisteme uygunluk içerisinde şöyle anlatır: “Hâdis (sonradan olan) bir varlık, var oluşunda, kendisini var eden bir sebebe behemehal muhtaçtır. Kâinat ise hâdistir. Binaenaleyh, kâinat varoluşunda bir sebebe, yani var ediciye muhtaçtır.”<sup>199</sup> Ki bu da Allah'tır.

Tanrı bilgisine akıl ile ulaşılabilir ve dini anlamak için delillere başvurmak şarttır. Düşünürümüz bunu şu ifadelerle anlatır: “İnsanın bedeni şehir ise, akıl onun veziridir. Böylece vezir, padişah olan kalbe tüm işlerinde yardım edip ülkenin düzenini sağlar. Padişah daima vezir ile müşavere edip tedbirleri onunla görüşürse, yalancı ve tama'kâr maliye müdürünün, vezire muhalefet etmemesi için ona kıymet vermezse, onu küstahlıktan men etmek için nazırı onun peşine takarsa ve nazırın da –haddine tecavüz etmemesi için- daima kalbini kırıp onu hırpalarsa, memleketin nizamı yerinde yürür.”<sup>200</sup>

Kalp daima akıl ile istişare halinde olmalı ki insan fitrata uygun yaşayabilsin ve maliye müdürü olan şehvetin afetlerinden korunsun. Duyular aklın hizmetinde iken, akıl da kalbin hizmetçisi ve nuru mesabesindedir. Aklın, kalbe verdiği nur olmasa Allah'ı görmek mümkün olmaz. Bu bağlamda Gazali insanın hakikatinin ve aslının akıl ve aklî bilgi olduğunu söyler. Delillerle elde edilen bilgi devre dışı bırakılırsa insan ne dünya hayatının düzenini koruyabilir ne de dinî emirleri anlayabilir ki bu da ahiret mutsuzluğunu getirir.

<sup>197</sup> Soren Kierkegaard; *CUP*, s.557

<sup>198</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.100

<sup>199</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulûmi'd-Din*, c.1, s.259

<sup>200</sup> İmam Gazali; *Kimyâyı Saâdet*, c.1, s.37

Hayvanlardan fazla olarak insana akıl verilmiştir. Bu bir kemâldir. Bunu düşünürümüz şu cümlelerle ifade eder:

“İnsan Allah’ı onunla tanır, bütün acayip işlerini onunla anlar, onunla kendini gazap ve şehvetin elinden kurtarır. Bu ise, meleklerin sıfatıdır. Bu sıfat ile yırtıcı hayvan ve diğer hayvanlara üstün gelip, galip olur. Akıl sebebi ile yeryüzünde mevcut olan her şey, onun emrine girer. Bunun için Allah Teâlâ buyurur ki, “O göklerde ve yerde olanların hepsini sizin emrinize vermiştir.”(Casiye Suresi, ayet 13).<sup>201</sup>

Akıl, Allah’ı bilmeye yoldur ve duyu melekesinin aksine insandaki melek sıfatının gereğidir. Kierkegaard için ise iman, sevme eylemi gibidir. Hatta en âşık kişi bile, tutkulu ve coşkulu imana sahip birey karşısında yeniyetme kalır. İmanda sevgide olduğu gibi irade ve tutku ön plandadır. İnanan, imanı için en büyük riski bile göze alır. Akıl bu alana dâhil olsa bile paradoks karşısında aciz kalacağını ve girdiği yerden çözümsüz çıkacağını bilir. Çünkü mümin için her türlü savunmadan daha değerli olan şey, seviyor olmasıdır. Kanıtlayan ve savunan kişi sevmiyordur, sadece öyleymiş gibi yapıyordur ve ne yazık ki –ya da neyse ki- bunu o kadar aptalca yapmaktadır ki yalnızca aşk yoksunluğunu ifşa etmektedir.<sup>202</sup> Spekülatif olarak imanı kavramlar bütünü haline getirmek, imanın doğasını bozar ve iman, iman olmaktan çıkar. Çünkü kesinlik, imanın en büyük düşmanıdır.<sup>203</sup> İman için gerekli olan aklın verilerine ve istidlâlî bilgiye dayanmak değil, sadece kendini inanca bırakmaktır. Tanrı bilinmeyendir. Anlaşılmayı istemeyen şeyi anlamayı istemek saygısızlık veya düşüncesizlik değil midir?<sup>204</sup>

Tutku, risk, nesnel kesinsizlik ve absürdün zirvede olduğu noktada iman bütün yoğunluğuyla mevcuttur. Hakikat insan aklına yabancısıdır ve insan aklı onu sadece kendi kaynaklarıyla kavrayamaz. Dolayısıyla bu hakikatin, onu bizim anlayabileceğimiz bir biçime sokan bir öğretmen tarafından öğretilmesi gerekir ve bu öğretmen, insandan daha fazla bir şey olmalıdır.<sup>205</sup> Hakikate ancak paradoksal vahiyle ulaşılır ve bu yolda Gazali’nin düşüncesinin aksine akıl, üst basamağa geçip paradoksal vahyi anlamaya kâdir değildir.

<sup>201</sup> İmam Gazali; *a.g.e*, c.1, s.42

<sup>202</sup> Søren Kierkegaard; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.115

<sup>203</sup> Søren Kierkegaard; *CUP*, s.29

<sup>204</sup> Søren Kierkegaard; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.109

<sup>205</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.109

Öyle görünüyor ki Kierkegaard'ın düşünce sisteminde akla ve bilgiye yer yoktur. Bu tavır ise katı imancılık geleneğinin uzantısıdır. Katı fideizm grubunda yer alan ve bu anlamda ilk akla gelen Tertullianus'tur. Onun “saçma olduğu için inanıyorum (credo quia absurdum)” sözü, katı fideizmin bir vecizesi gibidir.<sup>206</sup> Yine o, Atina ile Kudüs'ün bağlantısının olamayacağını şöyle ifade eder:

Kudüs ile Atina arasında bir uyum olabilir mi? Ya da Akademi ile Kilise arasında? Bizim inanç sistemimiz Süleyman'ın çeşmesinden gelmektedir ki o da kendine Tanrı araştırmasının kalbin sadeliğiyle olması gerektiğini düşünmüştür. Hristiyanlığı; stoik, platonik, diyalektik olarak değerlendirenlere yazıktır. Bizim İsa Mesih'ten sonra meraka ihtiyacımız yoktur. İncil'den sonra araştırmaya ihtiyacımız yoktur.<sup>207</sup>

Pascal da filozofların Tanrı'sına değil, peygamberlerin Tanrı'sına ulaşmak için akli öteleyip iman sıçramasını tercih eder. Hristiyan teolojisine mensup Kierkegaard da katı imancılığın özellikle Tertullianus'un en temel takipçilerindendir. Onun akli saf dışı bırakıp iman sıçramasını benimsemesinde Hristiyanlığın temel özellikleri yatar. Akli öteleme ve iman sıçraması anlayışı, Hristiyan inanç sisteminde yer alan ve büyük ölçüde inanç objelerinin irrayonelliğinden kaynaklanan problemlere getirilebilecek en iyi çözüm<sup>208</sup> niteliğindedir. Yine iradenin, imanın temel yapıtaşı olarak kullanılması da Hristiyan teolojisinin ilkelerinin irrayonelliğine bağlıdır. Zira dinde iradenin gücü, iman objesi olarak insana sunulan ve kabul etmesi istenilen şeylerin makullüğü veya irrayonelliğiyle bağlantılıdır.<sup>209</sup> Bu açıdan Hristiyanlık doktrinleri, yani iman objesi, akla yatkın olmayıp paradoks tarzında sunulduğu için, onların kabulünde güçlü bir irade gerekmektedir.

İslam geleneğinde ise vahiy mubindir ve tezatlık arz etmez. Vahyin bildirdikleri akla uygun ve makuldür. Bu yönüyle İslam'da irade, Hristiyanlık'taki kadar vurgulu ve baskın değildir. Çünkü İslam, dinamik bir din anlayışı sunar.

Hristiyanlık ve İslam düşüncesi arasındaki önemli bir fark ise Hristiyan geleneğinde iman, bilgiden önce gelir ve ondan daha düşük bir dereceye sahiptir. Çünkü iman bilgi

<sup>206</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.16

<sup>207</sup> Recep Alpyağıl; *a.g.e*, s.17

<sup>208</sup> Hanifi Özcan; *Epistemolojik açıdan İman*, s.82

<sup>209</sup> Hanifi Özcan; *a.g.e*, s.94

ağırlıklı değil, inanç ağırlıklıdır. İman objeleriyle ilgili doğru bilgiye bu dünyada sahip olmak mümkün değildir; onların gerçekten ne oldukları öbür dünyada bilinecektir.<sup>210</sup> Bu bağlamda Hristiyan iman, sürekli ihtimal barındırdığından imanda bilgi vurgusu yerine, irade vurgusu esastır. İman sıralamada bilgiden sonra değil, öncedir. İman bilgi ile mücehhez değildir.

İslam dininde ise, vahiyle bildirilen öğretiler, bu dünyada da diğer dünyada da aynı hakikat ve bilgiyi sağlar, vahiy insanı doğrudan bilgiye sevk ettiğinden kişiye düşen kabul veya reddir. İslam’da iman, bilgiden sonra gelir ve bilgi ile teşekkül eder. Sonuç olarak; imanın sübjektif kesinliğin doruğuna ulaşması, onun ilmî bilgiyle desteklenen dinî bilgiden, yani sübjektif bilgiden sonra gelmesinden, bir başka deyişle “iman-süreci”nin son noktasında bulunmasından dolayıdır.<sup>211</sup>

Tüm bunlardan hareketle şu sonuca varabiliriz: Kierkegaard ve Gazali’nin iman-aklî bilgi ilişkisinde sistemlerinin farklı olması, temelde mensup oldukları din geleneğinden kaynaklanır.

Her iki dinin iman anlayışını ve iman-bilgi-inanç sıralamasını bir şemayla göstermek daha açıklayıcı olacaktır:

### İslam’ın İman Anlayışı



<sup>210</sup> Hanifi Özcan; *a.g.e*, s.94-95

<sup>211</sup> Hanifi Özcan; *a.g.e*, s.95

## Hristiyanlık'ın İman Anlayışı



### 2. İmanda Vahyî Bilginin Yeri

İslamî literatürde sem'î bilgi veya nebevî bilgi olarak da adlandırılan vahyî bilgi, özel olarak Allah'ın peygamberine iletmesi ile oluşmuş şer'i bilgiyi ifade eder. Bu haliyle vahyî bilgi, İslam âlimlerinin bilgi edinmede ve meseleleri çözümlemeye başvurduğu birincil kaynaktır.

Gazali için de vahyî bilgi, bireyin hakiki imana ulaşmasında ve imanının artmasında temel kaynaktır. Zira akıl melekesinin kavrayamadığı âleme açılan kapı, vahiy bilgisinden geçer. Kişi, akıl merdivenini kullanarak nebevî bilgi ile Allah'ı tanımaya yol bulur. Vahyî bilgi, sözlerin en güzeli ve en üstünüdür. İnsanda şehâdet âlemine bağlı zahiri göz ve melekût âlemiyle ilişkili bâtın gözü vardır. Bâtın gözünün güneşi ve nuru, Allah'ın vahyi olan Kur'an ve diğer nâzil olan kitaplardır. Vahyî bilgiyi anlamak, akılla hâsıl olsa da;

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

“Allah’a, Rasulü’ne ve indirdiğimiz nura iman edin. (Tegabun Suresi, Ayet:8)<sup>212</sup>

Vahyî bilgi, nur mesabesindedir ve bu bağlamda Kur’an, fesâhat ve belâgat açısından bir mucizedir. Onda tenâkuz ve paradoksa yer yoktur. Allah’ın malı olan dinde tenâkuz nerede ve ne gezer! Bu zan sahibinin misâli, tıpkı bir kavmin evine giren ve ev içinde yerli yerinde bulunan kap-kacağı çiğneyip kayan bir a’mânın misaline benzer.<sup>213</sup> Vahyî bilgi, hasta kimseye doktorun verdiği ilaçtır. İlacı görüp kullanmayan kişi asla sıhhatine kavuşamaz. Aynı şekilde vahyi idrak edip anlayan gerçek iman tadını alır ve imanını ziyâdeleştirir. Vahyi rehber yapmak yerine onu arkada bırakan ise, dinin emirlerinden bîhaber olarak iman zevkini alamaz. Vahyî bilgi ilaç olunca, peygamber de doktor misalidir. Doktor olmaksızın hastalığın ilacı olmaz, ilaç olsa nasıl kullanılacağı bilinmez. Peygamber, asıl itibariyle beşerdir, vahyi alması yönüyle diğer insanlardan farklılaşır fakat Tanrılaşmaz.

Kierkegaard, dine ve İsa’nın getirdiklerine öznel bakış açısıyla bakar. Zira Hristiyan olmak veya olmamak, öznel bir problemdir. Aynı zamanda kişinin, imanı yaşaması ve İsa’nın öğretilerini kavraması da öznelidir. Kierkegaard’a göre, Hegelci sistem; günah, Tanrı’nın varlığı, cisimleşme, ruhun ölümsüzlüğü, sonsuzluk ve sonsuz mutluluk gibi konuları kendi sisteminin bir parçası yaparak Hristiyanlık’a kendi özünü kazandıran paradoksu ve absürdü bile tutarlı hale getirerek Hristiyanlık’ı nesnelleştirir.<sup>214</sup>

Kierkegaard için din önemli bir yere sahiptir. Çünkü din, insan varoluşuna anlam katar. Din, insanın Aşkın olanla münasebetidir. Bu münâsebet olmadan insan, varoluşuyla uzlaşamaz. Kendisi de dine sıkıca bağlı olan Kierkegaard, İsa’ya gelen vahye inananları Hristiyan olarak nitelendirirken, Hristiyanlık vahyine inanmayanları Pagan olarak taksim eder. Zira Hristiyan vahyi, ebedi hakikat ve mutluluktur. İsa ise Tanrı’dır ve mutlak paradokstur. Kierkegaard için, İslam vahyinin aksine, Hristiyan vahyi paradoks ve absürddür. En mutlak paradoks ise Tanrı’nın insan biçiminde dünyaya gelip insanlar için, kurtuluş için çarmıha gerilmesi olayıdır. İsa da saf paradokstur. Çünkü o, hem insan hem Tanrı’dır. İsa’nın ve vahyin paradoksal yapısına iman etmeyen pagandır. Zira

<sup>212</sup> İmam Gazali; *Mışkâtü’l-Envâr*, s.78

<sup>213</sup> İmam Gazali; *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, c.3, s.36

<sup>214</sup> Vefa Taşdelen; *a.g.e*, s.241

teslis, enkarnasyon, asli günah vs gibi temel Hristiyan mefhum ve doktrinleri hep Hz. İsa'nın "ulûhiyet" inancından neşet etmektedir.<sup>215</sup>

Kierkegaard için dinde nesnel saçmalık ön plandadır. İslam'daki peygamberin insan olduğu vurgusunun aksine onda bu durum, Tanrı-insan halini almıştır. Paradoksa iman ise, bireylerin ilacıdır. İman paradoksunun nasıl insanın ilacı olduğunu ve buradaki paradoksu Kierkegaard şöyle hikâye eder:

Yoksul bir işçi ve dünyanın en güçlü imparatoru ve bu imparatorun birdenbire bu işçiyi arattırma isteğine kapıldığını varsayalım; hükümdarın varlığını bildiğini hiçbir zaman hayal etmemiş ve hiçbir zaman bunu düşünmeye bile cesaret edememiş olan kendisini, bir kez bile olsa hükümdarı görmeyi bile mutluluk sayacak olan ve bunu çocuklarına ve torunlarına yaşamının en önemli olayı olarak anlatacak olan bir işçiyi hükümdar aratsa ve onu damat olarak istediğini belirtse ne olurdu? Bu durumda tüm insanlar gibi işçi de az veya çok bundan huzursuz olurdu, kafası karışır, olay ona (insanî açıdan) oldukça tuhaf ve anlamsız gelirdi, kimseye tek bir kelime bile etmeye cesaret edemezdi; çünkü kendi içinden çevresindeki her kişinin düşüneceği şey olan şu fikir geçerdi.. Ama buna rağmen hükümdarın damadı olmak, görünen; pek yakın bir gerçek değil mi? ya hükümdar zavallı yoksulla sadece alay etmeyi, geri kalan günlerinde onu umutsuzluğa itmeyi ve sonunda onun akıl hastanesinde yaşamını bitirmesine yardım etmeyi düşünüyorsa; çünkü burada çok kolay tersine dönebilecek bir aşırılık söz konusu. (...) Bu olay, hükümdarın kızıyla evlenmek, her şeye rağmen abartılmış bir şeydir. Ve şimdi dışsal olmayıp içsel olan bir gerçeği varsayalım, bu durumda işçiyi herhangi bir gerçekliğe götürecek somut hiçbir şey yoktur, öyle olmasa her şeyin dayandığı inanç, tek başına buna inanmak için yeteri kadar alçakgönüllü bir cesarete sahip olurdu (alçakgönüllü olmayan bir cesaret hiçbir zaman inanmaya götürmez); ve bu durumda, bu cesarete kaç tane işçi sahip olabilecektir? Ama buna sahip olmayan kişi utanca batacaktır; bu olağanüstü şey onda hemen hemen kişisel alayın etkisini gösterecektir. Belki de bu durumda safça şunu itiraf edecektir: "İşte benim için çok yüksek şeyler, bunları kafam almaz; doğruyu söylemek gerekirse, bu bana bir delilik gibi görünüyor."<sup>216</sup>

<sup>215</sup> Mehmet Aydın; *Din felsefesi*, DEÜİFAV, 10. Baskı, İzmir, 2002, s.273

<sup>216</sup>Soren Kierkegaard; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.94-96

Anlattığı hikâyeyle Kierkegaard, kralın bu fakir işçiyi damat olarak seçmesini, Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu için insan kılığına girmesine benzetir. Hristiyan olmayanlar, bu paradoksu ve paradokstaki kurtuluşu anlayamazlar. Aslında bir mümin çok fazla şeye sahiptir:

Tanrı karşısındadır, gerektiğinde her zaman dinleneceğinden emin olarak Tanrı'yla konuşabilir ve Tanrı'nın içtenliği içinde yaşamın sunulduğu kişi O'dur. Hatta daha fazlası: Tanrı bu insan için dünyaya gelmiş, bir bedene bürünmüş, acı çekmiş ve ölmüştür ve bir armağan bu yardımı kabul etmesi için ona ricada bulunan ve ona yalvaran, bu acılarla dolu olan Tanrı'dır. Gerçekte dünyada aklı kaybetmek için bir neden varsa bu neden değil midir? Alçakgönüllü bir yüreklilik yoksunluğu nedeniyle buna inanmaya cesaret edemeyen kişi utanca batar.<sup>217</sup>

Hristiyan, ayrıcalıklı kişidir. Hristiyanlığın sunduğu vahyî bilgi, bireyi tutkuyla varoluşuna yakınlaştırır; zira Hristiyanlığın öğrettiği şey, bireyin kim olursa olsun ister hizmetçi ister kral, Tanrı'nın önünde var olduğu gerçeğidir. Hristiyanlık, kendine özgü ve biriciktir. Birey bu din sayesinde varoluşuyla uzlaşım halinde Tanrı'nın önünde varlık kazanır. Hristiyanlık kendisini zamanda varlığa gelen ebedî, temel bir doğru olarak ilan etmiştir; o kendisini paradoks olarak ilan etmiş ve Yahudiler için günah, Grekler için aptallık, anlak için saçmalık olan, içsel bir iman istemiştir.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Soren Kierkegaard; *a.g.e*, s.96

<sup>218</sup> Soren Kierkegaard; *CUP*, s.213

## SONUÇ

İman konusunda çok çeşitli yazılar yazılmış, kitaplar kaleme alınmıştır. Her âlim, filozof ve bilgin iman konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, bu görüşlerine de epistemik değerler yüklemişlerdir. İlim adamları iman bahsinde imanın tanımına, imanın artıp eksilmeyeceğine, imanın kısımlarına vb. konulara değinirken dinin bilimle olan ilişkisine de özellikle yer vermişlerdir ki bu konu hiç şüphesiz iman meselesinin en çok tartışılan tarafı olmuştur. Kimi âlim ve bilgin akli, iman dağının zirvesine yerleştirip akla büyük önem atfederken kimileri ise akla bu değer skalasında hiç yer vermemiş ve onu bu meselenin dışında tutmuştur.

Bireyin iman konusundaki düşüncelerini yetiştirdiği ortam, eğitim gördüğü yerler ve en çok da mensup olduğu dinin önerme, yargı ve kanunlarından ayrı düşünmek yanlış olur. Nitekim dinî önermeler, bireyin zihin yapısının şekillenmesindeki en büyük etkidir. Bu açıdan baktığımızda tezimizin konusu olan düşünürlerimiz İmam Gazali ve Kierkegaard'ın iman meselesindeki sistemlerinin de mensubu oldukları dinden bağımsız olmadığını söylemek yanlış olmaz. İmam Gazali ve Kierkegaard'ın imana dair yazdıkları eserleri dikkatle incelediğimizde her ikisinin de imanın tanımı, mahiyeti veya çeşitleri konusunda dinî nas ve önermeleri kaynak olarak kullandıklarını ve onlara atıfta bulunduklarını görürüz. İmam Gazali düşüncelerini Kur'an ve hadislerden pasajlarla desteklerken, varoluşçu felsefî düşüncelerinin yanı sıra dindar bir Hristiyan olan Kierkegaard da İncil'den bölümlerle tez ve fikirlerini oluşturmuştur. Örneğin İmam Gazali, lügavî çerçeveden imana "emân" anlamını verirken "Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir." (Tirmizî, İman, 12) hadis-i şerifiyle aynı şeyi anlatmaya çalışır. Öte yandan imanın 'emân' anlamından yola çıkarak iman sahipleriyle Allah arasında karşılıklı güven, huzur ve rıza eksenli bir bağ ve ilişki olduğunu da anlayabilmek mümkün. "Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan memnun olmuştur."(Beyyine; 101/8) ayetini de imanın emân anlamını te'yid eder nitelikte görebiliriz. Zira Gazali imana bu anlamı verirken bunun şer'an konulduğunu

özellikle açıklar. Varoluşçu filozofumuz Kierkegaard ise imanın tanımıyla ilgilenmez. Tanrı bir bigi ve düşünce konusu değildir. İmanı gerekçelendiren şey, Tanrı'yı bilmek ve anlamak değildir; aksine, Tanrı'nın bilinemezliğini, açıklanamazlığını, kavranamazlığını onamaktır.<sup>219</sup> Kierkegaard iman için bir kavram sınırlandırması yapmazken onun iman konusunda üzerinde durduğu bireyin varoluşunu mükemmelleştiren imandır. Katolik mezhebine bağlı düşünür, ( islamî tabirle kâmil iman) existansiyal felsefeye göre bireyin varoluşunu gerçekleştirdiği imanı anlatırken İncil'in yargılarından yararlanır. O, özellikle imanı kısımlara ayırma konusunda ve Hz. İbrahim'in imanından uzun uzadıya bahsederken İbrahim peygamberin Allah'la olan diyaloglarını İncil'den pasajlarla aktarır.

Daha önce belirttiğimiz gibi düşünürlerin iman meselesindeki düşüncelerinin, mensup oldukları dinlerden bağımsız olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'an bilgiyi Âdem'e secde ettiren bir unsur ve âdemoğlunun ayrıcalıklı vasfı olarak takdim ederken, Hristiyanlık bilgiyi Âdem'i cennetten kovduran unsur olarak görür.<sup>220</sup> Hristiyan ilahiyatçıların bu düşüncelerinin temelinde Kitab-ı Mukaddes'teki şu pasaj yatar: “Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye. Fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin.” (Tekvin 2, 16-17). İslam'a göre ise imanı ağaca benzetirsek bu ağacın kökü marifettir. Bu yüzden Kur'an, “kulları içinde Allah'tan layıkıyla ancak âlimler haşyet duyar” buyurur.<sup>221</sup>

Kierkegaard düşünceleriyle Hristiyanlığa bağlı olsa da resmî kiliseyi de eleştirmiş ve bu kuruma ihtiyaç olmadığını savunmuştur. Zira kilisenin bir kurum olarak bireysel olması gereken iman alanına müdahale etmesi, imanın samimiyetinin, herkese has olma özelliğinin ve öznelliğinin kaybolmasına sebebiyet verir. Yine bu sebeple, insanlar prensip gereği yaparak, prensip gereği konuşarak, kamusal alanda kendi öznelliklerini yok ederek, “anonim” yaşantının belirsiz özneleri haline gelirler.<sup>222</sup> Tanrı'ya giden yol, kurumlardan veya kitlelerden değil, gönülden geçer. İmanın kilise aracılığıyla kurum haline getirilmesi ise insanların birey olma arayışından kaçıp kitlelere sığınma talebini artırır ki bu da imandaki sevgi ve huzur unsurunun kaybolması demektir. Kilise, Hristiyanlığı özünden ve aslından uzaklaştırmış; dini akıl yoluyla kavranılacak bir

<sup>219</sup> Vefa Taşdelen; *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, s.254

<sup>220</sup> Mustafa İslamoğlu; *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, Düşün Yay, İstanbul 2011, c.1, s.373-374

<sup>221</sup> Mustafa, İslamoğlu; a.g.e, s.374

<sup>222</sup> Vefa Taşdelen, a.g.e, s.41

kavram haline getirerek nesnelleştirmiştir. Oysa iman, salt öznelikten ibarettir. Bu açıdan Kierkegaard'ın ülküsü, Hristiyanlığı bir kurum halinden çıkarıp ilk zamanların sadeliğine geri götürmektir.<sup>223</sup>

Kierkegaard'ın hem öznel din anlayışı hem aklı devre dışı bırakan tutumu beraberinde her bireyin kendine has yorumunu barındıran bir din kavramı ortaya çıkarmaktadır. Kierkegaard'ın felsefesinin en problemlili yönü bu olsa gerektir.

Son olarak şunu belirtmeliyiz ki karşılaştırmaya tabi tuttuğumuz bu iki düşünürümüzün hem çok farklı görüşleri bulunmakta hem de kimi zaman nadiren de olsa aynı paydada buluşabilmekteler. Aynı noktada buluşabilmelerini her ikisinin de dinlerine sıkı sıkıya bağlı olup nasları ve dinî ilkeleri temel almalarına bağlayabiliriz.

---

<sup>223</sup> Nusret Hızır; *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yay., İstanbul, 1976, s.72

## KAYNAKÇA

- ALPYAĞIL, Recep; *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- ADAMS, Robert M.; *Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion, Contemporary Philosophy of Religion*, ed.S.Mcahn David, Oxford U.P., 1982.
- AKARSU, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılab Kitabevi.
- AYDIN, Mehmet; *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V.Y, İzmir 2002.
- AYDIN, Ali Arslan; *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİB Yayınları, Ankara.
- AYMAN, Mehmet, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- BLANSHARD, Brand; *Kierkegaard on Faith, Essays on Kierkegaard*, ed.J.H.Gill, Burges Publishing, America, 1969
- BOLAY, Hayri; *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1980
- CEVİZCİ, Ahmet; *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul 2000
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000
- CİHAN, Kamil; *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998
- CÜNDİOĞLU, Dücan; *Keşf-i Kadim-İmam Gazâlî'ye Dair*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2008.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah; *Gazzali ve Şüphcilik*, A.Ü. İ. F. Yayınları, Ankara 1964.

- ÇÜÇEN, A. Kadir; *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İnkılab Yayınevi, Ankara 2000
- DEMİRHAN, Ahmet; *Kierkegaard ve Din*, ed.Ahmet Demirhan, Gelenek Y., İstanbul.
- DERRİDA, Jacques; *Kierkegaard ve Din*, ed.Ahmet Demirhan, Gelenek Y., İstanbul.
- DURAN, Bünyamin; *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi-2 Gazali*, Nesil Basım Yayın, İstanbul, 1998
- DÜNYA, Süleyman; İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı, (Çev. A. Turan Arslan), Risale Y., İstanbul, 1992
- ERDEM, Hüsameddin, “Gazâlî’de Bilgi Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, *Gazali Özel Sayısı*, c.13, sayı.3-4, 2000.
- EVANS, C. Stephen; *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Inter Varsity Press, Illinois, 1982
- ERTÜRK, Ramazan; *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Y., Ankara 2004
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- GARDİNER, Patrick, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1991.
- GÖZTEPE, Yüksel; “Gazali ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:8, sayı 19, s.297-326
- HIZIR, Nusret; *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976.
- İMAM GAZALİ, *Kalplerin Keşfi* (Mükâşefetu’l-Kulûb), (Çev. Abdulhalik Duran), İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *Makasid El-Felasife*(Felsefenin Temel İlkeleri, (çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi yayınları, 2002.

- \_\_\_\_\_, *Mizanu'l-Amel*(Amellerin Ölçüsü), (Çev. Remzi Barışık), Kılıçarslan Yayınları, Ankara 1970
- \_\_\_\_\_, *Kimya-yı Saadet*(Mutluluğun Formülü), (Çev. Ali Arslan), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envar*(Nurlar Feneri), (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yay, İstanbul 1976
- \_\_\_\_\_, *Dalaletten Hidayete*, çev. A.Suphi Fırat, Şamil Yayınevi
- \_\_\_\_\_, *Tehafüt el-Felasife*(Filozofların Tutarsızlığı), (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- \_\_\_\_\_, *İlahi Ahlak (el-Maksadü'l-Esna)*, çev. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınları, İstanbul 1976.
- \_\_\_\_\_, *İhya-i Ulumi'd-din*, (Çev. Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul 1974
- \_\_\_\_\_, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihekkü'n Nazar)*, (çev. Ahmet Kayacık), Ahsen Yayıncılık, İstanbul 2002
- \_\_\_\_\_, *Ledün Risalesi*, çev.Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun Semerkand Yayınları, İst., 2004
- \_\_\_\_\_, *Ey Oğul* (Eyyühe'l Veled), Bedir Yayınevi, İstanbul 2009
- \_\_\_\_\_, *Abidler Yolu* (Minhacu'l-Abidin), Hisar Y.
- \_\_\_\_\_, *Bana Arkadaşını Söyle*, (çev. Osman Arpaçukuru), İlke Y.
- \_\_\_\_\_, *Mukaddes Merdivenler* (Meâricü'l- Kuds), (Çev. Yaman Arıkan), İst. 1971.
- \_\_\_\_\_, *İman Kitabı*, (Çev. Ayhan Ak), İlke Yayıncılık, İstanbul 2009
- \_\_\_\_\_, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev.Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, 1994

- \_\_\_\_\_, *İtikadda Ölçülü Olmak (el-İktisad fi'l-İtikad)*, (çev. Hanifi Akın), Ahsen Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, *İman-Küfür Sınırı*, (Çev. A. Turan Arslan), Risale 1992.
- İNAM, Ahmet; “Gazali’nin Kalp Ordusu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000-sayı 3-4 , a.511-519
- İSLAMOĞLU, Mustafa; *Kur’an’a Göre Esmâ-I Hüsnâ*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Hayatın Yeniden İnşası İçin*, Düşün Y., 10. Baskı, İstanbul, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren; *Korku ve Titreme*, çev.İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, 2009
- \_\_\_\_\_, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kaygı Kavramı*, (Çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Y., İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Concluding Unsicientific Postscript to Philosophical Fragments*, (Çev. Howard H. Hong-Edna H. Hong), Princeton Univ. Press, New Jersey, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Either/Or*, çev. Walter Lowrie, Anchor Books, New York, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Etik Estetik Dengesi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Ağaç Kitabevi, 2009

KÜÇÜK, Hasan; *İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yayınevi, İstanbul 1980

LEAMAN, Oliver; *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

LEVİNAS, Emmanuel; *Kierkegaard ve Din*, ed.Ahmet Demirhan, Gelenek Y., İstanbul.

MAGİLL, Frank; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev. Vahap Mutal), Dergâh Yay., İstanbul, 1992.

ÖNER, Necati; *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F.Y., 5. Baskı, Ankara, 1986

ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, MÜİFV Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1998.

HASKER, William; *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar).

REİCHENBACH, Bruce; Küre Yayınları, İstanbul 2009.

BASİNGER, David;

STRATHERN, Paul; *90 Dakikada Kierkegaard*, Gendaş Y., İstanbul 1999.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara .

TAŞDELEN, Vefa; *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yay., Ankara, 2004.

TAYLAN, Necip; *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul 1989.

VURAL, Mehmet; *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004.

VERNEAUX, Roger; *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniv. 1994

WATT, W. Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, *Müslüman Aydın-Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003.

WHALL, Jean; *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (çev. Bertan Onaran), Payel Y., İstanbul 1999.

WEST, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998

WILHELM, Weischedel; *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev. Sedat Umran), İz Y., İstanbul, 1997

YARAN, Cafer Sadık; *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.

\_\_\_\_\_, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

\_\_\_\_\_, *Richard Swinburne'nin Din Felsefesinde Teizmin Rasyonelliği*, Etüt Y., Samsun, 1999

\_\_\_\_\_, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9.