

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

BATI DÜŞÜNCESİNDE ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM

Doktora Tezi

Emine GÖÇER

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

BATI DÜŞÜNCESİNDE ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM

Doktora Tezi

Emine Göçer

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

BATI DÜŞÜNCESİNDE ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER
2. Prof. Dr. Recep KILIÇ
3. Prof. Dr. Ali DERE
4. Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK
5. Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Tez Savunması Tarihi

29.12.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER danışmanlığında hazırladığım “Batı Düşüncesinde Şüphecilik ve Fideizm (Ankara, 2022)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

29.12.2022

Emine GÖÇER

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ	1
I BÖLÜM	14
1. ŞÜPHECİLİK VE DİN.....	14
1.1. FELSEFİ ŞÜPHECİLİK	19
1.1.1. Akademik Şüphecilik	23
1.1.2. Pironcu Şüphecilik	26
1.2. DİNİ ŞÜPHECİLİK.....	32
1.3. DİNİ ŞÜPHECİLİK VE ÖZNELCİLİK.....	48
II. BÖLÜM.....	55
2. ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM.....	55
2.1. ERKEN MODERN FELSEFEDE ŞÜPHECİLİK VE ŞÜPHECİ FİDEİZM.....	56
2.2. ŞÜPHECİ FİDEİZM VE ŞÜPHECİ FİDEİSTLER.....	69
2.2.1. Şüphecî Fideizm.....	69
2.2.2. Şüphecî Fideistler.....	79
2.2.2.1. Erasmus	79
2.2.2.2. Montaigne	87
2.2.2.3. Bayle	99
2.2.2.4. Hume	108
2.2.2.4.1. Dini İnanç ve Doğal İnanç	108
2.2.2.4.2. Hume'un Şüpheciliği ve Fideizm.....	121
2.2.2.5. Kierkegaard	140
2.2.2.5.1. İman ve Öznellik	140
2.2.2.5.2. İman ve Şüphecilik.....	145
III. BÖLÜM.....	157
3. İMAN VE ŞÜPHE.....	157
3.1. KESİNLİK VE BİLGİ.....	159
3.2. İMAN VE KESİNLİK	163
3.3. ŞÜPHE VE İNANÇ	168
3.4. İMAN VE ŞÜPHE.....	174
SONUÇ.....	205
KAYNAKÇA	212
ÖZET.....	236



KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser.
A.g.m.	: Adı geçen makale.
Akt.	: Aktaran.
Bkz.	: Bakınız.
ev.	: Çeviren.
İng. ev.	: İngilizce'ye eviren.
Ed.	: Editör.
s.	: Sayfa.
ss.	: Sayfa Sayısı.

ÖNSÖZ

İmanı bilgisel olmayan bir temelde ele alan fideizm iman ile şüpheyi ilişkilendirir ve böyle bir tutum “şüpheli fideizm” olarak bilinmektedir. Batı düşüncesinde imana yaklaşımların şüphe ve şüpheli tutumlarla ilişkisini anlamak için Hristiyan imanının şüphe ile ilişkisi de önemli bir yer tutar. Şüphe derecesinin iman ile uyumlu olup olmadığını ortaya koymak adına, şüpheli fideizm, rasyonel teizmin öngördüğü iman yaklaşımı ile ilişkilendirilerek tarihsel iman problemlerine bu çerçevede cevaplar üretecektir. Bu çalışmada Batı düşüncesinde iman, şüphe ve şüphelilik ilişkisi tarihsel boyutu ile ele alınacak, şüpheli fideizmin belli başlı temsilcilerinin yaklaşımları ortaya konularak felsefi açıdan değerlendirilecektir.

Bu tez birçok kişinin desteğiyle oluşan bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak öncelikle, bu süreçte elde edilen tüm kazanımlarla birlikte bu çalışmayı sonuçlandırmamızı nasip eden Allah’a hamd ederim. Yüksek lisans ve doktora döneminde aldığım dersler başta olmak üzere, doktora tez konumun belirlenip şekillenmesinde sağladığı desteklerin yanı sıra tez yazım aşamasında bilgi birikimini paylaşımı ve yapıcı eleştirileri ile katkılarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber’e şükranlarımı sunarım. Bunun yanı sıra tez izleme komitemde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Recep Kılıç ve Prof. Dr. Ali Dere’ye katkılarından dolayı teşekkür ederim. Tezimi okuyarak getirdiği yorum ve önerileri ile Dr. Öğr. Üyesi Münteha Beki’ye minnettar olduğumu belirtmek isterim. Manevi anlamda desteğinin yanı sıra kaynak erişimi konusunda da yardımlarını esirgemeyen ağabeyim Doç. Dr. Kenan Göçer’e teşekkür ederim. 2015-2016 yılları arasında *2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı* ile Purdue Üniversitesi’ne yapmış olduğum on aylık ziyaretimi finanse eden TÜBİTAK’a teşekkür ederim.

Bu süreçte en büyük yardım ve fedakârlığı şüphesiz ailemden gördüm. Bu tezi onların manevi destek ve duaları olmaksızın biteribileceğim düşünülemezdi. Üzerimdeki haklarını sayamayacağım fedakâr anneme, babama ve ablam Hümeýra'ya sonsuz sabırlarından ötürü müteşekkirim.

Emine GÖÇER

Ankara, 2022



GİRİŞ

İman ile şüphe ilişkisi, Tanrı'nın varlığına inanan insanların da zaman zaman sorguladığı konulardan biri olmuştur. İnsanların hayatlarında karşılaştıkları haksızlıklar, sıkıntılar veya çeşitli nedenlere dayalı sorgulamalar neticesinde Tanrı hakkındaki inançlarıyla ilgili emin olamama ya da kararsızlık durumlarını yaşamalarının metafiziksel ve epistemik düzlemde birtakım tartışmaları da beraberinde getirdiği görülür. Metafizik düzlemde ortaya çıkan tartışmaların Tanrı'nın varlığı, iyiliği, adaleti, kudreti veya bilgisi gibi mükemmellik ifade eden sıfatlara ilişkin şüphelerden kaynaklandığı; epistemik düzlemdeki tartışmaların da Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgiye erişim konusundaki sınırlılık ve Tanrı'nın varlığının veya sıfatlarının bilinebilirliği konusundaki birtakım şüphelerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu şüphelerin bazen *ateizm*, bazen *agnostisizm*, bazen de *fideizm* ya da *teizm* çerçevesinde şüphe içeren iman ve iman karşıtı tutumların savunulmasına yol açtığını gözlemlemek mümkündür. Bununla birlikte, imanın, şüphecilik veya şüphecî tutumlarla ilişkisinin yoğunluk kazandığı tutumun, Hristiyan düşüncesinde yer alan, akla karşı imanı savunan bir tutum olarak benimsenen *fideizm* olduğu ileri sürülür. İmanı epistemik açıdan haklılaştırma çabalarına karşı gelen veya bu çabaları gereksiz bulan fideist tutumların imanı şüphecî argümanlarla desteklemenin önünü açtığı söylenebilir. İmanın akla dayanmadığı veya bağdaşmayacağı düşüncesini benimsemenin, epistemik kesinlikten uzaklaşmaya ve şüpheye yol açtığı düşünülür. Epistemik haklılaştırmanın yokluğu veya zayıf olduğu bir durumda şüphenin ortaya çıktığı kabul edildiğinde, imanın şüphe içermesinin kaçınılmaz olacağı düşünülebilir. Benzer şekilde, imanın bilgi ile çatışması durumunda da şüphenin ortaya çıkması beklenecektir. Bilginin epistemik kesinliği gerektirdiği düşünülürken bilgi içermeyen bir tutumun kesinlikten yoksun veya şüpheli olacağı açıktır. Bu çerçeveden bakıldığında inanç, iman, şüphe, bilgi,

kesinlik gibi kavramlar birbiriyle yakından ilişkili görünmektedir. Bunlar arasında ne tür bir ilişkinin olabileceği, iman ile şüphenin birbiriyle bağdaşıp bağdaşamayacağı; imanın bir kesinliğinin olup olamayacağı; kesinse bunun ne tür bir kesinlik olabileceği; imanın bilgi ile ilişkisinin ne tür bir ilişki olabileceği; epistemik düzlemde imanın haklılaştırılıp haklılaştırılamayacağı, hangi imanın epistemik kesinlik içerebileceği; epistemik olan iman ile epistemik olmayan imanın şüphe ile uyumlu olup olmadığı; iman, inanç ve şüphe arasında zorunlu bir ilişkinin olup olmadığı gibi soruların yanıtlanmasına bağlı görünmektedir.

İmanın içerdiği önermelerin kesinlik içerip içermediği dini epistemolojinin temel konuları arasındadır. İmanın kesinlik içerip içermemesinin epistemik açıdan haklılaştırılması ile ilişkili olduğu düşüncesi, teizmin¹ öngördüğü şekilde Tanrı'nın varlığına inancı haklılaştıran bir yaklaşımdır. İmanın haklılaştırılabileceğini savunan rasyonel teizme göre, çelişmezlik, tutarlılık ve nesnellik gibi rasyonellik kriterlerinin karşılanması durumunda Tanrı'ya imanın epistemik temellerinden bahsedilebilir. Böyle bir yaklaşım Tanrı'nın varlığına dair inancın epistemik açıdan haklılaştırılabileceğini öngören “klasik teizm”in de tutumudur. İmanın rasyonelliği, Tanrı'nın varlığına dayalı inancın haklılaştırılması ile mümkündür. Klasik teizme göre, Tanrı'nın varlığının kavrayışımıza doğrudan apaçık olmadığı düşünülse de bu Tanrı'nın varlığının deliller sayesinde haklılaştırılamayacağı anlamına gelmez. Klasik teizmin bu sezgisi “delilci yaklaşım” olarak ifade edilebilir.

¹ Teizm, yaratıcı bir Tanrı hakkında, mükemmel varlık teolojisi savunularını kapsayan geniş bir kavram aralığına sahip olduğu için yalnızca Tanrı'nın varlığının epistemik yolla haklılaştırılacağını iddia edenlerle sınırlı değildir. Bu nedenle, çalışmamızda teizm ile kastedilenin, delilci yaklaşımı benimseyen klasik teist gelenek olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Teizm kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Rob Lovering, *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers*, (London: Bloomsbury Publishing, 2013), ss. 1-20.

Klasik anlamda teistik iman anlayışından bahsedildiğinde; iman, önermesel inanç ve önermesel bilgi² ile ilişkisi, iman, şüphe edilemezlik veya kesinlik olarak düşünülmesinde belirleyici olarak görülebilir. Buna göre, önermesel iman kavramının içerdiği epistemik unsurlar arasında inanç veya bilgi; önermesel olmayan iman kavramının içerdiği epistemik olmayan unsurlar arasında ise irade, güven ve teslimiyet gibi unsurlar yer alır. Bir başka ifadeyle, iman, önermesel boyutunu oluşturan unsurları *bilişsel (cognitive) unsurlar (inanç ve bilgi)*; önermesel olmayan boyutunu oluşturan unsurları *çabaya dayalı (conative) unsurlar (irade, güven ve teslimiyet)* olarak ifade etmek mümkündür. Klasik teizmin öngördüğü iman modeli önermesel olmayan unsurları kapsamakla birlikte daha çok epistemik (önermesel) temele dayalı olduğunu söylemek gerekir.³

Teizmin neyi gerektirdiği noktasında her teistin üzerinde uzlaşması gereken ortak hususlar olsa da ayrıştıkları hususlar da bulunmaktadır. Benzer şekilde, bir teistik dini diğerinden ayıran unsurlar bulunmakla birlikte her bir teistik dinin de kendi içinde farklı iman modellerine sahip olması beklenenecektir. Örneğin, Hristiyan düşüncesi içerisinde birçok farklı iman modeli yer aldığı gibi İslam düşüncesi içerisinde de bulunması olağandır. Böylece, teistik dinler içerisinde, iman, kesinlik ile ilişkisini aynı şekilde görmeyen, iman, kesinliğin yanı sıra şüphe içermesinin de mümkün olduğunu ileri süren yaklaşımlardan söz edilebilir. Örneğin, İslam inancında iman, kesinlik ile ilişkisinin daha güçlü görüldüğünü söyleyebiliriz. İslam inanç sisteminde Tanrı'nın varlığı ve birliğine inanmak kavranılması zor herhangi bir sır içermezken; Hristiyan inancında yer alan teslis ve enkarnasyona inanç, kavranılması güç olup iman, gizemlerini içerir. Buradan hareketle, İslam inancında iman ile bilginin yakından alakalı

² Önermesel inanç ve önermesel bilgi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İman Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), ss. 40-51.

³ Mehmet Sait Reçber, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), s. 179.

olduğu söylenebilir.⁴ Öyle ki, bazı âlimler, imanın kesinlik derecesinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁵ İslam düşüncesi içerisinde iman modelleri ne kadar farklılaşsa da imanın temel inanç önermeleri hakkında herhangi bir çelişkiden veya kavranılamaz unsurlardan bahsetmek mümkün görünmemektedir. İslam düşüncesinde imanın önermesel bir içeriğe sahip olduğu doğru olmakla birlikte bunun şüpheyile de ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur.

Hristiyan düşüncesinde klasik teizmin öngördüğü imanın haklılaştırılabileceğini savunan yaklaşım dışında imanın haklılaştırılamayacağını savunan yaklaşımlar yer almaktadır. Öncelikle, Hristiyan düşüncesindeki epistemik iman savunularında yer alan iman ile bilgi arasındaki gerilim imanın kesinlikten yoksun tasavvurlarına zemin hazırlarken; imanının haklılaştırılamayacağını savunan fideist iman anlayışının ise şüphe ve şüpheci tutumlarla ilişkilendirmek mümkündür.

Hristiyan imanının bilgi ile uyumsuzluğunu dile getiren başlıca akılcı iman savunularından, Thomas Aquinas'ın *çifte hakikat teorisi*,⁶ Immanuel Kant'ın “imana yer açmak için bilgiyi inkar ettim”⁷ ifadesi ve en temelde bu yaklaşımların temel dayanağı olarak kabul edebileceğimiz “*anlamak için iman ediyorum (faith seeking understanding)*” düsturu iman ile bilginin arasındaki gerilimi ifade ediyor görünmektedir.⁸

⁴ İslam düşüncesinde imanın bilgiyi gerektirdiğine dair bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkamı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat, 2004), s. 36; Engin Erdem, “Hanefi-Matüridi Gelenekte Bilgi ve İman”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54, (2018), ss. 59-78.

⁵ İslam'a göre iman ile kesinlik arasındaki ilişki için bkz. Temel Yeşilyurt, “Ebu Hanife'de İmanın Kesinliği Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15:1-2, (2002), ss. 207-213; İsmail Şık, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, 13:37, (2010), ss. 19-44.

⁶ Thomas Aquinas, *On Faith and Reason*, ed. Stephen Brown, (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1999), s. 12.

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen Wood, (New York: Cambridge University Press, 1998), bxxx, s. 117.

⁸ Erdem, “Hanefi-Matüridi Gelenekte Bilgi ve İman”, ss. 60-61.

Aquinas'ın ifade ettiği ifte hakikat teorisine göre, iman yoluyla bilinen doğrular ile akıl yoluyla bilinen doğrular birbirinden bağımsızdır. İman yoluyla bilinenler, Aquinas'a göre, ne doğrudan bilinebilir ne de doğrulukları ispat edilebilir. Akıl yoluyla bilinenler ise Aquinas'a göre, mantıksal çıkarımlarla ulaşılabilen doğrularla sınırlıdır. Buradan hareketle, iman ile bilginin birlikte bulunması mümkün değildir.⁹ Aquinas'ın iman ile bilgi arasında bir uyumluluk olmadığını ileri sürmesi, imanını epistemik kesinlikten yoksun ve şüphe ile uyumlu yaptığını düşünmemize neden olabilir. İman ile bilgi uyumsuzluğı konusunda Kant'ta da benzer bir yaklaşımı gözlemlediğimizi söyleyebiliriz. Kant, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen hiçbir kanıtı tatmin edici bulmaz. Bilginin alanını da tecrübe ile sınırlayan Kant epistemik temelde haklılaştırılamayan bir inancın kesinliğini öznel temelde tesis etmeye çalışır. Ona göre, Tanrı'ya inancın kesinliği, öznel bir temele dayandığından ahlaki alanda da kişi, Tanrı'nın varlığı "ahlaken kesindir" değil, Tanrı varlığından "ahlaken eminim" demelidir.¹⁰ Buradan hareketle, Kant, bilgideki kesinliğin iman için geçerli olmadığını düşünür. Bu noktada imanın kesinlik içerdiği yönündeki iddialarda, genellikle *epistemik bir kesinlikten* mi söz edildiği, yoksa epistemik olmayan bir tür *emin olma* durumundan mı söz edildiğinin tam olarak netleştirilmediği de söylenebilir.

İmanın haklılaştırılamayacağını ileri süren epistemik olmayan iman yaklaşımının şüphe ve şüphecilik ile ilişkisinin Hristiyan düşüncesi içerisinde daha çok belirginlik kazandığı söylenebilir. Batı düşüncesine yoğunlaşmamızın bir nedeni imanın bilgiyi gerektirmemesi veya imanın bilgi ile uyumlu olmaması gibi bir düşüncenin Hristiyanlıkta sıklıkla öngörülüyor olması iken bir diğer nedeni bilhassa Erken Modern dönemde ortaya çıkan, iman ve şüphecilik ilişkisinin somut bir rneği olan "şüpheci fideizm"dir. İman, şüphe ve şüphecilik ilişkisini Batı düşüncesi sınırları çerçevesinde

⁹ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, s. 34.

¹⁰ Reçber, "Akıl ve İman", s. 183.

ele alan çalışmamızda şüphecilik ve fideizm ilişkisi, geniş anlamda ise iman ve şüphe ilişkisi irdelenecektir.

Akla dayalı olmayan iman modelini savunan fideizmde şüphe ve şüphe miktarı, fideizmin türüne ve fideizmi benimseyen düşünürlere göre değişkenlik göstermektedir. Bu nedenle öncelikle fideizm ve şüpheci fideizmin ne olduğu ve bunları birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak unsurların neler olduğu sorusunun yanıtlanması gerekir. Fideizm, iman ve aklın uyuşmadığını ileri süren ve bilgiyi dışlayan iman yaklaşımları olarak kabul edilirken; şüpheci fideizm, imanın akıl ile çeliştiğini fakat şüphecilik ve şüpheci tutumla da uyumlu olduğunu ileri süren yaklaşım olarak tanımlanabilir. Hem fideistin hem de şüpheci fideistin imanı bilgi ile uyumlu olmadığı için şüphe unsurunu içerdiği düşünülse de şüpheci fideizmde bulunan şüphe, felsefî nitelikte olup, bilginin elde edilebilirliği konusunda genel şüpheci bir tutumu barındırdığını söyleyebiliriz.

Şüphe ile şüpheci tutumu birbirinden derece ve içerik bakımından ayırdığımızda şüpheyi, bir önerme konusunda kesinliğin bulunmayışı şeklinde; şüpheci tutumu da geniş anlamda belli kavramlar hakkında yahut tüm kavramlar hakkında şüpheciliği benimseme hali olarak ifade etmek mümkündür. Şüpheci tutum şüpheyne konu olan şeyler hakkında argümanlar üretirken, şüphe yalnızca herhangi bir önermeye inancın kesinlik içermemesine ilişkin bir zihinsel durumu ifade eder. Epistemik olmayan iman yaklaşımına sahip şüpheci bir fideist şüpheci tutuma sahip iken, epistemik iman yaklaşımına sahip biri şüpheyne sahip olabilir.

Şüphe, doğası gereği, bazen bir kişinin p önermesine inanmamasına yol açarken, bazen p önermesi hakkında hükmü askıya almaya, bazen de p 'ye inancı sürdürmeye yol açabilir. Bu, şüphenin derecesi ile ilişkili bir durumdur. İnançsızlığa yol açan şüphe, içinde ciddi veya aşırı şüphe unsuru taşıırken; hükmü askıya aldırın şüphe, orta düzeyde şüphe unsuru taşımakta; inancı sürdürmeye yol açan şüphe ise az miktarda şüphe unsuru taşımış olarak kabul edilir. Şüphenin azlığı, kişiyi inançsızlık seviyesine yahut hükmü

askıya aldirmaya ulaşmamasına göre belirlenebilir. Şüpheci fideizmin benimsediği şüpheci tutum ise iman meselesinde akla ve kanıtlara karşı şüpheci olması bakımından, şüphecilik içeren veya şüpheci bir tutum olarak görülebilir. Ancak şüpheci olmayan fideistler, felsefi açıdan şüpheci olmayıp, dini açıdan akla karşı güvensizliğe sahiptir. Burada insanın asli gūnahtan ötürü aklının kavrayamadığı, özellikle de Hıristiyan düşüncesinde “imanın gizemleri” olarak bilinen teslis ve enkarnasyon gibi doktrinlere dikkat çekilecektir. Ancak şüpheci fideistlerin dini gerekçelerin yanı sıra felsefi nitelikte şüpheci argümanlara sahip olmaları şüpheci fideisti şüpheci olmayan fideistten ayırt eden özellikler arasında yer alır. Şüpheci fideistlerin bilhassa Erken Modern dönemdeki düşünürlerin, Sextus Empiricus’un *Πυρρῶν εἰσοι υποτυπώσεις* (*Outlines of Pyrrhonism*) adlı eserinin o dönemde çevrilmesi sayesinde Pironcu şüphecilikten etkilendikleri ve iman anlayışlarını şüpheci argümanlarla destekledikleri bilinmektedir.¹¹ Bu etki ile şüpheci fideistlerin bilgi karşıtlığı adına kullandıkları dini nedenlerin yanı sıra felsefi birtakım nedenler de öne sürdükleri görülür. Şüpheciliğini felsefi nedenlerle besleyen şüpheci fideizmin bu haliyle Tanrı’ya imanın çelişkiler içerdiğini kabul etmesine rağmen içinde bulunduğu geleneğin sahip olduğu inanışı sürdürmesi çoğu zaman şüpheci fideistlerin gizli ateist olup olmadıklarına dair birtakım şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Ancak şüphecilik içeren fideist bir yaklaşımın her zaman ateizmle sonuçlanıp sonuçlanmayacağı ve aşırı şüphe içeren bir imanın samimi bir iman olup olmadığı tartışmalı konular arasındadır. Böylece, şüpheci fideistlerin kullandığı felsefi şüpheciliği bilmek ve bu şüpheciliğin şüpheci fideistler dışında inananlar ve inanmayanlar tarafından kullanım biçimlerini görmek önemlidir.

Kesinliğin olmadığı durumlarda karşılaşılan şüphenin derecesine göre, iman ile uyumlu olup olmadığı tartışılabilir. Klasik teizmde, aşırı miktarda şüphenin iman ile uyumsuz olduğu, Tanrı’nın varlığı hakkında aşırı şüphe çoğunlukla kişiyi imandan çok

¹¹ Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, (New York: Oxford University Press, 2003), ss. 5-7.

inançsızlığa sürükleyeceği düşünülmüştür. Bu durumda Tanrı'nın varlığı hakkında aşırı şüphecilik ile uyumlu tutumlar inançsızlığa götüren ateizm ve agnostisizme yol açarken, imanı içermesi şüpheli fideizme götürecektir.

Felsefi şüphecilik bağlamında Akademik ve Pironcu şüpheciliğe yer vermememizin nedeni, şüpheli fideistlerin Antik dönem şüpheciliğinden etkilenmiş olmalarıdır. Şüpheli fideistlerin Akademik şüphecilikten çok Pironcu şüphecilikten etkilendikleri görüşünü ise Richard Popkin'in tespitine borçluyuz.¹² Pironcu şüphecilik bilginin elde edilebilirliği konusunda hiçbir şeyin bilinmeyeceğini bilemeyeceğimizi iddia eder. Onlara göre, araştırmaya devam etmeliyiz ancak bilgi veya inançtan vazgeçip hükmü askıya almalıyız. Ancak Pironculara göre, hükmü askıya almak bir inanç olarak değil, şüphede karar kılmak olarak görülmelidir. Böylece inanmadan görünümlere göre yaşamak gerektiği ve bunun sükunete eriştereceği düşünülür. Görünümlere göre yaşamak topluma ve geleneğe uyum sağlamak şeklindedir. Şüpheli fideistlerin kullandığı yöntem de dini açıdan geleneğe uyum sağlamak şeklindedir.

Dini önermeler hakkındaki şüpheciliğin ne tür bir Tanrı tasavvuruna yol açabileceğini dikkate alarak şüpheciliğin ateizm, agnostisizm ve teizmle ilişkisi çalışmamızın temel konusu olan şüpheli fideizmin diğer dini şüphecilik çeşidinden farkını ortaya koymak açısından önemli görünmektedir. Şüpheli ateizm ve şüpheli agnostisizmdeki şüpheciliğin derecesi veya yoğunluğu Tanrı'ya inançsızlıkta da kişinin şüpheli olabileceğini gösterirken, şüpheli teizm ve şüpheli fideizmdeki şüpheciliğin derecesi kişi hala imana sahip iken aynı zamanda iman önermeleri konusunda şüphe veya şüpheciliğe sahip olabileceği sonucunu doğrurur. Tanrı'nın varlığı veya sıfatları hakkındaki şüphesinin yoğunluğuna göre bir kişi ateist ve agnostik olabilirken böyle bir kimsenin teist veya fideist kalıp kalamayacağı dini şüpheciliğin tartışma alanına girmektedir. Ateist ve agnostiğin sahip olduğu şüphenin iman ile uyumsuz olması

¹² Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. xx.

rahatlıkla kabul edilirken teistin ve fideistin sahip olduğu şüphenin ise iman ile uyumlu olduğunu kolaylıkla ifade edilemez. Bunun nedeni ise imanın şüphe içermesinin hem teist hem de fideist gelenekte ilk bakışta imanla uyumsuz görünmesidir. Şüpheciler olmayan teistler imanın bilgi ile uyumlu olduğunu savunurken şüphe içermesinin kabul edilemeyeceğini düşünür, şüpheciler olmayan fideistler de imanın duygusal açıdan kesinlik taşıdığını ileri sürdükleri için şüphe içerdiğini kabul etmeyeceklerdir. Böylece imanı şüphe içermeyecek şekilde ifade eden fideistler olsa da şüpheciler fideistler yüksek oranda şüphe ile imanı uyumlu bulmaktadırlar.

Fideizmin ortaya çıkış ve şekillenme sürecinde, Erken Modern dönemde şüphecilik ile fideizm arasındaki ilişkide şüpheciliğin etkisi tartışmalara konu olmuştur. Burada şüpheciliğin fideizm aracılığıyla ateizme yol açıp açmadığı veya o dönemde gizli ateizme varıp varmadığı konusu üzerinde durulmuştur. Ancak şüpheciler fideizme zemin hazırlayan felsefi nedenlerin yanı sıra dini nedenler de önemli görünmektedir. Hristiyan düşüncesinde yer alan ilk dönem düşünürlerinden Augustine, Anselm ve Aquinas tarafından benimsenen “*anlamak için iman ediyorum*” ifadesine dayalı iman modelinin, doğal teolojideki akıl iman ilişkisinden farklı olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, imanı *anlamaya* önceleyen yaklaşım, imanı akla önceleyen bir yaklaşım olarak düşünüldüğünde bunu şüpheciler fideizme zemin hazırlayan dini gerekçeler arasında zikretmek gerekecektir.

Şüpheciler fideizme zemin hazırlayan felsefi ve dini gerekçelerin fideizme götüren gerekçelerden ne tür bir farkı olduğu sorusunu “şüpheciler fideizmi” “fideizm”den ayırarak cevaplayabiliriz. Şüpheciler fideizmin ne olduğunu Richard Popkin ve Terence Penelhum’un söylediklerine referansla açıklayabiliriz.¹³ Popkin’e göre, 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkan fideistler aynı zamanda Pironcu şüpheciliği savunan Hristiyan

¹³ Bkz. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. xx1; Terence Penelhum, *God and Scepticism*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983), ss. 2-15.

düşünürler olup, iman ve şüpheciliğin birlikte bulunabileceğini ileri sürüyorlardı. Bu bağlamda şüpheci fideist olarak kabul edilen Desiderus Erasmus (1465-1536), Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Bayle (1647-1706), David Hume (1711-1776) ve Søren Kierkegaard (1813-1855) gibi düşünürlerin iman ve şüpheciliğin uyumluluğundan bahsettiği ileri sürülmüştür.¹⁴

Epistemik olmayan şüpheci fideist iman yaklaşımına karşın, epistemik iman içerisinde şüphenin imkânını Batı düşüncesinde yer alan günümüz yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Bu bağlamda, şüpheyi kullanmak, yalnızca bilgi karşıtı bir tutumla sınırlandırılmamalıdır. Epistemik iman ile ilişkili şüphe genel şüphecilerin kullandığı şüpheden derece olarak farklı olup düşük derecede şüphe ile ilişkilidir. Bu şüphe, inanç ile ilişkili olup epistemik şüphe olarak da adlandırılabilir. Önermesel inancın kesinlik içermemesi onu şüphe ile uyumlu hale getireceği düşünülür. Burada ele alınan şüphe inancımızın olumlu veya olumsuz yönde haklılaştırılması neticesinde, azalan veya artan bilişsel bir tutum olarak görülmesi gerekir. Şüphenin derecelere sahip olması, inancın derecelere sahip olması ile ilgilidir. Şüpheyi inançla ortaya çıkan bir zihinsel durum olarak tarif ettiğimizde iman ve şüphe ilişkisi de başka bir boyut kazanacaktır. Epistemik veya “doksastik iman” olarak da anlaşılabilecek iman, inanca dayalı yahut inancı gerektiren iman olarak tanımlanırken, inanç ile kastedilen ise önermesel içeriğe sahip zihinsel durum olarak ifade edilebilir.

Geleneksel teizmde inanç gerektiren iman anlayışının kesinlik içerdiğine dair bir algı bulunduğundan *doksastik-olmayan* (inançsal-olmayan) iman modelinin nispeten yeni olduğunu söylemek mümkündür. İmanın esasında şüphe ile uyumlu olduğunu savunmak adına inanca dayanmayan iman modeline başvurulduğu söylenebilir. Bu iman modelini savunanlar imanın inancı gerektirmesinin onu kesin veya şüphesiz

¹⁴ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, ss. 64-79; Richard Popkin, “Kierkegaard and Scepticism”, *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. Josiah Thompson, (New York: Doubleday Company, 1972), ss. 363-368; Richard Popkin, “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”, *The Philosophical Quarterly*, 1:5, (1951), ss. 385-407.

kılmayı gerektireceğini kabul etmektedirler. Oysa onlara göre iman, doğası gereği kesinlik içermemeli, fakat şüphe ile uyumlu olmalıdır; inanç ile şüphe uyumsuz olup birlikte bulunamayacağı için iman inançla da uyumsuzdur. İnanç kavramı yerine imanın *kabul, bağlanma, güven veya umut* gibi diğer pozitif bilişsel tutumlarla uyumluluğu ileri sürerler. “Tanrı’nın var olduğuna inanıyorum” gibi bir önermesel tutumdan ziyade “Tanrı’nın var olduğunu kabul ediyorum”, “Tanrı’nın var olduğuna bağlanıyorum”, “Tanrı’nın var olduğuna güveniyorum” veya “Tanrı’nın var olduğunu umut ediyorum” şeklindeki ifadeler yeğlenmelidir. Bu ifadeler düşünce temelli olmayıp duygu temelli olmakla beraber bu tutumu savunanlar doksastik-olmayan imanın önermesel olabileceği kanaatindedirler. Ancak doksastik-olmayan bu tür tutumların önermesel olup olmadığı açık değildir. Analitik düşüncede bir önermeden bahsedildiğinde kastedilenin *inanç*tır.¹⁵ İmanın şüphe ile uyumluluğunu vurgulayan yaklaşımlarında, imanın doksastik olmaması fideist unsurlara kapı araladığını düşünmemize neden olacaktır. Doksastik-olmayan iman görüşünü savunanlar iman yaklaşımının önermesel olduğunu ve fideizmden ayrı olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶ Ancak doksastik-olmayan iman yaklaşımının ne anlamda önermesel olduğu tartışmaya açıktır.

Doksastik iman modeline gelecek olursak, bu modelde yer alan iman ve şüphe arasındaki ilişkinin ne derece mümkün olduğu sorgulanabilir. Burada ele alacağımız geleneksel teizmin öngördüğü doksastik iman modeli, çağdaş düşünürler tarafından şüphe ile uyumlu şekilde ele alınan bir model olarak yorumlanmaktadır. Buna göre,

¹⁵ Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), s. 72.

¹⁶ Bir inancın önermesel olması ile doksastik olması arasında ayırım yapmamız gerekmektedir. Önermesel inanç veya inancın önermeselliği bir önermenin doğruluğuna inanç veya önermenin içerdiği yargının doğruluğuna inanmaktır. Bu inanç, önerme şeklinde ifade edilmelidir. Örneğin: Ben inanıyorum ki “Bugün hava güzeldir”. Bu önermesel bir inançtır. Önermesel inanç o inancın doğruluğu hakkında nedenlere ve kanıta sahip olmayı gerektirir. Doksastik inanç ise kanıta dayalı ifadeler arasında uygun nedensel ilişkiye sahip olmayı gerektirir. Geleneksel yaklaşıma göre, bir kişinin doksastik inanca sahip olması için öncelikle önermesel inanca sahip olması gerekir. Bunlar rasyonel bir inancın haklılaştırma aşamaları olarak görülebilir. Önermesel haklılaştırmadan sonra kişi doksastik haklılaştırma aşamasına geçebilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), ss. 175-186; Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, ss. 48-51; John Turri, “On the Relationship Between Propositional and Doxastic Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 80:2, (2010), s. 312-314.

inancı gerektiren iman, şüphe ile uyumlu olabilir, fakat bu şüphenin imanla uyumlu türden bir şüphe derecesine sahip olması gerekir.

Bu bağlamda dile getirilmesi gereken bir diğer husus ise doksastik imanın şüphe ile uyumlu olması durumunda imanın kesinlik içermesinin mümkün olup olamayacağı meseledir. İmanın bilgi ile ilişkisi imanın kesinlik içermesi anlamına gelirken, inanç içermesi de şüphe içermesi anlamına gelecektir. İmanın bilgi içermesi mümkün olduğu gibi inanç içermesi de mümkündür. Bu, imanın kesinlik ve şüphe içerebileceği anlamına gelir, ama ikisinin birlikte bulunmasının mümkün olduğu anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle bu, güçlü şekilde epistemik erişime sahip olanların imanlarında kesinliğin olabileceği anlamına gelirken zayıf epistemik erişime sahip olanların imanlarında şüphe olabileceğine imkân verir.

İnanca dayalı imanın bilgiyle uyumlu olduğu düşünülebilir. Bu bir kişinin imanının epistemik erişim aralığının, inanç ile bilginin de dahil olacağı şekilde inanç ile bilgi aralığında olduğunu gösterecektir. Buradan yola çıkarak şüphenin inançla ve kesinliğin de bilgi ile ilişkisini ele almamız gerekir. Güvenilirlik derecesi yüksek olan bir inanç ya da önerme şüphe içermez mi? İnançlarımız epistemik anlamda yüksek oranda delillendirilmiş olsa dahi şüpheyi konu olamaz mı? Burada şüpheyi nasıl tanımladığımız önemli görünmektedir. Şüphe, bir şeye inanıyorsak %100 şüphe ettiğimiz anlamına mı yoksa ona kesin şekilde %100 inanmadığımız anlamına mı gelmektedir? Yüksek derecede güvenilir olan bir inancın şüphe içermesi ne ölçüde mümkündür? Böyle bir şeyin imkânı bir inancın kesinliği yüksek derecede güvenilirlik içermesinin epistemik kesinlik sağlayamayacağı yönündedir. Buna göre epistemik kesinliğe sahip olmayan bir inanç şüphe içerebilir.

Görünürde bir iman ne kadar haklılaştırılmış ve doğruysa, o kadar az şüphe içerecektir. Elbette şüpheci fideizmde, şüphenin yoğun miktarda bulunduğu söylenecektir. Ancak bir fideist, Tanrı'nın varlığına epistemik anlamda değil, iradeye

dayalı unsurlara dayalı şekilde bağlanıyorsa burada yer alan şüpheciliğin dini doktrinlerden kaynaklanan şüphecilik olduğu düşünülebilir. (Asli günahın insanın anlama yetisini sınırladığı yönündeki kanaat gibi.) Şüpheci fideistin fideistten farkı ise sadece bu tür şüphecilik ile yetinmemesi, aynı zamanda Pironcu şüpheciliğın argümanları ile felsefi şüpheciliğı akla ve dini doktrinlere karşı kullanmasıdır. Bu nedenle şüpheci fideizmin imanındaki şüphe miktarının kişiyi hala inançlı yapıp yapmadığı sorgulanmaya değer görünmektedir.



I BÖLÜM

1. ŞÜPHECİLİK VE DİN

Şüphe, epistemik anlamda kesinliğin yokluğunu ifade eder. Şüpheciliği, en temel anlamda şüpheyi gerektiren ve inanmaya karşı isteksizlik olarak tanımlamak mümkündür. Bu şüpheler, felsefi nitelik kazandığında bir kimse “dış dünya hakkında şüphecî”, “ahlakî şüphecî”, “dini şüphecî” vb. olabilir. Dar anlamda tek bir kavram hakkında olacağı gibi, geniş anlamda bilgiye konu olan tüm kavramlar hakkında şüphecilik mümkündür. Geniş anlamdaki şüpheciliğe, “genel şüphecilik” adı verilmektedir. Genel şüphecilik her tür bilginin elde edilemezliğini savunan bir yaklaşımdır. Bu anlamda genel şüpheciliği aşırı şüphecilik olarak değerlendirmek mümkündür. Genel şüpheciler, bilgiye dogmatik anlamda karşı olmadıklarını ve bilgiyi elde etmek için araştırdıklarını, fakat bu konuda bir sonuca ulaşamadıklarını ifade ederek bilgiyi elde etmenin mümkün olmadığını kabul edip bu konuda hükmü askıya alırlar. Hükmü askıya almak, şüphecilerin bir önerme hakkında yargıya ulaşamadıklarında başvurdukları bir yöntemdir. Bu durum şüphecilerin yaşamlarını hiçbir şeye inanmadan sürdürdükleri şeklinde anlaşılmamalıdır, çünkü şüpheciler inançların doğruluğunu sorgulamaksızın topluma uyum sağlamak için kabul edilen inançlarla yaşamlarını sürdürebilirler.

Teistik anlamda din ise yaratıcı olarak kabul edilen Tanrı’ya inanma, güvenme, bağlanma ve hayatını onun emirlerine göre şekillendirme ve adama ile ilgili bir yaşam biçimidir. Bir din, doğrulara inanmanın gerekliliğini iddia ettiğinde, bilginin alanına girmekte, bu yönüyle şüphecilik ve din arasındaki ilişki epistemolojik bir zeminde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte şüpheciliğin öngördüğü veya ileri sürdüğü tezlerin dinin doğruları ile uzlaşan veya çelişen bir yönde olup olmadığı sorgulanmaya değer bir konudur. Şüpheciliğin bir inancın doğruluğu konusunda bilgiye erişemeyeceğimiz tezi

ile dinin kendi içinde ileri sürdüğü inançların doğruluğunu öngörmesi çelişiyor görünmektedir. Bu durumda, şüphecilik ile dinin -eğer bu din bir doğruluk iddiasında bulunuyorsa- tanımları gereği birbirini gerektirmek yerine dışlaması gerektiği düşünülebilir. Ancak her dini tutum (bir tür inanç içerse de) bilgiyi gerektirmediği gibi her şüpheci tutumun da bilgiyi dışladığı söylenemez. Örneğin, bazı dini tutumlar, akla dayalı bilgi ile dini veya vahye dayalı bilgiyi ayırt etmektedir. Dini bilginin akla değil vahye dayalı olduğunu iddia eden bir tutum, akıl ile vahiy arasında bir tür çatışma ve uzlaşmazlık olduğunu öngören bir yaklaşımı savunur. Ancak, bu tür bir çatışmanın mümkün olabilmesi, vahyin/dinin doğruları ile aklın doğrularının çelişmesine bağlı görünmektedir. Dinin doğruları aklın doğruları ile çelişmiyorsa, bu tür bir dini tutumun bilgiyi dışlayacağı düşünülemez. Bu noktada, bazı düşünürler insanın bilme yetisinin Tanrı'nın vahyettiği doğrulara erişmesi konusundaki sınırlılığına dikkat çekmektedir, bu da insan aklının erişemediği veya ulaşamadığı bir takım doğruların olduğu düşüncesine götürmektedir.

Akılla erişilemeyen vahye dayalı doğruların insanın bilme yetisinin sınırlı olduğu düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu yaklaşımı belirgin bir şekilde Batı (Hristiyan) düşüncesinde görmek mümkündür. Hristiyan düşüncesinde akıl-vahiy veya felsefe-din arasındaki çatışma Tertullian'dan bu yana Atina-Kudüs sembolleri ile dile getirilmiştir.¹⁷ Çalışmamız doğrudan akıl-iman çatışması hakkındaki tartışmalarla ilgili olmasa da dini şüpheciliğe yol açtığı ölçüde dolaylı olarak ilgili görünmektedir.

Akıl ile iman veya akıl ile vahiy arasında çatışma olduğunu savunanlar, aklın bilimsel bilgi ile ilgili inançlara kaynaklık ettiğini düşünürken, vahyin iman ile ilgili inançlara kaynaklık ettiğini ileri sürmektedirler. Buradan da imana dayalı olan tutumların akla dayalı inançlardan ortaya çıkmadığı ve bu nedenle imana dayalı tutumların daha şüpheli olduğu şeklinde bir takım sonuçlara varılmaktadır. Buna göre,

¹⁷Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012), ss. 63-64.

imana dayalı itaat mantığına göre, insan akla değil imana boyun eğdiğinde ancak Tanrı hakkındaki bir hakikati bilebilir. İtaat mantığının kişiyi felsefenin tanıdığı makullükten daha yüksek bir makullüğe ulaştırdığı iddia edilmektedir. Çünkü bu mantığa göre, akıl/felsefe yoluyla Tanrı'ya iman etmek/inanmak kişiyi kibre ve isyana sürüklemektedir.¹⁸ Bu itaat mantığının akla dayalı makullükten daha yüksek bir makullüğe ulaşmış olması epistemik anlamda mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, vahye veya imana dayalı bilginin imkânından söz edebilir miyiz? Vahye dayalı bir doğrunun, akla dayalı doğrulara alternatif veya daha makul olduğunu ileri sürebilir miyiz? Öyle görünüyor ki bu noktada vahye dayalı iddiaların akla dayalı ve akla dayalı olmayan modellerinden bahsedilebilir. Bu ayrım, vahyin bilgi ile ilişkili olup olmadığı ile ilgilidir. Vahyin amacının vahyedilen kişiye bir şey öğretmek ve bilgi vermek¹⁹ ise bu anlamda vahyin bilgi ile ilişkisinin olabileceğini ileri sürebiliriz. Ancak vahyin bilgi ile ilişkili olduğunu söylemek, vahiyle ulaşılan doğrulara vahiyden bağımsız şekilde ulaşmanın mümkün olamayacağı anlamını içeriyorsa, bu tür bir yaklaşım, vahiy ile akıl arasında veya iman ile akıl arasında bir ayrım veya bir çatışmayı doğurabilir.

Hristiyan düşüncesinde, bazı doğrulara yalnızca vahiyle ulaşılabilirken bazılarının hem vahiy hem de akılla ulaşılabilirliğini öngören yaklaşımın başında, Aquinas yer almaktadır. Aquinas'a göre, Tanrı hakkında bilgiye ulaşma yöntemi ikiye ayrılır. Tanrı hakkında bazı doğrulara akılla ulaşılabilirken, bazı doğrulara ise akılla ulaşmak mümkün değildir. Akılla ulaşılanlar, uzun zaman alan ve yanlış düşme ihtimali yüksek olan yaklaşımdır. Aynı zamanda sınırlı sayıda insanın bu doğrulara ulaşma şansı bulunmaktadır. Akılla ulaşılmayan doğrular ise vahiy ile sağlanır.²⁰ Ancak Aquinas, vahiy ile elde edilen doğruların sadece akılla ulaşılamayan olmadığını aynı zamanda

¹⁸ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa, 1999), s. 103.

¹⁹ Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, (New York: Cambridge University Press, 1995), ss. 24-25.

²⁰ Aquinas, *On Faith and Reason*, s. 12.

akılla ulaşılabilir doğrulardan daha kolay ve kesin şekilde ulaşılmakta olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Locke ise Aquinas'tan farklı olarak, vahyin verilerinin akıl ile çatışmadığı sürece geçerli olduğunu düşünür:

Geleneksel vahiy, akıl yoluyla bilinen önermeleri bize bildirebilir ancak vahiy aklın bildirdiği kesinliğe sahip değildir. Akıl yoluyla keşfettiğimiz bilgileri, vahiyle de keşfedebiliriz. Öklit'deki bir önermenin doğruluğunu aklımızla keşfettiğimiz gibi Tanrı da vahiy yoluyla keşfettirebilir. Bu türden konularda, vahye çok az ihtiyaç vardır ve Tanrı onların bilgisine ulaşmamız için bize daha kesin yollar sunmuştur. Ancak akıl yoluyla ulaştığımız bilgi, vahiy yoluyla ulaştığımızdan her zaman daha kesin olacaktır. Tanrı'dan geldiğine dair bize ulaşan vahiy, asla kendi aklımızla ulaştığımız bilgidan daha kesin olamayacaktır.²²

Aquinas doğruluğun ölçütünün vahiy olduğunu ileri sürerken, bu yaklaşımla ölçütün akıl olduğunu ileri süren Locke ile birlikte doğruluğun ölçütü değişmiştir. Locke'tan farklı olarak Kant ise “imana yer açmak için bilgiyi inkar ettim”²³ demiştir. Bu ifadesiyle Kant, Tanrı hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı iddia etmektedir. Kant için vahiy müstakil bir bilgi kaynağı olarak görülemeyeceği için vahyin doğruluğu ya da yanlışlığı dinin özüne bir zarar getirmeyecektir.²⁴

Vahye dayalı bir yaklaşım aklı aşan, akılla ulaşılması mümkün olmayan veya akılla çelişen tutumları içerisinde barındırıyorsa, böyle bir yaklaşım epistemik rasyonellikten uzak bir tutumu ifade edecektir. Bu, Hristiyan düşüncede çoğunlukla fideistler tarafından kullanılan bir yaklaşımdır. Fideizm terimi, iman anlamına gelen Latince *fides* kelimesinden türetilmiş olup *fideism* de *imancılık* demektir. Fideizm, genel anlamda imanı akıldan bağımsız tanımlama çabaları olarak ifade edilebilir. Plantinga, fideizmi, aklın küçümsenmesini içeren, yalnızca imana ait temel bir güven olarak yorumlarken,

²¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2002), s. 57.

²² John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Jim Manis, (Hazelton: The Pennsylvania State University, 1999), s. 687.

²³ Kant, *Critique of Pure Reason*, bxxx, s. 117.

²⁴ Recep Kılıç, “Tanrı'nın Tarihe ve Tabiata Müdahalesi: Vahiy ve Mucize”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), s. 151.

fideisti de dini konularda akıldan çok imana güvenmeyi teşvik eden kişi olarak tanımlar.²⁵ Fideizmin tanımı hakkında çok farklı yaklaşımlar bulunsa da fideizmi, dar anlamda akla karşı bir tutum sergilemek şeklinde ve geniş anlamda ise iman konusunda güvene dayalı bir tutum benimseyip, akla dayalı nedenlere başvurmamak şeklinde tanımlayabiliriz. *Epistemik açıdan rasyonel inancı*²⁶ içermeyen bir tutum olarak dar anlamda tanımladığımızda fideizm, önermesel olmayan tutumlara sahip olmak olarak da anlaşılmaktadır.

Dini inancın aklî delillere dayanmadığı tezi sadece fideistler tarafından değil, aynı zamanda ateist ve agnostikler tarafından da ileri sürülmektedir. Onlar dini inancın akla dayalı olmadığı için savunulamaz veya ispatlanamaz olduğunu iddia etmektedirler. Teizmin rasyonel iman tutumundan şüphe edildiğinde, bu şüphenin azlığından çokluğuna göre, sırasıyla fideizme, agnostisizme ve ateizme yol açtığı söylenebilir. Şüphe burada bir dini önermenin doğruluğu konusunda bilgiye ulaşamayacağımız konusundaki *dogmatik şüphecilikten* de kaynaklanabilir veya *akla karşı güvensizlikten* de ortaya çıkmış olabilir. Bu şüphecilik tutumlarından ilki daha genel olup ikincisi ise daha dar anlamda şüpheli bir tutumdur. Dogmatik şüphecilik akla karşı güvensizliği de kapsamaktadır. Dogmatik şüphecilik, bilgiyi elde etme yöntemlerinden bilginin elde edilebilirliğini savunan akılcılık (rasyonalizm), deneycilik (empirizm) ve sezgicilik gibi yaklaşımların tümünden şüphe etmeyi içerir. Fideistler imanı temel alıp akıldan şüphe

²⁵ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), s. 87.

²⁶ Çalışmamızda “rasyonel” olandan söz ettiğimizde kastettiğimiz rasyonellik, epistemik rasyonellik olacaktır. Epistemik rasyonelliğin merkezinde ise inançlar yer almaktadır. Rasyonellik, epistemik bir neden ile ilişkiliyken, inancın rasyonelliği de o inancı savunma nedenlerinin geçerliliğe bağlıdır. Bu inançlar, doğru şekilde temellendirildiğinde bilgiyi oluşturmaktadır. Ancak bir inanç, bilgiyi oluşturmaya bile rasyonel olduğu ileri sürülebilir. Epistemik rasyonel inanç teorisi, kişi doğrulara inanma ve yanlışlara inanmama amacına sahip olduğu sürece inandığı şeyin rasyonel olduğu şeklinde tanımlanmaktadır. Daha başka ifadeyle bir kişi için rasyonel şekilde bir inancı savunabilmesi için doğruyu bulma ve yanlışları kaçınma gibi bilişsel amaçları olmalıdır. Doğru olduğu düşünülen önermeye inanmak epistemik açıdan rasyoneldir. Epistemik rasyonelitenin sağlamanın birçok yolu vardır. Bunlar klasik temelselcilik, tutarlıcılık ve güvenilirlik v.b. gibi. Rasyonelitenin temel kaynakları, klasik kaynaklarda akıl ve tecrübe olarak geçmektedir. Rasyonalizm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, ss. 11-15; Robert Audi, “Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope”, *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred Mele ve Piers Rawling, (New York; Oxford University Press, 2004), ss. 17-44; Nozick, *The Nature of Rationality*, ss. 64-67.

ettikleri için akıl ile temellendirilmiş dine karşı dururlarken, ateist ve agnostikler (rasyonel ateist ve agnostikler) akıldan değil, dini önermelerin akılla temellendirilemeyeceğine inanmaktadırlar. Fideizm, agnostisizm ve ateizmin ortak noktasının dini inançların rasyonel bir temeli olamayacağı iddiası olduğu söylenebilir. Dolayısıyla şüphecilik ve din ilişkisinin inanan/iman sahibi olan ve inanmayı/iman sahibi olmayı içerecek şekilde netleştirilmesi gerekir.

Şüphecilik ve din ilişkisi literatürde “*dinî şüphecilik*” kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda, bir Tanrı’nın var olup olmadığına inanç konusunda şüpheciliğin çoğunlukla ateizme ya da agnostisizme yol açtığı kabul edilirken; bir Tanrı’nın varlığına inanç veya iman durumunda şüpheciliğe ya da şüphelere sahip olmanın mümkün olduğunu ileri sürmek tartışmalı olmakla birlikte literatürde azımsanmayacak ölçüde yer bulmaktadır. Bu ikinci türden şüpheci, “şüphecî teist” ve “şüphecî fideist” kategorileri çerçevesinde ele alacağız. Şüphecî fideistlere ikinci bölümde yer verileceği için bu bölümde ateist, agnostik ve şüphecî teistlerin yaklaşımları ele alınacaktır. Şüphecilik ve din ilişkisine geçmeden önce ise şüpheciliğin mahiyeti ve türleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

1.1.Felsefi Şüphecilik

“Neyi bilebiliriz?” sorusu felsefenin en önemli soruları arasında yer alır. Epistemoloji, bilginin ne olduğu ve onu nasıl elde edebileceğimiz gibi meselelerin yanında bilgiye erişilemeyeceğini iddia eden şüphecilerin tezleriyle de ilgilenir. Bilgi, Platon’dan beri “haklılaştırılmış doğru inanç”²⁷ olarak bilinir ve onun bu tanımı bilginin imkânını öngörür. Felsefi şüphecî ise haklılaştırmanın ya da doğru inanca erişilebilmenin bir imkânı olmadığını iddia eder. Daha açık ifadeyle, şüphecinin amacı

²⁷ Plato, *Theaetetus and Sophist*, ed. Christopher Rowe, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 84.

bilgiye ulaşmak olsa da buna erişememeleri, onları, herhangi bir kavramın tam ve kesin şekilde bilinip bilinemeyeceği hakkında yargıya varılamayacağı sonucuna götürmektedir.

Şüpheciliğin tarihi, Antik döneme kadar gider ve bu dönemde bir yaşam şeklini alır ve şüpheciler, bu yaşamın dogmatik kesinliğe göre yaşamaktan daha üstün bir yaşam biçimi olduğuna inanırlar. Şüpheci yaşamın, dogmatik kesinliğe dayalı yaşamdan insanı daha mutlu, daha açık fikirli ve daha hoşgörülü yaptığını iddia ederler. Antik dönemde, şüpheci geleneğin Platoncu ve Aristotelesçi yaklaşımların tarihsel olarak antitezi şeklinde kabul edildiği söylenebilir. Bu dönemde şüpheciliği çürütmek, epistemolojinin ana kaygılarından biri olarak görülmekteydi. Modern dönemde ise şüphenin, yaşam şeklinden ziyade düşünce tarihi içinde insanın kavrama yetisi ve alanı hakkında bir tez olduğu iddia edilerek pratik bir problem olmanın ötesinde daha çok sakınılması gereken bir teorik mesele olarak görülürken, benzer şekilde, günümüzde ise şüphecilik, pratik ve ahlaki problemlerden ziyade teorik problemlerle ilgilenmektedir. Çağdaş dönemde şüpheciliğin doğru olabileceği yönünde iyi argümanların bulunabileceğine dair bir ilgi uyanmakla beraber bu ilginin şüpheci yaşam şeklinin pratik ve ahlaki bir değerinden ziyade şüpheciliğin doğru olabileceği yönündeki teorik argümanlara yoğunlaştığı söylenebilir.²⁸

Antik döneme gittiğimizde şüphecilik ile ilgili daha temel tartışmaları, Sextus Empiricus'un (M.Ö. 160-210) çalışmalarında görebiliriz. Şüpheci argümanlar, genellikle bilginin veya haklılaştırılmış inancın imkânsızlığı noktasında birleştirilir. Şüpheciler genellikle bilgi ve haklılaştırma teorilerini teste tabi tutarak bir argümanın lehinde ve aleyhinde tartışırlar; argümanlardan biri lehine bir sonuç çıkmadığında veya eşit güce sahip olduklarında doğru ve yanlış olduğuna karar veremezler. Şüphecilerin

²⁸ John Greco, "Introduction", *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. John Greco, (New York: Oxford University Press, 2008), s. 5.

bütün inançları askıya alma nedeninin ise eş değer karşıtlıklar bulma yetenekleri olduğu düşünülür.²⁹

Şüphecilerin dogmatik bir tutumu reddetmelerinden dolayı bir önerme ile ilgili hükmü askıya aldıkları ve bu nedenle bir inanca sahip olmadıkları söylenebilir. Buna karşın şüpheciler her zaman görünümlere göre eylemde bulunurlar ki bunlar, inanca dayanmayan görünümlerdir. Bu, p önermesine inanmaksızın, p 'nin bana öyle görünmesi mümkündür, şeklindedir. Bu nedenle şüphecisi, herhangi bir p önermesi hakkında hükmü askıya alır ve görünümlere göre hareket etme yoluna gider.

Şüphecilik, bir şeyin bilinip bilinemeyeceği ile ilgili olumsuz bir tutumu ifade eder. Bununla birlikte burada ele alacağımız felsefi şüphecilik, Antik döneme kadar geriye götürülebilse de teorik ya da pratik anlamda cevaplanması gereken problemler ortaya çıkardığı için daha çok modern dönemde dikkate değer görüldüğü söylenebilir. Felsefi şüpheciliği, felsefi yapan nedir? Felsefi şüphecilik, bildiğimizi düşündüğümüz önermeleri bilmediğimizi iddia ederken; sıradan şüphecilik, bu iddianın yanı sıra bilmediğimizi düşündüğümüz önermeleri bilemeyeceğimizi de iddia etmektedir. Örneğin, samanyolunda çift sayıda yıldız olduğunu bilemeyeceğimizi söylemek sıradan şüphecilik olarak kabul edilirken, güneşin yarın doğacağını bilmediğimizi söylemek ise felsefi şüphecilik olarak kabul edilir.³⁰

Felsefi şüpheciliği kapsamına göre, genel ve lokal olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür. Genel şüphecilik (*global skepticism*) hiçbir bilgiye sahip olamayacağımızı iddia ederken; tek tek kavramlar hakkında şüphecisi olmak ise lokal şüpheciliğe (*local skepticism*) işaret etmektedir. Örneğin, insanlığın kavrama yetisinin, bilgiye erişmek

²⁹ Markus Lammenranta, "The Pyrrhonian Problematic", *Oxford Handbook of Skepticism*, ed. John Greco, (New York: Oxford University Press, 2008), s. 10.

³⁰ Juan Comesaña ve Peter Klein, "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism/#TwoBasiFormPhilSkep>>. Erişim Tarihi: 02.02.2022.

konusunda sınırlı bir yeteneğe sahip olduğu iddiasıyla hiçbir konuda kesinlik elde edemeyeceğini savunmak, genel şüpheciliğin kapsamına girmektedir. Diğer taraftan, örneğin, sadece Tanrı'nın varlığı konusunda şüphecî olmak ise bir lokal şüpheciliği ifade eder. Genel şüpheciliğe, Akademik şüphecilik ve Pironcu şüphecilik örnek gösterilebilir. Lokal şüpheciliğe ise dış dünya, diğer zihinler, Tanrı, nedensellik, soyut nesneler, tarih gibi kavramlar hakkındaki şüphecilik örnek verilebilir. Dolayısıyla, kişi tüm alanlarda şüphecî ise onun dini bilgi hususunda da şüphecî olması genel şüpheciliğin bir gereği iken kişinin sadece dini konularda şüphecî olması da lokal şüpheciliği ifade eder.

Şüpheciliğin ortaya çıkma nedenlerinden biri, bir konuda hataya düşmekten kaçınmaktır. Doğruya inanma ve yanlıştan kaçınma birbiriyle yarışan iki bilişsel tutumdur. Şüphecilere göre, ilki inanmaya meylettirirken, ikincisi hükmü askıya almamıza neden olmaktadır. Hatadan kaçınma ideali, şüphecileri bazen inanmamaya bazen de hükmü askıya alarak ne inanmaya ne de inanmamaya sevk eder. Öyle ki onlar bilginin ya mümkün olmadığına ya da mümkün olmadığını dahi bilemeyeceğimize inanmaktadırlar. Bir kişi bir önermenin bilgisiyle ilgili üç çeşit yaklaşımdan birine sahip olabilir.

- a. Bir kişi p önermesini bilebilir.
- b. Bir kişi p önermesini bilemez. (Bildiği tek şey bilmediğini bilmesidir.)
- c. Bir kişi p önermesini ne bilir ne de bilmez. (Bilemeyeceğini dahi bilemez.)

Sextus'un³¹ yaptığı bu ayrıma göre ilki, şüphecinin tabiriyle dogmatik (bilginin elde edilebileceğini savunan) ikincisi, “negatif dogmatik” olan Akademik şüphecî ve üçüncüsü ise Pironcu şüphecî olarak değerlendirilmektedir. İkinci ve üçüncü seçenek, bilginin imkânsızlığından dolayı felsefî şüphecilik olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, felsefî şüphecilik yalnızca bilgiye erişememe şüpheciliği olmayıp, aynı

³¹ Henrik Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, (New York, Routledge, 2020), ss. 7-8.

zamanda haklılaştırma çeşitleri ve doğru inançlara erişme imkânı hakkındaki şüpheciliği de içermektedir. Felsefi şüphecilik içerisinde genel şüphecilik tutumu, tarihsel olarak bakıldığında Akademik ve Pironcu şüphecilik şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şüphecilik, ilk olarak Antik dönemde Sokrates öncesi düşüncede görülmeye başlamakla birlikte Sokrates'in görüşlerinin bir kısmının da şüpheciliğe yol açtığı düşünülür. Sokrates'ten etkilenen daha gelişmiş şüphecilik, Antik dönemde Akademik ve Pironcu şüphecilik olarak ortaya çıkmıştır. Biz bu başlıkta genel şüphecilik içerisinde yer alan Akademik ve Pironcu şüpheciliği ele alacağız.

1.1.1. Akademik Şüphecilik

Milattan önce 3. yüzyılda Platoncu Akademi içinde ortaya çıkan Akademik şüpheciliğin teorik ifadesi Arcesilaus'a (M.Ö. 316-241) ve Carneades'e (M.Ö. 214-129) atfedilir. Stoacı filozofların bilgi iddialarına karşı ortaya konulan bu argümanlar ise bize Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43), Diogenes Laertius (M.S.180-240) ve Augustine'nin (M.S. 354-430) yazılarından ulaşmıştır.³² Akademik şüphecinin amacı, eşyanın doğası hakkındaki bazı şeyleri bildiklerini iddia eden dogmatik³³ filozofun bildiğini iddia ettiği önermelerin mutlak kesinlikle bilinemeyeceğini savunmaktır.

Sokrates gibi Arcesilaus da herhangi bir eser yazmadığı için argümanlarını Cicero'nun *Academica*'sından öğreniyoruz. Arcesilaus'un felsefesinde ana temalardan biri olan diyalektik metodu, bir doğruluk kriterinin olmadığı ve şüphecinin eylemde bulunabilirliği hakkındadır. Arcesilaus'un diyalektik metodunun Sokrates'ten

³² Richard Popkin, "Skepticism, History of", *Encyclopedia of Philosophy*, 2. Baskı, Cilt 9, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan,1972), s. 25.

³³ Yunanlı şüpheciler karşıtlarını dogmatikler olarak yaftalarlar. Her ne kadar bu talihsiz bir adlandırma olsa da bu şüphecilik karşıtlarının kesin bilgi konusunda mutlak dogmatik oldukları anlamına gelmemelidir. Şüphecilerin bilginin elde edilebilirliğini savunanları dogmatik olarak adlandırması bir tür haksızlık olacaktır. Ayrıca bir dogmatikğin (şüphecinin ifadesiyle) şüphecinin görüşlerini ciddiyle ele alması da mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik*, çev. Nur Küçük, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), s. 26.

esinlendiği öncüleri olan Sokrates ve Platon'dan etkilendiği bilinirken, daha sonra gelen filozoflar onu özgün olmamak ve filozofların doktrinlerini intihal etmekle suçlamışlardır. Platon ve Arcesilaus arasındaki fikrî örtüşüm günümüz filozofları tarafından da sorgulanmıştır. Ancak Arcesilaus'un, argümanlar arasındaki çelişkilerden dolayı hükmü askıya alma metodunu kendi zamanından farklı şekilde ortaya koyduğu iddia edilmektedir.³⁴ Bundan birkaç yüzyıl sonra ise Sextus tarafından hükmü askıya alma metodolojisi geliştirilmiştir.³⁵ Hükmü askıya almak inanç ve inançsızlıkla uyumsuzdur, ancak inanmak ya da inanmamak da değildir. Örneğin, ayın peynirden olduğuna, çalışma masam ne inanır ne de inanmaz. Masam bu önerme hakkında hükmü askıya almaz. Bir önerme hakkında hükmü askıya almak, ancak o önermenin doğru olup olmadığını soruşturduktan sonra gerçekleşebilir.

Sextus, Arcesilaus'un şüpheciliğini Akademik şüphecilikten Pironculuğa daha yakın olarak tanımlar. O, Pironcuların kanaatlerini savunmaksızın tezlerini ifade ettiklerini, Akademiklerin ise tezlerinin doğruluğuna bağlı olduklarını vurgulayarak, Akademik ve Pironcu şüphecilik arasındaki temel farkın dilin kullanımında olduğunu öne sürer. Aralarındaki bu farktan dolayı Sextus, Arcesilaus'u Pironculuğa yakın bulur.³⁶

Akademik şüpheciler bir önermenin bilinip bilinemeyeceği konusunda hükmü askıya alarak bir önermenin bilinebileceğinin mümkün olmadığını iddia ederler. Bu da aslında bir önermenin bilinemeyeceğini bildiğimiz anlamına gelmektedir. Bu çelişkiden ötürü Sextus, Akademik şüphecileri negatif dogmatikler olarak nitelemiştir.³⁷

³⁴ Anna Maria Ioppola, "Arcesilaus", *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), ss. 37-39.

³⁵ Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, s. 26.

³⁶ Ioppola, "Arcesilaus", s. 40.

³⁷ Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, s. 27.

Bu itiraza yanıt vermek için Antik şüpheciler iki yol buldular. Bunlardan ilki, *hiçbir şeyin bilinemeyeceği bilgisi yerine hiçbir şeyin bilinemeyeceği, hiçbir şeyin kanıtlanamayacağı bilgisi yerine hiçbir şeyin kanıtlanayacağını* iddia ederek şüpheciliği yeniden formüle etmek şeklindedir. Ancak bu çözüm Akademik şüpheciliği tutarlı şekilde ortaya koymak için yetersiz görünmektedir. Burada kaçınılmaz görünen sorun şuydu: Şayet hiçbir şeyin bilinemeyeceği bilinebiliyorsa diğer şeyler neden bilinemesin? Eğer bir şey bilinebiliyorsa Akademik şüphecilik yanlıştır. Eğer Akademik şüphecilik yanlışa hiçbir şeyin bilinemeyeceği bilgisi de yanlıştır. İkinci yol ise şüpheciliği hiçbir şeyin bilinemeyeceğinin dahi bilinemeyeceği şeklinde tanımlamak gerektiği idi. Bu şüpheciliğe ise “Pironcu şüphecilik” denilmektedir. Bu şüphecilik, Musgrave’e göre, kaçamaklı bir yol takip etse de başarısından söz edilebilir.³⁸

Akademik şüpheciler açısından sorun teşkil eden bir diğer husus da Arcesilaus’da olduğu gibi, ne bir inanca sahip olmak ne de bir şeyi tasdik etmektir. Ancak bu durum kişiyi eylemsizliğe götüreceği için pratik hayatı yaşanabilir kılmaktan uzak görünmektedir. Carneades, Akademi’nin başına geçtikten sonra bu görüş bir şekilde değişti ve yeni bir yön kazanmıştır. Arcesilaus bir önermeyi tasdik etmezken Carneades muhtemel veya ikna edici olan bazı görünümünün, onaylanacağını değil ancak takip edebileceğini ileri sürmüştür. Carneades’a göre, Akademik şüpheciler ikna edici izlenimleri takip ederek eylemde bulunurlar.³⁹ Carneades:

Bilge kişinin hükmü iki anlamda askıya aldığı söylenir: O, birinci anlamda, hiçbir şeyi tamamen kabul etmeyeceği anlamında; bir diğerinde ise bir şeyi kabul ettiği veya reddettiğini gösteren cevaplar vermekten bile kendini sınırladığında hiçbir şeye “evet” veya “hayır” demeyecektir. Bu ayrım göz önüne alındığında, bilge kişi, hükmün askıya alınmasını birinci anlamda kabul eder ve bunun sonucunda, ikna edici olan olmayan her ne varsa onu takip ederek “evet” veya “hayır” yanıtını verebilir. Kendini herhangi bir şey hakkında

³⁸ Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik*, ss. 37-38.

³⁹ Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, ss. 34-35.

hüküm vermekten alıkoyan kişi yine de hareket etmek ve eylemde bulunmak istediğinde, bizi harekete geçirmek için heyecanlandırıcı türden izlenimlerimiz hâlâ olduğu gibi izlenimlerimizi, hüküm vermeden takip edebileceğimiz durumlar da vardır.⁴⁰

Burada Carneades'in karşı çıktığı hüküm veya onay çeşidi, Stoacıların “güçlü onay”ı olarak bilinir. Böylece bir kişinin bazı görünüşleri diğerlerine göre daha ikna edici bulabileceği şeklindeki yaklaşımıyla Carneades Pironcu tutumdan ayrılır.

1.1.2. Pironcu Şüphecilik

Pironcu şüpheciliğin varsayılan kurucusu, Piron (M.Ö. 360-272) ve öğrencisi Timon (M.Ö. 315-225) kendilerini herhangi bir görüşe adamaktan sakınarak yalnızca söylemlere göre eylemde bulunmuşlardır. Bu söylemler, Piron ve Timon tarafından nesnelere yönelik bir eğilim veya tutum olarak yorumlanmaktadır.⁴¹ Buraya kadar Akademik şüphecilerle benzer görünseler de onlardan farklılaştıkları nokta, bununla mutluluğa veya zihinsel huzura erişmeyi amaçlamalarıdır. Piron, bir teorisyen olmaktan çok tam olarak şüpheciliğin yaşayan örneğidir. Şüpheciliğin teorik formülasyonu olarak Pironculuk ise Aenesidemus'a (M.Ö. 100-40) atfedilir. Her ne kadar Akademik şüphecilikte hükmü askıya almaktan söz edilse bu daha çok Pironcu şüpheciliğin ayırt edici özelliği olarak bilinir. Çünkü Akademik şüphecisi, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia ederken hükmü geçici olarak askıya almakta ve negatif yönde bir hüküm vermektedir. Bu nedenle, Pironculuk için şüpheciliğin özü, hükmü askıya alan bir yaşam şekli olmasıdır ki bunun aynı zamanda sakinliğe ve endişeden kurtulmaya yol açtığına inanılır.⁴²

⁴⁰ Harald Thorsrud, “Carneades”, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), s. 57.

⁴¹ Casey Perin, “Pyrrho and Timon”, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), s. 31.

⁴² Allan Hazlett, *A Critical Introduction to Skepticism*, (New York: Bloomsbury, 2014), s. 6.

Pironcu şüphecilik hakkında en önemli bilgi kaynağı, Sextus Empiricus'un yazıları olup onun kendi döneminden ziyade Erken Modern dönemde etkili olduğu düşünülmüştür. Pironculuk hakkında bildiğimiz şeylerin çoğu, Sextus'un Pironculuk hakkındaki görüşlerine bağlıdır. Şüphecilik hakkındaki argümanlarını, asıl adı *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις* olan *Outlines of Pyrrhonism* adlı ünlü kitabında dile getiren Sextus, *Trope*'ler (izlekler) adı verilen, çeşitli sorular neticesinde hükmü askıya almaya ulaştıran bir takım argümanlardan bahseder. Bunlar içinde "Agrippa's Trilemma" (Agrippa'nın Üçlemi) ve "Kriter Problemini" tartışır. Bu argümanlar daha sonraki filozoflar üstünde büyük etkilere sahip olmuştur. Bu bağlamda Agrippa's Trilemma adını verdiği argümanda çeşitli nedenlerden bahseden Sextus on neden hakkında şunları söyler:

Önceki şüpheciler hükmü askıya almayı haklı çıkaran on neden açıklamışlar ve bunlara argümanlar adını vermişlerdir. Bu argümanlar şunlardır: Birincisi, hayvanlar arasındaki farklılıklar; ikincisi insanlar arasındaki farklılıklar; üçüncüsü duyu organlarının farklı yapısı; dördüncüsü çevresel koşullardaki farklılıklar; altıncısı karışımlar; yedincisi alttaki nesnelerin miktarı ve biçimi; sekizincisi görecelik; dokuzuncusu oluşumun sıklık ya da seyrekliği; onuncusu gelenekler yasalar ve ilkeler hakkındaki yaygın inanç ve dogmatik kanaatler.⁴³

Her bir neden, kanaat ve görünümlerdeki farklılığa şüphecinin dikkatini çekmeye sebep olur. Renkler, insanlara ve hayvanlara farklı şekilde görünür. Farklı kültürden insanlar, farklı ahlaki pratiklere sahiptir. Şüpheci ise çatışmanın hangi tarafının haklı olduğuna dair karar verme yetkisi olmadığını ileri sürerek eş değer bir duruma ulaşır. Sonuç olarak şüpheci, nesnenin rengi, yemeğin tadı veya herhangi bir uygulamanın ahlakılığı hakkında hükmü askıya alır. Sextus'un on neden hakkındaki tartışmasının çoğu, duyu algısı hakkındaki farklılıklar üzerine odaklanmasına rağmen diğer iki çeşit ise kültürel farklar ve ahlak hakkındaki farklar üzerine odaklanmıştır.

⁴³ Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), s. 51.

Sextus'un tarif ettiği gibi Pironcu şüpheci, iyi ve kötünün ne olduğu hakkında teoriler öne süren filozofların çabaları hakkında derinden şüphecidir.⁴⁴

Sextus'un ve Laertius'un bahsettiği Pironcu şüpheci argümanların en etkili olan Agrippa'nın beş nedeni şunlardır:

Birincisi karşıtlık ile ilişkilidir. İkincisi, *sonsuz gerileme (infinite regress)* ile ilişkilidir. Üçüncüsü, görecelik ile ilişkilidir. Dördüncüsü, varsayım ile ilişkilidir. Beşincisi, döngüsel akıl yürütme ile ilişkilidir. Karşıtlık argümanı şunu anlamamızı sağlamaktadır: Mevcut bir nesne hakkında hem sıradan insanlar hem de filozoflar arasında giderilemez bir anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bir şeyi ne tercih etmeye ne de reddetmeye muktedir olabiliyoruz. O halde, biz yargıyı askıya almaya geri dönmek durumundayız. Sonsuz geri gidiş argümanı da şudur: Ele alınan kanıyla ilgili olarak ortaya konan bir kanıt daha ileri bir kanıtı gerektirir. Bu kanıt da bir başka kanıtı gerektirir ve bu sonsuza dek böyle sürer. Böyle olunca herhangi bir başlangıç noktasına sahip olamayız. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, tartışılan konu hakkında yargının askıya alınmasıdır. Sözü ettiğimiz görecelik argümanı şudur: Nesne hem yargı veren özne hem de eşzamanlı algılara bağlı olarak şu ya da bu şekilde görüldüğünden onun asıl doğası hakkında yargı askıya alınmaktadır. Dogmatikler sonsuz geri gidişten sakınmak amacıyla argümanla tesis edemedikleri, ancak doğrudan ve bir kanıt olmaksızın kabul etmiş oldukları bir şeyi kendilerine başlangıç noktası olarak aldıklarında varsayım argümanı ortaya çıkmaktadır; eğer bir kanıtın sağlamlığı yine bu kanıtın kendisinin bizzat kanıtlamakla yükümlü olduğu şeye dayandırılırsa bu durumda döngüsellik argümanı ortaya çıkar; çünkü bu ikisinin birbirlerini kanıtladıkları varsayılacakları için her ikisi hakkında da yargıyı askıya almak durumunda kalınır.⁴⁵

Antik dönem epistemologlarının en çok tartıştığı bir diğer konu *kriter problemi* idi. Bu problem doğruluğun bir kriteri veya standardının olup olmadığı ile ilişkili bir sorundur. Kriter probleminin, Platon'un *Meno*'sunda bulunan "araştırmanın paradoksu" olarak bilinen problemten kaynaklandığı ileri sürülmektedir:

⁴⁴ Allan Hazlett, *a.g.e.*, ss. 8-9.

⁴⁵ Sextus Empiricus, *a.g.e.*, s. 81.

Meno: Ne olduğunu hiç bilmediğin şeyi nasıl araştırırsın, Sokrates? Hiç bilmediğin bir şeyi araştırmayı nasıl amaçlarsın? Şayet o şeyle karşılaştıysan, bu durumda karşılaştığın şeyin aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın?⁴⁶

Araştırmanın paradoksunda olduğu gibi kriter probleminde de bilgi, her zaman daha önceki bilgiyi varsaymaktadır. Bu da sonsuz şekilde geriye götürülmeyeceği için bilginin imkânsız olduğunu gösterir. Agrippa üçlemi ise doğruluğun hiçbir savunulabilir standardı olmadığını öngörür. Sextus'un ortaya koyduğu bu problemlerin 16. ve 17. yüzyıl felsefesinde yeniden ortaya çıkması, Erken Modern dönem felsefesinin önemli problemlerinden biri haline geldiği, hatta Descartes'in *Meditations* adlı eserinde de önemli rol oynadığı düşünülür. 20. yüzyılda ise Roderick Chisholm kriter problemini epistemolojinin merkezi problemi haline getirmiştir.⁴⁷

Her bir felsefi ekolün bilginin kriterinin ne olabileceği konusunda bir fikre sahip olduğu düşünülebilir. Fakat şüpheçiler, bu kriterlerden herhangi birinin doğru olabileceği ya da geçerli olabileceğini kabul etmeyip, onlar arasında nasıl seçim yapmamız gerektiğinin bir açıklmasını ararlar. Onlara göre, bir kriterin neye dayandırılması gerektiği, nasıl haklılaştırılması gerektiği, haklılaştırıldığında bu haklılaştırmanın başka bir haklılaştırmayı gerektirip gerektirmediği şeklindeki soruların sonsuzca tekrerrütmesi engellenemez. Bilgiye ulaşmanın imkânsızlığına ilişkin kriter probleminin, şüpheciliğin tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Epistemolojinin temel problemlerini ortaya koyan Pironculuk, aynı zamanda sükunet ve mutluluk gibi pratik bir amaca sahip olduğu için bir tür ahlak felsefesi olarak da anlaşılabilir. Fakat Sextus'a göre Pironculuk, bir ahlak felsefesi değildir. Çünkü ahlak felsefesinde, iyinin ne olduğuna dair birçok temellendirmeye yer verilirken,

⁴⁶ Plato, *Meno and Other Dialogues*, İng. çev. Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2005), s. 113.

⁴⁷ Henrik Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, s. 16.

Sextus'a göre böyle bir temellendirmeden bahsedilemeyeceği gibi bir kültürde yasaklı olan şeyler, diğer kültürde göklere çıkarılabilir.

Sextus'un iyi ve kötü hakkında bir yargıda bulunulamayacağı iddiası Pironculuğun yaşanabilir bir felsefe olup olmadığı sorgulamamıza neden olmaktadır. Stoacılar, Aritotelesçiler veya Epikürcüler bu konuda bir fikre sahiptirler. Özellikle Stoacılar, hayatta neyin iyi neyin yanlış olduğuna dair karar vermede, bilirkişilerin (bilgelerin) olduğunu iddia eder. Sextus ise hayatta bilgelerin olabileceği fikrine karşı çıktığını ileri sürer. Bir marangoz veya su tesisatçısı bir konuda uzmanken, her konuda uzman olan biri yoktur. Bu nedenle, Stoacıların, her konuda uzman Stoacı bir bilgenin varlığını vurgulamaları sıkıntılıdır. Burada Sextus, her konuda doğru ve yanlış bilemememizin normal olduğunu söyler. Bu durumda şüpheciye, şu soru yöneltilebilir: Şüpheciler, ahlaki ilkeler hakkında hükmü askıya alırlarsa hayatlarını nasıl sürdürecektir? Şüpheci, istediği her şeyi yapabilir mi? Sextus, şüphecinin her istediğini yapmak yerine ülkesinin kanun ve adetlerini takip etmesi gerektiğine inanır. O, bu kanunların ve adetlerin doğru, yanlış veya iyi, kötü olduğuna inanmasa dahi onlarla yaşaması gerektiğini ileri sürer. Örneğin bir şüphecinin, çok büyük bir kötülükle karşılaştığında, hükmü askıya almakta zorlanacağı düşünülebilir. Pironculuk tarafından ima edilen ahlak felsefesi tutumunun uygulanması zor görünmektedir.⁴⁸

Antik şüphecilik, bilgidен çok inanç ile ilgilenmiştir. Buradan hareketle, Pironculuk ile ilgili problemlerden birinin, Pironcu şüphecinin inançsız olup olamayacağı ve eğer inançsızsa şüpheciliğini yaşayıp yaşayamayacağı hakkında olduğu söylenebilir. Sextus, şüphecinin sadece görünümle yaşadığını iddia eder. Ancak bir inancı savunmak ne anlama gelir ve onsuz yaşamak mümkün müdür? Sextus'a göre, herhangi bir gerekçe ve inanç olmadan yaşamak imkânsız değildir, çünkü kendi iddiasını destekleyen bir hayatın yaşanabileceğini iddia eder. Sextus'a göre, Pironcunun

⁴⁸ Henrik Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, ss. 19-20.

hayatını dayandırdığı kriter, gerçeklikle uyumlu bir inanç olmayıp daha ziyade görünümüdür. Bu, Sextus'un bütünüyle inançsızlığı benimsediği anlamına gelir mi? Frede'ye göre Sextus, geniş ve dar anlamda inanç arasında ayrım yapıp, dar anlamdaki inançları dogmatik olarak görürken, geniş anlamdakileri dogmatik olarak kabul etmez. Geniş anlamdaki inançlar, nesnelerin nasıl görüldüğüne dair inançlarken, dar anlamdaki inançlar doğruluk iddiaları gerektiren dogmatik inançlardır. Frede, Sextus'un bilimsel olmayan şeyler hakkında şüphecinin geniş anlamdaki inançlara sahip olduğunu düşünür, çünkü sıradan günlük inançlarımız bilimin bir parçası olan teorik doktrinler veya varsayımlara dayalı değildir. Şüphecisi, bu nedenle bilimsel olmayan inançlara sahip olmada özgürdür.⁴⁹

Benzer şekilde Perin'e göre de Sextus, inançlara sahiptir. Ona göre, inançları dogmatik ve dogmatik olmayan şeklinde ikiye ayırdığımızda Sextus'un inancını dogmatik olmayan olarak görebiliriz. Dogmatik inanç, en azından bir önermeyi kabul etmeyi gerektirirken, dogmatik olmayan inanç ise bir önermeyi kabul etmeyi gerektirmez. Bir başka ifadeyle dogmatik inanç, nesnelerin *gerçekte* nasıl olduğuna dair inançken, dogmatik olmayan inanç, nesnelerin nasıl *göründüğüne* yönelik inançtır. Şüphecisi her zaman nesnelerin nasıl görüldüğünden bahseder.⁵⁰ Şüphecinin inançsız yaşamayacağı hakkında Sextus'u yorumlayan Perin, belki de bir çözüm ürettiğini düşünebilir; ancak şüphecisi, nesnelerin *gerçekte* nasıl olduğuna dair bir inanca sahip değilse, onların nasıl *göründüğüne* dair bir inanç hala bir inanç olabilir mi?

⁴⁹ Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 195.

⁵⁰ Casey Perin, *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, (New York: Oxford University Press, 2010), ss. 60-61.

1.2. Dini Şüphecilik

Dine ilişkin konularda şüphecilik, çok farklı boyutlarda tartışılabilir de burada ele alacağımız husus, yine dini bilginin imkânı çerçevesinde olacaktır. Burada, din ile kastedilen teistik dinler olup, şüphecilik de klasik teistik Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında ileri sürülen haklılaştırmalara dair şüpheciliktir. Tanrı'nın varlığına veya sıfatlarına inanç ya da iman ile ilgili konularda ele alınan şüpheciliği, dini şüphecilik olarak ifade etmek mümkündür. Rasyonelleştirilen Tanrı anlayışına karşı olmak anlamındaki şüpheciliği “teolojik şüphecilik” olarak ayırmayan Popkin'e göre, Tanrı'nın varlığı hakkındaki şüphecilik ile Tanrı'nın varlığı adına sunulan epistemik nedenler hakkındaki şüphecilik birbirinden farklıdır. O, ilkinin dini, ikincisini teolojik olarak ele alır. Hristiyan şüpheçilerin dini şüphecisi olmayıp teolojik şüphecisi olduğunu ileri süren Popkin'in ayırımına göre, Tanrı'nın varlığı ile ilgili şüphecilik, dini şüphecilik olarak tanımlanırken, teolojik şüphecilik ise Tanrı'nın varlığının haklılaştırılamayacağı türden bir şüpheciliktir.⁵¹

Her ne kadar Popkin dini şüphecilik ile teolojik şüpheciliğin birbirinden ayrı olduğunu iddia etse de dini şüpheciliğin teolojik şüpheciliği de içerecek şekilde değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Dini şüpheciliğin dini bilginin imkânına yönelik olması tam olarak ne anlama gelir? Bir başka ifadeyle, bu tür bir şüphecilik Tanrı'ya imanı ne şekilde etkiler? Dini şüphecisi, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı üzerinden bir tutum benimsemektedir. Her ne kadar dini şüpheciliğin çoğunlukla ateizme yol açtığı düşünülse de aslında tam olarak öyle değildir. Dini şüphecilikte, şüpheciliğin derecesine göre ateizmin yanı sıra agnostisizm, fideizm hatta şüphecisi teizme yol açabileceğine değindik.

⁵¹ Richard Popkin, “Theological and Religious Scepticism”, *The Christian Scholar*, 39:2, (1956), s. 155.

Dini inancın epistemik anlamda başarısız olduğu iddiası Pennner'a göre, üç şekilde savunulur. Dini şüpheciliği savunmanın ilk türü, din felsefesindeki çevrelerin de adlandırdığı gibi *delilci itiraz* savunusudur. Delilci itiraza göre, Tanrı'ya inanç iş görececek bir argümandan yoksundur. Dini şüphecilerin delilci itiraz temelindeki iddiası, Tanrı'nın var olduğu, bizi tanıdığı ve duamızı kabul ettiğı şeklindeki inançların iyi bir argümanla desteklenmesi gerektiğı şeklindedir. Bu iyi argüman, mantıksal yapıyı takip eden ve sonucu doğru kılan doğru öncüllerden yola koyulur. Ancak delilciliğin bu çeşidinin rasyonel inanç için gerekli olup olmadığı teistler açısından da tartışmalıdır. Teistik delilciler de delilci itirazcılar gibi inançları rasyonel kılmak için iyi bir argüman talep ederler. Fakat delilciliğe karşı olan teistler de teistik delilcinin bu şartı sağlayabileceğini kabul etmez. Örneğin, reformcu epistemologların, Tanrı'ya inancının rasyonel olması için doğal teolojiye ya da argümana ihtiyaç duymadıklarını kabul etmeleri gibi. Dini şüpheciliğin birinci türüne göre, Tanrı'nın varlığını destekleyen sağlam, tarafsız ve döngüsel olmayan argüman yoktur. Görüldüğü üzere dini şüpheciliğin birinci türü, genel olarak teizmde dini inancın kanıttan yoksun olduğu iddiası üzerine temellendirilmektedir.⁵²

Dini şüpheciliğin ikinci türü de Tanrı'nın varlığı aleyhine sağlam argümanların bulunduğu düşüncesine dayanır. Bu şüphecilik, ilkinde göre daha güçlü görünür. Dini şüpheciliğin bu türü, kötülük problemi ile ilgilidir.⁵³ Kötülük problemi ise ateistlerin Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürdükleri bir argümandır. Mantıksal kötülük problemine göre, mutlak iyi, mutlak bilgi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığının herhangi bir kötülüğün varlığıyla çelişir. Delilci kötülük problemine göre, küçük miktarda bir kötülük düşünüldüğünde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olması mümkünken, daha büyük ve korkunç kötülükler bu Tanrı'nın varlığını daha

⁵² Myron A. Penner, "Religious Skepticism", *Toronto Journal of Theology*, 30 :1, (2014), ss. 114-115.

⁵³ Myron A. Penner, a.g.m., s. 116.

az muhtemel ve daha az makul kılacaktır. Penner, dini şüpheciliğin üçüncü türünün, dini inancı oluşturan bilişsel süreçlerden şüphe edilmesi olduğunu ileri sürer. Dini şüpheciiye göre, Tanrı'ya inanç, yanlış oluşturulmuş inanç kategorisine girer ki, buna göre, kişi Tanrı'ya inanarak entelektüel zayıflık gösterir. Bu tür bir şüpheciliğe Penner, Freud'un dini inanç hakkında psikanalitik açıklamasını örnek verir ki, buna göre, dini inanç ile ilgili görüşünü kabul eden dini şüphecilere göre, dini inanç, güvenilirmez bilişsel süreçlerin sonucunda oluşur.⁵⁴

Ateizm bir tür dini şüphecilik çeşidi midir? Ateizmin şüphecilikle ilişkisi ne olabilir? Zieminska'ya göre, şüpheciliğin ateizmle üç tür ilişkisi vardır. İlkine göre, şüphecilik, ateizm-teizm tartışmasının ötesindedir. Sextus'un Tanrı veya Tanrıların var olup olmadığı hakkında hükmü askıya almanın zorunlu olduğuna bizi ikna etmek için gerekçeler sunması buna örnek verilebilir. O, ateistler gibi kötülüğün nedeninin tanrılar olduğunu söylemenin saygısızlık olduğunu ileri sürmüş, bu nedenle ateist olmadığı düşünülmüştür. Tanrı'nın var olmadığı sonucunu kabul etmeyip tanrılar hakkında hükmü askıya aldığı düşünülen Sextus'a göre, bu tür bir şüphecii, Tanrı hakkında hükmü askıya alsa da pratikte dindardır. Sextus, burada ikiyüzlü bir dindarlığı kastetmediğini, sadece inançsız şekilde dini aktivitelerin gerçekleştirilebileceğinden bahsettiğini ileri sürer.⁵⁵ Bu tür bir dindarlığın mümkün olup olmadığı elbette tartışmalı olacaktır, ancak Sextus'un bu tutumunun, ileride bahsedileceği üzere, şüphecii fideistlerin doğmasına neden olduğu söylenebilir. Burada, Sextus'un ateist veya fideist olduğu söylenmemekle beraber Zieminska'ya göre bu tutum ateist yapmasa da da ateizmle yakından ilişkili görünmektedir. Çünkü inanmadığı bir Tanrı'ya, inananlar gibi eylemde bulunmanın ve bu kişiye dindar demenin hangi kategoriye alınması gerektiği yeterince açık görünmemektedir.

⁵⁴ Myron A. Penner, a.g.m., s. 119.

⁵⁵ Reneta Zieminska, "Skepticism and Atheism: Three Types of Relationships", *Thinking Critically: What Does It Mean?: The Tradition of Philosophical Criticism and its Forms in The European History of Ideas*, ed. Dariusz Kubok, (Berlin: De Gruyter, 2017), ss. 238-239.

Şüpheciliğin ateizmle ilişkisinin ikinci türü bağlamında Zieminska, şüpheciliği fideizmin bir türü olarak görür ve bu yaklaşımı Michel de Montaigne'in tutumu ile örneklendirir. Montaigne, *Essays*'de Tanrı'nın doğası hakkındaki bilginizin kesinliğine karşı argümanlardan bahseder. Tanrı'nın varlığının aleyhine argümandan bahsetmese de o, insanın Tanrı hakkındaki tanımının şüpheli olduğuna inanır; insan zihni Tanrı'yı kavrayamaz. Bu tez, dini bilgi hakkındaki şüpheciliğin bir çeşididir. Montaigne, 1562'de Latince'ye çevrilen *Outlines of Pyrrhonism* adlı eserde, Sextus Empiricus tarafından toplanan şüphecî argümanları okuyup benimseyen Hristiyan düşünürlerden biridir. Montaigne'ne göre Pironculuk dine çok iyi bir hazırlık olup, şüphecilik, insani bir hayal ürünü ve yanlış kullanım sonucu olarak Tanrı hakkındaki insan bilgisini sorgular. Montaigne'ye göre bilinmeyen Tanrı vardır ve kör iman, Tanrı için tek uygun ilişkidir. Dini meselelerde imanı takip etmeyi seçen Montaigne, akıl hakkında şüphecî olup, hem fideist hem de şüphecî olarak kabul edilir. Ann Hartle, Montaigne'nin Katolik imanının şüpheciliği ile çelişkili olduğunu söylese de onun şüphecî fideist olduğunu savunan bir çok düşünür vardır. Hatta Montaigne'in, hem bir çok konuda şüphecî olup hem de imanın savunucusu olması, onun yüzeysel, samimiyetsiz fideist veya gizli ateist olduğunu düşünülmesine neden olmuştur. Montaigne döneminde Hristiyan şüpheciliği, Rönesans döneminde ait geniş bir hareket olarak kabul edilirken onun şüpheciliği “ılımlı dindarlık” ya da bağımsız rasyonelîteye ve imanın doğruluğuna şüphe ile ulaşan düşünce olarak görülür.⁵⁶ Yazarın Montaigne'i bu kategoriye almasının nedeni, bazı düşünürlerin onu şüphecî fideist olarak tanımlamasına karşın bazılarının da onu ateist olarak da tanımlamasıdır.

Şüpheciliğin ateizmle ilişkisinin üçüncü türüne göre, şüphecilik ateizmin bir şekli olarak görülür. Ateizmin temsilcisi olarak Zieminska, David Hume'u örnek verir. Hume'un inançsızlıkla ün saldığını, ancak kendini ateist olarak da tanımlamadığı

⁵⁶ Reneta Zieminska, a.g.m., ss. 240-241.

bilinmektedir. Ziemska'ya göre ise Hume, kendini ateizmden çok şüphecilığe yakın görür. *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Hume, popüler din içinde çok fazla batıl inancın olduğunu gösterirken aynı zamanda vahiy ve imandan bağımsız doğal ve rasyonel dinden oluşan deizmi de reddetmektedir. Hume'a göre, insanlar genellikle gerekçelendirerek dine ulaşmaz; kişiyi dine ulaştıran şey gerekçelendirme ve argümandan çok daha zaruri olan güçlü hayal yeteneğidir. Hume, aslında Tanrı'nın varlığından şüphe etmediğini, Tanrı'nın doğası hakkında insanların yaptığı tanımlardan şüphe ettiğini ileri sürse⁵⁷ de dini argümanlara karşı saldırısı insanların onu ateist olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Hume'un bu konudaki görüşlerini ikinci bölümde Hume ile ilgili başlıkta ayrıntılı olarak değerlendireceğiz.

Şüpheciliğin ateizme de yol açtığı düşüncesi elbette yadsınamaz. Bununla birlikte bir şüphecinin ateist olmasının mümkün olup olmadığı üzerinde durulması gereken bir sorudur. Ateistler Tanrı'nın var olmadığını bilebileceğimizi iddia ediyorlarsa bu, şüphecinin hiçbir şeyin bilinemez oluşu ile ilgili iddiaları birbiri ile çelişkili görünebilir. Bir kimse Tanrı'nın var olduğuna dair şüpheye sahip olduğu halde Tanrı'nın yokluğundan emin olmayabilir. Bu durumda hala ateist olabilir mi?

Günümüz din felsefesinde, bu düşüncenin temsilcisi olan Schellenberg, hem ateizmi hem de dini şüpheciliği savunmaktadır. İlahi gizlilik argümanını savunan bir ateistin dini şüpheci olduğunu iddia eden Schellenberg'e göre, bir kişi mükemmel şekilde seven bir Tanrı'nın var olmadığına inanırken nihai ve kurtarıcı bir gerçekliğin var olduğundan şüphe edebilir.⁵⁸ Böyle bir yaklaşımın tutarsız bulunduğunu ifade eden McCreary'ye göre, bir ateistin şüpheciliği benimsemesi ile ilahi gizlilik argümanını

⁵⁷ Reneta Ziemska, a.g.m., s. 242.

⁵⁸ John L. Schellenberg, *Prolegomena to A Philosophy of Religion*, (London: Cornell University Press, 2005), s. 99.

birlikte savunması çelişkilidir.⁵⁹ Ancak Schellenberg, teizm ve natüralizmin doğru olup olmadığı konusunda şüpheci olmamız gerektiğini ileri sürerken amacı, dini şüpheciliğin çürütülmesini engellemektir. O bir taraftan aklın teizmle ilgili dini şüpheciliği gerektirdiğini söylerken diğer taraftan, ilahi gizlilik temelinde, ateizm ile ilgili argümanlar sunarken burada amacının ateizmin doğruluğunu kanıtlamak değil, aksine ateistlerin şüphecilikten muaf olmadığını teistlere göstermek olduğunu ileri sürer.⁶⁰ Schellenberg, bu düşüncesiyle McCreary'nin eleştirisini haklı çıkarmakla birlikte bu noktada teizm yerine teizmi de kapsayan bir terim olarak “ultimizmi” ileri sürer ve ultimizm hakkında daha geniş manada şüphecilikten bahsediyorsak ateizmin de şüphecilik ile uyumlu olabileceğini savunur.⁶¹ Eğer şüpheci ateist varsa, bu onların delil karşıtı olduklarını düşünmemize neden olabilir. Bir ateist, şüpheci ise delilsiz şekilde bir Tanrı'nın var olmadığını nasıl iddia edebilir? Öyle görünüyor ki bütün ateistler delilci olmak zorunda değilse burada şüpheci ateizmin imkânından bahsedilebilir. Böylece nasıl ki delilcilik karşıtı olarak Tanrı'ya iman edenler varsa, aynı şekilde Tanrı'yı inkar edenler de olabilir.

Diğer taraftan, delilci ateist olup şüpheci olmanın da mümkün olduğu düşünülebilir. “Tanrı vardır” önermesini *p* önermesi olarak ele alalım. Eğer Tanrı'nın varlığına iman konusunda “az şüpheye” sahip olan birinin iman sahibi olmasının mümkün olduğunu savunabilirsek, aynı şekilde bu önerme hakkında da “aşırı şüpheye” sahip olan birinin, Tanrı'nın varlığına inanmaması da muhtemel olacaktır. Ancak Tanrı'nın varlığı hakkında aşırı şüpheye sahip birinin ateist olması ile Tanrı'nın yokluğu hakkında güçlü delile sahip olduğunu düşünen birinin ateizmi arasında fark olacaktır. Şüpheci ateistin, güçlü delile sahip ateiste göre inancını daha az

⁵⁹ Mark L. McCreary, “Schellenberg on Divine Hiddenness and Religious Scepticism”, *Religious Studies*, 46:02, (2010), s. 207.

⁶⁰ John L. Schellenberg, “How to be an Atheist and a Sceptic Too: Response to the McCreary”, *Religious Studies*, 46:02, (2010), s. 228.

⁶¹ Schellenberg, a.g.m., s. 232.

haklılaştırıldığı ileri sürülebilir. Şüpheciler ateist, Tanrı'nın varlığına dayalı delilleri, Tanrı'nın yokluğuna dayalı delillerden daha zayıf bulmuş, ancak Tanrı'nın yokluğuna dayalı delilleri de yeterince güçlü bulmamış olabilir.

Ateizm ile ilişkisi bir yana şüphecilik agnostisizmle de ilişkilendirilebilir. Hatta şüpheciler ateizmin agnostisizmle aynı derecede şüphe unsuru içermesini mümkün kılan durumlardan söz edilebilir. Agnostisizm, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında tatmin edici bir sonuç olmadığını ileri sürüp, Tanrı'nın ne varlığına veya ne de yokluğuna inanmak ve böylece Tanrı'nın varlığı konusunda hükmü askıya almaktır. Bu durumda agnostisizm ile şüphecilik arasındaki yakın bir ilişkiden hareketle agnostisizm şüpheciliğin bir türü olarak görülebilir mi?

Şüpheciler, doğruluk iddiasında bulunanları dogmatik olarak adlandırır. Bu anlamda agnostik, doğruluğuna inandığı felsefi bir görüşü kabul ettiği için şüphecilere göre bu tutum, dogmatik olarak kabul edildiği için şüpheciler bir tutum değildir. Aşırı şüphecilerden biri olan, hiçbir bilgiye erişilemeyeceğini savunan Akademik şüpheciler, Pironcu şüpheciler tarafından negatif dogmatik olarak kabul edilir. Pironcuların ise bu durumu şüpheciliğin doğası ile çelişik bulmaktadırlar. Ancak felsefe tarihinde şüpheciler denildiğinde anlaşılan şüpheciliğin daha çok “Akademik şüphecilik” olduğu düşünülecek olursa, bu durumda agnostiklerin de şüpheciler olarak kabul edilmesi mümkün görünmektedir. Yani bir agnostik Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğunun bilinebileceğine dair bir inancın doğruluğuna inanıyorsa bu durumda agnostikler de negatif dogmatik olacaktır.

Perin, “bir görüş olarak agnostisizm” ile “zihnin bir durumu olarak agnostisizm” arasında bir ayrım yaparak agnostik zihin durumunu, hükmün askıya alınması olarak ele alır. Burada ayırt edilmesi gereken şey şudur: Tanrı'nın var olup olmadığı hakkında makul bir inanca ya da bilgiye sahip olmanın imkânsız olduğu görüşünü savunmak bir şey, Tanrı'nın varlığı hakkında agnostik zihin durumu içinde olmak veya bu konuda

hükmü askıya almak başka bir şeydir. Bir görüş olarak agnostik ile bir zihin durumu olarak agnostik bir arada bulunabilir. Yani, Tanrı'nın varlığı hakkında önermesel inancın imkânsız olduğunu savunan biri, bu konuda hükmü askıya alabilir.⁶² Peki ama, bir agnostiğe şüphecî diyebilmemiz için onun “bir zihin durumu olarak agnostik” olması mı gerekmektedir? Perin'e göre, şüpheciliği şüphecilik yapan *epochē* olarak bilinen, hükmü askıya almadır. Bu durumda, hükmü askıya almanın bir zihin durumu olarak agnostisizm olup olmadığı yönündeki sorunun cevabı, agnostik zihin durumunun veya hükmü askıya almanın epistemik bir tutum olup olmamasına göre değişecektir. Eğer hükmü askıya almak epistemik bir tutum olarak kabul edilirse bu durum şüpheciliği dışlayacaktır. Buna karşın şüphecinin hükmü askıya alması, bir şeye inanamama hali (nonbelief) olarak görülürse, hükmü askıya alma bir tür agnostik zihin durumu olacaktır.⁶³ Ancak bu anlamda hükmü askıya alma inancı dışlayan bir şey değildir. Perin'e göre, bir zihin durumu olarak agnostik de inanca sahip olmamakla birlikte ya *p* önermesine ya da *değil-p*'ye inanmaya açıktır. Yani bir kişi, agnostik bir zihin durumu içinde olabilir fakat agnostisizmi savunmak zorunda değildir.⁶⁴ Bu yaklaşım, bir kişinin agnostik zihin durumu içinde olup şüphecî olmasını da mümkün kılar. Dolayısıyla, Perin'in yaklaşımına göre, tutum, görüş veya inanç olarak agnostisizm şüphecilik ile uyumsuzken, bir zihin durumu olarak agnostisizm şüphecilik ile uyumlu görünmektedir.

Perin'e göre, Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi ya da makul inancın imkânsız olduğuna inanan (zihin durumu olarak agnostik olan) biri, Tanrı'nın varlığına iman edebilir. Perin bunu fideizm olarak tanımlar. Örnek olarak da bir dedektifin suçu işleyen kim olduğunu gösterecek bir delili bilmesi imkânsızken katilin kahya

⁶² Casey Perin, “Pyrrhonian Scepticism and the Agnostic State of Mind”, *Skepticism: Historical and Contemporary Inquiries*, ed. Anthony Bruno ve A.C. Rutherford, (New York: Routledge, 2018), s. 115.

⁶³ Perin, a.g.m., s. 126.

⁶⁴ Perin, a.g.m., s. 123.

olduğuna inanması gibi bir durumu gösterir. Bu, yetersiz delille, irrasyonel olan bir şeye inanmaktır.⁶⁵ Buradan hareketle, Perin, agnostisizmin fideizmle ilişkili olduğunu ima eder. Ancak burada söz konusu fideizmin içerebileceği agnostisizm, görüş (inanç) olarak agnostisizmden ziyade zihin durumu olarak agnostisizm gibi görünmektedir. Görüş ya da inanç olarak agnostisizm, epistemik bir haklılaştırmayı öngördüğü için haklılaştırılmış bir inanç da fideizm ile uyumlu olmayacaktır. Fakat agnostik bir zihin durumunun fideizm ile uyumluluğu mümkün olsa da bunun örneklerinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

Şüphecilik, ateizm veya agnostisizm ile ilişkili olduğu kadar diğer Tanrı tasavvurlarına alternatif bir tutum olarak da yorumlandığı olmuştur. Zieminski'ye göre, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda argüman geliştiren dört yaklaşım vardır. Bunlar teizm, ateizm, agnostisizm ve şüpheciliktir.⁶⁶ O, ateizmin Tanrı'nın var olmadığına dair inancın haklılaştırılabileceği olarak kabul eder, böylece ateizm sadece teizmin değillemesi olmayıp, Tanrı'nın var olmadığı hakkında pozitif bir iddiadır. Aynı şekilde agnostisizm de sadece teizm ve ateizmin doğruluğunu onaylamayı reddetmek değil, Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğimiz veya bilemeyeceğimize dair bir inançtır. Şüphecilik ise Zieminski'ye göre, agnostisizmin aksine, Tanrı'nın var olduğunun cevabını bilemeyeceğimizi dahi iddia etmeyen bir inanç olarak görülmelidir.⁶⁷ Ancak Zieminski'nin şüpheciliği bir inanç olarak görmesi, onu negatif dogmatik yapacağı için kastettiği şüpheciliğin Perin'in yukarıda kastettiği Pironcu şüphecilik olmayıp Akademik şüphecilik olduğu söylenebilir.

Klasik teizmin çerçevesinde şüphecilikten bahsetmemiz ilk bakışta pek tutarlı görünmemektedir. Akla ve tecrübeye dayalı teistik argümanlar dini, önermesel bilgiye

⁶⁵ Perin, a.g.m., s. 115.

⁶⁶ Ireneusz Zieminski, "The Problem of God's Existence: In Defence of Scepticism", *European Journal For Philosophy of Religion*, 7:1, (Spring, 2015), s. 146.

⁶⁷ Zieminski, a.g.m., s. 147.

dayandırma idealini hedeflemekte; olabildiğince şüpheden arınmış ve kesinliğe erişmeyi amaçlayan bir din veya iman anlayışını sağlama gayretindedirler. Kesinlik ve bilgi, dini önermelerin dayandırılacağı en yüksek epistemik hedef olarak kabul edilse de teistik delilciliğin bunu sağlamadığı konusunda eleştiriler bulunmaktadır ki bu da delilcilik karşıtı teistik yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Delilcilik karşıtı olmak, delilci bir teist için kesinlik içermeyen, daha az rasyonel ve şüpheli bir din anlayışını savunmakla eş değer görüldüğünden bu, reformcu epistemoloji ve fideizmin şüpheli bir tutum içerisinde değerlendirilebilmesini mümkün kılmaktadır. Fideizmin şüphecilikle ilişkisi hakkında geniş bir literatür bulunurken reformcu epistemolojinin ise delilcilik karşıtlığı epistemik tutumunun (en azından delilciler açısından) haklılaştırılmamış bir tutum olduğu kanaatini doğurmuştur. Bu da teistik delilciler tarafından reformcu epistemolojinin iman anlayışının şüphe içerip içermediği sorusunu gündeme getirmiştir. Fideizmin şüphecilik ile ilişkisini daha ayrıntılı şekilde ikinci bölümde ele alacağımız için burada kısaca reformcu epistemolojiye değinebiliriz.

Reformcu epistemoloji, tezini delilci tutumun ileri sürdüğü Tanrı inancının temel bir inanç olmadığı için temellendirilmesi gerektiği yönündeki klasik temelselcilik anlayışına karşı çıkarak ortaya koyar. Klasik temelselcilik ise inançları temel inançlar ve temel olmayan inançlar olarak ikiye ayırır. Temel inançlar, bilginin temellerini oluşturduğu için kendiliğinden veya duyumlara apaçık olarak başka inançlara dayanmazlar. Temel olmayan inançlar ise temel olanlara dayanır. Klasik temelselciliği savunan teistler, Tanrı inancını temel olmayan inançlar kategorisine koyarlar. Örneğin, Tanrı inancı $2+2=4$ gibi ilk bakışta anlaşılacak türden bir temel inanç değildir. Bu nedenle Tanrı inancı, delile dayandırılıp haklılaştırıldığı ölçüde rasyonel olabilir. Bu

yaklaşımına karşı çıkan reformcu epistemologlara göre, Tanrı inancı, kanıta dayandırılmaksızın temel bir inanç olarak kabul edilebilir.⁶⁸

Reformcu epistemoloji, Protestan reformcularından John Calvin'e (1509-1564) dayandırılır. Reformcu düşünürlere göre insan, Tanrı'ya inanmak hususunda doğal bir eğilime sahiptir. Bu yaklaşımın başlıca temsilcilerinden biri olan Alvin Plantinga'ya göre, Tanrı'ya inanç, çoğu insanın kabul ettiği çıkarımsal olmayan “Bir ağaç görüyorum” veya “Bu sabah kahvaltı yaptım” şeklindeki inançların rasyonel olması gibi rasyoneldir.⁶⁹ Tanrı'ya inancı temel bir inanç olarak kabul edildiğinde Tanrı'nın var olduğu inancının rasyonelliği bir argümana ihtiyaç duyulmayacaktır. Plantinga'nın burada ileri sürdüğü yaklaşım, susuz olduğum konusunda bir şüpheciyi argümanla ikna edemesem de susuz olduğumu bilebileceğime dair bir duruma benzetilebilir. “Elbette, Tanrı bizi yaratırken bize hakikati kavramak için başka yetenekler verdi: algı, hafıza ve belli gerçekleri apaçık olarak kavrama kapasitesi. Bazen bu yetenekler Tanrı'nın onları amaçladığı gibi çalışmazlar, ancak epistemik gücümüz, Tanrı'nın onları amaçladığı şekilde kullanıldığında, sonuç bilgidir.”⁷⁰ Plantinga, *sensus divinitatis* (ilahi duygu) olarak bilinen Calvin'den aldığı bu kavramı, algı, hafıza ve *a priori* bilgi yeteneğine benzetir. Bu nedenle, *sensus divinitatis*, doğru şartlar altında başka inançlar üzerine temellenmeyen, inanç üreten temel bir inançtır.⁷¹ Elbette Hristiyanlık'ta kişinin Tanrı'yı bilme eğilimi ile gerekli tecrübeye sahip olacağı garanti edilemez. Plantinga'ya göre, her ne kadar Tanrı bizi kendisini bilme eğilimi ile yaratmış olsa da bu eğilim günah tarafından çarpıtılmış ve bastırılmış olabilir. Çünkü insanlar, Tanrı'nın krallığını

⁶⁸ Mehmet Sait Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, 39:1, (2004), ss. 21-24.

⁶⁹ Alvin Plantinga, “Is Belief in God Rational?”, *Rationality and Religious Belief*, ed. G.F. Delaney (South Bend, Indiana: Notre Dame University Press, 1979), s. 47.

⁷⁰ Alvin Plantinga, “On Reformed Epistemology”, *The Reformed Journal*, (January 1982), s. 16. Akt. Donald Hatcher, “Some Problems with Plantinga's Reformed Epistemology”, *American Journal of Theology and Philosophy*, 10/1, (January, 1989), s. 24.

⁷¹ Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief*, (Michigan: William Eardmans Publishing, 2015), s. 35-36.

istemektense kendi kişisel Tanrılığını isteme eğilimindedir. Kendini sevmeye ve Tanrı'ya gücenme eğiliminde olan insanın direncinin nedeni ise gururdur. Doğru olanı bilip yanlış olanı tercih etmenin nedeni ise akıl değil duygudur.⁷² Ne var ki Tanrı inancının temel bir inanç olmadığını düşünenlerin günah nedeniyle bu şekilde düşündüklerini ileri sürmek bir dine inanan için anlamlı gelse de felsefi bir açıklama olup olmadığı tartışmalı görünmektedir.

Plantinga'nın Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul etmesi neticesinde ona birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştirilere göre, Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul etmek, Tanrı inancı dışında birçok inancın temel bir inanç olarak kabul edilmesine ve irrasyonalizme yol açacaktır. Plantinga'ya göre, genel geçer bir temel inanç kriteri bulunmaması, temel inancın doğrulanmaya ve yanlışlanmaya açık olduğunu göstermektedir. İnanığımız bu önermeler yanlışlanmadığı sürece doğruluklarına inanmak, Plantinga açısından rasyoneldir. Ancak ona göre, eğer rasyonel olmanın tek kriteri, inancımızın kanıta dayalı olması gerektiği şeklinde olsaydı, bu oldukça sıkıcı ve çok meşakkatli bir iş olurdu. Biri kanıtlama sürecini tamamladığı halde üzerine kurduğu kanıtın geçersizliği ortaya çıkarsa, bu durumda Tanrı'ya inanmaktan vazgeçilmesi o imanın değişken ve şüphe içerdiğini gösterir. Bu nedenle Plantinga, doğal teolojinin öngördüğü bu delilci tutumu eleştirmektedir. Açıkçası Plantinga'nın kanıta dayalı inanca karşı, kanıta dayalı olmayan inancı tercih ettiği söylenebilir. Reformcu epistemologlar, doğal teolojiyi reddetmekle, Tanrı'ya inancın uygun ve sağlam oluşunun doğal teologların hanesindeki teistik argümanların başarısına bağlı olmadığını kastetmektedirler.⁷³ Burada Tanrı inancını delile dayandırmanın delilci iman anlayışını şüpheli ve değişken kılmasına karşılık; delile dayanmayan iman anlayışının ise doğrudan bilgi iddiası tartışmaya açık görünmektedir.

⁷² Plantinga, *a.g.e.*, s. 48-51.

⁷³ Plantinga, "Reason and Belief in God", ss. 67-72.

Son olarak, teizmde savunulan delilci iman anlayışında şüphecilikten bahsedilip bahsedilemeyeceği üzerinde durmamız gerekir. Delilci bir teistin Tanrı'nın var olduğu önermesi hakkında aşırı türden bir şüpheciliğe sahip olabileceğini elbette ileri süremeyiz. Ancak Tanrı'nın eylemleri hakkında insanın bilgisinin yetersiz olabileceği konusundaki şüpheciliğe bir kısım teistin sıcak baktığını söyleyebiliriz. Literatürde bir teistin bazı durumlarda şüpheli olabilmesinin imkânı hakkında ileri sürülen kötülük argümanını çürütmeye yönelik bu görüşe şüpheli teizm denilmektedir. Şüpheli teizm, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir şüphecilikten ziyade Tanrı'nın fiillerinin nedeni hakkında insanların yeterli bilgiye sahip olamaması konusunda bir şüpheciliktir. Bu şüphecilik, insanların Tanrı'nın eylemlerine yönelik bilinemezliğe sahip olması anlamına gelmektedir. Şüpheli teizm, iki tezin birleşimidir. Öncelikle teizmin haklı olduğu, yani Tanrı'nın var olduğu ve bu Tanrı'nın mükemmel bir Tanrı olduğu düşüncesidir. İkinci tez ise belli ölçüde sınırlı bir şüphecilik biçiminin doğru olmasıdır. Bu durumda şüpheli teistler tarafından kabul edilen şüpheciliğin kapsamı nedir? McBrayer'e göre şüpheli teizmdeki şüphecilik hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz şeklindeki genel bir şüphecilik değildir. Sadece, Tanrı'nın eylemlerini haklılaştıran nedenleri kavrayamayabileceğimizi kabul etmektir.⁷⁴ Bilhassa kötülük eylemlerinin ve bunlara müsadelerinin sonuçları şu an için şüpheli teiste kavranamaz görünebilir. Bu bağlamdaki şüphecilik de bu kavranamaz görünen şeylerle, yani nedenleri kavranamayan kötülüklerle sınırlıdır.

Şüpheli teizmin şüpheli tezi şudur:

1. Bildiğimiz mümkün iyilerin var olan mümkün iyilerin temsilcileri olduğunu düşünmek için hiçbir iyi nedene sahip değiliz.
2. Bildiğimiz mümkün kötülerin var olan mümkün kötüler olduğunu düşünmek için hiçbir iyi nedene sahip değiliz.
3. Mümkün kötülere izin verme ile mümkün iyiler arasında bildiğimiz gerektirme ilişkilerinin, mümkün kötülere izin ile mümkün iyiler arasında

⁷⁴ Justin P. McBrayer, "Are skeptical theists really skeptics? Sometimes yes and sometimes no", *International Journal for Philosophy of Religion* 72:1, (2012), s. 4.

var olan gerektirme ilişkisinin temsilcisi olduğunu düşünmek için hiçbir iyi nedene sahip değiliz.⁷⁵

Şüpheci teizmin tezlerinin her biri, bilişsel sınırlarımız hakkındaki farkındalığa ilişkindir. Bu noktadaki farkındalık, bir teistin Tanrı'nın varlığı ve mahiyetini bilme ve kavramasına bir sınırlılık getirmeyeceği anlamına da gelmemektedir. Şüpheci teist, öncelikle Tanrı'nın varlığı hakkında insanın bilişsel yetisi konusunda şüpheye sahip olmadığını söylerken Tanrı'nın bazı fiillerin nedenlerini kavramada şüpheciliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu, insanın Tanrı'nın eylemlerini anlamlandırmanın Tanrı'nın varlığını kavramaktan daha zor ve karışık olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın eylemlerini makulleştirmeyi başaramayan kişinin bundan bağımsız olarak Tanrı'nın varlığını nasıl iddia edebilir? Buradan hareketle şüpheci teistlerin şüpheciliğinin genel şüphecilik olduğu düşünülebilir.⁷⁶ Hatta şüpheci teizmin, dış dünya hakkında radikal şüpheciliği ima ettiği dahi ileri sürülmüştür.⁷⁷ Bazılarına göre ise bu, ilahi buyruklar ve değerler hakkında şüpheciliği içerir. Örneğin, şüpheci teist, adam kaçırma, çocuk katli ve acımasızca yapılan diğer korkunç kötülüklerin günah olduğu konusunda düşünmek için hiçbir iyi nedene sahip olmadığımızı ima ederken teizm ahlaki iyi ve kötüyü anlamada yardımcı olmaktadır.⁷⁸ Bu durumda, Tanrı'nın hangi kötülüklerin nedenlerini insanların kavrayamayacağı konusunda şüpheci teistin makul bir açıklama getirmesi beklenecektir. Buradan yola çıkarak, bazı eleştirmenler şüpheci

⁷⁵ Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument From Evil", *Nous*, 35:2, (2001), s. 279.

⁷⁶ Bkz. Ian Wilks, "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 466; Stephen Maitzen, "The Moral Skepticism Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 446-447.

⁷⁷ Ian Wilks, "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", s. 459.; Bruce Russell, "Defenseless", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), ss. 196-197.

⁷⁸ David O'Connor, "Theistic Objections to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 470.

teizmin Tanrı'nın bilgisi hakkında şüphecilik olduğunu ileri sürerken bazıları da zararı engelleme yükümlülüğümüz hakkında bir şüphecilik olduğunu iddia etmektedir.⁷⁹

Şüpheciler teistler, görüşlerini üç şekilde savunmaktadırlar. Bunlardan biri, analogik türden argümanlar olup, buna göre küçük bir çocuğun, ebeveylelerinin onun iyiliği için bazı konularda acı çekmesine izin vermesinin nedenini anlayamaması, küçük çocuğun bu türden iyi bir neden olmadığı sonucuna varmasını haklılaştırmayacaktır. Küçük çocuk ile ebeveylemleri arasındaki bilişsel mesafe, insan ile Tanrı arasındaki bilişsel mesafeye benzer.⁸⁰ Dolayısıyla bir kötülüğe müsaade edilmesinde insanlar için iyi bir neden yokmuş gibi görünmesi, Tanrı için geçerli bir neden olmadığı anlamına gelmemektedir. O halde, bu bilişsel mesafe, insanın bilişsel yeteneğinden bütünüyle şüphe etmeyi gerektirir mi? Şüpheciler teistler, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceği konusundaki sınırları belirlememiş gibi görünmektedir. Tanrı'nın bazı fiillerinin nedenlerini bilmenin Tanrı'nın varlığını bilmekten daha karmaşık olduğunu ileri sürecek olursak, bu durumda şüpheciler teistlerin ikinci görüşü olan karmaşıklık tezine başvurmamız gerekecektir. Buna göre, teizm için problem oluşturan nedensiz kötülöklere, karmaşıklıktan gelen teze göre bir açıklama getirilebilir. Öncelikle bu nedensiz kötölöklö nelerdir?

Delilci kötölöklö argümanına göre,

1. Tanrı varsa hiçbir nedensiz kötölöklö örnekleri yoktur.
2. Bazı kötölöklö örneklerinin nedensiz olması muhtemeldir.
3. Bu nedenle Tanrı'nın var olmaması muhtemeldir.

Burada ikinci öncöl ile ilgili şüpheciler teistler, nedensiz olarak görünen kötölöklö örneklerini aslında nedenini anlayamayacağımız kadar karmaşık olması ile

⁷⁹ Michael Rea, "Skeptical Theism and the "Too Much Skepticism" Objection", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 487.

⁸⁰ Justin P. McBrayer, "Skeptical Theism", *Philosophy Compass*, 5:7, (2010), s. 613.

açıklamaktadır. Bazı kötülükler için bir neden göremiyorsak, bu, o kötülükler için bir neden olmadığı anlamına gelmemelidir. Anlayamayacağımız kadar karmaşık nedenler olabilir ve bunu kavramayamamızın muhtemel olduğu iddia edilebilir.⁸¹

Şüpheci teizmin savunularından bir diğeri üçüncü görüştür. Buna göre, CORNEA olarak kısaltılan, açılımı “makul epistemik erişim koşulu” olarak bilinen epistemik ilkeye göre “eğer A’yı görmüyorsam, A yoktur” ilkesi şüpheci teistler açısından makul olmadığı gerekçesiyle kabul edilmemektedir. Onlara göre, bir kötülüğe izin vermenin bir nedeni varsa, bunun farkında olunması gerektiği noktasındaki ısrar makul değildir.⁸² Epistemik erişim koşulunun sağlanmaması haklılaştırma mekanizmasını ortadan kaldırmadığı gibi sağlanması durumunda da haklılaştırmanın her zaman doğru şekilde gerçekleştiği anlamına gelmez.

Şüpheci teizmin kendi tezini savunmak için ürettiği bu argümanların, kendisine yöneltilen tüm eleştirilerin üstesinden gelip gelmediği bu çalışmanın amacı değildir. Burada amacımız, şüpheci teizmin kendi içindeki tutarlılığından ziyade şüpheci teizmin içerdiği şüpheciliğin sınırlarını anlamaya çalışmaktır. Öyle anlaşıyor ki, şüpheci teizmin içerdiği şüphecilik, genel şüphecilikten ziyade lokal bir şüphecilik olarak görülmelidir. Yani, Tanrı’nın varlığı hakkında bir şüphecilikten ziyade onun ilahi emir ve değerleri uygulama nedenlerine insanın erişim sınırlılığı konusunda bir şüpheciliktir. Ancak şüpheci teistlerden insanın Tanrı’nın eylemlerinin nedenine erişim sınırlılığının derecesinin ne olduğunu belirlemek makul bir beklenti olacaktır.

⁸¹ McBrayer, a.g.m., s. 614.

⁸² McBrayer, a.g.m., s. 615.

1.3. Dini Şüphecilik ve Öznelcilik

Tanrı hakkında yargılarımızın nesnel olamayacağını varsayımına göre, Tanrı hakkındaki doğruluk iddiaları Tanrı'nın gerçekliğine değil bizim onun hakkındaki inançlarımıza dayanır. Bu yolla Tanrı hakkındaki bilgimizle ilgili şüpheciliğe yol açan öznelciliğe göre, Tanrı hakkında konuşabiliriz, fakat bu öznel düzlemdeki konuşma, semboller, tecrübe ve eylemlerle sınırlıdır.⁸³ Öznelcilere göre, insan kendi öznellik alanında Tanrı'nın nesnelliğini kavrayamaz; Tanrı'yı nesnel anlamda kavrayamayacağı için ona ilişkin inançları öznel kalacaktır. Teolojik anti-realizm de denilen bu yaklaşım insan zihninin sınırlarından kaynaklanmaktadır. Teolojik anti-realizm de Modern bir sezgi olan insan zihninin sınırlı doğasından kaynaklanmaktadır ki buna göre, Tanrı hakkındaki bilgiden söz ederken herhangi bir nesnellikten söz edemeyiz. Tanrı'nın aşkın olduğu düşüncesi de Tanrı'nın doğası hakkındaki dini düşünceden değil de daha ziyade insanın doğası -sınırlılığı- hakkındaki felsefi düşünceden kaynaklanır.⁸⁴

Modern düşüncedeki şüphecilik ve öznelcilik ilişkisinde, Macdonald, teolojik anti-realizmin ortaya çıkışında René Descartes'ı (1596-1650) etkili olan önemli isimlerden biri olarak kabul eder. Ona göre, Descartes, dünya ve insan zihnini ayıran bir sınır koymasa da zihin ve dünya arasında *kartezyen bölünme* diye adlandırılan temeli kurar.⁸⁵ Descartes'in *Meditasyonlar*'daki kanıtlaması kendisinden Tanrı'ya, Tanrı'dan da dış dünyaya doğrudur. O, dış dünya hakkındaki bilginin, insanın ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgiden daha az kesin ve kanıtlaması daha güç ve karmaşık olan doğrular olarak kabul etmektedir. İnsan ile ilgili bilginin kapsamında yer alan Tanrı'ya ve

⁸³ Paul A. Macdonald, *Knowledge and Transcendent: An Inquiry into the Mind's Relationship to God*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2009), s. 3.

⁸⁴ Macdonald, *a.g.e.*, s. 4.

⁸⁵ Macdonald, *a.g.e.*, ss. 5-6.

kendisine ilişkin bilgileri, en doğru ve en kesin bilgiler olarak görmektedir.⁸⁶ Descartes en kesin olan şeylerle öznel olanları eşitleyerek, zihinsel olanla maddi olan arasında bir gediğin açılmasına neden olmuştur. Russell da Descartes'ın felsefeye en büyük katkısının öznel olan şeyin, en kesin olan şey olduğunu göstermek olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁷

Bu önemli gedik özellikle Hume'un felsefesinde de görünür. Zihin ve dış dünya arasındaki farkı daha keskin bir şekilde ortaya koyan Hume açısından, zihin bilebileceğimiz şeylerle sınırlıyken gerçekliğin basitçe bilemeyeceğimiz yönleri vardır. İlk bakışta hiçbir şey insanın düşüncesinden daha sınırsız görünmez, ama tüm düşünceler tecrübeden kaynaklanmakta ve bu yüzden tecrübeye indirgenebilir. Eğer dış dünya hakkındaki bütün düşüncelerimiz duyu ve tecrübelerle elde ediliyorsa bu düşüncelerin hepsi maddi olanlarla sınırlanmıştır. Çünkü tecrübe de bize hiçbir nesnel kanıt sunmaz; tecrübe ettiğimiz şeyin ötesinde, gerçekliğin kendisini bilme iddiası dahi haklı bir çıkarım değildir. Tanrı hakkındaki bilgiye erişemeyeceğimizi savunan Hume'un epistemolojik şüpheciliği Tanrı'nın aşkınlığına yöneliktir. Hume'un düşüncesindeki en önemli unsur agnostik sonuçlarından çok Tanrı'nın bilgisini realist bir şekilde elde etmeyi amaçlayan teoloji için ortaya çıkarttığı problemdir. Hume'un, Tanrı'nın bilinebilir olma imkânına ilişkin şüpheciliği, teologların Tanrı hakkındaki inançları haklılaştırmak için kullandıkları argümanlara saldırmaktan ziyade Tanrı'nın varlığına dair bilgi elde etme noktasında bunların yetersiz olduğunu gösterme çabasıdır.⁸⁸

Hume, *Dialogues*'da negative teolojiyi temsil eden Demea tarafından Tanrı'nın doğasının mükemmel olup fakat kavranılamaz olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuda

⁸⁶ John Cottingham, "Descartes, Altıncı meditasyon: Dış Dünya, "Doğa" ve İnsan Tecrübesi", çev. Ülker Öktem, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 15, (1994), s. 246.

⁸⁷ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 8.

⁸⁸ Macdonald, *Knowledge and Transcendent*, s. 10.

Hume, her şeyin ilk nedeninin bilinemez ve akledilemez olduğunu ileri süren şüpheciler ve ateistlerden, Tanrı'nın mutlak kavranılamaz olduğunu ileri süren mistiklerin farkının olmadığı yönünde eleştirirken,⁸⁹ negatif teolojiyi savunan Demea'yı agnostisizme düşmekle eleştirmektedir. Şüpheciliği savunan Philo da doğal teolojiyi savunan Cleanthes'in teolojisini antropomorfizme düşmekle eleştirmiştir. Burada temel varsayım Philo'ya göre insanın bilişsel yetilerinin tecrübeyle sınırlı olduğudur. İnsanın kavrayışını oluşturan inanç ve fikirler tecrübeden ve maddi dünyadan öteye gidemez; onun kavrama yetisi doğal dünyayı aşan, tecrübe olmayan gerçeklik hakkında yeterli bir inanç oluşturmaz. Bu, Hume'un felsefe ve teoloji için ileri sürdüğü modern problemdir. İnsanın kavrama yetisindeki sınırlama göz önünde tutularak, Hume, insanın Tanrı ile ilişkisini kavramak için teologlara ve filozoflara uygun iki seçenek olduğunu ileri sürer. Buna göre ilki, kişinin Tanrı'nın doğası ve varlığı hakkında düşünmeyi reddedip, Tanrı'yı insanın bilme sınırının dışına yerleştirmesidir ki bu, agnostisizme yol açar. İkincisi, kişinin tecrübe ettiğimiz dünya ve kendimiz açısından Tanrı hakkında konuşup düşünerek, Tanrı'yı insanın bilme sınırının içine yerleştirmesidir ki bu da antropomorfizme yol açar. Fakat antropomorfizm de agnostisizme indirgenebilir, çünkü Tanrı'yı insanın bilme sınırı içine yerleştirdiğimizde, nesnel şekilde (aşkın olarak) Tanrı'yı bilmekten mahrum kalınacaktır. Tanrı'yı nesnel şekilde bilmekten mahrum kaldığımızda, öznel, şüpheciliğin belirgin şekli olarak görünmeye başlamaktadır. Hume açısından, Tanrı kavramı, tecrübe ettiğimiz dünyada konuştuğumuz fakat bilinmeyene ulaşmayan bir kavram olup, ilahi olanla ilgili erişilebilir olan tek bilişsel tutum, şüpheciliktir.⁹⁰

Hume'u takip eden Immanuel Kant (1724-1804), insanın tecrübe alanını aşan gerçekliğin varlığı hakkında bilginin varlığını inkar etmek için Hume'un

⁸⁹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 35.

⁹⁰ Macdonald, *Knowledge and Transcendence*, ss. 12-13.

epistemolojisi geliştirmiş ve insan bilgisinin sınırlılığını ileri sürmüştür. Kant'a göre bilinemeyenden (*numen*) bilinebilir olanı (*fenomen*) ayıran bir sınır vardır. Bilebileceğimiz şeyler duyu tecrübesi yoluyla bize görünen şeylerle sınırlıdır. Bu yüzden de kendinde şeyler olan *numen* hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayız. Ancak bu bizi tecrübe edilmeyen ve bilinemeyen şeyleri düşünmekten mahrum bırakmaz; akıl görünen alemin dışında Tanrı ve ruh gibi *a priori* aşkın düşünceleri edinmemizi sağlar. Kant'a göre, bu aşkın düşünceler sadece aklın sınırlılığını değil, bu sınırları belirleme yolunu da bize gösterir. Tanrı gibi aşkın varlıklar hakkındaki fikirlerimiz arasında, akıl yoluyla bağ kurabiliriz ancak bilgi sahibi olamayız. Tecrübi dünyadan ödünç alınan kavramlarla da Tanrı'yı bilemeyiz sadece dünyadaki tecübemiz açısından Tanrı hakkında düşünebiliriz.⁹¹ Kant'ın, Tanrı hakkında bilginin imkânına dair şüpheciliği, Tanrı'nın varlığı hakkındaki önermeyi *a priori* bir temelden yoksun gören ve *a posteriori* bir dayanağın da olamayacağı türden şüphecilik içermektedir. Kant insanın erişebileceği bilgiyi fenomenal alanla sınırlayarak, aklın sınırlayıcı bir işlevinden bahsetmektedir.⁹² Kant, burada tecrübeden elde edilen kavramları, doğrudan Tanrı'ya uygulayamayacağımızı ileri sürerken, akıl yoluyla da ulaşılan mümkün bilginin tecrübenin nesnesi ile sınırlı olduğunu ileri sürerek, Tanrı'nın varlığı hakkında bilgiye erişemeyeceğimizi savunmaktadır.

Tanrı'ya öznel bir alan açan Kant, teolojik meseleleri dile getirirken "imana yer açmak için bilgiyi inkar ettim"⁹³ der. Ona göre tecrübe ve görünüm dünyasını aşan varlıklara yönelik uygun bilişsel tutum bilgi değil, öznel olarak yeterli olup nesnel olarak yeterli olmayan rasyonel imandır.⁹⁴ İman, çıkarıma ya da teorik temellere dayanmaktan ziyade öznel ve pratiktir. Bu yüzden de nesnel temeli olmadığı için

⁹¹ Macdonald, *a.g.e.*, s. 15.

⁹² Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 65.

⁹³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 133.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, İng. çev. ve ed. Allen Wood ve George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 9.

yalnızca pratik yönden rasyonel olarak haklılaştırılabilir. Ancak bu iman, bilginin nesnelliğini elde edemez ve bilgiye dönüştürülemez. Rasyonel iman, Kant'ın ahlak felsefesinde önemli yer tutar ve ahlakı temellendirmek için Tanrı'yı postula olarak öne süreceğimizi ileri sürer. Bu da hala Tanrı hakkındaki düşünceye pratik akılla ulaşabileceğimiz anlamına gelir, çünkü bu türden rasyonel iman, Tanrı hakkında bilgi sağlamaz. Bu durumda, Tanrı'ya rasyonel iman tavrı da anlaşılmaz görünür.⁹⁵ Kant'ın bu yaklaşımlarının sonucunda ortaya iki farklı bakış açısı çıkmıştır. İlkine göre Tanrı, sadece tecrübi alanın içinde kalarak, aslında aşkın olana herhangi bir referans tamamen ortadan kalkmış olur. İkincisine göre, Tanrı tamamen tecrübi alanın dışında kalarak herhangi bir nesnel epistemik erişimin inkar edildiği aşkın olan içinde değerlendirilir.⁹⁶

Kant'ın iman anlayışı, öznel olması nedeniyle bilgiye dayanmamaktadır. Ancak Kant'a göre, imanın bilgiye dayanmaması imanı rasyonellikten de çıkarmamaktır, çünkü ona göre, rasyonel olmak mantık yasalarının öngördüğü çelişki ve yanlışlardan uzak durarak ahlak yasasına da uygun hareket etmektir. Mantık yasalarının dayandığı temel teorik akıl iken, ahlak yasasının dayandığı temel ise pratik akıldır.⁹⁷

Kant'ın, Tanrı'nın varlığı hakkında epistemik anlamda bilgiye erişemese de gerekçeler sunduğunu görmek mümkündür. Bu tutum öznel bir rasyonellik içerdiği için sadece inanç düzeyinde, bir iman anlayışını savunabileceği anlamına gelmektedir. Eğer Kant, Tanrı inancının pratik anlamda rasyonelliğini savunmamış olsaydı, bu tutum fideist bir boyut kazanabilirdi.

Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği konusundaki öznelcilik türünde ortaya çıkan şüphecilik bizi imanın bilgiye dayalı temellendirilemezliği sonucuna ulaştıracaktır. Tanrı'nın varlığı hakkında teistik argümanlar Tanrı'nın varlığının nesnel şekilde

⁹⁵ Macdonald, *Knowledge and Transcendent*, s. 18.

⁹⁶ Macdonald, *a.g.e.*, s. 19.

⁹⁷ Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), ss. 210-211.

temellendirilebileceği iddiasını taşır. Bu argümanlar, Tanrı inancının akliliğini iddia ederken, akla karşı şüphecilik ise kişiyi doğrudan Tanrı'nın varlığı hakkında şüpheciliğe sürüklememektedir. Bunun yerine insanı, Tanrı'nın varlığını bilme konusundaki yetilerinin sınırlı olduğu düşüncesine yönlendirmektedir. Elbette bu da epistemolojik anlamda şüphecilik olup Tanrı'nın varlığından şüphe etmek değil, daha çok insanın Tanrı'nın varlığını bilip bilemeyeceği ile ilgili bir şüpheciliktir. Çünkü Tanrı'nın var olması bir şey, Tanrı'nın var olduğunun insanlar tarafından bilinmesi başka bir şeydir.

Bu bölümde, şüpheciliğin ne olduğu ve din ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkan, mümkün dini şüphecilik durumları üzerinde duruldu ve bu bağlamda şüpheciliğin ateizm, agnostisizm ve teizm ile ilişkisi, dini şüphecilik çerçevesinde ele alındı. Akademik veya Pironcu şüphecilik gibi genel şüphecilikten bahsedilerek, dini şüpheciliği, lokal şüphecilik kategorisi içerisinde değerlendirdik. Dini şüphecisi kategorisine dahil olan şüphecisi ateist ve şüphecisi agnostiklerin kullandıkları şüphecilik derecesinin şüphecisi teizmde kullanılan şüphecilik derecesinden farklı olduğuna işaret ettik. Bu konuda şüphecisi ateist ve agnostiklerin şüphelerinin Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği hakkında olduğunu, şüphecisi teizmin şüphesinin ise Tanrı'nın varlığından ziyade Tanrı'nın eylemlerinin nedenleri hakkında olduğunu tespit ettik.

Tanrı'nın varlığını her inkar ya da hükmü askıya almanın, zorunlu olarak şüphecilik ile ilişkili olması gerekmediği kanaatine ulaştık. Bu da şüphecisi olmayan ateistik ya da agnostik inançların varlığının mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Din kavramını teistik dinler ile sınırlayarak, teistik din temelinde teizmin şüphecilik ile ilişkisinin nedeninin, olumsuz anlamda Tanrı'nın varlığı hakkında şüphecilikten ziyade Tanrı ile insan ilişkisini daha güvenilir kılmak adına, Tanrı'nın her eyleminin nedenini bilmeye dair ulaşabileceğimiz cevapların sınırlılığına başvurulması olarak değerlendirilmelidir. Bu sınırlılık insanın bilme yetisi hakkında epistemik bir sınırlılık

olarak kabul edilebilir. Şüpheci teistlerin, Tanrı'nın eylemleri hakkında her şeyin bilinebileceğinden ziyade bazı şeylerin bilinebileceğine imkân tanıdıkları söylenebilir.



II. BÖLÜM

2. ŞÜPHECİLİK VE FİDEİZM

Şüpheciler bilgiye erişimin mümkün olmadığını ileri sürerken fideistler özellikle dini önermeler konusunda bilginin imkânını reddedeceklerdir. Dini önermeler konusunda bilgiyi inkâr için kullanılan şüpheci argümanların, imanı destekler nitelikte mi, yoksa ortadan kaldıracak nitelikte mi olduğu çözümlenmesi gerekir. Felsefi şüphecilerin kullandıkları argümanların şüpheci fideistlerin bu tutumunu destekler nitelikte olup olmadığını da ayrıca sorgulamalıyız. Şüpheciler, ne *a priori* ne de *a posteriori* bilgiye erişilebileceğini kabul ederken, daha önce de belirttiğimiz gibi, sadece görünümlere göre yaşadıklarını iddia ederler. Bu görünümler ise inanılmadan kabul edilen topluma uyum sağlamak adına riayet edilen kurallar olarak görülmektedir. Eğer bu şüpheci, Tanrı'ya iman ediyorsa aynı şekilde buna uyum sağlar. Sextus Empiricus, bu konuda, şüphecilerin, dogmatik filozoflardan daha güvenli bir pozisyonda olduğunu, Tanrı'nın var olduğunu söylerken veya ona ibadet ederken yerel geleneklere uyum sağladığını ifade eder. Şüpheci böylece dini inançların altını oymak konusunda bir girişimde bulunmadığını ve amacının ateizme neden olmak olmadığını iddia eder. Tanrı'nın varlığını konusunda kendini ne onaylama ne de reddetme pozisyonunda bırakarak sadece topluma uyum sağlar.⁹⁸ Sextus'un Pironcu şüpheci tutumunun o dönemde ateizme neden olma amacı gütmeyeceği iddia edilse de böyle bir tutumun Erken Modern dönemde yeniden ortaya çıkarak, dini doktrinlerin haklılaştırılmasına yönelik çabaları geçersiz kılmak adına başvurulmuş tutumları beslediğini gözlemlemek mümkündür.

⁹⁸ Anthony Arthur Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 2006), s. 116.

Burada ele alınacak fideistler ise Hristiyanların teslis, enkarnasyon ve asli günah gibi imanın gizemleri olarak bilinen belli başlı doktrinlerinden dolayı Tanrı'ya iman konusunda, akla karşı güvensizliği olanlardan ziyade felsefi şüphecilerin akıl yürütmelere karşı kullandıkları argümanlardan etkilenen ve bu argümanları kullanan fideistlerdir. Batı düşüncesinde 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkan bir iman tutumu olarak kabul edilir ve Hristiyan düşüncesinde şüpheci fideizmin ortaya çıktığı Erken Modern dönemde şüpheciliğe ilgi belirgin ölçüde yoğunluk kazanmıştır. Bunun nedeni ise Batı düşüncesini etkileyen reform hareketleri ve çeviri faaliyetleri neticesinde o döneme özgü entelektüel anlamda hareketlilik ki bunun sonucunda yeni felsefi düşünceler ortaya çıkmış ve benimsenmiştir. Şüpheci fideizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tarihsel olaylardan biri de Hristiyanlık'taki mezhep çatışmalarıdır.

Şüpheci fideistlerin ortak noktaları, Hristiyan düşünce sistemi içerisinde ortaya çıkıp, Hristiyan imanını rasyonelleştirme karşıtlığı üzerine tesis edilen şüpheci bakış açısını benimsemeleri olarak ifade edilebilir. Hristiyan imanında bulunan çelişkili doktrinlere iman etmenin ve sürdürmenin yolunun şüpheci argümanlara başvurmak olduğunu düşünürler.

2.1. Erken Modern Felsefede Şüphecilik ve Şüpheci Fideizm

Aklın alanı ve sınırları Erken Modern dönemde filozoflar tarafından felsefi bir problem olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Antik döneme kadar geriye götürülebilecek inançsızlık problemi de ilk kez Erken Modern dönemde felsefeye konu olmuştur. Bu inançsızlık, yaratılmış düzene karşı Tanrı'nın müdahalesine inançsızlık, Tanrı'nın vahyine inançsızlık, zati bir varlık olarak Tanrı'ya inançsızlık ve hatta

Tanrı'yı inkar şeklinde kendini göstermiştir.⁹⁹ Katı ateizme bu dönemde rastlanmasa da şüphecilik, her türden felsefi kavrama biçimini kendi içinde bir dönüşüme sürüklemiştir.

Erken Modern felsefe, Francis Bacon, Thomas Hobbes, René Descartes gibi filozofların eserleriyle 17. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başladı. Modern düşüncenin öncüsü olarak görülen bu filozoflar Aristoteles'in görüşlerini, bilginin ilerlemesinde önemli bir engel olarak görüyorlardı. 16. yy'ın sonlarına doğru Aristoteles'in felsefesinin etkisini yitirmesi Antik şüpheciliğin yeniden doğuşuna önemli bir zemin hazırladı. Bu, bir açıdan da felsefi akıldan bağımsız, yalnızca imana dayalı Hıristiyanlık anlayışına yol göstermiştir.¹⁰⁰

Şüpheciliğin belli dönemlerde ortaya çıkış nedeni, entelektüel alandaki fikirlerin aşırı kalabalık olmasıdır. Çok sayıda fikrin varlığı, kesin doğruların temellendirilebileceği zeminden bizi uzaklaştırır ve şüphecilik, bir bütün olarak entelektüel topluluğun bir sonuca ulaşamayacağını ileri sürer. Neyin doğru olduğu konusunda ortak bir kanaatin olmaması, alternatifleri bulanıklaştırırken şüphecilik böyle bir çatışma ortamında ortaya çıkar. Örneğin, Sofistler döneminde, Atina, bütün fikirlerin özgünlüğü açısından rekabet seviyesinde zirve yapan bir yer olarak kabul edilmekteydi. Şüphecilik, soyutlamanın daha yüksek seviyelerinde kavramların birkimiyle canlanırken bazen her şeye eşit mesafede olma kisvesi altında ortaya çıkar, bazen de kendi doğrusunu alandaki yığılmadan ayırmak isteyen kişilerin elinde kasıtlı olarak bir müdahale aracına dönüştürülür. Helenistik dönemde Stoacılar ve Epikürcüler'in kendi tartışmalarını çözüme kavuşturma konusundaki kayıtsızlıkları bilgi üzerinde hiçbir uzlaşının sağlanamayacağı fikri olan şüpheciliği beslerken, Orta Çağ'da da Thomacıların ve Stoacıların ikna edici olmayan tartışmaları nominalistler arasındaki eleştirel ruh

⁹⁹ Peter Anstey, "Early Modern Philosophy of Religion: An Introduction", *Early Modern Philosophy of Religion*, ed. Graham Oppy ve N.N. Trakakis, Volume 3, (New York: Routledge, 2014), s. 7.

¹⁰⁰ Donald Rutherford, "Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Donald Rutherford, (New York: University Press, 2006), s. 19.

halini beslemiştir. Yine Rönesans döneminde 1500'lerin sonunda çeviri faaliyetleriyle Antik felsefenin yeniden canlanması fikirlerin yığılması ve entelektüel bir yoğunluğun yaşanmasına neden olmuştur.¹⁰¹ Skolastik felsefenin yerini hümanist felsefeye bırakmasının şüphecilik sayesinde olduğu söylenebilir. Bunun sonucunda da Erken Modern felsefede Rönesans şüpheciliği ortaya çıkmıştır.

Şüphecilik, Erken Modern felsefede Aristotelesçilik karşıtlığı, fideizm ve ateizm olarak yorumlanmaktadır. Birbirinden ayrı tutumların şüphecilik olarak yorumlanmasına neden olan şey nedir? Evvela şüpheciliğin kendisi sıradışı bir çoğulculuğu tetikliyor görünmektedir.¹⁰² Erken Modern felsefede Antik şüpheciliğin önemli derecede etkisi olmakla birlikte fideizmin ve ateizmin ortaya çıkmasına neden olduğu bilinmektedir. Akademik şüphecilik Orta Çağdan Rönesansa kadar korunurken, 16. yüzyıla kadar Pironcu şüphecilik hemen hemen hiç bilinmiyordu. 1562'de Sextus Empiricus'un eserlerinin Latince'ye çevrilmesinin Erken Modern felsefede şüpheciliğin ortaya çıkmasına neden olduğu düşünülmektedir. Sextus, Pironculuğu şüpheciliğin tutarlı bir formu olarak sunarken, Akademik şüpheciliği de negatif dogmatizmin bir çeşidi olarak sunmuştur. Popkin'in çalışmalarından da anlaşılacağı üzere, Pironcu şüphecilik, iman etme yöntemi ile ilgili teolojik ve felsefi tartışmalarda önemli rol oynamıştır. Erken Modern felsefede itici güç olan Pironcu şüpheciliğin temel argümanlarından biri, doğruluk kriteriyle mücadele etmektir.¹⁰³ O dönemde, Hristiyan düşüncesi içinde doğru bir iman kriteri arayışına girildiği de bilinmektedir. Luther, 1519 ve 1520'de yayınladığı yazılarında, Kilise'nin iman kuralını inkar etme yönünde eleştirel adımlar atarak dini önermelerin Kilise kriteri ile belirlenmesine itiraz etmiş, doğru inancın haklılaştırma probleminin ancak sarsılmaz kriterinin elde edilmesi ile

¹⁰¹ Randal Collins, *Felsefelerin Sosyolojisi*, çev. Tufan Göbekçin, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016), ss. 941-943.

¹⁰² Melisa Caldwell, *Skepticism and Belief in Early Modern England*, (New York: Routledge, 2017), s. 13.

¹⁰³ Jose Maia Neto, "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy", *Journal of The History of Ideas*, 58:2, (1997), s. 200.

çözüleceğine ileri sürmüştür. Ancak Katolikler, Luther'in bu tutumunu, dini kargaşaya yol açtığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Böyle bir kargaşadan uzaklaşmak adına, bazı düşünürler arasında, Kilise'nin belirlediği iman kriterlerinin doğruluğunu destekleyen, Katolikliği daha sıkı savunan şüphecî tutumlar da ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴

Popkin, Erken Modern dönemde şüpheciliğin ortaya çıkışının nedeni olarak, Pironcu şüpheciliğin yeniden canlanması konusunda Pironcu krizi gösterirken bazı düşünürler, bunu Orta Çağ ile başlatmaktadır. Bu konuda, onlar, ne tek bir krizden ne de tek bir şüphecilikten bahsedilebileceğini ileri sürerler. Buna göre Pironculuğu 16. yüzyılda Erken Modern felsefenin başlarında marjinal bir hareket olarak düşünmek yerine onun daha ziyade iki yüzyıl sonra felsefeyi şekillendiren entelektüel bir hareket halini aldığı söylenebilir.¹⁰⁵ Esasında, Popkin de 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar şüpheciliğin sadece Pironcu olmadığını ifade eder ve ilahi kudrete dayalı teolojik şüphecilik olarak bilinen bilişsel süreçlerimiz hakkında Tanrı'nın bize müdahale edip edemeyeceği ile ilgili sorgulamaların da bulunduğunu dile getirir.¹⁰⁶ Yine bu dönemde, teolojik şüpheleri güçlendirmek adına Pironculuğa başvurulduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım olabilir.

Erken Modern felsefede, Popkin'in de ileri sürdüğü gibi şüpheciliğin canlandığı gözlemlenmiştir. Ancak tartışmalı olan ise bu şüpheciliğin, çoğunlukla Pironcu türde olduğu görüşüdür. Popkin'in değerlendirmelerine göre, Hristiyan imanında şüphecilikten bahsedilip bahsedilemeyeceği konusundaki Erasmus ve Luther arasındaki karşılıklı sorgulamalar, Sextus Empiricus'un ünlü eserini okuyup okumamalarıyla

¹⁰⁴ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, ss. 5-7.

¹⁰⁵ Dominik Perler, "Was There "Pyrrhonian Crisis" in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, (2004), s. 210.

¹⁰⁶ Popkin, "Theological and Religious Scepticism", s. 155.

ilişkili değildir. Buna göre Erasmus ve Luther arasındaki tartışma, felsefi olmaktan çok teolojiktir.¹⁰⁷

Erasmus'tan sonra şüpheci tutumu kullanan Montaigne, insan aklının ayrıcalıklı yerinin iki yönden altını oymaya çalışır. Bir taraftan, hayvanların bilişsel süreçlerinin bazı durumlarda insanlarınkini aştığını Pironcu örneklerle anlatarak ifade eder. Diğer taraftan da aklımızın bilgiyi elde edemeyecek kadar zayıf ve Tanrı'ya bağımlı olduğunu göstermek için Tanrı'nın kudretine başvurur. İlki Pironcu şüpheciliğe, ikincisi teolojik şüpheciliğe örnektir. Cicero'nun metinlerinden de etkilendiği için Montaigne'de Akademik şüpheciliğin izleri de bulunmaktadır. Montaigne'in, hem Pironcu hem Akademik hem de teolojik şüpheyi bir bakıma aklın değerini düşürmeye hizmet etmek için ileri sürdüğü söylenebilir.¹⁰⁸ Perler'e göre Popkin, sadece Montaigne'nin değil, Sanchez ve Descartes'ın şüpheciliğine de Pironcu demektedir.¹⁰⁹ Fakat yine de Erken Modern dönemde, her ne kadar, düşünürler içlerinde Akademik şüpheciliğin, anti-Aristotelesçiliğin ya da Kartezyen şüpheciliğin izlerini taşısa da büyük ölçüde Pironcu şüpheciliğin bu döneme damga vurduğu söylenebilir.

Popkin'nin bu dönemle ilgili başka bir iddiası ise fideizm olarak nitelenen tutumun aslında gizli bir ateizm olarak görüldüğüdür.¹¹⁰ Erken Modern dönemde ortaya çıkan şüphecilik ve fideizm gizli bir ateizm miydi yoksa ateizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tutumlar mıydı? Bu soru, şüphecilik ve fideizm ile birlikte veya şüphecilik ve fideizmden sonra modern dönemde ortaya çıkan ateizme neden olan unsurları irdelemeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

¹⁰⁷ Irena Backus, "The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know", *Renaissance Scepticisms*, ed. Gianni Paganini ve Jose Maia Neto, (Dordrecht: Springer, 2009), s. 66-67; Penelhum, *God and Skepticism*, s. 19.

¹⁰⁸ Perler, "Was There "Pyrrhonian Crisis" in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin", s. 215.

¹⁰⁹ Perler, a.g.m., s. 218.

¹¹⁰ Richard Popkin, "Introduction: Scepticism and Irreligion in The Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. Richard Popkin ve Arjo Vanderjagt, (New York: Brill, 1993), s. 3.

1650 ve 1675'lerden önce Avrupa'da ateizmin varlığı günümüzde de tartışmalıdır. Ancak modern dönemde ortaya çıkan ateizm, modernitenin doğuşunun bir travması olarak tanımlanabilir. Bu, kaybolan kesinliklerle toplumun bir tür yüzleşmesidir. Nasıl ki teizm, o dönemde toplumun kaybettiği kesinliklerden biri ise ateizm de elde etmeye çalıştığı kesinliklerden biri olmuştur. Bu açıdan ateizm, modernitenin kaçınılmaz bir yönü haline gelmiştir.¹¹¹

Erken Modern dönemde, iki tür ateistik kavrayıştan bahsedilebilir: Birincisi ilahi varlık düşüncesinin reddi; diğeri ise İncil'de sunulan olayların reddi tarzındadır. Bu dönemde ilk ortaya çıkan ateizm şeklinin dini nitelikte olduğu düşünülmektedir. 1540'larda ateizm, İngiltere ve Fransa'da teizmin bütünüyle inkarından ziyade dini doktrinlere karşı aykırı düşünce olarak kendini göstermiştir. Örneğin, Tanrı'nın varlığını inkardan anlaşılan şey daha çok ilahi kudretin müdahalesinin bir inkarı şeklindedir.

Bu dönemdeki ateistik yaklaşımları anlamak, modern teizmin kendi içindeki ortaya çıkan dönüşümün niteliğini anlamaya bağlı görünmektedir. Modern teizmin kendi içindeki sorgulamalarının ateistik tepkilerin doğmasına yol açtığı söylenebilir. Modern ateizmin tepki gösterdiği modern teizmin ana özelliklerden biri, Tanrı'nın sıfatlarının insan sıfatlarıyla aynı nitelikte olduğuna inanılmasıdır.¹¹² Ateizmin reddettiği modern düşüncedeki Tanrı anlayışı, yani Tanrı ve insan arasındaki ontolojik farkın ortadan kalktığı anlayış Orta Çağ'a dayanır.¹¹³ Orta Çağ teizminde, Tanrı'nın aşkınlığı önemli bir yere sahipti. Aquinas, Tanrı'nın bilinebilirliği konusunda insanın rasyonelliğinin sınırlarını vurgulamış ve bu konuda belli türden bir agnostisizmi savunurken aşkınlık konusunda özellikle dille ilgili sıkıntıya dikkat çekmektedir. Yaratılanlar arasında kullandığımız dili, aşkın bir varlık için de kullanmanın

¹¹¹ Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", The Cambridge Companion to Atheism, ed. Michael Martin, (New York: Cambridge University Press, 2007), s. 27-28.

¹¹² Hyman, a.g.m., s. 40.

¹¹³ Gavin Hyman, *A Short History of Atheism*, (New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2010), s. 70.

problemlerini vurgulayan Aquinas'ın analogi doktrinine göre, yaratılmışlar tarafından kullanılan dil Tanrı'ya uygulandığında yetersizdir ve problemler içermektedir. Dünyadaki şeylerden bahsettiğimiz şekilde, Tanrı'dan bahsettiğimizi düşünemeyiz. Tanrı hakkında bir kelam ettiğimizde, bunu, sonlu şeyler hakkında konuştuğumuz şekilde yaparız. Tanrı'nın ifade edildiği dil, analogik olduğu için Tanrı'nın aşkınlığı ile bu dil uzlaştırılamıyorsa, o dili kullanmaktan başka türlü bir kaçış yoktur. Bu fikirler, Aquinas'ın analogi hakkındaki öğretileri arasında yer alır ve Modern dönemde bu tür analogi anlayışı tamamen kaybolmasa da merkezi olmaktan ziyade marjinal bir hale geldiği düşünülür. Orta Çağda, Tanrı nisbeten gizli bir Tanrı olarak kalırken, modern dönemde ise Tanrı'nın şeffaflık kazanmış, böylece Tanrı'dan kesin biçimde bahsedilebileceğini düşünmek için kullanılan açık ve seçik fikirler, analogi doktrini tarafından öğretilen şeyin antitezi olarak görülmüştür. Modern düşünürler, Tanrı'nın aşkınlığını korumak için O'nun dünyadaki diğer şeylerden niceliksel farkını vurgulamıştır. Yani Tanrı'nın varlığı, insan varlığından niteliksel ve tür olarak farklı olmaktan ziyade niceliksel olarak ve sonsuz şekilde daha büyük olarak anlaşılmıştır.¹¹⁴ Modern teizmdeki aşkınlık türü, ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik olarak bilinir. Bu da şu demektir; Tanrı'nın varlığı ile insanın varlığı niteliksel olarak aynı türden olduğu için Tanrı'nın başkalığı epistemik aşkınlığını vurgulayarak korunmuştur. Bu da Tanrı'nın aşamalı olarak gittikçe bilinemez ve gizli olduğunu düşüncesini ortaya çıkarmıştır.¹¹⁵ Orta Çağ'da Tanrı ile insan arasında olduğu düşünülen ontolojik farklılığın modern dönemde reddedilmesi ve bunun sonucunda bilinemez ve gizli bir Tanrı anlayışıyla bu mesafenin epistemolojik düzlemde açılması, Tanrı'nın varlığına yönelik şüpheleri artırdığı gibi ateizme de kapı aralamıştır, denilebilir. Erken Modern dönemde dini doktrinlere karşı, aykırı düşünce olarak ortaya çıkan Modern ateizmin

¹¹⁴ Hyman, "Atheism in Modern History", s. 42.

¹¹⁵ Hyman, a.g.m., s. 39.

Tanrı anlayışındaki dönüşümlerle birlikte Tanrı'nın varlığını reddetmeye kadar varabilmiştir.

Şüpheciliğin fideizm kavramı ile nasıl biraraya geldiğini düşünmek ilk bakışta tuhaf görünse de düşünce tarihinde buna zemin hazırlayan olaylar ve tartışmalara rastlamak mümkündür. Antik dönemde yazılan şüphecî filozofların temel eserlerinin, Reform sürecindeki Batı Hristiyan dünyasının düşünce yapısına etkilerini incelediğimizde fideizm ile şüphecilik kavramlarının birlikteliğini gözlemleyebiliriz. Bu birlikteliğin birçok nedeni olsa da ana nedenlerinden biri Antik dönem şüphecî eserlerinin 16. yüzyılda Latince'ye çevrilme faaliyetleri olduğu görülürken; diğeri ise Katolik kilisesinin baskıcı uygulamalarına karşı özgürlükçü teolojik yorumların (Protestanlık) ortaya çıkmasıyla Hristiyan dünyasında ortaya çıkan farklılaşmalar olduğu söylenebilir. Bu döneme yön veren tartışmaların başında özellikle teoloji üzerinden yürütülen tartışmalar yer almaktadır. Reform sürecinin merkezi tartışma konusu ise dini bilginin ölçütlerinin nasıl belirleneceği ve teolojik tartışmalarda ortaya çıkan doğruluk kriterinin tespiti meselesidir.¹¹⁶

Şüphecî fideizm açısından önem taşıyan Antik şüpheciliğin ana kavramları inanç, hükmün askıya alınması, doğruluk kriteri, görünüm ve soruşturmayken; modern şüpheciliğin ana kavramları ise bilgi, kesinlik ve haklılaştırılmış inançtır.¹¹⁷ Antik şüphecilik inancın elde edilemezliğini ileri sürerken, modern şüphecilik bilginin elde edilemezliğini ileri sürmektedir. Özellikle modern şüphecilikte şüphenin pratik anlamda pek bir rolü yok gibi görünmektedir. Buna neden olarak da Antik şüpheciliğin pratiğe yönelik olup, modern şüpheciliğin ise teoriye yönelik olarak metodolojik ve

¹¹⁶ Popkin, *The History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 3.

¹¹⁷ Katja Vogt, "Ancient Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>>, Erişim Tarihi:20.11.2021.

epistemolojik zeminde tartışılıyor olması gösterilmektedir.¹¹⁸ Popkin'e göre, tercüme faaliyetlerinin yapıldığı Antik şüphecilikten kasıt ise özellikle Sextus Empiricus'un eserlerinin çevirildiği Pironcu şüpheciliktir. Antik şüpheciliğin 16. ve 17. yüzyılda yeniden canlanmasının¹¹⁹ nedenlerinden biri, her ne kadar şüphecilik ile ilgili eserlerin tercüme faaliyetleri olduğu gösterilse de, Hristiyan teolojisindeki doktrinlerin şüpheciliği kullanışlı hale getirdiğini ve bu doktrinlerin savunusunda şüphecî argümanlara ihtiyaç duyulduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Ancak Manuel Bermúdez Vázquez, Popkin'in özellikle 16. ve 17. yüzyılda başlattığı şüphecî krizi Erken Modern dönemden çok Orta Çağla başlatılması gerektiğini ileri sürer. O, Hristiyan teolojisi ile şüphecilik arasındaki ilişkinin ilk kez Augustine (354-430) üzerinden başlatıldığını örneklerle anlatır. Çünkü şüpheciliğin temel argümanları Orta Çağ boyunca bilinmekteydi.¹²⁰ Ayrıca, Brush'a göre, 16. yüzyıldan önce önemli Hristiyan düşünürlerinin çoğu, fideizmin çeşitli derecelerde teamüllerini gösteriyordu. Hatta, Hristiyan imanındaki şüpheciliğin Augustine'le kalmayıp Pavlus'a kadar geri gidebileceği ileri sürülmekteydi.¹²¹

Teslis, enkarnasyon vb. gibi doktrinlerin imanın gizemleri olarak kabul edilişi Hristiyan imanının temellendirilme imkânını sıkıntılı hale getirmiştir.¹²² Hristiyan imanını savunma amaçlı kullanılan “saçma olduğu için inanıyorum”¹²³, “iman aklı önceler”, “inanmadıkça anlamayacaksın” ifadelerinin de bu bağlamda ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Türkçe'ye “Anlamak için iman ediyorum” veya “İman etmedikçe

¹¹⁸ Gianni Paganini, “The Quarrel over Ancient and Modern Scepticism: Some Reflections on Descartes and His Context”, *Revista Ustados Humeanos*, 2, (2011), s. 33.

¹¹⁹ Richard Popkin, “Scepticism, Renaissance”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Version 1.0, (London ve New York: Routledge, 1998), s. 7679.

¹²⁰ Manuel Bermúdez Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, (Switzerland, Springer International Publishing, 2015), ss. 8-10.

¹²¹ Craig B. Brush, *Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism*, (The Hague: Springer, 1966) ss.19-20.

¹²² Akıl iman ilişkisi konusunda ilk dönem Hristiyan teolojisinde bulunan temel doktrinlere akıl yoluyla ulaşılabilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Deniz, *Akıl İman ilişkisi Açısından Fideizm*, s. 81.

¹²³ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 83.

anlamayacasınız” şeklinde çevrilen “Faith seeking understanding (*fides quaerens intellectum*)”¹²⁴ ifadesi, esasında, Hristiyan imanındaki gizemli kavramların saçma olmayıp biraz olsun anlaşılabilir olduğunu savunma amaçlı, Augustine’in Tevrat’tan aldığı¹²⁵ bildirilen bir tabirdir. Bu tabirin literal anlamını “anlaşılmak isteyen iman” olarak ifade edebiliriz. Ancak, bu ifadenin anlamı, “anlamak istersem ilkin iman etmeliyim” veya “imanı yalnızca imanlı insanlar anlayabilir” şeklinde yorumlanabilir. İman, burada anlamamanın ön şartı olduğu için ancak iman ettiğim şeyi anlayabilirim. Burada vurgu, anlamak üzerine değil, iman üzerinedir. İman ise henüz anlamadığın şeye inanmaktır ve ancak iman ettikten sonra anlayabilirsin şeklinde yorumlanabilir. Augustine’e göre ise bu imanın ödülü, inandığın şeyi anlamaktır.¹²⁶ Augustine buradaki *iman (faith)* kavramını inanç, *anlama (understanding)* kavramını ise bilgi olarak anlamaktadır. Augustine, inanma/iman ve anlama/bilme arasındaki ilişkiyi üç gruba ayırır. İlki, hiçbir zaman anlaşılması ve kavranması mümkün olmayan, her zaman inancın konusu olan şeyler; ikincisi, inanılması ve aynı zamanda kavranması mümkün olan şeyler; üçüncüsü ise önce inanılması daha sonra anlaşılması mümkün olan şeylerdir. Ona göre, tarihsel olaylar ilk gruba dahil edilirken Hristiyan imanı üçüncü gruba dahil edilir.¹²⁷

Her ne kadar Popkin, Hristiyanlık’taki şüphe krizini Erken Modern dönemle başlatmış olsa da bu konuda bazı tartışmalar yer almaktadır. Orta Çağda, erken dönem Hristiyan babaları, yaratıcıyı veya yaratmayı kavrama konusundaki insani yetiler hususunda şüpheli idiler. Aynı zamanda, Akademik şüphecilerin temel fikirlerinden haberdar olup bu fikirlere sempatiyle yaklaşmaktaydılar. Özellikle Augustine’nin

¹²⁴ “İman etmedikçe anlamayacaksın” şeklinde bir anlama sahiptir.

¹²⁵ Dewey J. Hoitenga, *Faith and Reason From Plato to Plantinga*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), s. 59.

¹²⁶ Paul Helm, *Faith and Understanding*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), s. 27

¹²⁷ Saint Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, İng. çev. David Mosher, (Washington: The Catholic University of America Press, 1982), s. 83; Hoitenga, *Faith and Reason From Plato to Plantinga*, s. 66.

Akademik şüpheçiler hakkında bilgi sahibi olduğu da bilinmekteydi. Augustine, pagan felsefesine karşı Akademik şüpheci argümanları kullanmaktaydı. İlahi lütuf olmaksızın hiçbir şeyin kesin şekilde bilinemeyeceğini savunuyordu. Şüpheciliği reddetmesine rağmen bilginin tam anlamıyla elde edilemeyeceğine dair Sokrates'in fikrini benimsemişti.¹²⁸ *İtiraflar*'da Augustine, Akademik şüpheciliğin bize Hristiyan inancındaki hakikati göstermeye yardımcı olduğunu ileri sürer.¹²⁹ Maniheizm'den sonra Platoncu düşünceyi, Stoacı ve Epikürcü fikirlere karşı korumak için şüphecilik fikrine sığınan Augustine, Hristiyanlık'tan önce Akademik şüpheciliği geçici şekilde doğrulamıştır. Augustine açısından şüphecilik, sadece teorik bir hipotez olmayıp, hakikati bulmanın ne kadar zor olduğu ile ilgili hayal kırıklığına uğrayanlar açısından gerçek bir alternatif olarak görünmüştür. Her ne kadar daha sonra Hristiyanlık'a yönelmiş olsa da Augustine'in şüpheciliği hala tartışılmaktadır. Esasında Augustine'in şüpheciliği, akıl yoluyla her şeyi bilmenin mümkün olduğunu iddia eden filozofların cehaletinin güçlü bir eleştirisiydi.¹³⁰ Augustine'e şüpheci denecekse, bu şüphecilik, aklın zayıflığı konusundaki düşünceleriyle ilişkilendirilmelidir. Onun, akıl yoluyla teolojik ve metafizik seviyede kesin hakikati bulmanın zorluğunu şüpheci üslupla vurguladığı söylenebilir. Esasen Augustine, iki aşırılık arasında çıkış yolu bulmaya çalışmıştı. Bunlardan biri, Tanrı'yı akılla bilmeyi iddia eden aşırı rasyonalistler, diğeri kişiyi hakikatin ümitsizliğine götüren aşırı şüpheçilerdir. Augustine aklın doğruluğu kavrama işlevine sahip olduğu konusunda rasyonalistlerle hem fikirdir. Fakat ona göre problem, bu tür bir kavrayışın akılla mı yoksa imanla mı başlayacağı hususuna ilişkindir. Kavramanın şartı olarak iman ile başlamak gerektiğini düşünen Augustine bunun için İsaiah 7.9'a başvurur: “İnanmadıkça, anlamayacaksınız”. Bu düşünce,

¹²⁸ Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, s. 8.

¹²⁹ Augustine, *Confessions*, İng. çev. Thomas Williams, (Indiana: Hackett Publishing Company, 2019), s. 77.

¹³⁰ Stephane Marchand, “Augustine and Skepticism”, *Skepticism from Antiquity to the Present*, ed. Diego Machuca ve Baron Reed, (London: Bloomsbury Publishing, 2018), s. 175.

Marchand'a göre, imanın akılla yer değiştirmesi gerektiği anlamda fideizmi gerektirmez, daha ziyade teolojik doğruları kavrama ve bilmek için inanmanın gerekliliğini vurgular.¹³¹ Bu anlayış, elbette ki, iman için bilginin gerekliliği dūřüncesinden ayrılır. Çünkü Augustine'nin epistemolojisinde iman, bilgiden önce gelir; bilgi de halihazırda bir inanç türü değildir.¹³²

Augustine'nin dūřüncelerini yakından takip eden en önemli dūřünür Anselm (1033-1109) de anlamayı inanmaya öncelemek yerine, Augustine gibi anlamak için inanması gerektiğini ileri sürmüştür.¹³³ İlkin anlamadığın ya da bilmediğin řeyi inandıktan sonra anlamak veya bilmek ise, Anselm'e göre, akıl yoluyla çelişkilerin giderilip bilginin elde edilmesi değil, Tanrı'nın imanla amaçladığı şekilde irrasyonellik, gariplik ve keyfilik görünümünü ortadan kaldırmak demektir.¹³⁴

FSU¹³⁵ geleneği, doğal teolojideki akıl ve iman arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiş görünmektedir. Doğal teolojiye göre, bir dini inancın rasyonel olabilmesi akla dayandırılmalıdır. Öcüller de vahye başvurmaksızın akıl yoluyla kabul edilmelidir. Oysa, Augustine ve Anselm yoluyla FSU geleneğini takip eden Aquinas da Tanrı'nın bilinebileceği tezi hakkında deliller ileri sürmesine rağmen, Tanrı'nın bilgiye değil de imana konu olabileceğini savunmuştur.¹³⁶ Helm, Aquinas'ın yaklaşımındaki doğal teolojinin FSU geleneği içinde olup olmadığını değerlendirirken, onun doğal teolojisinin FSU geleneği içerisinde olup, fakat FSU'nün Aydınlanmanın delilci karakterinin bir örneği olmadığını ileri sürmede haklı görünmektedir.¹³⁷ Çünkü Aquinas, dini inancın makul olabilmesi için önce akıl testinden geçmesi gerektiğini ileri

¹³¹ Marchand, a.g.m., s. 178.

¹³² Hoitenga, *Faith and Reason From Plato to Plantinga*, s. 62.

¹³³ Terence Penelhum, *Reason and Religious Faith*, (Colorado: Westview Press, 1995), s. 15.

¹³⁴ Helm, *Faith and Understanding*, s. 29

¹³⁵ FSU, "Faith seeking understanding" ifadesinin kısaltmasıdır.

¹³⁶ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, s. 34.

¹³⁷ Helm, *Faith and Understanding*, s. 30

sürmüyor. Tözsel akıl (*substantive reason*) burada Aydınlanmadan farklı olarak ön sırada olmayıp ikincil bir öneme sahiptir.¹³⁸

FSU geleneği, özünde imanı akılla yakınlaştırma çabası gibi görülse de daha çok bu uzlaşmanın altını oyduğu düşünülebilir. İmanı bir bilgi çeşidi olarak görmemenin teolojik gerekçesinin Hristiyan doktrinlerinin çelişkilerinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu uzlaştırma çabalarının başarısızlığı ise Hristiyan düşüncesinde şüphecî fideizme zemin hazırlayan nedenler arasında gösterilebilir. Elbette önce iman edip daha sonra imanı destekleyen epistemik nedenler bulmanın fideizm tanımına girip girmediği, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Eğer bir kişi, Tanrı'nın varlığı konusunda bilgiye ulaşmadan iman etmişse, bu tutumu fideist iman tutumuna benzetmek mümkündür. İmanı akla öncelemek bazı fideist tutumlarda da benimsenen bir yaklaşımdır ki Popkin buna fideizm tanımı içerisinde yer vermiştir. Eğer bu tutumu fideizm olarak tanımlarsak, iman etmeden önceki Tanrı hakkındaki rasyonel inançların şüpheli olacağı düşünülecektir.¹³⁹ Bu iman tutumu, doğrudan akıl karşıtlığı olarak görülmediği için ılımlı fideizm olarak da tanımlanmaktadır. İlimli fideizm, imanı akla öncelediği için rasyonel bir temel içermemektedir. Bu iman anlayışı, hiç tanımadığım birine güvenip sonra ona güvenmekte haklı olduğumu kanıtlamak için gerekçeler arayıp bulmak gibidir. Önce iman edip sonrasında elde edilen gerekçeler imanın lehine olsa rasyonel olmayacaktır ve bu da imanın nesnel bir şekilde gerekçelendirilmiş olduğu anlamına gelmeyecektir. Doğru olmasını istediğin önermeyi önceden seçip sonra onu haklılaştırmak, rasyonel bir yaklaşım olarak değerlendirilmekten uzaktır. Bu, iradeye dayalı inanç belirleme yöntemidir. İradeye dayalı inanç önermelerini belirlemek ise içerisinde şüphe barındırdığı için Popkin ılımlı fideist yaklaşımın içerisinde şüphe

¹³⁸ Helm, *a.g.e.*, s. 17.

¹³⁹ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. xxii.

taşıdığını ileri sürmekte haklı olabilir. Ancak bu şüphenin, katı fideist yaklaşıma göre derece bakımından daha az olduğu açık görünmektedir.

Erken Modern dönemde, Antik şüpheciliğin yeniden canlanmasının nedenleri arasında Protestan Reformu da gösterilebilir. Katolikler ve Protestanlar arasındaki düşünsel mücadelede, Katolikler, Protestanların savundukları inançların zayıflığını göstermek amacıyla şüpheci argümanlara başvurmuştur. Modern düşüncenin, Rönesans Hümanizmi¹⁴⁰ ile başlayıp Protestan Reformu ile devam eden bir sürecin sonucu olduğu bilinmektedir. Şüpheciliğin yeniden canlanmasının modern düşüncenin ortaya çıkmasına neden olduğu düşünülebilir. Ancak Antik şüpheciliğin de temel argümanları Orta Çağ boyunca biliniyordu ve Erken Modern dönemde şüpheciliğin etkisi ise imanın akla önceliğini yeniden onaylamak anlamına geliyordu.¹⁴¹ Bu da Antik şüpheciliğin yeniden canlanmasının modern düşüncede aklın öncelenmesine yol açtığı yönündeki düşüncüyü tartışmalı hale getirmektedir. Bunun yerine, Antik şüpheciliğin, insan aklına güvene dayalı modern düşünceye karşı bir tür savunma ve tepki olarak, aynı zamanda Skolastik düşüncüyü koruma adına yeniden canlandığını düşünmek daha makul görünmektedir.

2.2. Şüpheci Fideizm ve Şüpheci Fideistler

2.2.1. Şüpheci Fideizm

Şüpheci fideizmi, şüpheci fideistler üzerinden tanımlamaya çalışacak olursak bunu çeşitli kaynaklarda şüpheci fideist olarak kabul edilen düşünürler arasından Desiderus Erasmus, Michel de Montaigne, Pierre Bayle, Søren Kierkegaard ve David

¹⁴⁰ Stephen Law, *Humanism*, (New York: Oxford University Press, 2011), s. 56-61.

¹⁴¹ Charles Bashaw, *Montaigne and Skeptical Tradition*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Wisconsin, 2001). s.IV.

Hume’u ele alarak yapabiliriz. Literatüre geç girdiği için şüpheci fideizm terimini ilk kullanan Terence Penelhum olsa da, hem şüpheci olup hem de fideist olanlardan sistematik olarak ilk bahseden felsefe tarihçisi Richard Popkin’dır. Popkin, *The History of Scepticism* adlı kitabının iki ana teriminin “şüphecilik” ve “fideizm” olduğundan bahseder:

Şüphecilik terimi, son iki yüzyılda Yahudi-Hristiyan geleneğinin doktrinleri hakkındaki şüphe ile ilişkili olduğu için, 16. ve 17. yüzyıldaki şüphecilerin Hristiyan dinine inanan olduklarını ileri sürmek ilk bakışta garip görünebilir. Fakat belli inançların kabulü onların ileri sürdükleri şüphecilikle çelişkili değildir. Gerçekte öyle olup olmadığı daha sonra tartışılacaktır. Fakat belli inançların kabulü, ileri sürülen kanıtın yeterlilik ve güvenilirliği hakkındaki şüpheleri ortaya çıkaran felsefi bir görüş anlamına gelen şüphecilikle çelişkili değildir. Pironcu ve Akademik gelenekteki şüpheciler, çeşitli inançlar açısından temel olan delil, neden ve kanıtların bütünüyle tatmin edici olmadığını ileri sürmek için argümanlar geliştirir. Daha sonra şüpheciler bu inançların doğru olup olmadığı hususunda hükmü askıya almayı önerirler. Ancak ikna edici unsurların hepsi yeterli kanıt açısından hatasız olması gerekse dahi, hala o kişi inancını sürdürebilir.

Bu yüzden “şüpheci” ve “inanan” karşıt sınıflandırmada yer almazlar. Benim, fideist olarak adlandırdıklarım, iman yoluyla bilinen bazı temel doğrulara sahip olmaksızın, rasyonel olarak bilgiyi elde etme imkânından şüphe edenlerdir.¹⁴²

Popkin, bu eserinde fideizm olarak adlandırdığı tutumu aynı zamanda şüpheci bir tutum olarak da tanımlamaktadır. Çünkü 16. ve 17. yüzyıldaki Hristiyan dinine inananlar, ister rasyonalist ister fideist olsun bir şekilde şüpheciliği kendi felsefelerini güçlendirmek için kullanmışlardır. O dönemin Katolik ve Protestanları arasında ortaya çıkan teolojik tartışmalar, insanları sorgulamaya itmiştir. Şüpheci fideistler, bilginin erişilebilirliğini savunan ve onlar tarafından dogmatik olarak kabul edilen rasyonalistlerin dini önermeler hakkında getirdikleri haklılaştırmalar konusunda şüpheci olmuşlardır. Klasik teistler şüpheciliği bir tür metot olarak kullanırlarken, fideistler

¹⁴² Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. xx1.

şüpheciliği bir hayat tarzı olarak benimsemişlerdir. Dini şüpheciliğin, hem teoride hem de pratikte en etkili hayat bulduğu zemini diğer yaklaşımlara nazaran fideizm tesis etmiştir.

Fideizmin bütünüyle rasyonalizm karşıtı olduğunu söylememiz mümkünken, bütünüyle şüpheci olduğunu söylememiz de mümkün olabilir mi? Her fideist, şüpheci midir? Öncelikle her fideistin şüpheci olduğu önermesi hakkında yeterince haklı olup olmadığı sorgulanabilir, çünkü fideizmin genel geçer bir tanımı konusunda esasında tam bir uzlaşımın olmadığını söyleyebiliriz.¹⁴³ Ancak en temelde fideizmden bahsedildiğinde, akıl ve iman arasında bir gerilim ve çatışma olduğu görüşü hakimdir. Eğer bir inancı haklılaştırmaya karşı olmayı şüphecilik olarak kabul edersek, fideizm özünde şüpheci bir tutumu barındırmış olacaktır.

Mevcut fideist tutumlardan hareketle, katı ve ılımlı olmak üzere fideizmin iki türü olduğu kabul edilmektedir. Bunlardan katı fideizme göre akıl ve iman arasında derin karşıtlık olduğu, bilginin imana ulaştıramayacağı iddia edilmektedir. Çünkü katı fideizme göre akıl kişiyi imana değil şüpheciliğe düşürür. Bu yaklaşım içine Erasmus, Montaigne, Bayle, Hume ve Kierkegaard'ın fideizmini yerleştirebiliriz. Ilımlı fideizm ise imanı akla önceleyen fakat iman ettikten sonra dini inançları daha derinden anlamak ve açıklamak için akli kullanan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım için ise Augustine'in ve Pascal'ın iman tutumu örnek verilebilir. Fideizmin her iki türünde de iman ve akıl uyumsuzluğu olsa da akıl karşıtlığı konusunda bir derecelendirmeye gidilebilir. Katı fideizmden ılımlıya doğru şüphenin derecesi azalmaktadır. Ancak fideizm içinde akıl karşıtlığı veya akla karşı güvensizlik ne kadar çoksa şüphenin derecesinin de o ölçüde arttığını söylemek mümkündür.

¹⁴³ Fideizmi tanımlama sorunu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Deniz, *Akl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, s. 27-63

Esasında fideist, aklın verilerinin yetersizliğine inanıp akıl konusunda şüpheli olarak değerlendirilirse, bu durum, fideistleri şüpheli fideist olarak kabul etmemizi gerektirecektir. Hatta bir Hristiyan, St. Paul'un otoritesine tutunup, felsefedeki şüpheliğin Tanrı'nın gizemlerini savunmanın en güvenilir yolu sağladığına inanıyorsa, o kişinin pozisyonunun da fideist olduğu ileri sürebilir.¹⁴⁴ Bu noktadan hareketle her fideistin temelde şüpheli olduğu argümanını şu şekilde oluşturabiliriz:

- a. Fideizme göre iman bilgi ile temellendirilemez.
- b. Bilginin elde edilemezliğini savunmak şüpheli olmayı gerektirir.
- c. O halde, her fideist bilgi ile uyumlu olan iman konusunda şüphelidir.

Fideizm ile şüpheliğin, epistemik anlamda, bilginin elde edilemezliği noktasında uzlaşmaları, yollarını kaçınılmaz olarak birleştirmiştir. Popkin'e göre, fideizmin genel tanımı, dinin hakikatini akıl üzerine temellendirmekten ziyade iman üzerine temellendiren yaklaşımdır.¹⁴⁵ Ona ait bir başka tanıma göre, fideistler, rasyonel şekilde bilgiyi elde etme imkânı konusunda şüpheli olanlardır. Şüpheli fideistler, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu göstermek için zorunlu ve yeterli nedenlerin sunulabileceğinden şüphe edenlerdir. Fakat imana sahip olduktan sonra akıl, iman lehine nedenler bulsa dahi bu tutum, Popkin'e göre, şüphelilik içeren fideizmdir. Çünkü iman etmeden önce veya sonra tüm akli önermeler şüphelidir.¹⁴⁶ Popkin burada ılımlı fideizmin de şüpheli tutuma sahip olduğunu ileri sürerek, tüm fideistlerin şüpheli olduğunu onaylamış görünmektedir. Fideistler açısından düşünüldüğünde, imandan önce Tanrı'nın varlığını haklı çıkaracak epistemik bir yaklaşım seçilemek yine şüpheye düşme korkusu içerdiği için akıl yürütmelere karşı olmaktadır. Çünkü Tanrı'ya iman konusunda, fideistlere göre, akıl, sınırlı olduğu için hüküm verme konusunda yetersiz

¹⁴⁴ Robert Hoopes, "Fideism and Skepticism During the Renaissance: The Tree Major Witnesses", *Huntington Library Quarterly*, 14:4, (1951), s. 319.

¹⁴⁵ Richard Popkin, "Fideism", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, 2. Baskı, Cilt 3, (Detroit: Thomson Gale, , 2006), s. 630.

¹⁴⁶ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. xxi.

kalacaktır ve iman haklılaştırılmadığı için şüphe içermiş olacaktır. Ancak burada şüphe içeren fideizmi birinci tür olarak; daha sistemli şekilde şüpheci argümanları kullanan fideizmi ise ikinci tür olarak kabul edersek, şüpheci fideizmi ikinci türe içerisinde değerlendirebiliriz.

Penelhum, şüpheci fideistleri iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki, konformist şüpheci fideizm, diğeri ise evanjelik şüpheci fideizmdir. Penelhum, ilk gruba Erasmus, Montaigne ve Bayle'i dahil etmektedir. Bu şüpheci fideizmin özelliği dini önermeleri temellendirmeye çalışan akli delillere karşı şüpheci deliller sunan bir iman tutumudur. Bu düşünürler açısından şüphecilik o dönemde üne kavuştuğu için onlara çekici görünmektedir. Penelhum, imanı bu şekilde savunmanın kabul edilemez olduğunu düşünmüştür. İkinci grup olan evanjelik şüpheci fideizmin temsilcileri olarak Penelhum, Pascal ve Kierkegaard'ı görmektedir. Bu tutuma göre imanı oluşturan bağlanma nedenini sağlamak için şüphecilik, aklın sınırlı olduğunu ileri sürerek imanın ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Esasında burada şüphecilik, kişiyi felsefi sıkıntılardan kurtararak imanın oluşmasını sağlayacak ilahi lütuf yolunu açmaktadır.¹⁴⁷

Penelhum, konformist şüpheci fideizm savunucularının iman savunusunu, evanjeliklere göre daha tutkusuz bulmaktadır.¹⁴⁸ Tutkusuz gördükleri için konformistlere karşı, takiiye yapma ve din karşıtı gibi suçlamalar yöneltilmiştir. Hatta agnostik veya ateist olduklarını gizledikleri ileri sürülmüştür. Penelhum, konformist şüpheci fideistlere yöneltilen bu suçlamaların doğru olmadığını düşünür.¹⁴⁹ Penelhum'a göre, bu dönemde fideistler, coşkulu ve şiddetli iman savunusu yerine küçük katılımla gerçekleşen sakin bir imanı tercih etmektedirler. Bu sükunet, duygusal üslubu güçsüzleştiren ve umursamaz bir üslup gibi görünmesine yol açmaktadır. Luther'in Erasmus'a itirazı da bu yönde olmuştur. Ancak Penelhum'un, konformist şüpheci

¹⁴⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, ss. 15-16.

¹⁴⁸ Penelhum, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁴⁹ Penelhum, *a.g.e.*, s. 18.

fideizmi samimiyetsiz bir iman olarak görenlere karşı onu samimi bir iman olarak sunmaya çalışması konformist şüpheciliği savunduğu anlamına gelmez. Çünkü Penelhum, imandaki dinginliğin ölçülü olması ile değil, tutkulu olması ile tarif edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, felsefi şüphecilikle şekillenen bir din ancak *dini olmayan bir din (unreligious religion)* olarak görülebilir.¹⁵⁰

Esasında Penelhum'a göre, konformist şüpheci fideistlerin görüşü, Hristiyan doktrinlerinin tutarlı şekilde açıklanamayacağı yönündedir. Ancak bu doktrinlerin, akla dayalı şekilde açıklandığında yanlışlığı gösterilebilir ki bu da akla dayalı şekilde Hristiyan imanını açıklamamak gerektiği sonucuna ulaştırır. Bu durum şüpheci fideistleri, imandan vazgeçmemek adına şüpheci argümanları kullanmaya itmiştir. Pironcu böyle bir durumla karşılaşırca bu durum hükmü askıya almakla sonuçlanır. Ancak Bayle örneğinde, eğer hükmü askıya almaya başvurulmuyorsa, Pironcu tutumun benimsenmesi bu -akıl ve Hristiyan imanı arasındaki- çatışmayı gizler ve bunu “huzur” -zihnin huzuru- olarak adlandırır.¹⁵¹

Konformist şüpheci fideistlere göre, iman ve şüphecilik birbiri ile uyumlu şekilde bir arada bulunuyor görünmektedir. İman bağlanma içerirken, şüphecilik bir görüşe bağlılık içermemektedir. Sextus'un da dediği gibi şüpheci, inançlara göre değil görünümlere göre yaşar. Çünkü bağlanmaktan kaçınmak için iman uyum sağlamak olarak görülür. Evanjelik şüpheci fideizme gelince, Penelhum, şüphenin yardımıyla imanın akıl yoluyla açıklanamayacağını göstermesi sonucu ancak ilahi lütuf yoluyla imanın elde edilebileceğine inandıklarını ileri sürer. Bu fideizme göre kişi, şüpheciliği iman sürecine paralel şekilde sürdüremez. Şüphecilik sadece bir araç olarak kullanılır; insan aklınının sınırlı oluşu, Tanrı'nın varlığını kavramamıza engeldir. Bu gruptaki

¹⁵⁰ Penelhum, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁵¹ Penelhum, *a.g.e.*, s. 60.

filozoflar, felsefi gerekçelendirmenin, kişide, Tanrı'ya imanı ortaya çıkarmadığını ileri sürerler. Bu filozoflara Pascal ve Kierkegaard örnek gösterilebilir.

Blaise Pascal, (1623-1662) filozofların Tanrı'sına değil İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sına inandığını dile getirir. O, Hristiyanlar'ın Tanrı'sının, matematiksel doğrularının yazarı olan bir Tanrı olmadığını, çünkü onların yazarının Paganların ve Epikürcülerin Tanrı'sı olduğunu söyler. Pascal'a göre, Hristiyanların Tanrı'sı sevgi ve teselli Tanrı'sıdır.¹⁵² Penelhum'a göre, Pascal, felsefi argümanların geçersizlik ve eksikliklerini göstermekten ziyade argümanların faydasızlığını ve manevi anlamda tehlikelerini vurgular. Pascal'a göre, iman, akılla değil kalp ile olur. Tanrı için argümanlar ortaya koymak demek, Hristiyanlığa ateizm kadar uzak olan deizmi savunmak demektir. Pascal, insanın zaaflarına ve aklın gücü konusundaki eleştirilere vurgu yapar. Bu konuda Penelhum'a göre, Pascal, Montaigne'nin Pironcu tutumundan etkilenmiş, ancak şüphecî geleneğin bir çare olamayacağını düşünmüştür.¹⁵³

Şüphecîye karşı Pascal'ın meşhur argümanı, *bahis argümanıdır*. Tanrı'ya iman konusunda şüpheyeye düşmüş kişiler için Pascal'ın argümanı Tanrı'nın varlığını kanıtlamak adına ileri sürülen bir argümandan ziyade bu argümanlarla tereddüte düşmüş şüpheciler için makul bir tercihin yapılabileceği yönünde bahse girmeyi önermektedir. Buna göre, kişinin önünde, Tanrı'nın varlığı hakkında ne aklın ne de başka bir şeyin bizi ulaştıracığı bir sonuç yoktur. Tek çözüm, Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmektir ki, buna göre, kişinin önünde Tanrı'nın yokluğu durumunda iki ve varlığı durumunda iki olmak üzere toplamda dört seçenek bulunmaktadır. Tanrı yoksa ve sen Tanrı'ya inanmıyorsan hiçbir kaybın yok demektir. Tanrı yoksa fakat sen var olduğuna inanıyorsan, sadece bu dünyada ona ibadet ederek ve dünyanın zevklerinden mahrum kalarak, boşuna vakit geçirmiş olacaksın. Eğer Tanrı varsa ve sen inanmıyorsan, sonsuz

¹⁵² Blaise Pascal, *Pensees and Other Writings*, İng. çev. Honor Levi, ed. Anthony Levi, (New York: Oxford University Press, 1995), s. 172-178.

¹⁵³ Penelhum, *God and Skepticism*, ss. 66-67.

mutluluğa karşı sonsuz kaosu tercih etmiş olacaksın. Eğer Tanrı varsa ve sen inanıyorsan, sonsuz kaosa karşı sonsuz mutluluğu tercih etmiş olacaksın.¹⁵⁴ Bu durumda, çıkarımıza en uygun olan seçenek, Pascal'a göre, Tanrı'nın olduğu yönündeki seçeneğe inanmaktır. Pragmatik iman anlayışı denilebilecek bu argüman Tanrı'nın varlığını savunak yerine bu konuda en tedbirli seçeneğin ne olacağını dile getirmektedir.

Pascal'ın bu argümanının pragmatik açıdan rasyonelliği bağlamında Penelhum, Pascal'ın imanı hakkında Tanrı'yı akılla kanıtlayamasa bile bir hesaplamayla Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini ileri sürenler arasında görür ve bahis argümanının da felsefi çıkarımlara sahip olduğunu düşünür.¹⁵⁵ Jordon da Pascal'ın bahis argümanını, Tanrı'ya inanç konusunda pragmatik açıdan rasyonel olarak kabul etmektedir, çünkü bir eylemin pragmatik açıdan rasyonel olduğunu söylemek, o eylemi yapmanın kişinin çıkarına olduğunu söylemek demektir. Epistemik akıl, Tanrı'nın var olup olmadığını belirleyemediği için, Pascal bahis argümanı ile tedbire dayalı akla meydanı teslim etmek gerektiğini ileri sürmekte ve inançsızlığa pragmatik anlamda müsaade edilemezliği göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁵⁶ Ancak bu pragmatik rasyonelliğin ne kadar başarılı olduğu tartışmalıdır. Epistemik aklın argümanlarının ikna edici olmadığını savunan Pascal'ın önerdiği pragmatik argümanın kişiyi doğru olana iletme konusunda daha tartışmalı bir yol izlediği söylenebilir. Çünkü çıkarımıza olanın doğru olan olduğunu tespit edemeyeceğimiz için, Tanrı'nın varlığına inanıp inanmama konusunda hangi yöne tercihimizi kullanacağımızı da tespit edemeyiz. Tanrı'nın varlığını büyük ödül için seçtiğimizde, Tanrı'nın varlığı yönündeki inancın doğruluğunu seçmiyoruz.

Pascal'ın yaklaşımını Tanrı'nın varlığına inanç *ya doğruysa* ihtimaline dayalı bir iman anlayışı olarak yorumlayabiliriz. Burada bahsedilen ihtimal daha çok doğruluğa

¹⁵⁴ Pascal, *Pensees and Other Writings*, s. 154.

¹⁵⁵ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 67.

¹⁵⁶ Jeff Jordon, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 8.

dayalı bir umuda benzetilebilir. Bu, esasında Pascal'ın iman ile umudu yanyana getirdiğini gösterir. Tanrı varsa, ona inanmak seçeneklerin en makulü olmalı, şeklindeki argüman ancak umuda dayalı bir iman için geçerli olabilir ve böyle bir iman, inançtan çok düşük ihtimalli bir güven derecesi içerir. Pascal için imanın, inanç gerektirmese de inançtan düşük derecede sıfır da olamayacak şekilde bir güven taşıdığı söylenebilir. Rasyonel imanın inancı gerektirmediğine inananlar haklı ise, Pascal'ın imanını rasyonel olarak yorumlamak mümkündür. Ancak inancı gerektiren imana nispetle umuda dayalı imanın daha çok şüphe içermesi Pascal'ın imanının şüphe içerdiğini doğrulasa da şüphecilik içerdiği anlamına gelmeyecektir. Pascal, akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını söylerken, Bayle gibi aklın yanlış olanı kanıtlayabileceğini iddia etmez. Yine, Pascal Tanrı'nın gizli olduğunu söylerken, Bayle gibi Tanrı'nın çelişkiler ardında gizli olduğunu da iddia etmez.¹⁵⁷ Pascal'ın imanı duygusal anlamda kesinlik içerirken, Bayle'in imanı çelişkilerle uyumludur.

Penelhum bu noktada Pascal'ın imanından farklı olarak Kierkegaard'ın imanının öznel anlamda doğruluk içerdiğini ileri sürer. Bu da imanın rasyonel ve nesnel anlamda kanıtlanamayacağı anlamına gelmektedir. Kierkegaard'a göre var olduğunu bildiğimiz bir şeyi kanıtlamak, o kişiye hakarettir, çünkü onu önemsemeyen biri, onu kanıtlamaya kalkışır. Kanıtların kullanışsızlığından söz eden Kierkegaard'ın, Hume ve Kant'tan etkilendiği görülmektedir. Aklın her zaman kavramlarla ilgilendiğini düşünen Kierkegaard'a göre, kavramlar alanından varlık alanına geçmek her zaman bir sıçrayıştır. Varlık konusunda akla dayalı kesinlik, kişinin ulaşabileceği bir şey olmayıp, şüphenin eşlik ettiği bir durumda iman sıçrayışını yapacak olan ise şüphecisi değil iman sahibidir. İman sıçraması sadece kişinin iradesi ile de ilgili değildir; iman, Tanrı'nın lütfu olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olmayan bir inançtır.¹⁵⁸ Kierkegaard, imanın

¹⁵⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 75.

¹⁵⁸ Penelhum, *a.g.e.*, s. 80.

akılla çatıştığını düşünürken Pascal imanın akıldan üstünlüğünü savunmuştur. Kierkegaard, daha katı şüpheli bir yol takip etse de, şüpheli tutumu Tanrı'nın lütfuna erişene kadar akla karşı kullanmıştır.

Penelhum'un şüpheli fideist olarak kabul ettiği Pascal ve Kierkegaard'ın tutumunu Jose Maia Neto, Hristiyan teolojisinin şüpheliliği biçiminde yorumladığı için onları şüpheli fideist olarak değerlendirmemektedir.¹⁵⁹ Ancak, Penelhum her ne kadar Pascal ve Kierkegaard'ı şüpheli fideist olarak yorumlasa da, konformist şüpheli fideistlere göre evanjeliklerin şüpheli olmadıklarını sadece şüpheliliği araç olarak kullandıklarını ileri sürmektedir.¹⁶⁰

Hristiyan şüpheli fideistler açısından neden akla güvenilemeyeceğine dair iki tür gerekçeden söz edilebilir. Birincisi, imanın gizemlerinin akılla açıklanamayacağı yaklaşımıdır ki, buna göre, insan asli günahtan ötürü akli yetilerini tam anlamıyla kullanmakta yetersizdir. Günahkârlık, insanın kesin bilgiye erişimini engeller. Hristiyanlıktaki asli günah, sonradan edinilen veya sonradan arınılabilen bir günah değildir ve bu dünyadan ayrılmadan ondan arınmak da mümkün değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın inayeti olmaksızın akıl yoluyla erişilebilecek bilgiler ya sınırlı ya da imkânsızdır. İkincisi, akıl yoluyla bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri süren, felsefi şüphelilerin argümanlarıdır. Bu gerekçelerden ikincisi yalnızca felsefi bir boyuta sahipken, birincisi teolojik bir dayanağa sahiptir. Birinciye aşağıda ele alacağımız şüpheli fideistlerden Erasmus ve Kierkegaard'ı örnek vermemiz mümkünken; ikinciye Montaigne, Bayle ve Hume'u örnek vermemiz mümkün görünmektedir. Ancak burada şüpheli fideistleri kronolojik çerçevede ele alacağız.

¹⁵⁹ Jose Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), s. XVI.

¹⁶⁰ Terence Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, 33:131, (April, 1983), s. 176.

2.2.2. Şüpheli Fideistler

2.2.2.1. Erasmus

Şüpheli fideistlerden ilk olarak Desiderus Erasmus'un fideizmini Martin Luther'le (1483-1546) tartışması üzerinden ele alacağız. Erasmus, felsefi ve teolojik anlamda özgün bir düşünür olarak görülmediği halde Reformu meşhur hale getiren biri olduğu için, 16. yüzyıl onun yüzyılı olarak kabul edilmiştir. Reform hareketinin öncüsü Luther olarak bilinse de Luther'den daha önce Erasmus, reform talebini dile getirmiş ama, Kilise'de herhangi bir ayrışma olduğunda, Hristiyan birliğini sürdürmek için bilimsel faaliyetlerinde her zaman temkinli olmuştur.

Erasmus'un Luther'in başını çektiği Reform hareketinin içinde bulunmaması, onun Reform karşıtı olduğu şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. O dönemin tutucu Katolikleri, Erasmus'u gizli Reform destekçisi olarak suçlarken, Luther ve taraftarları da Reform destekçisi olacak cesareten yoksun olarak yaftalamışlardır. Erasmus, bu konudaki tutumunu şu şekilde ifade eder: "Papalar ve imparatorlar doğru karar verdiklerinde dindarca olan bu olduğundan ona riayet ederim; eğer yanlış karar verirlerse, güvenli olan bu olduğundan onları hoş görürüm. Hatta daha iyisinin olması için umut yoksa, iyi niyetli insanlar için de bunu yapmanın makul olduğuna inanırım."¹⁶¹ Erasmus'un Reform hareketi içinde yer almamasının ana nedeni, Kilise ya da dinde kutuplaşmaya neden olacağı endişesidir.

Reform, özellikle 16. yüzyılda, Katolik Kilisesi'ni eleştirmek ve Kutsal Kitap'ı temel almak suretiyle Hristiyanlığın aslına dönülmesini savunan harekete verilen isim olarak bilinmektedir.¹⁶² Ancak her ne kadar Reform, Luther'in başlattığı ve sonucunda

¹⁶¹ Akt. Cornelis Augustijn, *Erasmus: His Life, Works and Influence*, İng. çev. J. C. Grayson, (Toronto: University of Toronto Press, 1991), s. 125.

¹⁶² Jacques Waardenburg, "Reform", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt.34, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), s. 530.

Protestanlığın ortaya çıktığı bir hareket olsa da Katolik Reformcular da Reformun, yalnızca Luther ve taraftarlarına mal edilemeyeceği yönünde harekete geçmişlerdir.

Fransız Karşı-Reformcuları¹⁶³ yönlendirmek için Hristiyan imanının şüphesi savunusu, Erasmus tarafından ileri sürülmüştür. Çünkü çoğu Katolik teolog, Kilisenin otoritesini korumak için tarihsel kanıt sunmaya çalışıyordu. Ama ne yazık ki tarihsel kanıtın bir kriter olduğunu gösteremiyorlar, Erasmus da bu konuda bir kanıtın sunulabileceğine inanmıyordu. Çünkü Erasmus, anti-rasyonalist ve rasyonel teolojik tartışmaları sevmiyordu.¹⁶⁴ Erasmus'u şüpheli fideist olarak değerlendirmemize neden olan şey, onun Luther ile olan tartışmalarında şüpheli tutuma sahip olmasıdır. Fakat Luther de iman konusunda fideist bir yaklaşım sergilemesine rağmen imanın şüphe barındırmayan güven temelli bir kesinliği içerdiğini savunmuştur.

Luther'in Erasmus'la tartıştığı birçok konu vardır. Karşı çıktığı en önemli husus ise Erasmus'un bir Hristiyanın şüpheli olabileceğini ileri sürmesiydi. Erasmus şüpheli aldırmaçlığı teolojiye uygulamaya çalışıyordu fakat asıl hedefi, Orta Çağ mantığı, doğa felsefesi ve teolojydi. *Deliliğe Övgü*'nün hedefinde filozoflar ve Skolastik teologlar vardı. Ona göre, en iyi felsefe, İsa'nın felsefesi ve bu felsefe klasik ahlakçıların öğretilerinden farklı olmayan bir felsefeydi, spekülasyon değildi. Erasmus, yeni ideal insanı, İsa'nın felsefesi olarak inşa etmeye çalıştığı kalıba uygun tanımlarken, Orta Çağ felsefesinin Avrupa üniversitelerinde devam etmesini istemiyordu. Aquinas'a hayran olmasına rağmen çağının Hümanistleri gibi kendi çağında Skolastik olarak bilinen

¹⁶³ Karşı Reform veya Katolik Reformu olarak da ifade edilen bu kavram genellikle Ortaçağda, Protestan reformu karşısında Katolik Kilisesi'nin önemli ölçüde gerilediği ve bu duruma karşı bazı önlemlerin alınmasının zorunlu olduğu düşüncesinin sonucunda Katolik Kilisesi tarafından alınan tedbirleri ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saliha Esen, "Karşı Reform Hareketi ve Dominikenler", *Dini Araştırmalar*, 20:52, (Temmuz-Aralık 2017), s. 116.

¹⁶⁴ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola To Bayle*, s. 7.

bozulmuş geleneğe karşıydı. Hristiyan dindarlığına ve kültürüne yeni bir biçim vermeye çalışıyordu.¹⁶⁵

İbadete ve dindarlığa yönelik Protestan reformunun kökleri üzerine araştırma Erasmus ile başlatılabilir, çünkü maddi alem ve manevi alem arasındaki ilişkinin yeni Hristiyan yorumunu ortaya koyan, Erasmus'tu. O, Orta Çağın kalıntılarını gördüğü Kilise hayatına reform getirmeyi hedeflerken teolojinin amacının teorik olmaktan çok pratik olması gerektiğini vurguluyordu. Orta Çağ dindarlığında eleştirdiği bazı metafiziksel ilkelere dikkatini yönelten Erasmus, *Enchiridion Militis Christiani* (1503) adlı eserinde insanların maddi dünyanın ötesine nasıl geçeceğini anlatır. *Enchiridion*'un anlamı "el kitabıdır". Eserin adının tam anlamı "*Hristiyan Askerinin El Kitabı*" şeklindedir. Bu el kitabını savaşçının silahı olarak yorumlayan Erasmus, burada Hristiyanın dünyalık ve cennetlik olan şeyler arasında bir savaşta olduğunu tasvir eder. *Enchiridion*'da merkezinde dinin spiritüelleştirilme ve içselleştirilme teması bulunmaktadır. Buradan hareketle, Erasmus'un Yeni-Platoncu tutumlardan etkilenmesinin sonucu olarak, ruh ve beden arasındaki zıtlığın eserinde çok baskın olduğunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin, görünen şeylerin sevgisine karşı kalbinizi soğutup görünmeyen şeylere dikkatinizi verin, şeklinde tavsiyelerde bulunmaktadır. Burada, beden, hayvani bir yaratık olarak tasvir edilirken, ruh, ilahi iradenin bir çeşidi olarak görülür.¹⁶⁶ Ayrıca Erasmus, Hristiyanların şekilci dindarlığına eleştiriler getirmiştir. Maddi tapınma nesnelerini dindarlıktan uzaklaşma olarak yorumlamış; örneğin, ibadetin maddi boyutu ile ilgili olarak, Thomas Aquinas anısına yapılan tapınağı, o kişi adına bir leke olarak görmüştür. Çünkü Aquinas'ın fakirlerin dostu olarak bilindiğine vurgu yapan Erasmus Kilise servetinin aşırı zenginliğinin, Hristiyan hayırseverliği iddiaları ile çeliştiğini ileri sürmüştür, bu tür tapınaklar yapmanın

¹⁶⁵ Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, 3. Baskı, (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), s. 3.

¹⁶⁶ Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), ss. 34-38.

anlamsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Erasmus'un bu türden eleştirileri, Kilise otoritesinin dikkatini çekerken, Luther'in yarattığı tehdit de 1521'den sonra kendini hissettirmeye başlamıştır. Bazı çevrelerde, Luther'in ortaya çıkardığı tehdide, Erasmus'un neden olduğu söylenmektedir. Bu nedenle, Katolikler'in bir kısmı Erasmus'u sapkın ve dinsiz olarak kınayarak, Hristiyan dininin ayinleri, gelenekleri ve kutsalıyla alay eden bir pagan olarak nitelemiştir. Erasmus ve Luther arasındaki benzerliği farkedenden sadece Katolikler değil, Orta Çağ Kilisesi eleştirisinden ilham alan Protestanlar da Erasmus'u Luther'in öncüsü olarak görmüşlerdir. Hem Protestanlar hem de Katolikler Erasmus'un Protestan grubuna girmesi için çok çaba sarf etmiş, fakat Erasmus düşündükleri kadar radikal olmayıp dini isyancıların grubuna girmemekte kararlıydı. Üstelik üzerine atılan sapkınlık damgasından kurtulmak için çok çaba sarf etmiştir. Orta Çağ dindarlığına ilişkin eleştirileri kasıtlı bir belirsizlik içeriyor olsa da bunun Erasmus'u kafası karışık ve samimiyeysiz yaptığı da söylenemez.¹⁶⁷

Erasmus'un alaycılığa olan eğilimi, onu çok yüksek, nerdeyse ulaşılmaz bir orta yol arama isteğine yöneltmiştir. Alaycılığının, kendi alaycılığını yumuşatarak fazla hoşgörüsüz olmasını engellediği söylenebilir. Elitizmi, iman ve amel konusunda daha geniş kabul edilebilir derecelendirmeye izin vermiştir. Teolojik spekülasyonlara ve kesin tanımlara karşı isteksizliği ise onu doğal olarak karmaşaya ve belirsizliğe yöneltmiş, sapkınlık ile ilişkisini inkar etmeye devam ederken, Orta Çağ dindarlığına yönelik eleştirilerini sürdürmekten de vazgeçmemiştir. Kilise otoriteleri tarafından baskı gördüğünde, bir taraftan Kilise'nin hiçbir doğasını ve uygulamasını tamamen kınamadığını söylerken, diğer taraftan kendini Orta Çağ dindarlığına yönelik saldırılarının yetersizliğini vurgulamıştır. Kilise yaşamının herhangi bir yönünün değerini inkar etmediğini, ancak çarpık değerler duygusuna yol açmaması gerektiği konusunda uyarılarda bulunan Erasmus, bu konuda, saf bir hurafeyle zor katlanılacak

¹⁶⁷ Eire, *War Against The Idols*, s. 45-46.

şeyleri en yüksek dindarlık seviyesine yükseltenleri, sıradan insanların cehaletini besleyerek kendi çıkarlarını gözetten insanlar kadar kınamadığını ileri sürmüştür.¹⁶⁸

Erasmus'un Orta Çağ dindarlığında en çok eleştirdiği temel ilke, samimiyetsiz iman tutumu, yani inançları ile eylemleri çelişen dindarlık türleri idi. Erasmus'a göre, iman, İsa'ya giden tek geçit olduğu için ilk kuralın Kutsal Kitap'a güven olması gerekmektedir. Bu iman, çoğu Hristiyan'da olduğu gibi soğuk ve ilgisizce oluşmayıp, ancak kalbin kemali ile oluşur. Kalbin kemali ise insanın doğru kurtuluş yolunu bulması ile mümkündür. Erasmus'a göre, Kutsal Kitap'ta yazan şeylerin büyük kısmı, inanan insanın nasıl kurtulacağı ile ilgili olduğu için imanın da Kutsal Kitap'ta yazılanlara iman olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Eğer Tanrı'nın var olduğuna inanıyorsanız, Tanrı'nın doğruyu söylediğine de inanmalısınız. Kendinizi, duyularınızla algıladığınız hiçbir şeyin Kutsal Kitap'ta okuduklarınız kadar doğru olmadığına ikna edin."¹⁶⁹ İmanı bilgiye dayandırmayan Erasmus'a göre iman, güven temellidir. Böylece Erasmus da dahil olmak üzere Rönesans filozoflarının çoğunda, teolojinin bilgi değil, bilgelik üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz. Teoloji, ona göre, kesin bilgilerden oluşan, sistemli bir bilgi kümesi de değildir. Sadece Tanrı'nın vahyettiği, kutsal metinlerin gösterişsiz tebliğinden oluşan bir retoriktir.¹⁷⁰

Erasmus, *Delileğe Övgü* (1511) eserinde, din ve dindarlara karşı eleştirilerinden dolayı şüphecilik ile suçlanmıştır. Ancak Erasmus'u, şüphecilik oluşu ile suçlayan esas düşünür, Luther olarak bilinir. Her iki düşünür de iman konusunda, aklın bir katkısı olamayacağını ileri sürseler de ayrıştıkları nokta, özgür irade meselesidir. Luther, Tanrı'ya iman, bütünüyle ilahi lütuf ile mümkün olacağını ve insanın özgür iradesinin bir katkısı olamayacağını ileri sürer. Çünkü Luther, insanın kendi kurtuluşuna katkı

¹⁶⁸ Eire, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁶⁹ Desiderus Erasmus, "The Handbook of The Militant Christian", *The Essential Erasmus*, İng. çev. John Patrick Dolan, (New York, Meridian, 1983), s. 53.

¹⁷⁰ John Patrick Dolan, "The Praise of Folly", *The Essential Erasmus*, İng. çev. John Patrick Dolan, (New York, Meridian, 1983), s. 97.

sağlamadığına ve tarihin de Tanrı'nın tarihi olduğuna dair inanışını, Tanrı'nın ezeli lütfu ile ilişkilendirmektedir.¹⁷¹ Erasmus ise aksi yönde insan iradesini ön plana çıkarmıştır. Özgür irade ile ilgili İncil'den ve özgür iradeyi savunan bir çok teologlardan örnekler getirmiştir. Aynı zamanda bu anlayışa, Mesih'i de lüzumsuz hale getirdiği için Luther tarafından karşı çıkılmıştır.¹⁷²

Erasmus, *De Libero Arbitrio* (1524) adlı eserinde, Kutsal Kitap'ta, Tanrı'nın bizim kavramamızı istemediği sırları olduğunu dile getirir. Çünkü anlamaya kalkılırsa, Tanrı'nın kavranılamaz yüceliğini ve insan zihninin zayıflığını fark etmeye başladığımızda, karanlığın bizi saracağını ifade eder. Sonunda öyle bir noktaya ulaşılır ki, insan zihnini aşan şeyi açıklamaktan ziyade Tanrı'nın hükümlerinin ne kadar kavranılamaz ve yollarının ne kadar gizli olduğunu düşünmenin daha tedbirli ve daha dindarca olduğu düşünülür.¹⁷³ Ayrıca Erasmus'a göre Tanrı, bazı şeylerin bizler için bilinemez kalmasını ve mistik sessizlik içinde O'na taparak araştırmamızı ister. Özellikle Kutsal Kitap, birçok kimsenin kafasını karıştıran pasajlara sahiptir. Örneğin, teslis hakkında sorular sormak, kaçınılmaz olarak günahın konusudur. Tanrı ve doğası hakkında konuşmanın hiçbir anlamı yoktur. Üç Tanrının var olduğu tezi, mantıksal açıdan doğru olsa bile bu, cahil kitleye duyurulursa, kesinlikle büyük bir soruna yol açacaktır. Bunu doğrulamak ne İsa açısından ne de insanlar açısından mümkün olduğundan hiç kimsenin buna ihtiyacı yoktur. Fakat halk, ahlaki bir yılgınlığa eğilimli olduğundan böyle bir görüşün yayılmasından korkulur. Bedenin bazı hastalıkları vardır ki, onu ortadan kaldırmaktansa, ona katlanmak daha iyidir. Hakikat hakkında konuşulabilir, ancak bu, her zaman ve her şartta, herkese hizmet etmemektedir.¹⁷⁴

¹⁷¹ William Dean, "History", *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones, (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2004), s.102.

¹⁷² Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2006), s. 183.

¹⁷³ Desiderus Erasmus, "The Free Will", *Discourse on Free Will: Erasmus-Luther*, ed. ve İng. çev. Ernst Winter, (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 2002), s. 8.

¹⁷⁴ Erasmus, a.g.m., s. 9-10.

Erasmus, Kutsal Kitap'ın dokunulmaz otoritesine ve kilisenin kararlarına izin veren *şüphecilerin* görüşlerine sığınmaktan da memnun olduğunu ifade ederek, Luther'in şiddetli eleştirilerini üzerine çeker.¹⁷⁵

Luther, *De Servo Arbitrio* (1525) adlı eserinde, Erasmus'u şüpheci olmakla suçlamaktadır. Luther, eserinde, Erasmus'un dile getirdiği, Tanrı'nın kavranılamazlığı konusuna dikkat çeker. Paul'dan aldığı bilinen "Onun hükümleri kavranılamazdır" ifadesini Luther, Erasmus'un yanlış anladığını, "Onun" zamiri ile burada, Paul, Tanrı'yı değil Kutsal Kitap'ı kastedildiğini belirtir. Erasmus ise "Onun" zamirini, Tanrı olarak yorumlamıştır. Luther'e göre, Kutsal Kitap'taki üç Tanrı'dan ve İsa'nın insan oluşundan bahseden ise Kutsal Kitap'tır, Tanrı değildir. Luther, tümüyle masum olan Kutsal Kitap'a Erasmus'un çok kötü muamele yaptığından söz eder. Luther'e göre, Kutsal Kitap'ta da belirsiz ve muğlak bir ifade bulunmamaktadır. Kutsal Kitap sadece Erasmus'un kavranılamaz dediği konuların açıklamasını yapmamıştır. Luther'e göre, bunların bilinmesi gerekmemektedir. Luther, Erasmus'un bu görüşlerinden dolayı kendini Stoacı, Erasmus'u da şüpheci olarak kabul eder, hatta Erasmus'un durumunu, Tanrı'nın varlığına inanmayan ve inananlarla da alay eden Epikürcülerin durumuna benzetir.¹⁷⁶

Luther, Erasmus'un şüpheci aldırılmazlığı teolojiye uygulamasına tepki göstermekte, imanın ahlaki çabaya dayalı olduğunu söylediği için şüphencilik ile suçlamaktadır. Luther de imanın kişinin çabasına ve özgür iradesine değil, Tanrı'nın lütfuna bağlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, Tanrı'nın lütfu olmaksızın irade etkisizdir. Luther'in saldırısı daha çok Erasmus'un dogmatizm karşıtlığının inanan için bir imkânlılık olarak sunulmasıdır. Dogmatizm karşıtlığı ise Luther'e göre, imanı

¹⁷⁵ Desiderus Erasmus, "On the Freedom of the Will", *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. ve İng. çev. E. Gordon Rupp ve Philip Watson, (Kentucky: The Westminster John Knox Press, 1969), s. 37.

¹⁷⁶ Martin Luther, *De Servo Arbitrio "On the Enslaved Will" or the Bondage of Will*, Chrisitan Classics Ethereal Library, URL = <<http://www.ccel.org/ccel/luther/bondage.html>>. Erişim Tarihi: 02.02.2022.

korumaktan çok yıkmaktır. Penelhum'a göre, Erasmus'un şüpheci aldırmazlığını Luther, dogmatizm karşıtlığı olarak yorumlar ve bunu da imana tehdit olarak görür.¹⁷⁷

Erasmus'un, teslis ve enkarnasyon gibi konularda kesin kanaate sahip olunamayacağını söylemekle, Luther'i şüpheci suçlama hususunda haklı çıkarttığı ileri sürülebilir mi? Popkin, Erasmus'un şüpheci argümandansa şüpheci tutumu benimsediğini ileri sürer. Bunun, Montaigne'de olduğu gibi, aklın kesinliği elde edemeyeceği üzerinden değil de, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yoluyla göstermeye yönelik nefretten kaynaklandığı ileri sürer.¹⁷⁸ Kesinliğe ulaşmadaki Skolastik veya doğal teolojinin başarısızlığı, Erasmus'u şaşırtmış ve basit dindarlığı savunmasına yol açmıştı. Bununla birlikte, Popkin'in Erasmus'u katolik imanın şüpheci savunucusu olarak ilan etmesi de Bachus'a göre, oldukça aceleci olmuştur. *De Libero Arbitrio* adlı eserinde, tek şüphecilik bahsi vardır, o da hipotetiktir ve bir tür öz eleştiri bağlamında ortaya çıkmıştır. Erasmus, "özgür olup olmadığımız konusunda sağlam bir kanıtın kesinliğine ulaşmak imkânsızdır ve bu sebepten de Kilisenin öğretilerini kabul edebiliriz" çeşidinden şüpheci bir sonuca ulaşmadığı için Bachus, Erasmus'a şüpheci denilemeyeceğini düşünür.¹⁷⁹

Penelhum'göre ise Erasmus'un iddiası şüpheciliğin kesin bir tasdiki değildir. Erasmus, Hristiyan dindarlığına göre, Tanrı'nın bizden ilahi önbilgi ve irade eksikliği ile ilgili tartışmalarla uğraşmamızı istemediğini vurgular. Çünkü, O bizim mistik sessizlik içinde O'na tapmamızı isterken anlaşılması güç konuları anlamaya çalışmak, ahlaki açıdan zararlıdır ve paradokslara neden olur. Bu yolla, kişiyi kötülükten iyiliğe sevk eden Hristiyanlık görevini yerine getirmektedir, yani anlaşılması güç olan konuları anlamaya çalışmak, kendi gücümüz dahilinde olmayıp Tanrı'nın gücü

¹⁷⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, ss. 19-20.

¹⁷⁸ Richard Popkin, *The History of Skepticism: From Erasmus to Descartes*, (Netherland: Koninklijke Van Gorcum & Comp., 1960), s.6.

¹⁷⁹ Backus, "The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know", s. 66-67.

dahilinde olan şey olduğunu söylemektedir. Yorum yapmaktan kaçınırken gelenekle örtüşmek, esasında şüphecinin önerisine en yakın olandır.¹⁸⁰ Bu sorgulama, otoritenin kesinliğine bağlılıktan farklı olup, daha çok sorgulandığında bilgiye dayalı cevap alınamayacağını bilerek mevcut otoriteye bağlılığa benzer. Çünkü ilki dogmatik, ikincisi şüpheci tutuma yakındır.

Erasmus'un, bir taraftan kavranması zor konular hakkında yorum yapmaktan kaçınarak şüpheci tutumla uyumlu imanı savunurken, diğer taraftan Luther'in karşısında imanın Tanrı'nın lütfundan çok özgür iradeye dayalı olduğunu savunmasının çelişkili görüldüğü söylenebilir. Fakat Erasmus'un şüpheci tutumu dini önermelerin hepsi hakkında olmayıp Hristiyan öğretilerinin kavranılamayanları hakkındadır. Erasmus esasında ilk bakışta tutarlı görünmeyen tutumunda haksız gibi görünse de, bir Hristiyan iman sahibinin, imanın gizemli öğretilerinin kavranamazlığı karşısında şüpheci aldırmaazlığa sarılmaktan başka imanını sürdürmesinin bir yolu yok gibi görünmektedir. Kaldı ki, Erasmus'un, gerektiğinde şüpheci öğretilere başvurulabileceğini ileri sürerken aslında gerçek anlamda şüpheci olmadığı düşünülse de Tanrı'nın kavranılamazlığı, insan zihninin zayıflığı, herkes tarafından anlaşılamayan gizemli öğretiler hakkında soru sorulamaması ve mistik sessizlik içinde oturmamızı önermesi bile tutumunu yeterince şüpheci kılmaktadır.

2.2.2.2. Montaigne

Michel de Montaigne'nin (1533-1592) şüpheci bir inanan olduğunu anlatan en uzun ve en meşhur felsefi denemesi, *Apology for Raymond Sebond* (1575-1580) olarak bilinir. Montaigne'nin babası, 15. yüzyılda yaşayan ve doğal teoloji üzerine eseri olan İspanyol teolog Raymond Sebond'un eserinin Latince'den Fransızca'ya çevrilmesini

¹⁸⁰ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 19.

istemiştir. Katolik kilisesinin geleneksel imanının altını oymaya başlayan Luthercilik'e karşı çare olduğu için Sebond'un *Theologia Naturalis Sive Liber Creaturarum* (1488) adlı kitabını Montaigne'nin babasına veren Pierre Bunel, eseri "oldukça kullanışlı" olarak yorumlamıştır. Sebond, o günün nominalist teolojik eğilimlerine bir tepki olarak yazılan kitabının herhangi bir otorite olmadan veya Kutsal Kitap'a referans vermeden, şüpheden uzak, Kutsal Kitap'ın içeriğini kanıtlayabileceğini iddia etmektedir.¹⁸¹ Aynı zamanda Sebond, Tanrı'nın kendisini İncil ve doğa olmak üzere iki kitapta vahyettiğini ileri sürer. İnsanın da Tanrı ve kendisi hakkındaki doğruları bilebileceğini iddia eder.¹⁸²

Apology'nin girişine, Montaigne, Luther'in yeniliklerinin yayılıp geleneksel inancı sarsacağı yönündeki endişelerinin insanları kolaylıkla ateizme sevkedeceği korkusunu itiraf ederek başlar.¹⁸³ Buradan Montaigne'nin Katolik¹⁸⁴ olduğunu çıkarmamız elbette mümkündür, ancak Montaigne'nin Katolikliği ve şüpheciliği dikkate alındığında bu durum hem Hümanist kişiliği ile hem de Rönesans ve Reforma öncü kişiliği ile çelişiyor gibi görünmektedir. O halde, Montaigne neden böyle bir tutumu benimsemek durumunda kaldı? Burke'e göre, Montaigne'nin Hümanizmi kendine has bir doğaya sahipti ve şüpheciliği ile de örtüşüyordu. Öncelikle o dönemde Hümanizm denilince anlaşılan şey neydi? Bazı tarihçilere göre Hümanizm, insan merkezli Rönesansı Tanrı merkezli Orta Çağa tercih etmek olarak yorumlanmıştır.¹⁸⁵ Özellikle bu hususta insanın ayırt edici niteliği olarak doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği vurgulanıyor, Hümanizm, Yunan ve Roma kültürü ve edebiyatının yeniden canlanması

¹⁸¹ Brush, *Montaigne and Bayle*, s. 62.

¹⁸² Brush, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁸³ Michel De Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), s. 138.

¹⁸⁴ Montaigne'in babası Katolikken annesi Calvinist idi. Hatta annesinin daha önce Yahudi olduğu sonrasında Calvinist olduğu ileri sürülmektedir. Dinsel farklılık sorunu o dönemin karakteristik özelliği idi. Çevresinde ise Protestan harekete destek veren birçok tanıdığı mevcuttu. Ayrıntılı bilgi için bkz: Peter Burke, *Montaigne*, çev. Cemal Atila, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2003), ss. 13-14.

¹⁸⁵ Peter Burke, *Montaigne*, çev. Cemal Atila, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2003), s. 19; Hümanist söylemlerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde Hümanizm, seküler insani değerlerin yerine dini değerleri koymak anlamına gelmiyordu. Bkz: Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, çev. Volkan Uzundağ, 3. Cilt, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), s. 15.

sonucu, Orta Çağın metafizik ve mantık tartışmalarının yoğunluğundan kaçıp yerini retorik, dil bilim ve gramare bıraktığı bir tür sığınma limanı halini alıyordu. Bir Hümanist için akla ilk gelen düşünür Cicero'dur, çünkü o, insanın kendini keşfetmesini ve kişiliğini şekillendirmesini sağlayan Yunan kültürünün canlı örneği idi.¹⁸⁶ Rönesans Hümanistleri, Skolastik gelenekten olan Thomas Aquinas, Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi filozoflar ile onların ustası olan Aristoteles'in felsefesini reddediyor ve uzak duruyorlardı. Hümanist felsefe, "insani durum" düşüncesi üzerinde çok duruyor, Sokrates gibi doğanın bilgisini değil insanın kendi bilgisini önemli buluyorlardı. Yine de, Burke'e göre, Hümanistleri belli bir kalıba sokmak o kadar da kolay görünmüyordu. Bazı Hümanistler Aristoteles'i -Skolastik filozoflardan farklı olarak Aristoteles'i Yunanca okuyorlardı-, bazıları Platon'u ve bazıları da Seneca'yı takip ediyordu. Ancak Montaigne yukarıda anlatıldığı şekilde bir Hümanist değildi. Hatta zaman zaman Rönesans karşıtı çevrelerde Hümanizm eleştirmeni olarak sunulduğu da vakidir. Platon'u sıkıcı buluyordu; Sokrates, Cicero ve Seneca hayranıydı. İnsanın her şeyin ölçüsü olması fikrine ise bütünüyle karşıydı. Kilise hariç otoritelere inanmıyordu.¹⁸⁷ Kişinin görevinin ne olması gerektiğinin bireyin yargısına bırakılmaması, ona yapacağı şeyin söylenmesi gerektiğini savunuyordu. Burada, Montaigne, bir açıdan Sokrates ve Sextus gibi kişinin kendi ülkesinin geleneklerine dışsal uyum göstermesi gerektiğine inanıyordu. Bu, ülkesinin geleneklerini körü körüne savunduğu anlamına gelmese de eleştiri yöneltmenin kolaycı bir yöntem olduğuna inanıyordu. Bu konuda, şüpheciliği ona değişimin faydalı olup olmayacağını da söylemediği için geleneksel ve istikrarlı olan herhangi bir kötü yolun değişimden daha iyi olduğunu savunuyordu.¹⁸⁸ Her ne kadar bu değişim karşıtlığı, kendi içinde bir çelişki barındırsa da Montaigne'nin felsefesine göre bu bir inanç olmayıp, kabullenme olarak yorumlanmalıydı. Öyle

¹⁸⁶ Jaeger, *Humanism and Theology*, s. 21.

¹⁸⁷ Burke, *Montaigne*, ss. 19-27

¹⁸⁸ Burke, *a.g.e.*, s. 51.

görünüyor ki, Montaigne'nin şüpheciliği kendine has olan Hümanizmine yer açmış görünmektedir. Ancak yine de bu tür bir şüpheciliğin, geride bir Hümanist tutum bırakıp bırakmayacağı hala tartışmalı görünmektedir.

Montaigne'nin *Apology*'yi Sebond'un çalışmasına yapılan eleştirilere cevap olarak yazdığı bilinmektedir. Montaigne, Sebond'a temelde iki itirazda bulunur. Birinci itiraz/eleştiri, Hristiyanların akıl yoluyla inançlarını destekleme fikrine karşı bu yöntemin hatalı olduğu, ancak ilahi lütufla imanın anlaşılabilceği düşüncesidir.¹⁸⁹ Diğerisi ise Sebond'un argümanlarının iddia ettiği şeyi kanıtlamakta yetersiz olduğu düşüncesidir.¹⁹⁰ Popkin'e göre, ilk düşünce Montaigne'i fideizme, ikincisi ise şüpheciliğe yöneltmiştir.¹⁹¹ Burada eleştirilerden önce ele alınması gereken ilk husus, Montaigne şüpheci fideist olarak kabul edilirken, neden denemesinin başlığını Sebond'un savunması şeklinde kaleme aldığıdır. Eğer Montaigne, doğal teolojiyi ya da akli yücelten bir yaklaşıma sahip olsaydı, bu başlık oldukça makul görülebilirdi. Ancak Sebond'un savunması demek, onun felsefesini de savunmak demekti ki bu tutum, Montaigne'in tavrı ile uyumlu görünmemektedir. Ayrıca Montaigne, Sebond'un çalışmasını, tutarlı ve iyi bir eser olmakla beraber amacının dindarlıkla dolu olduğunu da ifade etmektedir.¹⁹² Bu durumda Montaigne, Sebond'un savunduğu gibi akıl ve iman arasında bir uyumluluk olduğunu mu savunuyordu? Bunu destekleyen başka bir açıklama ise Sebond'un Montaigne ile aynı kanaati taşıdığı görüşüdür ki buna göre, Sebond, Hristiyan dininin gizemleri konusunda, aklın tüm iman unsurlarını kanıtlamayacağını kabul etmektedir. Bu durumda, Montaigne de Sebond'un kendisi gibi fideist bir bakış açısına sahip olduğu kanaati ile bunu bir tür kendi fikrine destek olarak görmüş olabilir. Ancak Montaigne, her şeye rağmen Sebond'un bazı konularda

¹⁸⁹ Michel De Montaigne, *Denemeler*, çev. Engin Sunar, 2.Cilt, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).s.140.

¹⁹⁰ Montaigne, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁹¹ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonararo to Bayle*, s. 47.

¹⁹² Montaigne, *a.g.e.*, s. 139.

akıldan vazgeçtiğini düşünse de büyük ölçüde akla dayalı bir teoloji sunduğundan emindi.¹⁹³

Apology'de Sebond'a yöneltilen iki eleştiri üzerinde ayrıntılı şekilde durulabilir. Birinci eleştiri, Hırsitiyanların imanı akla dayalı olarak savunmasının kendilerine zarar verdiği yönündedir. Bu eleştiri, Sebond'a dindarlık adına inananlar tarafından yöneltilmiştir. Bunlar, ilahi lütuftan ilham almış inanç yoluyla imanı tanımlamaktadır. İnananın zihni, Tanrı'yla doğrudan bir iletişim halindedir. İkinci eleştiri, Sebond'un akla dayalı getirdiği argümanların zayıf ve yetersiz olduğunu düşünenler tarafından yöneltilmiştir. Akla dayalı imanin imkânına karşı bir tepkidir. Bu eleştiriye yöneltenler ise inanmayan veya ateistler olarak bilinir. İnanmayanlar imanı, savunulamaz ve yanıltıcı özel bir tecrübe olarak görmektedir. Sebond'un argümanı, evrensel bir tasdiki buyuramayacağı için ikinci eleştiri, inanç içermeyen anlamayı ortaya koymaktadır.¹⁹⁴

Bu her iki eleştiri birbirine bütünüyle karşıt gibi görünse de ilk eleştirinin iman tanımı, ikinci eleştiriye savunanlarla uyumluyken; ikinci eleştirinin akıl tanımı da ilk eleştiriye savunanlarla uyumludur. İlk eleştiriye ileri süren inananların iman tanımı, fideistlerin savunduğu tarzda bir iman tanımıyken, ikinci eleştiriye ileri süren inançsızların akıl tanımı da iman ve akıl arasında çatışma öngören şüphecilerin anladığı tarzda akıl tanımıdır. Fideistler ile şüphecilerin akıl ve iman tanımları bir yerde buluşmuş olmaktadır. Fideistin de şüphecinin de Sebond'un düşünce sistemini sarstığını düşünmekte Montaigne, haklı görünebilir, ancak burada önemli olan, onun kendini hangi tarafta gördüğüdür. Montaigne her iki eleştiriye de çürütür, fakat her eleştiride de haklı bir yan bulur.

Montaigne'in şüpheciliği, esasında insanın aklına olan sonsuz güvenini yıkma temeli üzerinde inşa edilmiş görünmektedir. Sadece akla değil, duyulara olan güveni de

¹⁹³ Brush, *Montaigne and Bayle*, s. 69.

¹⁹⁴ Ann Hartle, *Michel De Montaigne*, (New York: Cambridge University Press, 2003), s. 138.

yıkmaaya çalışmıştır ki, ona göre, zihinsel yetilerimiz ve duyularımız temelsiz ve dayanaksızdır. Montaigne'e göre, yargımızı, bize sunulmuş gibi görünen gerçeğin görüntüsüne bırakmamalıyız. En güvenilir tutum olan hareketsiz ve çalkantısız durmak neyi gerektirirse öyle durmaktır. Doğru ve yanlış arasında hüküm verilmesini gerektiren bir durum yoktur. Neyi öğrenirsek öğrenelim, veren de alan da insandır. Sadece gökten gelenlerin bizi inandırma hakkı ve otoritesi vardır ve bu otorite akla dayalı değildir. Akıl her zaman yanlışın karşısında biraz aksak, dolambaçlı ve sallantılıdır. Bu nedenle akıl kendi hastalığını teşhis edemez. Montaigne, aklı, insanın kendisi için uydurduğu her biçime ve şekle girebilen bir araç olarak gördüğünü söyler.¹⁹⁵ Bu tutum şüphecisi bir tutum olmakla beraber özgün bir şüphecilik olduğu da tartışmalı görünmektedir.¹⁹⁶ Kaynaklarda, Montaigne'nin kullandığı şüphecilik, *Apology*'de Sextus Empiricus ismi geçmese de daha çok Sextus'un da benimsediği Pironcu şüpheciliğe dayandırılmaktadır.¹⁹⁷ Montaigne'nin Pironcu olduğu kabul edilse de Pironculuk hakkındaki bilgileri Sextus'tan almayıp, Diogense Laertius ve Cicero'dan aldığı düşünülmektedir. Bunun kanıtı olarak da Sextus'tan eserinde hiç söz etmemesi gösterilmektedir.¹⁹⁸

Sextus gibi, Montaigne'in de duyuların yanılabilirliğini göstermek için Stoacı argümanları, akla dayalı bilginin imknsızlığını göstermek için de Epikürcü argümanları kullandığı bilinmektedir. Bu argümanları kullanarak, hiçbir şeyin bilinemeyeceğine dair

¹⁹⁵ Montaigne, *Denemeler* (2011), ss. 297-301.

¹⁹⁶ Montaigne'nin şüpheciliği sıklıkla Sextus Empiricus evirilerinin o döneme denk gelmesi nedeniyle Sextus'tan etkilendiği şeklinde yorumlansa da kişisel bir şüphecisi krizin sonucu olduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Ancak Vzquez'e göre Montaigne daha çok Akademik şüphecidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Vzquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, s. 12.

¹⁹⁷ Başta Richard Popkin'in eserleri olmak üzere Montaigne birçok kaynakta Pironcubir şüphecisi olarak kabul edilmektedir.

¹⁹⁸ Luciano Floridi, "The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, ed. Richard Bett, 1. Baskı, (New York: Cambridge University Press, 2010), s. 281.

Pironcu şüpheciliğin aşırı biçimini savunduğu düşünülmektedir.¹⁹⁹ Vázquez'e göre, Montaigne, Sextus'un şüpheciliğindense, Sokrates'in şüphesine ve Cicero'nun olasılıkçılığına daha yakındı. Pironcu olmaktan çok Akademik şüpheci olmasının daha mümkün olduğunu iddia ediyordu.²⁰⁰ Floridi'ye göre, Montaigne'nin şüpheciliği, Akademik şüpheciliğe eğilimli olan Cicerocu bir doğaya sahipti.²⁰¹ Çünkü Montaigne'nin düsturu, "Neyi bilirim?" iken, Pironcuların düsturu ise "Epoche/Hükmü askıya alırım"dır. *Montaigne and Melancholy*'nin yazarı Michael Screech'e göre, Montaigne şüpheden yapılmış bir zihinle doğmuştu ve Antik şüpheciler de zihninin bu bölümünü sağlamlaştırmışlardı.²⁰² Montaigne'nin şüpheciliği de tıpkı sistematik olmayan felsefesi gibi açık görünmemektedir. Çünkü kendisi, Akademik ve Pironcu şüphecilik arasında kesin bir ayrım yapmamıştır. Halihazırda Montaigne'in akla güvensizliği, onun şüpheciliğini kanıtlamaktadır. Montaigne'e göre, hakikati kavramada aklın yetersizliği, ahlaki ve dini doğrulara erişimin sadece iman yoluyla olduğu sonucunu çıkarmaya yol açmaz, aynı zamanda evrensel ahlak yasalarına erişim sağlayamadığımız sonucunu çıkarmaya da yol açmaktadır.²⁰³ Montaigne, burada ahlaki göreceliliği de savunuyor görünmektedir.

Montaigne'nin insan aklının sınırlılığına olan vurgusu, Katolik Hristiyanlığı kesin hakikat olarak savunmasına engel olmamıştır. O dönemde şüpheciliğin yeniden canlanmasının nedeni, Reformcular tarafından ortaya çıkarılan yeniliklerle savaşmanın geleneksel Katolik taraf açısından uygun bir silah halini almasıdır.²⁰⁴ Montaigne, felsefe hakkındaki şüpheciliğinde, yalnızca Sextus'u değil, Pavlus'u da takip ettiği

¹⁹⁹ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, s. 128. Ayrıca bkz: Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, s. 12.

²⁰⁰ Vázquez, *a.g.e.*, s. 30.

²⁰¹ Floridi, "The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism", s. 282.

²⁰² Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, s. 30.

²⁰³ Cecilia Wee, "Montaigne on Reason Morality and Faith", *History of Philosophy Quarterly*, 28:3, (July-2011), s. 210.

²⁰⁴ Ann Hartle, "Montaigne and Skepticism", *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ullrich Langer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 185-186.

düşünülmektedir. Erken dönem Hristiyan papazları da yaratıcı veya yaratmayı kavramada, insani yetiler hususunda şüpheli idiler.²⁰⁵ Montaigne, Kutsal Kitap'tan şüphecilik ile ilgili kanıt bulmuştur.²⁰⁶ Bu kanıt da Korintliler 1:19-21'de şu şekilde yer almaktadır.

Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim, akıllıların aklını boşa çıkaracağım. Hani nerede bilge kişi? Din bilgini nerede? Nerede, bu çağın hünerli tartışmacısı? Tanrı, dünya bilgeliğinin saçma olduğunu göstermedi mi? Mademki dünya, Tanrı'nın bilgeliği uyarınca Tanrı'yı kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman edenleri saçma sayılan bildiriyle kurtarmaya razı oldu.²⁰⁷

Erken dönem Hristiyan teologlarından ve Antik dönem filozoflarından alıntılarla Montaigne, insanın akli yetilerine güvenmemesi gerektiğini de şu şekilde açıklar:

İnanılmaz bir şeye rastlamak, Hristiyanlar için bir inanma nedenidir ve insanın aklına ters düştüğü oranda akla uygundur, eğer aklın ortaya koyduğu bir şey olsaydı, bu bir mucize olmayacaktı. Öncesinde bu tür bir örneğe sahip olduysak, artık olağanüstü bir şey olmayacaktı. “Cahilsek Tanrı'yı daha iyi tanırız” der Augustine, Tacitus ise “Tanrıların işlerine inanmak, onları bütünüyle bilmekten daha kutsal ve saygıdeğerdir”, der. Platon ise Tanrı ve dünya üzerine olguların ilksel nedenleri üzerine kendini fazla sorgulamayı, dine günahkarca bir saygısızlık olarak değerlendirir.²⁰⁸

Montaigne, burada kavranılamaz ve bilinmeyen bir varlığa inanmayı yücelterek, fideizmi savunuyor görünmektedir. Diğer taraftan insanın elde edebileceği bilginin, kendi çabası ile değil ancak Tanrı'nın lütfu ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde, iman da kendiliğinden elde edilen bir şey olmayıp, Tanrı'nın bağışı ile elde edilen bir şeydir. Dini de aklımızla değil, yabancı bir otorite ile kabul ederiz. Montaigne'ye göre, yargı yeteneğimizin zayıflığı, insana güçlü olmasından daha fazla

²⁰⁵ Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, s. 8.

²⁰⁶ Montaigne, *Denemeler* (2011), s. 216.

²⁰⁷ *The Holy Bible*, (New York: Collins' Clear-Type Press, 1971), Korintliler'e Birinci Mektup.1:19-21.

²⁰⁸ Montaigne, *Denemeler* (2011), ss. 214-215.

yardım etmektedir. Ona göre, insan bilgisinden çok cehaleti ile Tanrısal bilgiye ulaşmaktadır. Ne kadar çok Tanrı'yı ve doğayı bilmek için çabalasam da tecrübelerim bana o kadar güçsüz olduğumu ve cehaletimi gösterir, der.²⁰⁹ Montaigne'nin cahil olduğunu söylediği şey insanın zayıflığı ve güçsüzlüğü temeli üzerine kurulu olmakla beraber bu fikrin arka planında metafiziksel anlamda, Tanrı'nın aşkınlığı fikri yer almaktadır. Bu bakış açısı, Tanrı'nın bilinebilir ve kavranılabilir bir varlık olduğu fikrini içerisinde barındırmamaktadır. Çünkü Montaigne'nin Tanrı'sı, gizli bir Tanrı'dır.

Montaigne, "Tanrılar Üstüne" başlıklı denemesinde şu ifadeler yer verir:

Ben kendi hesabıma yılana, köpeğe ve öküze tapanları daha makul görüyorum; Çünkü onların tabiatını daha az biliyoruz. Onlara, hayalimizle istediğimiz değerler, biçimler ve görülmedik kudretler vermek daha fazla hakkımızdır. Bizim yaradılışımızın ne kadar eksikleri olduğunu biliyoruz. Tanrıları bizim gibi tasarlamak, insan düşüncesinin sarhoşluk zamanına rastlamış olsa gerektir.²¹⁰

Montaigne'nin, tapılmaya layık tanrılar hakkındaki bu düşünceleri inancında bir takım samimiyetsizlik barındırdığını ortaya koymaktadır. "En iyi Tanrı'nın, hakkında hiçbir şey bilemediğimiz Tanrı olması", Tanrı fikrinin, insanlar tarafından oluşturulduğu kanaatini uyandırmaktadır. Bu tutumdan bir tür ateizm çıkarmak mümkün olsa da kendisinin bunu doğrudan onayladığını söylemek zordur.

Montaigne, ölümden sonraki hayat konusunda da kayıtsızdır. Bu nedenle, tam olarak Pagan mı yoksa dindar bir Hristiyan mı olduğu bilinmemektedir. Esasında ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili *Essays*'de, felsefi bir argüman bulmayı beklememiz de doğru olmayacaktır, çünkü ona göre, ruhun ölümsüzlüğünü felsefi bir argümanla değil ancak vahiy yoluyla bilebiliriz. Her ne kadar Montaigne'e göre, ölümsüzlük vahiy yoluyla bilinebilse de Montaigne, ölümden sonraki hayat konusunda kitabında neredeyse söz etmediği görülmektedir. Bu durum, onun iman sahibi olup olmadığını sorgulamamıza

²⁰⁹ Montaigne, *Denemeler* (2011), s. 216.

²¹⁰ Montaigne, *Denemeler* (2018), s. 49.

neden olmaktadır.²¹¹ O, iman konusunda argüman öne sürmez, Kutsal Kitap'a sık sık başvuramaz ve geleneksel anlamda da çok dindarmış gibi görünmez. Ancak Hartle'a göre, iman yaşamında nasıl yer alıyorsa, karakterini ve düşüncesini nasıl şekillendirdiyse, iman sahibi olduğunu da *Les Essais*'de o şekilde göstermektedir.²¹²

Montaigne'e *Les Essais* hakkında yöneltilen bazı sorular, onu temelde dört farklı şekilde yorumlamamıza neden olmaktadır. İlki, onun gerçekte bir ateist olduğu iddiasıdır. Bu yüzden de Hristiyan imanından bahsettiği pasajlar, yalnızca retorik olarak açıklanmalıdır. Ancak kendisi ateist olduğunu da itiraf etmemiştir. Montaigne *Les Essais*'de bazı yerlerde, ilahi kökenli iman anlayışından uzaklaşıp insani temelli iman anlayışına yaklaşıyordu. İnsani temelli iman anlayışına yönelmek, insanı Hristiyan imanının diğer dini inançlardan hiçbir farkı olmadığı noktasına getiriyordu. Eğer din ilahi kökenli değilse, nasıl diğer inançlardan üstün bir statü elde edebilecekti? Dinin ilahi kökenine güven sarsıldığında, geriye soruşturulmamış sıradan bir inanç kalır. İman artık herhangi bir doğruluk iddiasına sahip olmadığı için de geriye bir inanç kalmaz. Bu, Montaigne'nin, Reform hareketinin ateizme dönüşeceğini öngörenlerle aynı fikirde olma nedenidir.²¹³

İkincisi, iman ve aklın uyumluluğuna inanan bir Montaigne ile karşı karşıya olduğumuz fikridir. Esasında Sebond'a yöneltilen iki eleştiri, bize ilkin Montaigne'in ya ateist ya da şüpheli fideist olduğu fikrini vermişti. Ancak Hartle'a göre, ayrıntılı analiz yaptığımızda, Montaigne'in, Sebond'un savunusunun dönüştürülmüş bir versiyonunu benimsediğini göreceğiz. Hartle'a göre, Montaigne'in savunusunda Sebond'un düşüncesinden bazı farklılıklar vardır. Bunlardan biri, Montaigne'in akıl ile kastettiği Sebond'un akli değil, iman ile kastettiği de Sebond'un imanı değildir. Montaigne'in akıldan anladığı Tanrısal yücelikte olmayıp, hayvanlarla eşit seviyede bir akıldır. Yani

²¹¹ Hartle, *Michel De Montaigne*, s. 124.

²¹² Hartle, *a.g.e.*, s. 129.

²¹³ Hartle, *a.g.e.*, s. 140.

akıl, insan ruhundaki ilahi bir unsur olmayıp hayvanın doğasında yayılan unsurla eş değerdir. Akıl, evrensel bir akıl değil, iman da vahiyle savunulan inanç değildir. İlk eleştiride, Montaigne, soruşturulmamış imanın nasıl dönüştürülmesi gerektiğini açıklarken, ikinci eleştiride kibirli aklın nasıl ıslah edilmesi gerektiğini bize açıklamaktadır.²¹⁴ Montaigne, imanı, vahiy yoluyla elde ettiğimizi ileri sürenlere karşı doğal yollarla elde ettiğimizi savunmaktadır. Tıpkı Alman ve Perigordlu oluşumuz gibi Hristiyanlık da bize miras kalmıştır, der.²¹⁵ Yine kendilerini Hristiyan kabul edenlerin çoğu inanmakla kastettikleri şeyi bilmediklerini söylerü çünkü insanlar içine doğdukları ırkı seçemedikleri gibi dinlerini de seçememektedirler. Din, sorgulanmadan kabul edilen bir şeydir. İmanda da doğruluk aramak, Tanrı'yı aklımızla sevmeye hatasından kaynaklanır. Olması gereken, alışılmış bir gelenek görenek gibi dini benimsemektir. Peki burada, bağımsız aklın ve soruşturulmamış imanın uyumluluğundan bahsetmek hala mümkün müdür? Hartle, şüpheyi aşan ve şüpheyi dönüştüren imanın, anlaşılabilir ve düşünce içermeyen iman olmadığını, fakat Hristiyan olarak sorgulanmış hayatın Montaigne tarafından yaşanma biçimi olduğunu ileri sürmektedir.²¹⁶ Ancak akıl ve imanın etkinlik alanlarını sınırlayıp, geçerliliklerini şüpheli hale getirerek ne derece bir uyum yakalanacağı tartışmalıdır. Dolayısıyla Hartle'ın yorumu, iman ve aklın uyumluluğunu ortaya koyan bir bakış açısı sunması konusunda yeterli görünmemektedir.

Montaigne'nin din felsefesindeki bir diğer akıl ve iman uyumluluğu fikrinin savunusu, Vázquez'e göre, Tanrı'nın lütfu olmaksızın iman elde edilemeyeceğidir. Akıl tek başına hakikati keşfetmek için yetersiz iken ütuf da tek başına imanı anlamaya yetmediği için lütf ve akıl anlamayı elde etmede birbirlerine destek olur. Bu durumda akıl, imana nasıl destek olmaktadır? Otoriteye dayalı kabul edilen bu inanç, şahitliğin

²¹⁴ Hartle, *a.g.e.*, ss. 142-144.

²¹⁵ Montaigne, *Denemeler* (2011), s. 145.

²¹⁶ Hartle, *Michel De Montaigne*, s. 145.

rasyonel kabulüne dayalıdır. Bu kabul, doğrudan bilgi veya gerçek bir anlama değildir. Montaigne, bilgi olmayan inanca dayalı imanı kabul etmektedir ve bunu da rasyonel bulmaktadır. Ancak Vázquez'e göre, bilgi olmayan inanç şüphe içerdiği için aynı zamanda bu konuda şüphecidir.²¹⁷ Çünkü ilahi olan, insan kavrayışının ötesindedir. Bu da iman ve aklın birbirine destek olduğunu değil olmadığını gösterir. Diğer taraftan, inancın şüpheci kabulü Hristiyanlığın diğer dinlerden farkını ortaya koymamaktadır. Ancak Montaigne'ye göre, Hristiyanlık diğer dinlerden farklı da değildir. Doğum yerimiz ve gelenekten dolayı Hristiyanlığımız tesadüfidir. Montaigne, geleneğin otoritesinden ve cehennem korkusundan dinimize bağlıyızdır, der. Vázquez, Montaigne'in bir şüpheci olduğuna inanır, fakat onun mutlak bir şüpheci olmayıp hükmü askıya almayan Hristiyan bir şüpheci olduğunu düşünür. Vázquez'e göre, Montaigne'nin imanı ve şüpheciliği içiçe geçmiştir, dolayısıyla biri diğerinden ayrı şekilde anlaşılamaz. Bir şüpheci aynı zamanda iman sahibidir. Belli bir bilgiye sahip olduğunu iddia etmeyip şüphelere sahiptir, ancak doğru anlama imkânına inanmaktadır. Sokrates gibi onları biliyorsa da unutmuştur, fakat bir gün Tanrı'nın lütfuyla anlamayı beklemektedir. İman meselesinde hükmü askıya almak, agnostik bir tutum içerir. Montaigne de tecrübeye dayalı ilahi bilgiye sahip olmak anlamında agnostik, ancak sağduyu anlamında agnostik değildir. Hükmü askıya aldıktan sonra otoriteye boyun eğmektedir. Boyun eğmesinin nedeni de aklın yetersiz oluşudur. Boyun eğmeden önce aklını kullanıp dine yönelir.²¹⁸ Vázquez'in Montaigne hakkındaki ulaştığı sonuçlar tartışmaya açık görünmektedir. Vázquez bir kişinin hem şüpheci, hem akılcı, hem de iman sahibi olmasını mümkün görse de bunun imkânı belli şartlar altında mümkündür. İncancı askıya almak elbette rasyonel bir tutum olabilir. Ancak iman sahibi birinin agnostik olması rasyonel görünmemektedir. Elbette burada bahsedilen bir zihin durumu olan agnostisizmden ziyade bir görüş olarak agnostisizmdir. Bir zihin durumu olarak

²¹⁷ Vázquez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, ss. 91-93.

²¹⁸ Vázquez, *a.g.e.*, ss. 91-93.

agnostisizm ile uyumlu olacağı söylenebilir. Ayrıca inancı askıya almak, her zaman şüpheci tutumla eş değer de değildir.

Üçüncüsü, Montaigne'nin şüpheci bir söyleme sahip şüpheci fideist olarak görülmesidir. Frederic Brahami, Montaigne hakkında bu yorumu benimsemektedir ki, buna göre, Montaigne'nin şüpheciliği insan aklının bahanelerini ortadan kaldırmada Antik şüphecilikten daha ileriye gitmektedir. Ve bu şüphecilikle Hristiyan Tanrı kavramının tanışması şüpheciliği gerekli hale getirmiştir. Buna göre Montaigne, felsefi anlamda şüpheci ve teolojik anlamda fideist olacaktır. Şüpheciliği, felsefi öğretilerin en kullanışlısı olarak gördüğü için onun bakış açısı daha çok şüpheci fideizme yakındır.²¹⁹

Sonuç olarak, Montaigne'nin iman konusundaki yaklaşımının samimi bulunmaması, onu ateizme yaklaştırdığı düşünülse de şüpheci fideizm içerisinde değerlendirmek de mümkün görünmektedir.

2.2.2.3. Bayle

Bayle, felsefi bir eseri olmamakla birlikte sistematik bir felsefe öğreticisiydi. Eseri *Dictionnaire Historique et Critique*'de (1697) yanlışların listesini içeren eleştirel ve şüpheci tutumlara yer vermiş²²⁰, zamanın polemikleri üzerine yazılar yazmıştır. En felsefi nitelikteki görüşleri, *Dictionnaire*'deki dipnotlarda yer alır.²²¹ Eserinde genel tutumu, dini inancın rasyonel olduğu iddiasını çürütmeye çalışmak olduğundan iman konusundaki tutumu her zaman tartışmalı bir mesele olarak gündeme gelmiştir. 17. ve

²¹⁹ Hartle, *Michel De Montaigne*, s. 135.

²²⁰ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonaro to Bayle*, s. 286.

²²¹ Popkin, *a.g.e.*, s. 291.

18. yüzyıl boyunca Bayle'in iman anlayışını samimiyetsiz bulan yorumlar olmuştur. Bunun sebeblerinden biri, Bayle'in mezhep değişiklikleri olarak gösterilmektedir.²²²

Bayle'in birçok düşünür tarafından iman konusunda şüpheci bir tutum benimsediği ileri sürülmüştür. Esasında iman ve şüphecilik hakkındaki düşüncelerini belirlemek çok kolay görünmemektedir. Yaşadıkları sıkıntılar, onu bu konuda çetrefilli bir dil kullanmaya ittiği de söylenebilir. Bu tutum, literatürde "Bayle muamması" olarak adlandırılarak, anti-sistemik bir düşünce biçimini benimsemesiyle de ifade edilmektedir. Bir taraftan rasyonel teolojiye getirdiği eleştirilerinin yanı sıra dini konulardaki kararsızlıkları ve argümanlarının belirsizliği, onun ateist olarak yorumlanmasına neden olurken, diğer taraftan da Calvinist bir fideist olarak, imanda kesinliği elde etmek için aklın yeterliliği konusunda şüpheciliği iddia etmiş olması açısından şüpheci bir fideist olarak yorumlanmıştır.

Akl, Bayle için felsefenin eleştirel bir melekesi olup, inançların tek sağlam temeli ise vahyedilmiş dogmadır. Teolojik açıdan doğru olan bir doktrin, felsefi açıdan yanlış olabilir ancak bunu iddia etmek kişinin kendisini kandırmasıdır. Bayle'e göre, kişiyi aldatan felsefi doktrinler apaçıksa, bu tür apaçıklığın doğruluğun bir ölçütü olarak değersiz olduğu sonucunu çıkarmalıyız. Felsefi bilgi, açık olan üzerine temellense dahi vahiyle kontrol edilmelidir.²²³

Doğru dine inanmak, ne otorite ne de kişisel soruşturma yoluyla olmayıp bunların yerine, eğitim ve Tanrı'nın lütfu yoluyla. Lütuf ve kanıt araştırması

²²² 1647 yılında doğan Pierre Bayle'in Fransız Calvinist bir çevrede büyüdüğü bilinmektedir. 1669'da Cizvit papazlarının argümanlarından etkilenerek Katolik olup bundan 18 ay sonra da Fransa'daki en büyük suçlardan biri olan tekrar Calvinizm'e yani Protestanlık'a geçme suçunu işlemiştir. Bu sebeple Fransa'dan ayrılıp Calvinist'lerin kalesi Cenevre'ye kaçmıştır. 1682 yılında Louis Maimbourg'un *History of Calvinism* adlı kitabına yazdığı eleştiri yüzünden kardeşi zindana atılmıştır. Hoşgörüsüzlükten muzdarip olduğu için vicdan kavramını hoşgörü savunusunun merkezine oturtmuştur. Daha pek çok eserini hoşgörü temalı ele almıştır. Esasında Bayle'in ahlak felsefesi onun teolojisinde merkezi bir yerde bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bican Şahin, "Bir Liberalin Vicdanı: Pierre Bayle'in Vicdan Özgürlüğü Savunusu", *Liberal Düşünce*, 14:55, (Yaz-2009), s. 140.

²²³ Edward D. James, "Skepticism and Fideism in Bayle's Dictionnaire", *French Studies*, 16:2, (October 1962), s. 308.

olmaksızın, yalnızca iman eğitimi almış olmak, dinin hakikatine dair “basit” türden bir inanç iken, kanıt araştırması olmaksızın iman eğitimi ile birlikte gelen lütuf ise dinin hakikatine dair “samimi” türden bir inanç olacaktır. Bu kanaatin arkasında yatan neden ise Bayle’in Katolik ve Protestanlara yönelik eleştirisidir. İnançlar, ne kanıt soruşturmasına dayalı ne de Kilise otoritesine dayalıdır. Bunun yerine, Bayle’e göre, insanlar ya yetiştirildikleri şekilde inanır ya da Tanrı’nın lütfu insanları inanmaya sevkeder. Dini doktrinlerin mutlak iddiası, rasyonel argümanla haklılaştırılmaz, lütuf ve yetiştirilmeyle haklılaştırılır.²²⁴

Bayle’e göre, insanlar, vahyi anlamak ve imanın ilkelerinden birine sahip olmak için yanılmaz bir otoriteye ihtiyaç duymazlar. Kilisenin yanılmazlığı vaadini içeren pasajların, Kutsal Kitap’ın tamamı hakkında yorumlanmasının oldukça sıkıntılı olacağını iddia eder. Yani yanılmazlık otoritesine başvurmaksızın Kutsal Kitap anlaşılabilirken, yanılmazlık kriteri ile Kutsal Kitap’daki pasajları anlamının kolay olmadığını ileri sürer.²²⁵ Eğer ilahi olarak vahyedilen gizemleri, rasyonel soruşturmaya tabi tutarsak, onları, Tanrı’nın isteğinden farklı şekilde açıklama riski almış oluruz.²²⁶ Örneğin, akıl bize her şeyin zorunlu şekilde bir başlangıcı olmadığını söylerken, teologlar bize Tanrı’nın her şeyi yoktan yarattığını ileri sürerler. Böylelikle, akıl bize kavranamaz bir şeyin varlığını kanıtladığı için buradan “akıl kavrayamadığı şeyler vardır” sonucu çıkmaktadır.²²⁷ Bayle, iman konusunda akıl kavrayamadığı şeyler olduğunu ileri sürerek, imanın akılla erişilen bir şey olmadığını ileri sürmektedir. “Bir inanca karar verip onaylamadan önce kişi dini meselelerde, Descartes’in felsefesinde olduğu gibi kanıt elde edilene kadar beklememeli. Dini konularda hüküm vermenin ölçütü, anlamakta değil vicdandır. İmanın kuralı, vicdan olmalıdır. İman, uzun

²²⁴ James, a.g.m., s. 310.

²²⁵ Pierre Bayle, *The Great Contest of Faith and Reason*, İng. çev. ve ed. Karl C. Sandberg, (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 2012), s. 24-27.

²²⁶ Bayle, a.g.e., s. 28.

²²⁷ Bayle, a.g.e., s. 31.

soruşturmaların yardımı olmaksızın tam bir itikatla (iknayla) bizi doyurur. Eğer akla bağlı olmak isteseydim, Descartes'ın talimatlarını gözetmeksizin dinin dogmalarını kabul etmezdim.”²²⁸

Bayle, iman konusunda, tam bir güven Hristiyanları doyursa da bu güvenin kanıtlamayı destekleyen bilginin sahip olduğu kesinlik ile aynı nedenlere sahip olmadığının altını çizmektedir. Bütün Hristiyanların imanın bilgi eksikliğini telafi etmediği konusunda hem fikir olduğunu ileri sürer.²²⁹ Ancak bu bakış açısı akli ön plana çıkarmamaktadır. Çünkü akıl, Bayle için sapmaya neden olan bir rehberdir ve felsefe oldukça aşındırıcı baruta benzetilmektedir. Barut bir yaranın enfekte olmuş etini yok ettikten sonra canlı eti yutup kemikleri çürütür ve sonra da kemik iliğine nüfuz eder. Felsefe de Bayle'e göre böyle olup, ilk başta hataları çürütür gibi görünse de bir noktada durdurulmazsa, gerçeklere saldırmaya devam eder. Ve kendi başına kaldığında, o kadar ileri gider ki artık nerede olduğunu bilemez ve durma yerini bulamaz hale gelir.²³⁰

Katolikler, imanın gizemlerini akli aşan fakat akılla çelişmeyen olarak görürken, Bayle, akılla çeliştiğini ifade eder. Bayle ilk olarak, teslisin gizemliliğinin, iki şey üçüncü bir şey ile aynı ise birbirleri ile de özdeştir, ilkesi ile çeliştiğini ileri sürer. Enkarnasyonun gizemi, ruh ve bedene sahip olmanın kişi olmak için özsel olduğu düşüncesi ile çelişir. Komünyon ayininin gizemi ise insan bedeninin birden fazla yerde olamayacağı ilkesi ile çelişir. Asli günah işlendiğinde, var olmadığımız gerçeğine rağmen Tanrı bizi cezalandırır. Bayle de Tanrı'nın yollarının kendinden apaçık ahlaki ilkelerle çeliştiğini iddia eder.²³¹ Bayle, bu iddiasıyla ahlaki ilkelerin de rasyonelliğini vurgulamaktadır. Sean O'Cathasaigh'a göre, Bayle dini inancı *a priori* kanıtlara

²²⁸ Bayle, *a.g.e.*, s. 37.

²²⁹ Bayle, *a.g.e.*, s. 39.

²³⁰ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonaro to Bayle*, s. 288.

²³¹ Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, İng. çev. Richard Popkin ve Craig Brush, (New York: The Bobbs Merrill Company, 1965), ss. 199-201.

dayandırmayıp vicdana dayalı ahlak kanıtına dayandırmaktadır. Vicdan, inanç kanıtı mutlak olmasa dahi ahlaki hükümlerle ilgili aklın bir bölümüdür.²³² Hristiyanlığa inanç, önermeler doğru olsa dahi acelecilikle elde edilmiş felsefi soruşturmayı gerektirmez. Bayle’e göre, kesinliğe ulaşmak imkânsız değil ancak gereksizdir.²³³ Fakat O’Cathasaigh, Bayle’in imanını fideist bir temelde yorumlasa da dinin felsefi bir bilgiden ziyade vicdan meselesi olduğunu ifade eder. Çünkü bir dini seçmede, meselelere hükmetmek için bir ölçüt uygulamak gerekecektir. Bayle, dini seçmede de ölçütün ahlaki ölçüt olduğunu düşünür. Ahlaka uygulanan kriter, felsefeden farklıdır ve ahlaki hükümler, felsefi spekülasyondan daha az kesinlik derecesi üzerine temellenmelidir. Bayle’in Pironculuğunu da günlük hayatta uygulamak imkânsız olduğu için ahlaki hükümler din için ölçüt olmalıdır.²³⁴

Bayle’in dini inancı ahlak kanıtına dayandırdığı söylenemez. Öncelikle ahlaki kanıt, rasyoneldir ve rasyonel olan bir kanıt Bayle’e göre, Tanrı’nın varlığını temellendiremez. Bayle’in önerdiği şey, yalnızca ahlaki bir dindarlıktır. Kaldı ki Bayle, “Manicheans” ve “Paulicians” adlı ünlü makalelerinde,²³⁵ kötülük problemi hakkında Hristiyan inancının geçerli bir cevabının olmadığını savunmaktadır. Kötülüğün kökeni ise Hristiyanlık’taki teslis inancı gibi sonsuz sıkıntılara dayalı gizemli bir endişe olarak görülür. Dolayısıyla, mutlak iyi bir Tanrı’ya inanmalı ki ahlak kanıtını dini inanç için bir temel yapabilsin. Diğer taraftan, James’e göre, Bayle’in kanıtlanamayan dogmalar listesine sahip olması, onun fideist olduğunu göstermez. James ilkin Bayle’i fideist yapmayan özellikleri ortaya koyarken daha sonra ise onu fideist yapan özelliğini ortaya koyar. James’e göre, Bayle, Pironculuğun teoloji için tehlike taşıdığını ve teolojiyi de

²³² Sean O’Cathasaigh, “Skepticism and Belief in Pierre Bayle’s *Nouvelles Lettres Critiques*”, *Journal of The History of Ideas*, 45:3, (1984), s. 429.

²³³ O’Cathasaigh, a.g.m., s. 430.

²³⁴ O’Cathasaigh, a.g.m., s. 432

²³⁵ Bkz. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, ss. 144-156; Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, ss. 166-193.

rasyonel olarak anladığını ileri sürer. Dini açıdan bütün rasyonel argümanların *a posteriori* olduğunu ve argümanlar arasından da tasarım argümanını desteklediğini iddia eder. Diğer taraftan James, ilkin ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıtların zayıflığı iddiasından, ikinci olarak da özgür iradenin inkarı iddiasından dolayı Bayle'i fideist görmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Çünkü Bayle, ruhun ölümsüzlüğü konusunda, Aristoteles'in madde-form ve Descartes'ın ruh-beden ayrımından söz ederek bu kanıtların felsefi açıdan yetersizliğini açıklamakta ancak dini doktrinlere iman ile ruhun ölümsüzlüğüne iman edilebileceğini iddia etmektedir.²³⁶

İkinci olarak, özgür irade hakkındaki rasyonel argümanı, özgür iradenin inkarı olarak gören Bayle'e göre, özgür iradeyi en iyi açıklayan doktrin ise dini doktrindir. Bunun determinist bir irade olmadığını belirten Bayle, bu konudaki felsefi tartışmalardan dini bir doktrine tutunarak kurtulduğunu düşünür. Çünkü Bayle özgür iradenin asli günah doktrinini desteklediğini düşünür. Fakat bu konuda Bayle'e göre, teolojik olan problem yaptığımız iyi işlerin, hem Tanrı'nın işleri olduğuna dair iman etmemiz hem de bu işlerin bizim özgür irademizle olduğuna dair iman etmemizdir.²³⁷ James, Bayle'in fideist tutumu konusunda isabet etse de Bayle hakkındaki Hristiyan inancını rasyonelleştirme çabası içinde olduğu yorumu ikna edici görünmemektedir.

Bracken'e göre ise, Bayle'in gerçek amacı, Hristiyan Katolik Pironculuğuna saldırmaktı. "Pyrrho" adlı makalesinde²³⁸, Bayle, şüpheci olduğunu değil, Reform karşıtı Katoliklerin doğal teolojinin yeni şekli olan negatif doğal teolojiyi savunduklarını ve kendisinin onlara karşı bir pozisyonunda olduğunu ileri sürmektedir. İmana hazırlık olarak şüpheciliğin kullanımı Katolik gelenek içinde uygun görülebilirken, Kalvinistlere göre ise kabul edilemezdir. Kalvinizmin özündeki doğal teolojinin mutlak reddinden dolayı Kalvinistlerin Pironcu argümanları kullanımları

²³⁶ James, "Skepticism and Fideism in Bayle's Dictionnaire", s. 318.

²³⁷ James, a.g.m., ss. 319-320.

²³⁸ Bkz. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, ss. 194-209.

biraz farklı olacaktır. Calvinistler Pironcu argümanlardan dolayı imanın daha erişilebilir olduğunu söylemezler.²³⁹ Bracken, bu nedenle Bayle'in "Pyrrho" makalesinin Katolik fideistleri hedeflediğini ileri sürmektedir. Bayle, burada, teslisin teolojide doğru, felsefede yanlış olduğunu ileri sürmüyor daha ziyade, Katolikleri teslisin doğru aritmetiğin yanlış olduğunu onaylamaya zorlayarak, Katolik doğal teolojiyle mücadele ediyor. Bracken'e göre, Bayle'in amacı, doğal teolojinin çeşidi olan Pironculuğu benimseyen Katolik Pironcuların aklın kesinliğini reddetmek konusunda başarısız olduğunu göstermektir.²⁴⁰ Bunun yanında, şüpheciliği savunmamasına rağmen dini doğruluğu herhangi bir kanıt veya insan müdahalesi olmaksızın Tanrı'dan bir lütuf olarak görmektedir.²⁴¹ Bracken'ın bu konuda haklı olmadığını ileri sürebiliriz. Bracken, Bayle'in doğal teoloji ile mücadele etmede, silahının şüphecilik olduğunu gözardı ediyor görünmektedir. Bayle'in insanın akli yetileri konusunda şüphecisi olduğu tezi oldukça açık şekilde ifade edilmiş, denilebilir.

Bayle, şüpheciliğin iman ile uyumlu olup olmadığı konusundaki fikrine, bu uyumluluğa inanan düşünür François de La Mothe La Vayer'in (1588-1672) görüşlerine başvurarak cevap vermektedir. La Mothe La Vayer'e göre Pironculuk, Hristiyanlığa en az karşı çıkan ve dinin gizemlerini en samimi şekilde kabul eden bir felsefi yaklaşım olarak görülmektedir. Bayle, Sextus Empiricus'un hükmü askıya alma konusundaki çıkarımlarını iyi kavradığımızda, insan aklını ustalıkların en yetkini olarak görürken, bu ustalığın hiçbir tatmin edici tarafı olmadığını da altını çizmektedir. Öyle ki insan aklı dayanıklılı olsaydı, şüphe etmemiz gerektiğinin kesin olduğunu kanıtlardı. O zaman doğruluğun bir ölçütü ve kuralı olurdu. Doğruluk kriteri olmadığı için akletme sistemi çökmüş olsa da şüpheden bile şüphe etme nedenlerinin ortaya çıkması konusunda şüphe

²³⁹ Harry M. Bracken, "Bayle's Attack on Natural Theology the Case of Christian Pyrrhonism", *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. Richard Popkin ve Arjo Vanderjagt, (Leiden: E.J. Brill, 1993), ss. 255-256.

²⁴⁰ Bracken, a.g.m., s. 257.

²⁴¹ Bracken, a.g.m., s. 266.

etmenin gerekliliğinden şüphe edilmelidir. Fakat ne yazık ki insan aklı Bayle’e göre bizi yanlışla saptıran bir yoldur; bütün ustalığını gösterdiğinde, bizi uçuruma da sürüklemekten çekinmez. Bunun doğal sonucu ise bu rehberden vazgeçmek, bize daha iyi bir rehber vermesi için Tanrı’ya yalvarmaktır. Bu da Hıristiyanlığa yönelik atılmış büyük bir adımdır. İnanmamız gereken bilgi için Tanrı’ya yönelmeliyiz ve imana hürmeten aklımızı köleleştirmeliyiz.²⁴²

Bayle’in şüpheciliğini Pironculuk üzerinden değerlendiren Popkin, Bayle hakkında “aşırı şüphecî” anlamına gelen “*supersceptic*” tabirini kullanır. Vahyedilen dünyanın aklın ve ahlakın en açık ilkelerine doğrudan karşıt olduğunu ileri sürerken aklın gerçek dünyayı anlaşılabilir kılmaktan uzak olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bayle, ilkin mantık kurallarını temel alan rasyonel metodu çürütmeye çalışmıştır.²⁴³ Aklı da kendi yıkımının kaynağı olarak görmektedir. Mantıksal aksiyomlarla ilgili üçüncü bir nesneden farklı olmayan nesnelerin birbirinden farklı olmadığını ileri sürerken, teslisin gizemliliği ile ilgili vahyin bu aksiyomu yanlışladığını göstermeye çalışır. Ancak mantığın bu ilkesinin Teslisi yalanlamasının asla kanıtlanamayacağını ileri sürer.²⁴⁴

Akıl, Bayle’e göre, “kafaları karıştıran ve şüpheleri ortaya çıkaran”²⁴⁵ bir yapıya sahip olmakla tanımlanırken, Bayle’in şüphecinin şüphesini akılcının şüphesine tercih etmesine nasıl bir açıklama getirmemiz gerektiğini doğru anlamamız gerekmektedir. Eğer Bayle, aklın bizi şüphelere sürüklediğine inanıyorsa, neden şüphecilerin tutumunu imana uygulayıp, aklın argümanlarını imana uygulamamaktadır? Ona göre akıl, halihazırda şüpheye yol açan bir unsurdur. Bu durumda, Bayle’in aklın şüphesine şüphecinin şüphesini tercih ettiği ileri sürülebilir mi? Bunu söyleyemememizin nedeni,

²⁴² Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, ss. 205-206.

²⁴³ Popkin, *The History of Scepticism: From Savonaro to Bayle*, ss. 291-292.

²⁴⁴ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, ss. 199-200.

²⁴⁵ Bayle, *a.g.e.*, s. 42.

Bayle'in, aklın insanı bilgiye eriştirdiğine dayalı iddialara karşı çıkıyor olmasıdır. Bayle, akla değil akılcı tutumlara karşı çıkıp, şüpheci tutumları desteklemektedir. En azından, şüpheci tutumun akılcılıktan daha tutarlı olduğuna inanmaktadır. Burada, Bayle'in her konuda şüpheci olup, ancak iman konusunda Pironcuların uyumluluk tutumunu sergilediğini ileri sürebiliriz.

Bayle, aklın bizi şüphenciliğe sürüklediği şüphencilik içinde imanı benimsemenin ise tatmin edici bir tutum olduğunu ileri sürerek, şüpheci fideizminin açıkça altını çizmektedir. İman, onun için Tanrı'nın bilgisini içeren rasyonel bir tutum değildir. Bayle'in tutumu, bunun tam karşısında yer almaktadır. Bayle'in akılcı şüphenciliğini desteklediği müddetçe Bayle akılcıdır diyebiliriz, ancak bu, Bayle'i rasyonalist yapmayıp şüpheci yapacaktır. Şüphenciliğin akılcı kullanması, Bayle'in değil, şüphenciliğin kendi içindeki tutarsızlığıdır. Sextus'un Pironculuğuna göre kişi bilgiye ulaşamadığında hükmü askıya alır, inanmadan görünümlere göre eylemde bulunur ve toplumun adetleri ile uyumluluğu sürdürür. Bu da şüpheciye zihinsel huzura ve sakinliğe ulaştırır. Bayle'in iman anlayışında ise Tanrı hakkında haklılaştırılmış inana ya da bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Ancak haklılaştıramadığımız iman için Tanrı'ya yalvarmalıyız; Tanrı'nın lütfu bize ulaşırsa iman etmeli, ulaşmamışsa dua etmeliyiz. Bayle'e göre, imana sahip olmak için iman ilkelerinin doğru olması gerekmemektedir. Tıpkı Pironcu şüphencilikte doğruluğuna inanmadan görünümlere göre yaşamak mümkün olduğu gibi, Bayle'in imanında da akılla çelişen iman ilkelerine inanmadan iman edebiliriz. Şüphencilik ve imanın uyumluluğu, Bayle'e göre her ikisinin de bilgiyi elde etmeye karşı olması ile mümkündür. Ancak bu konuda insanın bilgiyi elde etmesi de gerekmez, görünümlere veya imana uyumlu davranması yeterlidir.

2.2.2.4. Hume

2.2.2.4.1. Dini İnanç ve Doğal İnanç

David Hume'un (1711-1776) dini inancın rasyonelliği konusundaki tutumunun şüpheci olduğu düşünülürken, 18. yüzyılda din eleştirmenleri fikirlerini ifade etme konusunda ağır baskı altında olduğu, Hume'un da bunu gizlemek için eserlerinde retorik unsurlar kullandığı ve tartışmalı din felsefesi konuları hakkında sonuç çıkarmayı ise okuyucuya bıraktığı ileri sürülmüştür. Öncelikle, Hume'un din felsefesinde, neyi eleştirip yıktığını ve yerine neyi ikame ettiğini belirlememiz gerekmektedir. Hume'un hem doğal dine hem de vahyedilen dine eleştirileri olduğu bilinmektedir. Doğal dine yöneltilen eleştirilerin temelinde, doğal dinin akıl yoluyla çıkarılan kanıt temelinde Tanrı'nın bilgisini gerektirmesi yer almaktadır. Bunlara Tanrı'nın varlığı hakkında nedensel ve tasarım argümanları örnek verilebilir. Vahyedilmiş din ise vahye dayalı Tanrı bilgisini gerektirir. Başka bir ifadeyle, her bir inananın dini, hayatındaki Tanrı'nın varlığı hakkındaki tecrübesi olarak bilinir. Bunun örneklerinden biri, Hume'a göre, Tanrı'nın İncil'deki kurtuluş mesajını doğrulamak için dünyevi olaylara müdahale ettiği mucizelerdir. Hume'un eleştirdiği yaklaşım, açık olsa da, bunların yerine önerdiği tutumların ne olduğunun, yeterince açık olmadığı düşünülmektedir. Onun din karşıtı olduğunu iddia edenlerin yanı sıra dini yanlışlardan arındırdığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Yelpeze sadece bu iki kutuptan da oluşmamaktadır. Bu nedenle, kendisine ateizmden teizme, agnostisizmden deizme, hatta fideizme kadar farklı anlayışlar atfedilmiştir. Bunun nedeni olarak da eserlerinde kullandığı dilin ironik olması; bir taraftan haklılaştırdığı görüşü diğer taraftan eleştirmesidir. Örneğin, dini bir ilkenin zayıf bir formunu kabul ederken, bu eğilimin altını oyacak eleştirilerle bu ilkenin zayıf noktalarını öne sürmesidir²⁴⁶

²⁴⁶ Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, (Ankara: Dergah Yayınları, 2006), ss, 146-148.

Tam da bu noktada dini inancın nasıl temellendirildiği, Hume'un din felsefesini anlamak açısından önemli görünmektedir. Hume'a göre, iki tür inanç vardır. Birisi haklılaştırılabilir olan, yani akla dayanan diğeri ise haklılaştırma çalışmasının hatalı olduğunu savunan, yani akla dayanmayan inançtır. Hume yorumcuları, rasyonel olmayan inancı içgüdüye dayalı ya da *doğal inanç* olarak adlandırmaktadır. Rasyonel inancı ise neden ve kanıta dayalı şekilde haklılaştırılan inanç olarak tanımlamaktadır. O halde, Hume, dini inancı hangi kategoride ele almaktadır? Öncelikle, Hume'un *dini inancını* rasyonel inanç kategorisinde değerlendirip değerlendirmedeği üzerinde durabiliriz. Dini inancın rasyonel olup olmadığı Hume'un eserlerinde o kadar net belirtilmemiştir. Diğer taraftan, dini inancı, doğal inanç olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Hume'un bunlar (rasyonel ve doğal inanç (rasyonel olmayan inanç)) arasında savunduğu inanç çeşidi ise doğal inanç olduğu kabul edilir. Hume, eserlerinde "rasyonel olmayan inancın" "doğal inanç" olduğundan doğrudan söz etmemiştir. Hume'un savunduğu ileri sürülen bu inancı *doğal inanç* olarak adlandıran ilk Hume yorumcusu, Norman Kemp Smith'tir.²⁴⁷ O, Hume'un felsefesinin temel hedeflerinden birinin, inancı ne akla ne de kanıta dayandırmak olduğunu ileri sürer. Smith'in doğal inanç olarak adlandırdığı Hume'un inancı, insan doğasını oluşturan temel içgüdü ve eğilimlerden ortaya çıkan bir inançtır.²⁴⁸ Dahası bu inanç, akıl ve tecrübe üzerine temellendirilemez. Doğal inanç doktrini, Hume'un felsefesinde en önemli doktrinlerden olduğu için onun dini inancı, doğal inanç kategorisine mi yoksa rasyonel inanç kategorisine mi yerleştirdiği onun iman konusundaki tutumunu belirlememizde yardımcı olacaktır.

İlkin dini inanç doğal inanç olmadığı üzerinde durulup; ikinci olarak ise dini inanç doğal inanç olduğu görüşü üzerinde durulacaktır. İlkine göre, bu inançlardan dini

²⁴⁷ Miriam McCormick, "Hume on Natural Belief and Original Principles", *Hume Studies*, 19:1, (April 1993), s. 103.

²⁴⁸ Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, (New York: Plagave Macmillan, 2005), ss. 85-86.

inancın doğal inanç olmadığını ele alırsak, rasyonel olmayanı doğal inanç, rasyonel olanı ise dini inanç olarak değerlendirmemiz gerekecektir. Dini inancın doğal inanç olmadığını ileri sürmek için öncelikle bu inançların nasıl tanımlandığına açıklık getirmemiz gerekir. Doğal inancın rasyonel inanç olmadığı konusunda, tüm yorumcular hem fikir görünmektedir. Doğal inancın diğer özellikleri ise Tanrı tarafından nedenlenmeyen, sıklıkla oluşan, yapay olmayan ve her insanda ortak olan inançlar olmasıdır. Bazen Hume bunu, “hayvani inanç” olarak da adlandırmaktadır. Doğal inancın her insanda olması bakımından evrensel olduğu düşünülürken dini inanç konusunda yorumcuların görüşü değişkenlik göstermektedir.

Dini inanç, her insanda ortak olmadığı için doğal olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Dini inançlar, evrensel olmadıkları için en ufak bir tekbiçimlilik göstermez, imana dayanır ve rasyonel de değildir. Burada doğal inanç ve dini inancın rasyonel olmamak bakımından ortak ve evrensellik bakımından ortak olmayan noktaları ileri sürülmektedir. Ancak dini inancın, Hume’un ifadelerindeki muğlaklıklar nedeniyle evrensel veya rasyonel olup olmadığı, Hume yorumcuları arasında tartışmalıdır.

Dini inancın doğal inanç olmadığını savunanlara göre, *A Treatise of Human Nature* ve *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserlerinde ele alınan inanç, doğal inanç olup; *Dialogues Concerning Naturel Theology* ve *Natural History of Religion* adlı eserlerinde ele alınan inancın ise dini inanç olduğu düşünülmektedir. Dini inancın doğal inanç olmadığı görüşünü savunan Gaskin’e göre, doğal inançlar *evrensel*, *rasyonel olmayan* (non-rational) -fakat irrasyonel değildir²⁴⁹-, *kaçınılmaz* ve *sağduyuya dayalı* inançlardır. Bu kriterleri Gaskin, dini inanca uygular. Dini inanç, doğal inancın bütün kriterlerini karşılamamaktadır. İlk olarak, dini inancın *evrensel* olup olmadığı hakkında Gaskin, Hume’un hemen hemen evrensel olduğundan

²⁴⁹ Burada kastedilen bir inancın rasyonel olmaması (non-rational) onu zorunlu şekilde irrasyonel yapmaz. Rasyonel olmayan (non-rational) sezgiye dayalı anlamına gelmektedir. Bir inancın irrasyonel olması ise rasyonel şekilde çürütülebilir veya mantık dışı olduğu anlamına gelmektedir.

bahsediyormuş gibi yaptığını, ancak fikrini beyan etmek konusunda dikkatli olduğunu ifade eder.²⁵⁰ *Natural History of Religion* adlı eserinde yer alan şu alıntıyı yapar:

Görünmez, zeki bir güce inanmak, her yerde ve her çağda insan soyu içinde adamakıllı yaygındır; fakat belki hiçbir istisna bırakmamacasına evrensel olmadığı gibi, bu inancın öne sürdüğü fikirler de en ufak bir tekbiçimlilik göstermemektedir.²⁵¹

Buradan yola çıkarak Gaskin, dini inancın evrensel olmadığı kanaatine ulaşmaktadır. Doğal inancın ikinci kriteri dikkate alındığında, yani dini inancın *rasyonel olmamasına* ilişkin Gaskin, Hume'un, dini gerekçelendirmenin kavrayışımızı aştığını hatta safsata olduğunu, Hristiyan dininin akıl üzerine değil iman üzerine olduğunu ve her makul insanın Tanrı'ya inanacağını farklı şekillerde dillendirdiğinden söz eder. Örneğin, Hume, bir yerde Hristiyan imanının akla değil imana dayalı olduğunu söylerken, başka yerde her rasyonel insanın Tanrı'ya inanacağını dile getirmesi dini inancın rasyonel olup olmadığı hususunda muğlaklık yaratmaktadır.²⁵² Gaskin, Hume'un dini inancı rasyonel olarak görüp görmediğinden emin olmadığı sonucunu çıkarır. Doğal inancın üçüncü kriteri, *kaçınılmaz* oluşudur. Gaskin'e göre, bir kişi doğal inanca sahip değilse, hiçbir eylemde bulunamaz. Eğer dini inanç da doğal inanç gibi kaçınılmazsa, bu inançtan yoksun olan hiç kimse eylemde bulunamaz. Ancak Hume'a göre, dini inanca sahip olmayan insanlar da hayatlarını tutarlı ve başarılı şekilde sürdürmektedirler. İnanmayan, inanan kadar tatmin edici şekilde yaşayamasa da inançsız bir toplumda işlevini yerine getirebilir. Doğal inancın dördüncü kriteri, *sağduyuya dayalı* olmasıdır. Dini inanç, eğitim ve kültürel alt yapıyla öğretildiği için sağduyu olarak kabul edilen kavram hakkındaki belirsizlikten dolayı bu kriteri ona

²⁵⁰ John Charles Addison Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", *Philosophy*, 49:189, (1974), ss. 285-286.

²⁵¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4.Baskı, (Ankara: İmge Yayınevi, 2004).s.37.

²⁵² Bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); Hume, *Din Üstüne*, s. 37.

uygulamak çok zordur.²⁵³ Bu şekilde Gaskin, Hume'un doğal inancının dini inancı içermeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır, ancak doğal inancın ve dini inancın rasyonel olmamak bakımından ortak hususu olduğu düşüncesi üzerinde durmaktan kaçınmıştır. Dini inancın Hume'un ifadelerinde hem rasyonel hem de rasyonel olmadığı konusundaki atıflara başvurarak Gaskin, Hume'un bu konuyu muğlak bıraktığı kanaatine tutunmuştur.

Hume'un dini inancının doğal inanç olmadığını ileri sürenlerden biri de Keith Yandell'dir. Ona göre, dini inanç, insanlarda müşterek şekilde yaygın olmadığı için doğal inanç değildir. Bu yüzden düşüncenin müdahalesi olmayan orijinal ilke ve eğilimlerle nedenlenmezler. Dini inançlar ikincil ilkeler denilen her insanda mevcut olmayan ilkelerle nedenlenirler.²⁵⁴ Yandell dini inancın kanıtlanmış olmadığını açıklamaya çalışırken Hume'un *Natural History of Religion* adlı eserinden şu alıntıya dikkat çeker: “Doğanın bütünü, akıl sahibi bir yaradana tanıklık eder ve akıl sahibi hiçbir araştırmacı ciddi bir tefekkürden sonra gerçek Teizmin ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.”²⁵⁵ Burada Hume, Yandell'e göre, kanıtlanmış bir doğru sonuçtan bahsetmemektedir. Akıl sahibi hiçbir araştırmacı tarafından askıda bırakılamayacak bir inançtan bahsetmektedir. Dahası, Hume yeterli nedene sahip olduğuna dair şüphe olmadıkça bir inanca sahip olduğuna dair nedensel bir açıklama sunamayacaktır. Yandell'e göre Hume, dini inancın doğru ya da yanlış olduğunu varsaymaksızın sadece açıklama sunmaya çalışır.²⁵⁶ Yandell, esasında Hume'un, dini inancın rasyonel olmadığını dile getirmesine karşılık, doğal inançla ortak bir temel bulduğuna dikkat çekmekten kaçınıyor görünmektedir. Yandell'in bu konuda bir açıklama getirmedi, sadece dini inancın evrensel olmaması üzerinden doğal inanç

²⁵³ Gaskin, “God, Hume and Natural Belief”, s. 288.

²⁵⁴ Keith Yandell, “Hume's Explanation of Religious Belief”, *Hume Studies*, 5:2, (1979), s. 107.

²⁵⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 37.

²⁵⁶ Yandell, “Hume's Explanation of Religious Belief”, ss. 95-96.

olmadığını dile getirmesi, yeterince açıklayıcı görünmemektedir, çünkü Hume'un dini inancı evrensel olarak kabul ettiğine dair iddialara eserlerinde yer verdiği bilinmektedir.

İkinci yaklaşım, dini inancın doğal inanç olduğu hakkındadır. Butler da Hume'un bu görüşü savunduğunu dile getirir. Öncelikle doğal inancın neden rasyonel olmayıp şüphecilikle ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hume'un doğal inanç savunusunun şüpheciliği ile yakından alakalı olduğu düşünülür. Hume, rasyonel inançların şüpheciliğe karşı koyamadığını düşündüğü için doğal inançlar doktrini ile aşırı şüpheciliğe karşı çıkmayı hedeflediğine inanılır. (Hume, sıklıkla aşırı şüphecisi olarak yorumlansa da kendi şüpheciliğini *ılımlı (mitigated)* şüphecilik olarak tanımlar. Hume'un şüpheciliği sadece Pironcu şüpheciliğe göre hafifletilmiştir.) Butler'a göre, Hume, şüpheciliğe karşı dayanıklı inanç arayışına girer. Rasyonel inancın şüphecilik karşısında kolayca çürütülebilecek inanç olduğunu savunur. Bu nedenle, şüphecilik karşısında durabilecek içgüdüye dayalı inancın savunusunu yapar. Butler'a göre, Hume, içgüdüye dayalı inanç olan doğal inancı savunur. Aklın yanılabilirliği ile ilgili düşünceler, tüm inanç ve kanıları bütünüyle yıkacağı için akıl, şüphecisi argümanların gücünü kıramayacaktır. Doğa ise akıl gibi değildir. Doğa, Hume'a göre, şüphecisi argümanların gücünü kırabilecek yetenektedir, ancak bunu şüphecisi argümanları çürüterek yapmayacaktır. Hume, doğal inancı, doğadan gelen içgüdüye dayalı inançlar olarak adlandırırken; Butler'a göre, Hume'un savunduğu inanç teorisinin gerçeği kurgudan ayırmaya dayalı bir kriteri bulunmamaktadır.²⁵⁷ Gerçek inanç, Hume'a göre tahayyülün kurgusundan daha güçlü ve istikrarlı bir duygudan başka bir şey değildir. Bu duyguya dayalı olan inanç aynı zamanda şüpheciliğe karşı dayanıklı olması adına kaçınılmaz olarak kabul edilir. Ancak Butler'a göre, Hume duyguya dayalı olan inancın nasıl kaçınılmaz olabileceğine dair detaylı bir açıklama sunmamaktadır. Hume'un

²⁵⁷ Ronald J. Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42:1, (1960), ss. 77-78.

felsefesinde doğal inanç akla karşı, ılımlı şüphecilik de aşırı şüpheciliğe karşı ileri sürülmüştür. Ancak Butler'a göre, Hume, aşırı şüphecilik ile doğal inancın birlikte uyumsuz fakat ılımlı şüphecilik ile uyumlu olduğunu düşünmektedir. Doğal inanca Hume'un başvurusu, şüphecilik üzerindeki derin düşüncenin sonucudur, dolayısıyla dini inancın doğal inanç olduğunu düşünür.²⁵⁸ Bu şekilde anlamamızın nedenini, Butler'a göre, Hume'un, Tanrı'ya imanını aklın zayıflığına dikkat çekerek, ılımlı şüphecilik üzerine tesis etmesidir. Hume, dini inancın doğal inanç olduğunu, aslında tasarım delili dediğimiz teleolojik delil ile daha net şekilde açıklar. Butler, Hume'un teleolojik delil ile ilgili argüman eleştirisinin, Tanrı'nın varlığını inkar etmek olmadığını, fakat dini inançların argüman temelinde rasyonel destek bulabileceğini çürütme teşebbüsü olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Aslında Butler, Hume'u tasarım hipotezini reddeden bir ateist olmaktan ziyade tasarım hipotezini *a priori* ve *a posteriori* argümanlara ihtiyaç duymadan doğal inanç ile kuvvetlendirmeye çalışan bir inanan olarak görür.²⁵⁹ Hume'a göre, dünyadaki tasarıma inanç kaçınılmazdır ve tasarım ilkesine inanç, Tanrı'ya inancı ortaya çıkartır. Tasarıma inanç, kaçınılmaz olması hasebiyle de doğal inançtır. Böylelikle tasarlayan bir Tanrı'ya inancın doğal inanç olarak kabul edilmesi, Butler'ı dini inancın doğal inanç olduğu sonucuna ulaştırır.²⁶⁰

Butler, Hume'un *Dialogues*'da tartışma konusu yaptığı şeyin, Tanrı'nın varlığı değil, Tanrı'nın doğası olduğunu ileri sürmektedir. Hume, Tanrı'nın doğası hakkında bir şey söylenemeyeceği düşünür. Çünkü Hume, Tanrı'nın varlığını onaylar ancak onun doğası hakkında şüphecilik tutumunu işletir. Bunu Butler, Hume'un felsefesindeki muamma olarak kabul eder.²⁶¹ Ancak, Hume'un Tanrı'nın varlığını onaylaması da rasyonel bir temele dayanmamaktadır. Hume'a göre, Tanrı'yı bilmek, ona ibadet

²⁵⁸ Butler, a.g.m., s. 83-86.

²⁵⁹ Butler, a.g.m., s. 87.

²⁶⁰ McCormick, "Hume on Natural Belief and Original Principles", s. 105.

²⁶¹ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", s. 93.

etmektir/tapmaktır. Bunun dışındaki ibadetleri saçma, batıl ve dine aykırı bulur. Ona göre, yalvarmak, yakarmak ve yağcılık yapmaktan hoşlanmak insanları küçülten ibadetlerdir. Bu ibadet türleri Tanrı'yı Tanrı olmaktan çıkartıp insanın bulunduğu durumdan daha alt pozisyona yerleştirir. Hume, çok az sayıda felsefi teistin O'nun lütfunu hak edeceğine inanır.²⁶² Hume'un Tanrı'yı bilmeyi ibadet etmeye indirgemesi, bilme şeklinde hiçbir epistemik temel içermediğini gösteriyor gibi görünmektedir; Öyle ki, Hume'a göre, Tanrı'yı bilmenin ibadet etmek olduğu vurgusunda, ibadetten kastın ona iman etmek olduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü, Hume'un Tanrı'yı bilmenin rasyonelliğini, teistik argümanlara getirdiği eleştirilerle ortadan kaldırmış ve "En mukaddes dinimiz akla değil imana dayanır"²⁶³ ifadesi ile de bu görüşü desteklemiş olduğu söylenebilir. Ona göre, akla dayanmayan iman, Tanrı'yı bilmek olarak adlandırılabilir. Burada bilmekten kasıt, kulluk etmek, güvenmek ve iman etmek gibi duyguya dayalı bir bilmedir. Ancak tecrübi bilgi de değildir. Butler da burada kullanılan Tanrı'yı bilmenin, Tanrı'ya iman etmek olduğunu ileri sürebileceğimizi dile getirir.²⁶⁴

Butler'a göre Hume, bir inanç evrensel ve rasyonel değilse o inancın doğal inanç olduğunu iddia eder. Bu durumda, dini inanç doğal inanç ise dini inancın rasyonel olmayıp evrensel olması gerekmektedir. Hume, dini inancın akla değil de imana dayandığını ifade ederken, rasyonel olmadığını açık şekilde ifade etmiştir. Ancak dini inancın evrensel olup olmadığı konusunda çelişkili ifadeleri bulunan Hume bir yandan dini inancın evrensel olmadığı ile ilgili olarak şunu ifade eder: "Görünmez zeki bir güce inanmak her yerde ve her çağda yaygındır. Fakat belki hiçbir istisna bırakmamacasına evrensel olmadığı gibi bu inancın öne sürdüğü fikirler de en ufak bir tekbiçimlilik göstermemektedir."²⁶⁵ Diğer yandan zeki ve görünmez güce inanmanın "evrensel

²⁶² Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, s. 101.

²⁶³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 129.

²⁶⁴ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", s. 100.

²⁶⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 37.

eğiliminden” söz etmektedir.²⁶⁶ Butler, ikinci yaklaşım olan dini inancın evrenselliğini benimseyerek, dini inancın doğal inanç olduğunu kabul ederken; Gaskin, ilk yaklaşım olan dini inancın evrensel olmadığını benimseyerek, dini inancın doğal inanç olmadığını kabul etmektedir.

Penelhum ise ilkin dini inanç ile doğal inanç arasında bir benzerlik olduğunu doğrularken sonrasında bu konuda bir yanlışlık olduğu sonucuna varır. Dini inanç, gerekçelendirilemez oluşu nedeniyle rasyonel olmaması açısından doğal inançla benzerlik gösterirken, evrensel olmaması açısından doğal inançtan farklıdır.²⁶⁷ Hume’un, eserinde dini inancın evrensel olmayışından söz eden paragrafı, onun eleştirdiği doğru olmayan dinden bahsettiği şeklinde yorumlarsak, dini inancın evrensel oluşundan bahsettiği paragrafı ise doğru dinden bahseder nitelikte yorumlamak meseleyi çözmemize yardım edebilir. Dolayısıyla, Hume’un tutumunun Butler’ın yaklaşımı üzerinden benimsenmesinin Hume’un felsefesi ile daha tutarlı olacağını söyleyebiliriz.

Natural History of Religion adlı eserinin başında dinin akıldaki temelini ve bir Tanrı’ya inancın evrensellikten uzaklığını savunurken, eserinin ilerleyen bölümlerinde dini inancın rasyonel şekilde savunulamayacağı ve Tanrı’ya inancın evrensel eğiliminden söz ettiği görülmektedir. Bu tutum, eserin başında ileri sürülen tezin tartışarak geçerliliğini yitirmesine yol açmıştır. Bir başka yaklaşım ise onun ironik tarzda eserlerinde yaptığı bir retorik olarak yorumlanabileceği yönündedir. Eğer evrenselliğin doğal inanç için olduğu gibi dini inanç için de geçerli olduğunu kabul edersek, Hume’un Tanrı’ya inancının doğal bir inanç olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, Hume’un önerdiği dini inanç, rasyonel olmayan ancak her insanda var olan doğal bir eğilim olacaktır.

²⁶⁶ David Hume, *Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. Tom Beauchamp, (New York: Oxford University Press, 2007), s. 86.

²⁶⁷ Penelhum, “Natural Belief and Religious Belief in Hume’s Philosophy”, ss. 171-172.

Hume, *Natural History of Religion* adlı eserine girişte şu cümlelerle başlar:

Dinle ilgili her soruşturma önemli olmakla birlikte özellikle dikkat çekmemiz gereken iki soru vardır. Dinin akıldaki temeli ve dinin insanın doğal yapısındaki kökeni ile ilgilidir. Ne mutlu ki en önemli soru olan birincisi, hiç değilse en açık ve en önemli çözümdür. Doğanın bütünü, akıl sahibi bir yaratana tanıklık eder ve akıl sahibi hiçbir araştırmacı ciddi bir tefekkürden sonra gerçek Teizm ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz.²⁶⁸

Burada Hume'un zihnini meşgul eden akıl ve insan doğası arasındaki mücadele, felsefi anlamda değil de dini anlamda Hume'un zihnini meşgul etmektedir. O sonuna kadar bu mücadeleye devam eder. Çünkü Hume, rasyonalist ve empirist yaklaşımla savunamadığı inançları, doğayla ilişkili olarak rasyonel olmayacak şekilde sürdürdü. Yukarıdaki pasajda ise ironik biçimde teizmi ve teizmin rasyonelliğini destekliyor görünse de onun teistik delillere getirdiği eleştiriler, bu iddiayı çürütür nitelikte görünmektedir.

Dialogues Concerning Natural Religion adlı eserinde Hume, dini inancın akla dayalı temelinin ne olduğu sorusunu ele alır. Girişten sekizinci diyaloga kadar teleolojik argümanı, dokuzuncu diyalogda ontolojik ve kozmolojik argümanı tartışır. On ve onbirinci diyalogda kötülük argümanını ele alır. Bu diyaloglarda, Hume'un şüpheci tutumundan dolayı Tanrı hakkındaki argümanların savunulamayacağı ve haklılaştırılamayacağı ileri sürülebilir. Yandell ise bu konuda farklı düşünmektedir. Aslında Hume, dış dünya ve nedensellik ile ilgili şüpheciliğine *Dialogues*'da yer vermemektedir. Yandell'e göre, Hume'un göstermeye çalıştığı şey, dış dünya konusunda şüpheci olunmasa bile teistik argümanların yine başarısız olacağı ile ilgili olduğu yönündedir.²⁶⁹ Bu durumda, bu tutumun Hume'da karşılığı nedir? Hume, teizme karşı olup, ateizmi mi savunuyor yoksa teizme karşı deizmi mi savunuyor?

²⁶⁸ Hume, *Din Üstüne*, s. 37.

²⁶⁹ Keith E. Yandell, "Hume's Natural History of Religion", *Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, (New York: Oxford University Press, 2016), s. 646.

Öncelikle, Hume'un deist olup olmadığı üzerinde durabiliriz. Deizmin bir tanım sorunu olsa da vahiy ve mucizelere dayalı olmayan Tanrı'nın evrene müdahalesini dışlayan, fakat akla dayalı Tanrı'nın bilgisini benimseyen bir tasavvura sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Hume'u deist olarak göstermekte haklı çıkarabilecek nedenler üzerinde düşünelim. Yukarıda Hume'a göre, dini inancın doğal inanç olduğu kanaatine ulaşıştık. Eğer Hume'un mucizeler hakkındaki getirdiği eleştirileri inkar olarak ele alırsak mucizeleri inkar eden deistler tarafından Hume'u deist olarak tanımlamak mümkün gibi görünebilir. Öncelikle, Hume'un mucizeler hakkında getirdiği eleştirilerin asıl amacını belirlememiz gerekmektedir. Hume'un *Enquiry*'nin "Mucizeler Hakkında" başlıklı X. bölümünde şu ifadeleri yer almaktadır:

Hristiyan dininin hakikatine dair delillerimiz duyularımızın hakikatine dair delillerimizden azdır; çünkü dinimizin ilk mensuplarında bile fazla değildi ve onlardan şakirtlerine geçerken de azaldığı açıktır; ayrıca hiç kimse onların tanıklığına kendi duyularının dolaysız nesnelere duyduğu güveni duyamaz. Ne var ki zayıf bir delil asla daha güçlüsünü yok edemez ve dolayısıyla gerçek bir mevcudiyet öğretisi Kutsal Kitap'ta çok açık bir şekilde yer alsaydı bile bunu kabul etmemiz doğru muhakeme kurallarına doğrudan ters düşerdi.²⁷⁰

Bu alıntıyı dikkate aldığımızda, Hume'un iki görüşten birine sahip olması muhtemeldir. İlki, Hume rasyonel temellere dayalı delilci yaklaşımdan dolayı mucizelerin sıhhatine kuşku düşürmekle kalmayıp reddetmiş olabilir. İkincisi ise imana dayalı olarak kabul edilmesi gereken mucizelerin rasyonel gerekçelendirme yöntemi ile açıklanmaya çalışıldığında mucizelerin inkarına neden olacağını ortaya koymaya çalışmış olabilir. İlk görüş, doğru ise Hume'un ya ateist ya da deist olduğuna; ikinci görüş, doğru ise Hume'un fideist olduğuna bir işaret olarak kabul edilebilir. Hume kendisi inançsız biri olduğunu inkar etmiştir. Diğer taraftan yaygın olarak kabul görmüş dini bir tutuma da sahip olmadığını onaylamıştır.²⁷¹ İlk görüşe itiraz etmemizin başka

²⁷⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 109.

²⁷¹ Delbert J. Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*, (New York: Peter Lang Publishing, 1993), s. 35.

bir nedeni ise eğer ilk görüş Hume için geçerli ise Hume'un rasyonel gerekçelendirme tutumunu reddetmemesi gerekmektedir. Hume'un akla ve tecrübeye dayalı rasyonel gerekçelendirmeye şüpheli yaklaşımı bilinmektedir. Bu nedenle bu görüşü elememiz gerekir. Deist olma ihtimali konusunda ise rasyonel gerekçelendirmeyi deizmin belirleyici unsuru olarak ele alırsak mucizeyi reddetmesi yeterli olmaz, aynı zamanda akla dayalı delillerin de geçerliliğini kabul etmesi gerekir. Yukarıda Hume'un, dini inancı doğal inanç olarak ele aldığı için dini inancı rasyonel görmediği düşüncesi üzerinde durmuştuk. Ancak Gaskin, Hume'u *Dialogues*'daki Philo karakterini temsil ettiğine inanır. Philo'nun dini inancını ise *inceltirilmiş deizm (attenuated deism)* olarak tanımlar. Gaskin'e göre, Philo'nun deizmi Hume'un din felsefesi içerisinde bir uyumsuzluk oluşturmaz. Hume'un sistemindeki deizm çok az muhtemelliğe sahip bir inançtır ve bu deistik inanç, vahye dayalı inancı irrasyonel olarak kabul etmekte onu özgür bırakır. Çünkü Gaskin'e göre, Hume'un dini inancı doğal inanç olmadığından dini inancın rasyonellik içerdiği sonucunu çıkarmaya çalışır ve ona göre, Hume deizmin ilkelerinden ikisine sahiptir. Bunlardan biri dini bilginin kaynağı olarak vahyin reddi, ikincisi ise doğal din argümanlarından elde edilen mümkün sonuçlardır. Esasında Hume'un vahyi ya da mucizeyi reddettiği düşüncesini kabul etmek onu doğru anlamak konusunda kolaylıkla ulaşılabilir bir sonuç gibi görünmemektedir. Hristiyanlık hakkında "en mukaddes dinimiz" olarak bahsetmesi ve bunun yanı sıra "en mukaddes dinimiz akla değil imana dayanır"²⁷² şeklindeki ifadesi mucize veya vahyin reddini savunan biri için tutarlı bir tutum gibi görünmemektedir. Ayrıca Hume, mucizelerin asla gerçekleşmediğini dile getirmek yerine, gerçekleşme imkânından çok onun gerçekleştiğinin ispat edilip edilemeyeceği ile ilgilenmektedir.²⁷³ Esasında Hume, doğa kanunları metafiziksel anlamda zorunlu olmadığı için mucizelerin mümkün olduğuna

²⁷² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 129.

²⁷³ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2002), s. 201.

inanmaktadır.²⁷⁴ Hume’a göre, mucizelerin mümkün olması akli ve tecrübi bir delille temellendirilebilir olduğunu göstermemektedir, çünkü mucizeler, tarihi bir delile dayanır ve bu delile ulaşmanın hiçbir yolu yoktur.

Gaskin ayrıca Hume’un “doğal inançtan” değil de “doğal dinden” söz ettiğini, ancak “doğal inancın” Hume’un kendi yazılarında bulunan bir ifade olmadığına dikkat çeker. “Doğal inanç” kavramının Norman Kemp Smith tarafından üretildiğini ifade ederken dini inancın doğal inançtan çok felsefi gerekçelendirmeye dayandığını savunur. Elbette Gaskin, Hume’un doğal inanç kavramını reddetmez, ancak burada önemli olan, onun, Hume’un dini inancını rasyonel kabul ederek bunun deizme yol açmasını sağlamaktadır. Gaskin’e göre, 18. yüzyılda doğal din, deizm anlamında kullanılmaktadır. Semavi dinler dışında akıl yürütmeler ve delillerle Tanrı’nın varlığı hakkında hükümde bulunma sistemidir.²⁷⁵ Ancak Hume, dinin akla değil de imana dayandığını dile getirmiştir. Delillendirmeci yaklaşımlara getirdiği eleştiri de esasında bunu gösterir. Gaskin’in Hume’un rasyonelliğinden kastı, hafifletilmiş deizm ile dini inancın zayıf şekilde muhtemel olmasıdır. Ancak Hume’un dini inancının rasyonel olmayan imana dayandığı ifadesinden yola çıkarak, Hume’un deist olduğuna dair ihtimali eledebiliriz.

Hume’un dini inanç konusunda rasyonel olmayan, fakat teistik bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu ileri sürmemiz mümkün müdür? Hume, insanın bir Tanrı’ya inanmasını evrensel bir eğilim olarak kabul edip bunu akla dayandırmaz. Çevik, bu Tanrı’nın akıl sahibi, görünmez, birlik, sonsuzluk, basitlik ve ruhsallık içeren sıfatlara sahip olması nedeniyle teistik bir Tanrı olduğunu iddia eder. O, Hume’un Tanrı inancını teizmle uyumlu bulanlar arasında yer almakla birlikte rasyonel teizmi savunmadığı için rasyonel olmayan bir dini inancı kabul ettiğini düşünmektedir. Ancak Çevik’e göre,

²⁷⁴ Henrik Langerlund, *Skepticism in Philosophy*, (New York: Routledge, 2020), s. 157.

²⁷⁵ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 99.

Hume'un teizminde, Tanrı üzerine düşünmek demek, bu arayışın mükemmele doğru bir ilerleyiş içerisinde olduğunu kabul etmek demektir. Çevik Yandell'den aldığını ifade ettiği bu teizmi, *asgari teizm* olarak da niteleyebileceğimizi ifade etmektedir.²⁷⁶ Öyle ki, Hume'un Tanrı inancının varlığı konusunda bir inkara gitmediğini, ancak Tanrı'nın doğasının açıklanamayacağı konusunda bir fikre sahip olduğu düşüncesi de bu yorumu destekliyor görünmektedir. Aynı zamanda, Hume'un rasyonel inancı veya akla ve mantığa dayalı argümanları şüpheli eleştirilerle reddetmesi, onun rasyonel olmayan teizm konusundaki tutumunu belirlemektedir. Ancak Hume'un, rasyonel bir teist olma ihtimalini eleme nedenleri arasında, onun dini inancı epistemik bir temelden ziyade doğal inanç üzerine temellendirmesi, akıl karşıtı ve fideist olması sayılabilir.

Hume'un dini inancı akla değil, imana dayandırırken fideizmi öngörüp görmediğini söylemek zordur. Ancak Hume'un dini inancını doğal inanç olarak kabul edersek, doğal inanç konusundaki haklılaştırma karşıtı tutumu, rasyonelliğe karşı şüpheli yaklaşımı ve duyum temelli doğal inanç savunusu bizde, şüpheli anlamda fideist bir tutuma sahip olabileceği kanaati uyandırmıştır. Şimdi Hume'un akla dayalı delillere getirdiği eleştirilerin Hume'un şüpheli bir fideist olup olmadığını sorusu üzerinde durabiliriz.

2.2.2.4.2. Hume'un Şüpheliği ve Fideizm

Hume çoğunlukla şüpheli olarak kabul edilir fakat onun fideist bir tutum sergileyip sergilemediği üzerinde yeterince durulmamıştır. Öncelikle Hume'un şüpheliği sonrasında fideist bir tutuma sahip olmasının imkânı üzerinde durmak gerekir. Hume'un şüpheli olduğu uzun bir süre düşünülmesine rağmen, son zamanlarda Hume'un şüpheliğinin biçimi tartışmalı görünmekle birlikte gerçek anlamda şüpheli

²⁷⁶ Çevik, *a.g.e.*, ss. 289-292.

olup olmadığı da açık değildir. Özellikle 1941’de Norman Kemp Smith’in *Philosophy of David Hume* adlı eserini yayınlanmasından beri Hume’un felsefesindeki şüpheciliğinin önemini azaltma eğilimi olduğu görülmektedir.²⁷⁷ Bu eğilim, bazı durumlarda ciddi şüpheci olduğunu inkar etme, hatta hiç şüpheci olmadığı şeklindeki yorumlara kadar dahi gitmiştir. Hume’un etkilendiği isimlerden biri olan Pierre Bayle’in de negatif felsefe yaptığı göz önüne alındığında, Hume’un felsefesini negatif felsefe olarak tanımlamamızın mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Hatta bu negatif felsefesinin şüphecilik olarak yorumlanmasına neden olduğu düşünülebilir.

Hume, şüphecilik ile ilgili görüşlerine *Treatise* ve *Enquiry* eserlerinde yer vermiştir. Hume, özellikle nedensellik, kişisel özdeşlik, dışsal nesneler, mucize, ölümsüzlük veya Tanrı’nın varlığı gibi metafiziksel meseleler hakkındaki genel geçer görüşleri kabul etmemiştir. *Treatise* eserinde yer alan “Akıl ile ilgili şüphecilik hakkında” başlığında, inancın rasyonel şekilde haklılaştırılması konusunda şüpheci tutumu ileri sürmüştür. Hume’un akla dayalı inançların temelini tecrübeye dayalı inançlara dayandığı; tecrübeye dayalı inançların ise haklılaştırılamayacağını savunduğu söylenebilir. Hume, diğer taraftan da akla karşı doğayı, rasyonel inancın yerine ise doğaya dayalı inancı tesis etmeye çalışmıştır. Bu durumda, sorulması gereken soru, doğaya dayalı inançların temeli ile tecrübeden kaynaklanan inançların temelinin aynı olup olmadığıdır.

Hume’u empirist kabul edenlere göre, Hume zihnimizdeki tüm kavramların bir tecrübeden kaynaklandığını ileri sürer. Tecrübe de duyuşal fikirlerden kaynaklanır. Doğaya dayalı inancın temelini de duyum oluşturmaktadır. Bu durumda, doğa ile duyumun Hume’da aynı anlamda kullanıldığını ileri sürebilir miyiz? Başka bir ifadeyle, Hume’un doğal inancı ile tecrübeye dayalı inancı ya da empirik inancı bir ve aynı

²⁷⁷ Dennis F. Thompson, *Hume’s Skepticism*, (Basılmamış Doktora Tezi: University of Massachusetts, 1998), s. VII.

mıdır? Hume doğal inançların felsefi anlamda haklılaştırılmadığını savunmaktadır.²⁷⁸ Doğal inancı, Hume, dışsal nesneye ve *nesnel zorunlu ilişkiye* (nedensellik) inanç olarak kabul etmektedir. Hume’a göre, dışsal nesnelere ve nedenselliğe inancın diğer biçimleri de haklılaştırılmaz ve başka temeller üzerine tesis edilemez. Hume kendi felsefi sisteminin parçası olarak bu doğal inançları kabul etmesi haklılaştırılmış olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Bu inançlar eğer haklılaştırılmaz ise empirizm ile çelişkili olduğu söylenebilir. O halde, Hume’un empirizminde bu inançların yeri var mıdır? Doğal inançların hiçbir felsefi haklılaştırmaya sahip olmadığını biliyoruz. Dolayısıyla, haklılaştırma içeren felsefi bir yaklaşım içinde olmayacağı gibi eleştirel düşünceye de dayanmayacaktır. Bu durumda, Hume’un felsefesinin empirist bir tutuma sahip olduğu tutarlı görünmemektedir.²⁷⁹ Hume’un doğal inancı tecrübeden kaynaklansa da bu, empirizmi savunduğu anlamına gelmemektedir. Burada kullanılan inanç kavramı onun selefleri tarafından kullanılan inanç kavramı değildir. Hume’un selefleri bu kavramı akla dayalı veya bilişsel yani içgörüyeye dayalı olarak ele alırken, Hume’a göre, inanç bilgiye neden olmaz, bilgiden önce gelip bilgiye dayanmadığı için de şüphe tarafından yok edilemez.²⁸⁰ Bu durumda, Hume, hem doğal inanca sahip olup hem de bilgiye erişmek konusunda şüpheciliğini sürdürebilecektir. Doğal inancın haklılaştırılmayacağını savunurken Hume’un hedefi, şüphecisi saldırıdan korunabilecek bir tür inanç kategorisi bulmak mıydı, yoksa hala şüphecisi kalıp aynı zamanda inanca sahip olmanın yolunu bulmak mıydı?

Haklılaştıramayan inanca sahip olduğumuzda bu inancın doğru ya da yanlışlığından bahsedemeyeceğimiz söylenebilir. Hume, deneysel yolla bu inancı elde ettiğini savunsa da bu yolla bilginin elde edilebileceğini ileri sürmemektedir. Bir

²⁷⁸ Kenneth Richman, “Empiricism, Natural Belief and the New Hume”, *History of Philosophy Quarterly*, 12:4, (1995), s. 432.

²⁷⁹ John Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, (Manchester: Manchester University Press, 1983), s. 31.

²⁸⁰ Smith, *Philosophy of David Hume*, s. 126.

taftan, Hume, İngiliz empirizminin en önemli temsilcisi olarak kabul edilirken, diğer taraftan duyu tecrübesine ve duyu tecrübesi üzerinden elde edilen bilgi iddialarına karşı şüphecî tutum ile ilişkilendirilmiş olması birbiri ile çelişik gibi görünmektedir. Ancak eğer empirizmi haklılaştırmayı gerektirmeyen olasılığa dayalı bir inanç olarak tanımlarsak Hume'un empirist olması hem mümkün olup hem de şüpheciliği ile çelişmeyecektir. Fakat en temelde empirizmin tanımına baktığımızda, varlığa ilişkin bilgimizin duyulara veya tecrübemize dayalı olması gerektiği şeklinde olduğu ifadesini göreceğiz. Başka bir ifadeyle, empirizm, varlığa ilişkin inançlarımızın tamamen haklılaştırılmasının tecrübeye dayalı olması anlamına gelmektedir.²⁸¹ O halde, Hume'a, tecrübeye dayalı bilgidен veya tecrübeye dayalı inancın haklılaştırılabileceğinden bahsedip bahsetmediği sorusunu sormalıyız. Hume, zihnimizdeki her inancın kökeninin doğal biçimde oluşan algılardan kaynaklandığı ilkesine dayalı bir insan doğası teorisine sahip görünmektedir. Bu algılar, izlenim (*impression*) ve fikirlerden (*idea*) oluşur. İzlenimler ise fikirlere göre daha güçlü ve canlı algılardır. Ancak Hume, sürekli nesnelerin dünyasında bu doğal inançlara sahip olabileceğimizi gösteren veya makul ve savunulabilir şekilde inançlarımızı açıklayan hiçbir şeyin olmadığını ileri sürer. Hume, ne kadar çok felsefî akıl yürütmelerimizi sürdürürsek o kadar çok tatminsizlik yaşayacağımızı düşünür. Algılarımızın doğası üzerinde felsefî düşünce kaçınılmaz olarak şüpheciliğe yol açacaktır. Bu felsefî düşünce de doğal inançlarımızı güvencelendirilmemiş ve hatalı olarak tanımlamayı gerektirecektir. Bu durumda, algımız veya doğal inancımız haklılaştırılmadığında bu, onların şüphecilikten kurtulduğu anlamına gelecek midir? Stroud'a göre, inatçı doğanın güçlü şüpheleri bir anlığına gizleyebilmesi, doğanın şüpheyi çürüttüğü anlamına gelmemelidir. Bizim doğal içgüdülerimiz şüpheleri başarılı şekilde karşılayıp onları ortadan kaldırmaz. Onların sadece üzerini örter. İnsan, nesnelerin varlığına inancı haklı bir nedenle savunamasa bile

²⁸¹ Robert G. Meyers, *Understanding Empiricism*, (Chesham: Acumen Publishing, 2006), s. 2.

o nesnelerin varlığına inanmak için yaratılmıştır. Kişi ne kadar akıl yürütürse yürütsün inancın temelleri hakkında ortaya çıkan şüpheden kurtulamayacaktır.²⁸² Bunun üzerine, Hume kendisini hangi varlıkların kuşattığını ve üzerinde hangi varlıkların etkili olduğunu sorar. Onun yanıtı, aklın gücünün bu kara bulutları dağıtmaya yetmediği yönündedir. Ancak doğanın bu amaç için yeterli olduğunu ileri sürer. Ve doğanın kendisini felsefi melankoliden kurtaracağına inanır.²⁸³ Halbuki, Hume'un felsefeye esas katkısı, ne tecrübeye dayalı düşünceyi benimsemesinde ne de bu düşünceyi aşırı şüpheciliğe indirgemesinde bulunmaktadır. Onun düşüncesinin metafiziği reddettiği gerekçesiyle pozitivizme veya empirizme indirgenmesi de Hume'un çağdaş yorumunda önemli bir çarpıtma olarak görünmektedir.²⁸⁴ Hume'un felsefesinin yapısı, empirizm olarak anlaşılandan tamamen farklı olduğu söylenebilir. Onun bahsettiği felsefe doğru ve yanlış olup, öne sürdüğü doğru felsefe, insan doğası ile ilgili olarak ifade edilir. İnsan doğası bilimi, şüphecilik yıkıcılıktan uzak, duyu tecrübesine dayalı bir empirist temel üzerine kurulu bir bilim olarak görülmez. Bu bilimin önermelerinin herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmediğini dile getirirken Hume, felsefesinde sarsılmaz bir temel olmadığını öğretiyor gibiydi. İnsan doğası bilimi de zihnin kendi bağımsız araştırmaları ile uyumlu olan Hume'un kendisinin doğru felsefe olarak adlandırdığı araştırmalardı. Elbette Hume izlenimlere inandı ancak bu izlenimlerin bilgi teorisini oluşturan kesinliğin temelleri olduğunu ileri sürmediği söylenebilir. *Treatise* kitabında “Duyulara İlişkin Şüphecilik” başlığında duyu tecrübesi içerisinde bilgi teorisini oluşturacak kesinlik temeli olmadığını dile getirirken; “Akla İlişkin Şüphecilik” başlığında da akla dayalı bilgiye erişmenin imkânsızlığından söz etmiştir²⁸⁵ Hume *Treatise*'de bilgiden

²⁸² Barry Stroud, *Hume*, (London: Routledge, 1977), s. 115.

²⁸³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 184.

²⁸⁴ Stroud, *Hume*, s. 219.

²⁸⁵ Donald Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), s. 16.

ziyade inanca dayalı bir felsefe öne sürmekteydi. Ona göre, bizim dışımızdaki nesnelerin varlığına *inanmamız* gerekir, çünkü kanıtlanamazlar.

Doğal inançlar her ne kadar tecrübeye dayansa da Hume bir taraftan doğal inançların haklılaştırılamayacağını da ileri sürerken diğer taraftan empirizmi savunması tutarlı görünmemektedir. Özellikle, tümevarımsal yöntem ve nedensellik hakkındaki şüphecilik Hume’u kesin bilginin imkânsızlığına ulaştırmıştır. Aynı zamanda, Hume tecrübi bilginin de zorunlu ve objektif anlamda kesinlik içermeyeceği kanaatine sahip olduğu için insanların akla ve tecrübeye dayalı bilgiye sahip olamayacağını ileri sürmekle şüpheciliği kabul ettiğini itiraf ediyor görünmektedir.

Hume, her şeyi şüpheciliğe getirip dayadığı tam da bu noktada, şüpheciliğin pratik anlamda tehlikeli olduğunu söylemekten geri durmuyor. Eğer burada kalırsa, Pironcu anlamda aşırı şüpheciliği kabul etmesi gerektiğini, ancak bunun insanın doğasına baktığımızda mümkün olmadığını itiraf ediyor. Hume’a göre, insanın doğası gereği eylemsizlik halini sürdürmesi imkânsız görünmektedir. Hume, Pironcu şüpheciliği aşırı şüphecilik olarak kabul ettiği için kendisi bunun yerine alternatif bir şüphecilik şekli önermiştir. Önerdiği bu şüpheciliği, *ılımlı (mitigated)* şüphecilik olarak tanımlamıştır. İlimli şüphecilik türü, akla dayalı olan inançlarla tutarsızken, Hume, bu şüpheciliğin, içgüdüye dayalı insan doğası yoluyla ortaya çıkan doğal inançlarla tutarlı olduğunu ileri sürmüştür.

Hume’un nedensellik inkarı da Hume’u şüpheciliğe götürmektedir. Hume, akıllı ve tecrübeyi bir tür neden olarak kabul eder. Neden ve sonuca dayalı her şey akıl yürütmelerin sonucudur. Akıl yürütmeler de düşünceye veya duyguya dayalıdır. Dolayısıyla, bir şeyin nedenini aradığımızda sadece aklımızı değil tecrübelerimizi de kullanıyoruz. Aslında Hume, düşünceye dayalı nedenlerin kökenini de tecrübeye dayalı nedenlere indirgemektedir. Bu nedenle Hume, empirist olarak tanımlanır, ancak Hume, bu neden arama ve sonuç bulma faaliyetinin temeli ile ilgili bir sorgulamaya gittiği ve

neticesinde her neden ve sonuç ilişkisinde bir zorunluluk olmadığını, bunun yerine bir tür alışkanlık olduğunu ileri sürmektedir. Bu da nedenlere dayalı yaptığımız akıl yürütmelerden, zorunlu ve evrensel bilgiye ulaşamayacağımız anlamına gelmektedir. Tecrübi nedenlere dayalı inançlar, insanı sadece olasılıklara dayalı sonuca ulaştırabilir, oysa bilgi ve olasılığın doğası, birbirine zıt ve uyumsuzdur.²⁸⁶ Dolayısıyla burada Hume, aklî bilgi yerine, tecrübî bilgiyi teklif etmekten ziyade, tecrübeye dayalı bilginin akla dayalı bilgiye temel olduğunu, ancak böyle bir bilginin de mümkün olmadığını sadece olasılık içerdiğini ileri sürmektedir. Bu tür olasılıkçı tutum ise epistemolojisinin şüpheciliğe dayandığını göstermektedir. Elbette olasılığa dayalı bilgi teorileri olsa da Hume'un ulaştığı olasılık, onu bilgiye değil şüpheciliğe ulaştırmıştır. Bu şüphecilik de ılımlı şüpheciliktir. Hume, teoride her ne kadar şüpheciliğe inansa da pratikte eylemsizliğin uygulanamaz olduğunu ileri sürmüştür. Ancak yine de onun şüpheciliği ve doğal inancı, olasılığa dayalı inançlar tarafından eylemde bulunmamıza imkân vermektedir.

Bilgiye erişilemezlik, kanıtlanamazlık, akıl karşıtlığı, hatta duyu tecrübesine dayalı bilgiye erişilemezlik ve nedensellik inkarı Hume'un şüpheciliğini destekleyen unsurlar olarak görünmektedir. O, kanıtlanamasa da iç güdülere dayalı doğal inanç kavramını ileri sürmüştür. Hume'un, doğru din ve doğru felsefeyi arayan, inanan bir düşünür olduğu ileri sürülebilir. İnsan doğası ile uyumlu inanç felsefesi, iç güdülere ve eğilimlere dayalı bir inanç sistemidir, ancak bu inanç nedenselliğe de dayanmaz. Çünkü o neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğuna da inanmaz. Hume'un inancı, epistemolojide yer alan önermesel bir inançtan ziyade psikolojik bir temeli olan nedensellik içermeyen bir tür hislere dayalı eğilim gibidir.

Hume'un düşünce sisteminde, doğal inanç ile doğaya uyum sağlamanın aşırı şüphecilikten korunma yöntemi olarak kabul edildiğini biliyoruz. Bu doğal inancın, dini

²⁸⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 129-131.

inanç ile uyumlu olduğu da ortaya konulmuştur. Bu durumda, doğal inanca dayalı dini tutumun, iç güdüye dayalı bir iman anlayışını ortaya çıkardığı söylenebilir. Alman romantiklerinden Johann Georg Hamann (1730-1788), Hume'un iman ilkelerine bağlılık gösterdiğini ileri sürerek ondan etkilenmiştir. Hamann, Hume'un inanç doktrinini görünmeyen şeylere imanla özdeşleştirmiştir. Hume'dan sadece Hamann değil, öğrencisi Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) de etkilenmiştir.²⁸⁷ Hume'un Alman romantiklerinin fideizmini ve irrasyonalizmini etkilediği düşünüldüğünde onun iman anlayışının da fideist unsurlar içerdiği düşünülebilir.

Hume'un yaşadığı dönemde İskoçya, Kalvinizmin etkisi altında idi. Hume, Kalvinizmle uyumlu fideist inancı şüphecî felsefesine rahatlıkla uyarladığı düşünülebilir. Çünkü fideizm ile şüphecilik, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı konusunda uyumlu görünmektedir.²⁸⁸ Hume'a göre, birinin dini duygularını aktif hale getirmenin yolu, akıl yürütme ve kanıtlamadan çok belagatli konuşma yeteneği ve güçlü hitaptır. Hume'un, akıldan uzak temellendirme teşebbüsleri, din anlayışının, rasyonel olmaktan çok kanıtsız iman anlayışı olan fideizme yakınlaştığını ifade eder. Bu inanç, irade dışında gelişen tutkulara ve duygulara bağlı olduğu için Hume'u fideizme daha çok yakınlaştırır.²⁸⁹

Hume'un, eserlerinde doğal teolojiye saldırdığı bilinmektedir. Hume'un tasarım argümanı ile ilgili yaptığı eleştiriler, sağlam temelli olduğu düşünülen bilimsel çıkarımların temelsiz bulması ve dini pratiklerin kozmik düzenin felsefi algısına değil öngörülemeyen doğal felaketlerden çıkan korkuya dayandığını düşünmesi gibi nedenler, imanın entelektüel temelini sarsmıştır. Doğal teolojiye Hume tarafından yapılan saldırılar, delil yoluyla imanı destekleme teşebbüslerine engel olmuştur. O,

²⁸⁷ Isaiah Berlin, "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, (New York: The Viking Press, 1980), s. 181.

²⁸⁸ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 67.

²⁸⁹ Çevik, *a.g.e.*, s. 191-193.

delillendirme ve akıl yürütmelerin bilgiyi doğuracağına inanmamaktadır. İman inanca dayalıdır, fakat inanç, düşünceye dayalı olmaktan ziyade duyuşsal bir eylemimizin ürünüdür.²⁹⁰ O nedenle Hume, bu inançların doğru olarak bilinebileceğini söylemekten kaçınmaktadır. Penelhum, Hume'un bu tutumunu Montaigne ve Bayle'de görülen konformist şüpheci fideizme benzetir.²⁹¹

Philo, "Felsefi şüpheci olmak, sağlam ve inanan bir Hristiyan olma yolunda ilk ve en önemli adımdır",²⁹² der. Penelhum, bu alıntının Hume'un *Dialogues* adlı eserinde son paragrafta ve Philo'nun şüpheci fideizmi benimsediğinin göstergesi olduğunu ileri sürer.²⁹³ Penelhum, aynı zamanda *Dialogues*'daki karakterlerden biri olan Philo'nun Hume adına konuşuyormuş gibi okunması gerektiğini düşünür. Penelhum tarafından bahsedilen bu şüpheci fideizm nedir? Penelhum'un kastettiği şüpheci fideizm, aklın gücü ve sınırları konusunda şüpheci şüphelerden etkilendikleri için imanı rasyonel delillere dayalı sunma teşebbüsünü reddetmektedir.²⁹⁴ Erken Modern felsefede önemli bir yere sahip olan şüpheci fideizm, Popkin'in de belirttiği gibi, ateizme karşı Hristiyanlığı, Protestanlığa karşı da Katolikliği savunma şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Garip olan, şüpheciliğin bağlılığı öğreten bir gelenek için nasıl bir siper olabileceğidir. Penelhum'a göre iki tür şüpheci fideizm vardır. Bunlardan ilki konformist şüpheci fideizmdir. Bu tutum şüphecinin benimsediği epistemik bir inanç içermeyen kayıtsız bir katılım şeklidir. Aynı zamanda imanın ne olduğuna dair mantıksız bir tutum gibi görünebilir.²⁹⁵ Konformist şüpheci fideizm, görünümlere Pironcu tarzda uyum sağlayarak Hristiyan imanını benimsemektir.²⁹⁶ Evanjelik şüpheci

²⁹⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed.L. A. Selby-Bigge, (Oxford: Clarendon Press, 1978), s. 183.

²⁹¹ Penelhum, *Reason and Religious Faith*, s. 28-29.

²⁹² Hume, *Din Üstüne*, s. 266.

²⁹³ Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", s. 167.

²⁹⁴ Penelhum, a.g.m., s. 167.

²⁹⁵ Penelhum, a.g.m., s. 175.

²⁹⁶ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 15.

fideizm ise aslında şüpheci bir tutum değildir, fakat akıl hakkında şüpheci umutsuzluğun benimsenmesini gerektirir. Daha ziyade, şüpheci tarafsızlık ve Hıristiyan imanı arasında bir zıtlık vardır. Fakat şüphecilik burada bir bağlanma zemini sağlamak için aklın yetersizliğini ortaya çıkartıp bunun yerine lütuf yolunu döşeyerek imanın nedenine hizmet eden felsefî bir gelenek olarak görülmektedir. Penelhum’a göre, Hume da kendi naturalizmini ve sekülerizmini uzlaştırmak için şüpheci fideizmi ustaca kullanmıştır.²⁹⁷ Ancak Hume, ılımlı şüpheciliği savunurken aşırı şüpheci olarak gördüğü Pironcu şüpheci olmadığını ileri sürmüştür. Penelhum’un, Hume’u Pironcu şüpheci olarak kabul ederken, Hume’un kendi tutumu ile ilgili ileri sürdüğü fikirlerle çeliştiği düşünülebilir. Fakat Penelhum’un bu itiraza da bir cevabı vardır. Pironcu gelenek de Hume da şüpheciliğin rasyonel felsefî sistemlerin anlamsızlığını ortaya çıkardığı konusunda hemfikirdir. Pironcu şüpheci bir inanç hakkında pratik anlamda hükmü askıya alırken, Hume hükmü askıya almanın pratik anlamda imkânsız olduğunu savunur. Pironcu şüpheci, hükmü askıya almanın insanlara zihin huzuru ve sakinlik (*ataraxia*) verdiğine inanırken, Hume aksine bunun insana kaygı ve umutsuzluk verdiğine inanır. Bu nedenle, hükmü askıya almanın pratik açıdan imkânsız olduğunu düşünür. Hume, insan yaşamını mümkün kılan inançlara bağlanarak bizi kaygıdan koruyan insan doğası içinde içgüdüsel kaynaklar keşfeder.

Hume yorumcularından Popkin, Hume’un şüpheciliğini Pironculuğa karşı olarak ortaya koyduğunu düşünmez aksine Hume’un şüpheciliği ile Pironculuğu özdeşleştirir. Ona göre, Hume Pironculuğu yeniden yorumlamıştır. Hume, eski Pironculuğu aşırı şüpheci olarak kabul ettiği hiçbir şeye inanmama durumunu teoride doğru kabul ederken, pratik hayatta bir karşılığı olmadığı için eleştirmiştir. Özellikle, bilgi konusundaki Pironcu analiz teorik temellerle sınırlandığı müddetçe, Hume bilginin Pironcu analizini kabul eder. Ancak böyle bir analizin sonucu, hükmü askıya alma

²⁹⁷ Penelhum, “Natural Belief and Religious Belief in Hume’s Philosophy”, s. 176.

tutumunun gelişimine hizmet etmemelidir. Popkin'e göre Hume bir Pironcu için şüpheciliğin ve dogmatizmin uygun bir karışımını bulmuştur.²⁹⁸ Burada Popkin, Hume'un şüpheciliğinin Pironcu karşıtlığı üzerine olmadığını, sadece Pironculuğu aşırı şüphecî yorumuna yönelik bir karşıtlık olduğunu ve bunun yerine Pironculuğun ılımlı şüpheciliğini önerdiğini ileri sürmektedir. Popkin'e göre, Hume, eski Pironcuları, eylemsizlik tutumları konusunda aşırı şüphecî ancak hükmü askıya almak konusunda ise aşırı dogmatik bulmuştur. Popkin, Pironcular hakkında Hume'un bahsettiği gibi olmadığını ileri sürer. Hume, Pironcuların hükmü askıya aldıklarından ve bunun insan doğasına uygun olmadığından bahsederken Popkin ise klasik Pironcuların hükmü askıya almadığını Sextus'u takip eden Pironcuların hükmü askıya aldıklarını savunur. Bu nedenle Hume'un eleştirdiği Pironcu şüphecilik Sextus'un Pironcu şüpheciliğidir. Sextus'un Pironculuğunda hükmün askıya alınmasına izin verilmesini Hume dogmatik rasyonalizmin bir türü olduğunu düşündüğü için eleştirir. Oysa Hume'un Pironcusu, inançlar konusundaki rasyonel kanıta dayalı nedenler ile inançların psikolojik nedenlerini ayırt eder; kanıtlara dayanmayan psikolojik nedenlerle inanır. Ancak psikolojik nedenlerden de şüphe eder. Pironcu şüphecî, şüphe etmesi gerektiği yerde şüphe eder, inanması gerektiği yerde de inanır. Fakat onun durumunda biri için ne şüphe ne de inanç haklılaştırılabilir. İşte bu da Hume'un kastettiği doğanın rehberliğindeki Pironcu şüpheciliktir ki bu ne aşırı şüphecî ne de aşırı dogmatiktir. Eski Pironcular hükmü askıya alma tutumunun sonucunda tedavi edici sonuçlar elde edeceklerine inandılar. Ancak Hume, onların bu sonuca erişebileceklerine de inanmadı, yalnızca Hume'cu Pironcunun huzur ve sakinlik hissine erişebileceğine inandı. Popkin'e göre de Hume'cu Pironcu hem dogmatik hem de şüphecîdir.²⁹⁹

²⁹⁸ Popkin, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", s. 403.

²⁹⁹ Popkin, a.g.m. ss.404-407.

Hume'un şüpheci olması Pironculuk ile ilişkilendirilirken, doğal inançlara sahip olması da naturalizm ile ilişkilendirilmektedir. Esasında, eğer Hume'u inancın rasyonel olarak haklılaştırılamayacağını kabul ettiği için Pironcu şüpheci kabul edersek, doğaya uygun şekilde yaşamaktan, doğaya uygun şekilde eylemde bulunmaktan ve psikolojik inançlara sahip olması bakımından da natüralist olarak kabul edebiliriz. Ancak Hume'un hem şüpheci hem natüralist olması mümkün olup olmadığı üzerinde farklı yaklaşımlar vardır.³⁰⁰ Eğer Popkin'in yukarıda bahsettiği gibi, Humecu Pironculuğun hem dogmatik hem de şüpheci olması mümkünse bu ihtimal de mümkündür diyebiliriz. Penelhum, Hume'un şüpheciliğinin naturalizmi ile uyumsuz olmadığını ileri sürenler arasındadır. Jamie Ferreira de Hume'un naturalizminin şüpheci bir naturalizm olduğundan söz eder.³⁰¹

Natüralizmin çok farklı çeşidi bulunmaktadır. Açıklayıcı natüralizme (*explanatory naturalism*) göre, doğanın dışında herhangi bir şeye başvurmadan fenomenleri açıklamaya çalışır. Metafiziksel natüralizme göre, bütün varlıklar doğa içerisinde olduğu doktrini kabul edilirken, doksastik natüralizme göre, ise tüm inançlar doğa içerisinde gerçekleşir. Ancak Hume'un natüralizmini kendine özgü niteliklere sahip olarak değerlendirmek daha uygundur. Hanson'a göre Hume'u natüralist olarak kabul edenlerin göremedikleri, bütün bu sürecin özsel anlamda fideist bir doğaya sahip olmasıdır. Elbette Hanson, her natüralist tutumun fideist bir tutum olduğunu değil, Hume'un natüralizmi ile fideizminin uyumlu olduğunu ileri sürer.³⁰² Fideizm, tarihsel olarak belki de doğası bakımından umutsuzluğa ve rasyonel başarısızlığa bir yanıt

³⁰⁰ Literatürde, Hume'un naturalizminin şüpheciliğini çürüttüğünü ileri süren olduğu gibi şüpheciliğinin natüralizminin altını oyduğu ve bunun yanı sıra natüralizmi ile şüpheciliğinin uyumlu olduğunu da ileri süren bulunmaktadır. Bilgi için bkz. Don Garrett, "Reason to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume Philosophical Project", *Philosophical Studies*, 132, (2007), ss. 1-16; Janet Broughton, "Hume's Naturalism about Cognitive Norms", *Philosophical Topics*, 31:1-2, (Spring and Fall 2003), ss. 1-19; Sean Greenberg, "'Naturalism' and 'Skepticism' in Hume's Treatise of Human Nature", *Philosophy Compass*, 3:4, (2008), ss. 721-733.

³⁰¹ Akt. Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy*, s. 13.

³⁰² Hanson, *a.g.e.*, s. 17.

olmuştur. Hume'dan önceki yüzyıllarda şüphe, güvensizlik ve kaygı ile ilgili rasyonel argümanı çürütmek; inanç, zihin huzuru ve psikolojik kesinliği güvence altına almak için imanın kullanımı çoğu filozof tarafından felsefenin temel meselesi olarak görülmüştür. Hanson, fideizmi özsel olarak dini bir pozisyon olarak görmemektedir. Popkin de fideizmin düşünürler tarafından savunulma sebebinin dini inançla ilişkili olmak zorunda olmadığını iddia etmiştir. Bayle gibi düşünürler matematik, mantık, epistemoloji ve metafizik konularını savunmak için fideizmi benimsedikleri düşünülmektedir. Burada fideizm, akıl başarılı olamadığında inançları iman yoluyla savunmak anlamına gelmektedir. Hanson, Hume'un fideizminin de bu genişletilmiş fideizm tanımı içinde yer aldığını ileri sürmektedir.³⁰³

Hume'un fideizmini Hanson üç aşamada temellendirir. İlk olarak Hume'un din felsefesinin neden olduğu sonuçların fideizme yol açtığını, dini meselelerde onun öncelikli tutumunun şüphecilik değil de fideizm olduğunu öne sürer. İkinci aşama Hume'un felsefesindeki fideizmin genel metodunun onun metafiziksel doktrinlerinin içerisinde görülebileceği ile ilgilidir. Üçüncü aşama ise Hume'un metodu ve ulaştığı sonuçların değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Birinci aşamada, Hume'un aslında şüphecisi olmadığını göstermeye çalışan Hanson, Hume'un felsefesinde şüpheciliğin etkisi olduğunu kabul etse de, bu şüpheciliğin dini meseleler hakkında fideizme ön hazırlık niteliğinde bir şüphecilik çeşidi olduğunu düşünür. Bu durumda, Hume'un bütünüyle şüphecisi olmadığı ileri sürülmemekte, fideizme giriş niteliğinde gerekli bir şüphecilikten bahsedilmektedir. Hanson'a göre Hume, *Enquiry*'de bulunan mucizeler hakkındaki makalesindeki son paragrafın şüphecisi yorumlama ile tutarlı olmadığını kabul etmiş görünüyor. Hume'a göre, "ilahiyat ve teoloji, bir Tanrı'nın varlığını ve ruhların ölümsüzlüğünü ispatladığından, kısmen tikel kısmen de genel olgularla alakalı muhakemelerden oluşur. Deneyim tarafından desteklendiği ölçüde bir temeli akıldadır.

³⁰³ Hanson, *a.g.e.*, s. 12.

Fakat en iyi ve en sağlam temeli, iman ve ilahi vahiydir.”³⁰⁴ Hanson’a göre, bu ifadeler açıkça Hume’un dini meseleler konusunda akla bağlı olamayacağını göstermektedir. Ayrıca, Hume’un mucizelerin var olmadığına inanmadığını, sadece akılla kanıtlanamayacağını ileri sürmesi de Hanson’a göre fideist bir tutum olarak görünmektedir.³⁰⁵

Hume’un geleneksel Hristiyanlığa karşı şüpheci eleştirileri, onun ateist olduğuna dair bir fikrin oluşmasına neden olsa da kendisinin bu konudaki ifadeleri ateist olmadığına dair bir kanaat uyandırmaktadır. Kendisinden akıldan ziyade imana dayalı bir Hristiyanlığı benimseyen bir inanan olarak bahsettiğini de biliyoruz. Bu durumda doğal teolojiye ve dine yönelik eleştirilerini nasıl yorumlamamız gerekmektedir? Diğer taraftan bir inananın inandığı şeylere neden saldırdığı sorulabilir. Bilhassa onu yetiştiren dine nasıl saldırabilir? Doğal teolojinin entelektüel girişimlerini, özellikle de Tanrı’nın iyiliği, bilgeliği ve gücü ile ilgili Hristiyan düşünceleri hakkındaki soruları neden küçümser? Hume esasında halkın dini olan popüler Hristiyanlığı küçümsüyordu, çünkü bu popüler din, batıl inançlar, entelektüel çelişkiler ve ahlaki anlamda ikiyüzlülükle doluydu. Böylece Hume insanlar üzerinde güç ve kontrol çabasından dolayı örgütlü Hristiyanlığı küçümsemiştir.³⁰⁶

Hume, inandığını iddia edip inandıklarını eleştirel anlamda sorgulayan ve bu konuda yıkıcı eleştiriler getiren ilk ve tek düşünür değildir. Bu tutuma sahip, bir diğer örnek olan Bayle’in yazılarının Hume tarafından okunduğu ve Hume üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Tanrı’nın her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olduğuna inancın dünyadaki kötülüğün varlığı ile uyumsuz olduğu hükmünün aklın ürünü olduğunu ve Hristiyanın ise Tanrı’nın mutlak kudret ve mutlak iyiliğine akıl ile değil

³⁰⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 164.

³⁰⁵ Hanson, *Fideism and Hume’s Philosophy*, s. 37.

³⁰⁶ Hanson, *a.g.e.*, s. 45.

iman ile yönelmesi gerektiğini savunmuştur.³⁰⁷ Bayle'in yaklaşımında bir taraftan kutsal sayılan şeyleri yıktığı görülürken, diğer taraftan Hıristiyan ayinlerine katıldığı görülmektedir. Bayle'in şüpheciliği, onun imanı için bir hazırlıktı. Popkin için Bayle'in dini konulara bakışı, gerçek bir dini ruh ve dini tutkudan yoksun görünmektedir. Eski Ahit, Bayleci analiz için her zaman kolay hedef olarak görülmüş, Hume'un da *Dialogues*'daki alaycı tarzı, Bayle'in tutumuna benzemektedir.³⁰⁸

Hanson'a göre, Hume'un doğal teoloji ile ilgili şüpheci tutumu onu ne teist ne deist yapabilir. Hume için iyi bir inanan olmanın ön şartı, ortadan kaldırılmış rasyonel tezler ve yıkılmış entelektüel içeriklere sahip olmaktır. Butler, tasarım argümanı hakkındaki Philo'nun eleştirisinin, Tanrı'nın var olduğunu inkar eden bir eleştiri olarak görülmemesi gerektiğini, dini inançlara rasyonel destek bulabilme inancını yıkmak amaçlı bir eleştiri olduğunu ileri sürerken haklı olduğu olabilir, çünkü Hume, Tanrı'nın var olmadığını değil, kanıtlanamayacağını düşünür. Tanrı'nın varlığı hakkında rasyonel bir delile ulaşamayız, fakat var olduğunu gizemli bir şekilde hissedip kabul ederken var olduğuna güvenir ve iman ederiz. Hume'un görüşündeki Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının kanıtlanamazlığı, bir çeşit mistik tutumu öngörmektedir. Mistik bir tutum da Hume'un fideist bir tutum sergilediği yönündeki tezlerle uyumlu görünmektedir.³⁰⁹

İkinci aşamada, Hume'un metafiziksel doktrinlerinde fideist bir tutum sergilediğini ortaya koymaya çalışan Hanson, din ile ilgili olmayan doktrinlerden bahsederken de Hume'daki fideist unsurlardan bahsedilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, bir inanca keyfi bağlanmak fideist bir eylem olup, bu anlamda Hume'un metafiziksel konularda bu tür bir bağlılık benimsemesi özünde fideist bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Hume'a göre, tüm inançlarımızın temeli tecrübedir ancak

³⁰⁷ Martin Bell, "Hume on the Nature and Existence of God", *A Companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), s. 338.

³⁰⁸ Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy*, ss. 79-80.

³⁰⁹ Hanson, *a.g.e.*, s. 82.

tecrübeden yola çıkarak hiçbir çıkarımımızı gerekçelendiremeyiz. Hume bize bu yolla felsefi temeller üzerinden nasıl şüpheci sonuçlara varacağımızı ve psikolojik temel üzerinden ise nasıl aynı sonuca inanabileceğimizi gösterir. Psikolojik açıklama, Hume'un metafiziksel ve epistemolojik sorularına karşı kullandığı bir yaklaşımdır. Buradan da Hume, fideist sonuca varmak için insan doğasına ilişkin eğilimlere yönelik söylemleri kullanır. Örneğin, Hume nedensellik hakkındaki inancımızın zorunlu olmaması gerektiğini ileri sürer ve her şeyin bir nedeni olması gerektiği fikrini kabul etmez. Hume, neden ve sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi kabul etmiyorsa, empirist metodolojiden de vazgeçtiği anlamına gelmektedir. Nedensellik hakkında bu tür bir sonuç insanları şaşırtabilir. O, ilk meydana gelen ve onun ardından gelen şey arasında neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğuna inanmak yerine, alışkanlık olduğuna inanmaktadır. Hume bu ilişkinin bir tesadüf veya rastlantı olduğunu; ancak sürekli art arda gelmesinden ötürü insanların, bu ilişkinin zorunlu olduğunu düşündüklerini ileri sürer. Hume'un neden-sonuç ilişkisi hakkındaki diğer tanımı bu ilişkinin doğal bir ilişki olduğu düşüncesidir ki bu felsefi bir tanımdan ziyade psikolojik bir açıklama gibi durmaktadır. Doğal olmasındaki kasıt ise rasyonel olmayacak şekilde zihnin hissi bir eğilim olup, eğilim kavramı yerine, Hume bazen alışkanlık, gelenek, çağrışım ve insan doğası gibi rasyonel olmayan kavramları kullanır. Hanson'a göre, Hume, nedenselliği rasyonel olarak temellendirmek yerine insan doğasına dayandırırken fideist bir yaklaşıma sahip görünmektedir.³¹⁰ Ancak Hanson'ın burada kullandığı fideizm, dini anlamda değil rasyonel olana karşı olmak anlamında ele alındığını belirtmek gerekir.

Diğer metafiziksel doktrinler konusunda da Hume benzer bir yaklaşım sergilemektedir.³¹¹ Kişisel özdeşlik, töz, ruh veya benlikten hangisi hakkında konuşursak konuşalım Hume'un sonucu aynıdır: Felsefi ve rasyonel olan entelektüel

³¹⁰ Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy*, s. 122.

³¹¹ Bkz. Thomas Ahnert, "Philosophy and Theology in the Mid-Eighteenth Century", *History of Scottish Theology, Volume II: From the Early Enlightenment to the Late Victorian Era*, ed. David Fergusson ve Mark Elliott, (Oxford: Oxford University Press, 2019), s. 56.

analiz bize cevap vermeyecektir. Bize cevabı verecek olan rasyonel olmayan eğilimlerimizdir. Hanson bu konularda da Hume'un yaklaşımında fideist bir eğilim olduğu görüşündedir.³¹²

Üçüncü aşamada, Hume'un nasıl bir fideist olduğundan bahseden Hanson din felsefesinde olduğu kadar onun felsefenin diğer alanlarında da fideist eğilimlere sahip olduğunu düşünür. Hanson, Hume'un felsefesinde kullandığı metodu şüpheci fideistlerin metoduna benzetmektedir. O, Hume'u nihai anlamda bir şüpheci olarak görmez, çünkü Hume, kendisinin ortaya attığı sorulara pozitif cevaplar üretir. Sadece rasyonel analizlerle şüpheci yaklaşımı kullanarak kabul edilemez sonuçlara ulaşır ve sonra da şüphe duyduğu, kötülediği hatta küçümsediği inançlara inanmanın yollarını arar.³¹³

Hume'un uzun yıllar şüpheci olarak kabul edilmesinin ardından ilk defa Kemp Smith, Hume'un bir şüpheci olmayıp sağduyu filozofu olduğundan söz etmesinden sonra Hume hakkındaki genel kanaat değişmeye başlamıştır.³¹⁴ Hume'un, her konuda "insan doğası" kavramına olan vurgusundan ve rasyonel olanı inkarından dolayı Kemp Smith onu natüralist olarak kabul ederken fideist olup olmadığından söz etmemiştir. Hume yorumcularının çoğunun onun fideist olma ihtimali üzerinde durmamasının nedeni ise Hume'un yaşadığı tarihe değil de sadece eserlerine odaklanmalarıdır.³¹⁵ Özellikle Hume'un etkisinde kaldığı, Bayle'in hem Pironcu hem de fideist olması önemli bir husustur. Popkin ve Penelhum'un, Hume ve Pironculuk arasındaki ilişkiden bahsettiği bilinmektedir. Penelhum, Hume'un şüpheci fideist olma ihtimali üzerinde dururken, Popkin, Hume'un kendine özgü bir Pironcu tutuma sahip olduğunu dile getirmektedir. Hanson da Hume'un Pironculuktan derinden etkilendiğini

³¹² Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy*, ss. 136-137.

³¹³ Hanson, *a.g.e.*, s. 141.

³¹⁴ Lagerlund, *Skepticism in Philosophy*, s. 144; Hanson, *a.g.e.*, s. 143.

³¹⁵ Hanson, *a.g.e.*, ss. 141-144.

düşünenlerdendir. Hume bir taraftan Pironculuğun çürütülemeyeceğine inanırken, diğer taraftan şüpheci bir şekilde yaşamının veya hiçbir şeye inanmadan eylemsizlik halinde kalmanın sağduyuya aykırı olduğunu iddia etmektedir. Burada Hume'un teoride çürütülemeyen şüpheciliğinin gücü, pratik hayatta insan doğasına aykırı olduğu için sürdürülemezliği gerekçesiyle kendini imha eder. Doğa, insanı inanmaya zorlar. Hume'un doğa kavramıyla kastettiği fiziksel dünya olmayıp zihinsel bir dünyadır. Ancak bu inanmayı gerekçelendirmez. Sadece kişi doğanın insanı inanmaya zorladığı konusundaki iddianın doğru olduğunu hisseder. Bu kanıtlamaya dayalı bir doğruluk değeri içermez. İnanmanın gerekliliği hissi rasyonel bir gerekçelendirmeden ziyade doğal unsurlara dayalıdır, çünkü, zihinimiz sonsuza dek şüpheleri taşıyamaz.³¹⁶ Aslında Hume iki çelişkili önermeye sahip gibi görünmektedir:

1. Şüpheci argümanlar bilgiyi elde etmemize engeldir.
2. Doğa bizi inanmaya zorlar.

Bu önermeler doğru olduğunu bilmediğimiz nesnelerin varlığına bizi inanmaya zorlar. Hanson'a göre, hiçbir kanıt yoksa, hatta o nesnelerin varlığına inanç paradokslara yol açsa dahi doğa bizi onların varlığına inanmaya zorlayacağı anlamına gelmektedir. Örneğin zihin, beden ve Tanrı'nın rasyonel kanıtlarla varlıkları desteklenemese dahi Hume açısından bu üç varlığa rasyonel olmayan temellerle inanılır. Bu rasyonel olmayan temel, insan doğasının karşı konulamaz gücüdür. Dolayısıyla, Popkin'in de vurguladığı gibi Hume, Pironculuğun başka bir versiyonunu benimsemiş, hükmü askıya almak yerine rasyonel olmayan ve doğal olarak elde edilen inanmayı tercih etmiştir. Hanson da Popkin'in bu görüşüne katılmaktadır. Hume, bu doğal inancın doğru olduğunu ileri sürmemekle birlikte rasyonel olarak da kabul etmemektedir. Popkin, Hume'un benimsediği Pironculuğun elbette natüralizm olduğundan söz etmez,

³¹⁶ Hanson, *a.g.e.*, ss. 167-168.

ancak Hanson, Hume'un hem natüralist hem de Pironcu olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.³¹⁷

Hanson, Hume'un şüpheli fideizmini, Penelhum'un ayrımını yaptığı Pascal ve Kierkegaard'ın da içinde bulunduğu evanjelik şüpheli fideist kategorisine dahil etmiştir. Penelhum'un diğer kategorisi ise konformist şüpheli fideistlerden oluşmaktaydı. Penelhum bu kategoriye Erasmus, Montaigne ve Bayle'i dahil etmişti. Ancak Hanson, Hume'u bu kategoriye yerleştirmeyi tercih etmemektedir. Oysa Hume'un diğerlerinden daha çok Bayle'den etkilendiği bilinmektedir. Hume'un eserlerinde, iman vurgusu da çok baskın şekilde yer almamaktadır. Yalnızca dinin rasyonel gerekçelendirilmesine karşı olması ve bunu şüpheli argümanlarla desteklemesi, aynı zamanda kendisinden inanan olarak bahsetmesi şüpheli fideist tutuma dahil olmasını muhtemel kıldığı söylenebilir. Ancak, Hanson'ın Hume'u fideist olarak kabul ederken sadece imana hazırlık niteliğinde şüpheli olarak görmesi yeterince isabetli görünmemektedir. Hanson bir taraftan Popkin'in Hume hakkındaki Pironcu yorumuna katıldığını söylerken, diğer taraftan Hume'u şüpheli olarak görmemesi çelişkili görünmektedir. Çünkü Popkin'e göre, Hume, hem dogmatik hem de şüphelidir.³¹⁸ Popkin'e göre, Hume'un burada ileri sürdüğü dogmatizmden kastı, kişiyi yöneten psikolojik ve biyolojik unsurlara sahip olmak bakımından dogmatik olmasıdır.³¹⁹ Çünkü doğa, Hume'u inanmaya zorlar ve bu zorluğu kabul ederken de şüpheliği ortaya çıkar. Bu durumda, Hume'un pratikte doğal inançlara göre yaşaması fideist bir tutumdur, çünkü dini inançlar da doğal inançlardı ve rasyonel olarak haklılaştırılmazlardı. Ancak teoride bu inançlarının bilgiye dönüşmeyeceğine inanması ise şüpheli tutumunu, insan doğasına dayalı eğilimlerden oluşan bu doğal inancı da onun natüralist olduğunu gösterir. Sonuç olarak, Hume'un fideizmini "şüpheli

³¹⁷ Hanson, *a.g.e.*, s. 171.

³¹⁸ Popkin, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", s. 407.

³¹⁹ Popkin, *a.g.m.*, s. 405.

natüralist fideizm” olarak adlandırmanın, Hanson’ın evanjelik şüpheci fideist kategorisinden daha makul olduğu söylenebilir.

2.2.2.5. Kierkegaard

2.2.2.5.1. İman ve Öznellik

Katı bir fideist olarak bilinen Kierkegaard, imanını öznellik üzerine temellendirirken nesnelliği spekülative düşüncenin yöntemi olarak görür ve felsefesini ise Hegel düşüncesinin karşısına yerleştirir. Spekülative düşüncüyü temsil eden de Hegel’in düşünce sistemi olup mutlak olanı değişmeyi kavramaya çalışırken, Kierkegaard’a göre insanla ilişkili olan her şey tarihseldir ve tarihsel olan her şey de oluş halindedir. Oluş halinde olan bir şey hakkında kesinliğe ulaşmak ya da mutlaklık aramak imkânsızdır.

Nesnelliğe dönecek olursak, Kierkegaard’a göre nesnellik iki tür doğruluk içerip, ilki tarihsel doğruluk, diğeri felsefi olan ezeli doğruluktur.³²⁰ Mutlak ve değişmeyen ezeli doğrular varsa dahi Kierkegaard’a göre, biz onlara erişemeyiz. Nesnel düşüncenin şekli, matematiğe ve tarihsel düşünceye yol açsa da, bu yolla bir karara erişemeyeceğimizi düşünen Kierkegaard’a göre, karar, öznellik içinde gerçekleşir.³²¹ İnsan, tarihsel olan bilgiyle ilişkilidir ancak o da sadece *tahmini/ yaklaşık yargıdan* (*approximation*) ibarettir. Yaklaşık olarak bir sonuca ulaşmak ise kesinlik içermez. Her gelen yeni bilgi ile bu tahmini sonuç değişebilir. Bu da kesin sonuca ulaşmayı imkânsız kılar. Hristiyanlık da tarihsel bir delil olarak düşünüldüğünde, önemli olan, Hristiyan doktrininin gerçekten ne olduğu hakkında tam ve güvenilir bir bilgi elde etmektir. Ancak nesnel anlamda tarihsel olarak erişilebilecek en büyük kesinlik, Kierkegaard’a

³²⁰ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, İng. çev. ve ed. Howard V. Hong ve Edna Hong, (New Jersey: Princeton University Press, 1992), s. 21.

³²¹ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 230.

göre, sadece tahmini bir yargıdır.³²² Eğer iman Kierkegaard'a göre, tarihsel bir önermeyi onaylamak olsaydı, insanlığın daha iyi bir yere gelmiş olması gerekirdi. Ancak öyle olmadığına göre, tarihsel bir delille nesnellığe ulaşmak imkânsızdır.³²³ Dolayısıyla, nesnellik kesinsizlik içerir; nesnel açıdan doğruluk yoktur, yalnızca tahmini yargı vardır.³²⁴ Bu da Kierkegaard'ı özneliliğin doğruluğuna ulaştırır.

Kierkegaard'ı nesnellik konusunda bu kadar rahatsız eden şey tam olarak ne olabilir? Nesnellik arayışı, felsefenin genel tutumu olarak bilinir, ancak Kierkegaard, insanın temel meselelerini aydınlatmak için felsefenin yetersizliğini göstermeyi hedefler.³²⁵ Bunu da nesnel düşünmenin yetersizliğini göstererek yapar. Öyle ki nesnel yolla imana ulaşmaya çalışırsak, tahmini yargı ile varılabileceğini, bunun da hemen hemen muhtemel ya da en yüksek derecede muhtemel bir sonuç olacağını vurgular. Bu yöntem ile imandan başka bir şeye ulaşılır ve bu, en yüksek derecede *neredeyse* bilme olduğu için iman değildir.³²⁶ Hıristiyanlık da bir bilme meselesi değildir.³²⁷

İmanın özneliliği ile kastedilen şey, imanın özne-nesne arasında bir ilişkiden ziyade özne-özne arasında bir ilişki olduğudur. Bu da Kierkegaard'ın imanı bilgi olarak görmediği anlamına gelir.³²⁸ Ona göre, tüm bilgiler ya ezeli bilgidir ya da tarihsel bilgidir; iman ise ne ezelidir ne de tarihseldir. Eğer ezelinin tarihsel olduğuna dair bir bilgi türü olsaydı, bu iman olurdu, fakat Kierkegaard'a göre böyle bir bilgi türü yoktur.³²⁹ Bilgiyi elde etmek için nesnellik tutumu gerekli, nesnellik tutumunu geliştirmek ise benliğin yok oluşunu ve bireyselliğin aşkını gerektirir. Benlik ve

³²² Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 23.

³²³ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 81.

³²⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 218.

³²⁵ Arthur E. Murphy, "On Kierkegaard's Claim That "Truth Is Subjectivity"", *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry Gill, (Minneapolis: Burgess Pub. Co., 1969), s. 94.

³²⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 211.

³²⁷ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 215.

³²⁸ Deniz, *Akıl İman ilişkisi Açısından Fideizm*, s. 206.

³²⁹ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, İng. çev. David Swenson, (New Jersey: Princeton University Press, 1962), s. 76.

bireyselliği terk etme teşebbüsünde Kierkegaard, güçlü şekilde karşı çıktığı özyıkımın bir çeşidini görürken insanların sınırsız, nesnel ve kişisel olmayan (*impersonal*) bilen ruhlar olmalarından ziyade sınırlı, öznel ve tikel bireyler olduklarını düşünür.³³⁰ Bu sebeple, insanın asla tam anlamıyla rasyonel ve nesnel olamayacağını savunur.³³¹

Bu durumda, Kierkegaard'ın imanın öznelliğinden kastı, imanın bilginin konusu değil de inancın konusu olması mıdır? Kierkegaard'a göre, iman inancın konusu olsa dahi bu rasyonel bir inanç değil, iradeye dayalı bir inançtır.³³² Burada ele alınan inanç imanla aynı anlamda kullanılır³³³ ve duyguya dayalıdır. Bu duygu da tutkudur. O halde tutkuya dayalı olan bir iman nasıl doğruluk değeri içerir? Kierkegaard'a göre, doğruluk, Hegelci anlamda evrensellik ve nesnellik içeren bir doğruluk çeşidi değildir. O, doğruluk olarak nihai gerçekliğe işaret eder ki bu da aklın sistemi değil, Tanrı'dır.³³⁴ Esasında Kierkegaard doğruluk kavramını üç anlamda kullanır. Öncelikle, insan olarak kişinin özsel doğası anlamında kullanır. İkinci olarak, bir kişinin Tanrı ile ulaşabileceği birliktelik ilişkisi anlamında kullanır. Üçüncü olarak da nihai gerçeklik olan Tanrı anlamında kullanır.³³⁵

Bu durumda, Kierkegaard'a göre, bir kişi, Tanrı'nın var olduğunu varsaysa dahi Tanrı'nın var olduğuna iman edemez. Bunu, Sokrates tarafından dile getirilen *Hatırlama öğretisi (Recollection doctrine)* ile açıklayan³³⁶ bu öğretiye göre, öğrenci öğrenmeye başlamadan önce o bilginin cahili değil hatırlayanıdır. Eğer kişi onu biliyorsa öğrenemez, bilmiyorsa da tanıyamaz, dolayısıyla öğrenme imkânsızdır. Kierkegaard, var olan bir Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmanın kibirle alakalı bir durum

³³⁰ Richard Schacht, "Kierkegaard on "Truth is Subjectivity" and "The Leap of Faith"", *Canadian Journal of Philosophy*, 2:3, (1973), s. 299.

³³¹ Schacht, a.g.m., s. 301.

³³² Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 103.

³³³ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 101.

³³⁴ Schacht, "Kierkegaard on "Truth is Subjectivity" and "The Leap of Faith"", s. 304.

³³⁵ Schacht, a.g.m., s. 307.

³³⁶ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 108.

olduğunu ve O'na hakaret olduğunu ileri sürer; var olan bir Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmanın O'nu önemsememek demektir.³³⁷ Kierkegaard, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın, Tanrı varsa da yoksa da gereksiz bir uğraş olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Bir kimse Tanrı'nın varlığını kavrayabileceğimizi iddia ederse, bu, Kierkegaard'a göre, ya çıkarımsal bir sonuç değildir ya da Tanrı'nın varlığını yorumluyoruz demektir. Akli kesinlik, gerçek varlık meselelerinde kişinin ulaşamayacağı bir sonuçtur.³³⁸

Kierkegaard'a göre, bütün bilgiler yalnızca muhtemel olup,³³⁹ nesnel açıdan bakıldığında, iyi ve kötü, doğru ve yanlış arasındaki fark hükümsüzdür. Çünkü nesnel açıdan değerlendirildiğinde, hiçbir şekilde mutlak karar yoktur. Mutlak karar, öznellikte olup,³⁴⁰ öznelliği, doğruluk olarak görmek, ahlaki, dini ve felsefi meselelerin, tarihsel, bilimsel ve nesnel metoda başvurarak oluşturulabileceği iddiasının reddi anlamına gelir.³⁴¹

Nesnel bilgi, hükmü askıya alır, bu da öznelliğin ortaya çıkmasına neden olur. Öznellik ile nesnel kesinsizlik aslında aynı anlama gelmektedir. Nesnel kesinsizlik, var olan kişi için en yüksek doğruluk olup, bu kesinsizlik içsellik'in sonsuz tutkusunu güçlendiren şeydir. Doğruluk ise sonsuz tutkuyla nesnel kesinsizliği seçme riskine cesaret etmektir.³⁴² Kierkegaard, Tanrı'yı bulmak için doğayı gözlemlediğimizde görünen şeyin nesnel kesinsizlik olduğunu ve bundan daha çok içsellik olduğunu vurgular, çünkü kişi, sonsuzun tutkusuyla nesnel kesinsizliği kavrayabilir. Örneğin, matematiksel bir önermede nesnellik verilidir, fakat matematiksel önermelerin

³³⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 78.

³³⁸ Penelhum, *a.g.e.*, s. 80.

³³⁹ Earl McLane, "Kierkegaard and Subjectivity", *International Journal for Philosophy of Religion*, 8:4, (1977), s. 219.

³⁴⁰ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 203.

³⁴¹ McLane, "Kierkegaard and Subjectivity", s. 220.

³⁴² Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 203.

doğruluğu da kayıtsız (*indifferent*) bir doğruluktur. Burada bahsedilen doğruluk tanımı, matematiksel önermelerin doğruluğundan farklı olup imanın bir yorumudur. Bu iman ise duygu içerir, dolayısıyla, duyguya dayalı iman, risksiz iman olamaz. İman, içselliğin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. İman, nesnel olarak kavranılabilirse, imana sahip olunamaz. Eğer kişi imana sahipse, nesnel kesinsizlik içinde olup onu savunmalıdır.³⁴³ İman kavramı nesnel bir biçimde ele alınırsa bu noktada Kierkegaard, üç sorunun ortaya çıkacağını düşünür. İlk nesnel olarak değerlendirildiğinde, imanda kesinliğe ulaşılamaz; ikinci olarak araştırma sürecinin sonuçlanması olası değildir; üçüncü olarak ise iman nesnesinden bir uzaklaşma söz konusu olacaktır.³⁴⁴

Çoğu kimse, Kierkegaard'ın öznellik ile doğruluğu aynı cümlede kullanmasından rahatsız olur, doğrulukla birlikte kullanılması gereken kavram öznellik değil nesnelliktir. Doğru olan şey nesnel olmalıdır ve dışsal kontrole imkân vermelidir. Bunlar doğruluğun ve bilginin nitelikleridir. Öznelikten bahsedildiğinde zihne doğruluk ve bilgiden daha çok kanı, tahmin ve inanç gibi şeyler gelir. Bilginin aksine inanç ve kanı dışsal kontrolü gerektirmez.³⁴⁵ Özneliğin doğru olduğunu söylemek, yolun en tehlikelisinden geçmek ve ezeli doğruluğu bireysel duygu ve varsayım üzerine kurmaktır.³⁴⁶

Öznellik, inançla birlikte anılsa da burada kastedilen inanç önermesel iman değildir, çünkü Kierkegaard, inanç ile imanı aynı anlamda³⁴⁷ kullanmaktadır. İmanı önermesel inançtan çok duyguya dayalı bir kavram olan “tutku” ile ifade eder. Tutkuya dayalı iman, risk içeren bir iman olup bir imanda ne kadar tutku yoğunluğu varsa o

³⁴³ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 204.

³⁴⁴ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 74.

³⁴⁵ Dewi Zephaniah Phillips, “Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard”, *Sophia*, 7:2, (1968), s. 3.

³⁴⁶ Phillips, *a.g.m.*, s. 4.

³⁴⁷ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 101.

kadar risk içerir. Bu durumda, risk içeren öznel bir iman ile doğruluk içeren imanın çelişmesi gerekmez mi? Yukarıda da bahsedildiği gibi, Kierkegaard doğruluk ile nesnel doğruluğu değil, nesnel kesinsizliği kasteder. Bir şey ne kadar tutkuya dayalı ve nesnel kesinsizlik içeriyorsa, o şey o kadar doğrudur. Tutkuya dayalı bir doğruluğun mümkün olduğu tanımı ne kadar Kierkegaard'a açık görünse de, nesnellığe göre doğruluğu tanımlayanlara makul bir tanım gibi görünmemektedir.

2.2.2.5.2. İman ve Şüphecilik

Kierkegaard'a göre, inanç veya iman şüphenin karşıtıdır. İnanç, bilginin bir formu olmayıp³⁴⁸ iradeye dayalı özgür bir eylemdir.³⁴⁹ Şüpheci de bilgiye dayalı şüpheye kalkışmaz, şüphe iradeye dayalı bir eylemdir. Şüpheci, şüphe etmek istediği için şüphesinin üstesinden gelmek istemez.³⁵⁰ Kierkegaard'göre inanç da şüphe de bilginin formu olmayıp iradeye dayalı bir eylem olmasına rağmen inanç şüphenin karşıtıdır. Çünkü iman ve şüphe bilişsel birer eylem olmayıp karşıt tutkulardır.³⁵¹

Kierkegaard her ne kadar iman şüphenin karşıtı olduğunu söylese de Popkin, Kierkegaard'ın mesajının şüphecilikle başlayarak kavranılabileceğini iddia eder. Çünkü Kierkegaard da Hume gibi, doğru ve inanan bir Hristiyan olmaya yönelik ilk ve en önemli adımın felsefi şüpheci olmak olduğunu kabul eder.³⁵² Popkin'e göre, Kierkegaard, dünya hakkında zorunlu bilgiyi elde edemeyeceğimizi gösteren bir çok şüpheci problem sunar. Öyle ki, ona göre, bilgi ya tarihsel veri ya da ezeli doğrulardan oluşur. Tarihsel veriler muhtemeldir ve yanlış olabilirler. Eğer tarihsel doğrular her zaman doğru olsaydı ezeli doğru olurdu. Diğer taraftan, ezeli doğrular da dünyada

³⁴⁸ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 103.

³⁴⁹ Kierkegaard, *a.g.e.*, 105.

³⁵⁰ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 102.

³⁵¹ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 105.

³⁵² Popkin, "Kierkegaard and Scepticism", ss. 363-364.

oluşan şey hakkında bize bir şey söylemez, çünkü ezeli doğrular varlıklar hakkında olmayıp özler hakkındadır. Bu nedenle, ezeli doğrular bu dünyada olması gereken şey hakkında hiçbir şey söylemediği için anlamsızdır. Bize söyleyeceği tek şey, belli nesneler varsa belli nitelik ve ilişkilerinin olması gerektiğidir, fakat bu nesnelerin var olup olmadığı tarihseldir ve ezeli değildir. Bilme teşebbüsümüz her zaman tarihsel durum içinde başladığı için, bildiğimizi düşündüğümüz matematiksel doğrular bile entelektüel biyografimizin parçasıdır. Bu nedenle, mutlak bir bakış elde edemeyiz ve kavramsallaştırmamız tarihsel bir çerçeve içinde kalır. Kierkegaard’a göre, tarihsel ile ezeli arasında bağlantıyı kurma teşebbüsümüz yüksek çılgınlığın komedisini sunar. Bu da rasyonel anlamda imkânsızlığı keşfetmek olur. Rasyonel yeteneklerimizle tarihsel bir noktadan hareketle zorunlu doğruları istediğimizde umutsuzluk içinde kalırız.³⁵³ O halde kişi rasyonel umutsuzluk durumuna ulaştığında ne yapmalı?

Kierkegaard biri iradenin ve diğeri de aklın eylemi olmak üzere iki alternatif eylemden bahseder. Bunlardan birine göre kişi inanmayı isteyebilir, diğerine göre de şüphe etmeyi isteyebilir. Aklın eylemiyle ortaya çıkan şüphe etme kararlılığı, kişiyi teoride ve pratikte şüpheli kılar. İradenin eylemi ile ortaya çıkan inanma kararlılığı ise aşırı şüphe çeşidinin teorik temellerini aşamaz, fakat pratik anlamda onaylar. İnanma kararı bir önermede doğruluk ve yanlışlığı belirlemede var olan çözülemez şüpheli zorluklara rağmen yapılır. Eğer birisi inanırsa, rasyonel kanıtın varlığından dolayı değil, rasyonel kanıtın yokluğuna rağmen inanır. Kierkegaard’a göre, inanmak/iman etmek ve bilmek iki ayrı ve karşıt eylemler olduğundan bir önerme için kanıt varsa onu bilirsin, bu yüzden inanmaya ihtiyaç duymazsın.³⁵⁴ Saf inanç ise hiçbir kanıt olmadığında

³⁵³ Popkin, a.g.m., s. 365.

³⁵⁴ Popkin, “Kierkegaard and Scepticism”, s. 366.

oluştugu için Kierkegaard, Tertullian'ın "saçma olduğu için inanıyorum" sözünü kabul eder.³⁵⁵

Popkin'e göre, Kierkegaard bilgiyi elde etmeye kalkıştığında tam bir şüpheciliğe düşeceğimizi iddia eder. Dünya hakkında zorunlu şekilde doğru olan bir önermeyi öğrenemeyiz, ancak inanmak istersek bu keşfi yapabiliriz. Çünkü bir önermeye inanmak kanıtsız onu kabul etmek olduğu için en kusursuz inanç hiçbir kanıtın olmadığı imkânsız olana inançtır. İnanan inandığı şeye tereddütsüz inanır ve asla bir Tanrı'nın var olduğunu bilemez ve bu inanç nesnel açıdan kesinsiz, öznel açıdan kesindir.³⁵⁶

Penelhum'a göre de Kierkegaard'ın şüpheciliğinin imanına hizmet eden bir yönü vardır. Öyle ki şüpheci tutum bazı açılardan Kierkegaard'ın fideizmini destekler ki buna göre, fideist gibi şüpheci de felsefi temelde Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki girişimlere karşıdır. Tanrı'nın varlığına dayalı argümanların eleştirisi Kierkegaard'da makul ölçüde bulunmaktadır.³⁵⁷ O, akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını söylerken Hume ve Kant'ı takip ettiği gibi, bütün varoluşsal/tarihsel yargıların olumsal olduğunu ve olumsal yargılarla tartışılan öncüller arasında bir sıçrama veya mantıksal boşluk olduğunu kabul eder. Olumsal doğruların bilgisi hakkında şüpheci görüşü benimseyen Kierkegaard'a göre olumsal doğrular kanıtın ötesine bir sıçramayı gerektirdiği için, bu konudaki güvence tam bir iradi eylemden gelmelidir. Kierkegaard, Akademik şüpheciler ve Hume tarafından tercih edilen ılımlı ve olasılıkçı şüpheciliği reddeder. O, önermeler konusunda iki çeşit onayı kabul eder. Birisi kavramsal karakterde olan zorunlu doğruları, diğeri ise iradi bir sıçrama ve güvencesiz çıkarımı gerektiren olumsal önermeleri onaydır. Kierkegaard bir önermenin diğerdinden daha muhtemel olduğuna dayalı orta dereceli bir onayı reddederek imana verilen onayı dünyevi olumsal doğrulara verilen onayla aynı iradi karaktere sahip onay olarak düşünür. Tezini de şüpheci görüşle

³⁵⁵ Popkin, a.g.m., s. 367.

³⁵⁶ Popkin, a.g.m., s. 368.

³⁵⁷ Penelhum, *God and Skepticism*, s. 88.

güçlendirir: Bütün olumsal doğrular kişiyi kanıtının ötesine taşıdığı için birinin diğerinden daha muhtemel olduğunu savunmak için iyi bir neden yoktur.³⁵⁸

Penelhum, Kierkegaard'ın Tanrı'nın varlığına dayalı argümanların altını oyan şüpheci argümanlarla ilgilenmediğini, fakat imanda böyle bir sıkıntı olduğunu, buna karşı adım atmak için bize şüphecinin yardım edebileceğini ve kanıt arama teşebbüsünün hatalı olduğunu göstereceklerini düşünmektedir. Aslında Kierkegaard, Tanrı'dan insanı koparan şeyin kanıtın eksikliği ya da yokluğu değil, insanın yozlaşması ve bozulması olduğunu düşünür. Penelhum'a göre, Kierkegaard'ın kanıt girişimine saldırmasının nedenleri şunlardır:

1. İnsanlar akılla Tanrı'yı kanıtlayarak nesnellik ve tarafsızlık gibi bir güvence elde etmek isterler. Halbuki bu tutum matematik ve bilime aittir.
2. Kanıt açısından zorunlu tarafsızlığı benimsemek insanı bireysel gelişimden sakındıran ve bunu erteleyen bir şeydir.
3. Tanrı'yı kanıtlama girişimi, Tanrı'ya dönmeyi gerektiren tevazunun antitezi olan kibir ve haddini aşmadan kaynaklanır. Bu, aslında kendi sistemlerinde boş entelektüel köşeleri doldurmak için filozofların Tanrı'yı kullandıklarını gösterir.
4. İman, aslında Tanrı'nın insanla ilişkisidir. Dogmatik önermelerin akla dayalı kabulü değildir.
5. Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmak aslında Tanrı'nın lütfu ile bize yapmaya çalıştığını kendi kendimize yapmaktır.³⁵⁹

Penelhum, Kierkegaard'ın kanıta karşı getirdiği itiraza yerinde bir cevap veriyor görünmektedir. Ona göre, insanın Tanrı'yı bilmesini engelleyen şey, eğer insanın yozlaşmış olması ise bu Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı anlamına gelmemektedir. Eğer Tanrı'dan insanı uzaklaştıran insanın yozlaşmış olması ise, kanıtları keşfetme zahmetindense kanıtları reddettiklerinde yozlaşmış olduklarının gösterilmesi daha muhtemel bir durumdur. İnsanın yozlaşmışlığı onu Tanrı'dan

³⁵⁸ Penelhum, *a.g.e.*, ss. 91-92.

³⁵⁹ Penelhum, *a.g.e.*, s.93.

uzaklaştırıyorsa bu durum Tanrı hakkında felsefi bir argüman ileri sürmenin güvenilir olmadığı anlamına gelmez.³⁶⁰

Penelhum, Kierkegaard'ın şüpheciliği ile imanını, evanjelik şüpheci fideizme göre tanımlar ki buna göre, şüphecilik imanı şekillendiren bağlanma nedenini sağlamak için aklın sınırlılığını ileri sürerek imanın nedenine hizmet etmeyi öngörür. Şüphecilik aslında kişiyi felsefi sıkıntılardan kurtararak iman yoluyla oluşacak ilahi lütuf yoluna kişiyi hazırlar.³⁶¹

Neto, Kierkegaard'ın bahsettiği inancı/imanı tasdik olarak anlar. İnancın değerini hiçbir şekilde formel önermeler olan mantıksal, matematiksel ve kavramsal önermeler açısından anlamaz. Kierkegaard açısından inanç, tarihsel olaylar hakkındadır, tarihsel olaylar ise mantıksal olayların aksine zorunlu değildir. Hegel'in aksine, Kierkegaard düşünce ve gerçeklik arasında mantıksal bir boşluğun var olduğuna inanır. Kavramsal gerçekliğe sahip olan yokluktan varlığa geçiş zorunlu olarak düşüncede gizlidir. Bu nedenle inanç/iman her zaman bir sıçramadır, çünkü kavramsal alanda kesinlik tarihsel alanda kesinliğe dönüşmez.³⁶²

Kierkegaard modern şüphenin eleştirisini yaparken, Antik şüpheye ilgisi olduğunu keşfetmiştir. Ona göre, modern şüphe kesin bilgiyi elde etmek için epistemolojik bir araç olarak kullanılırken, Antik şüpheciler açısından şüphe bir tür yaşam şeklidir. Gerçek şüphe Antik şüphe olduğundan temeli akılda değil iradede yer aldığı için gerçek şüphe ahlaki bir kategoridir.³⁶³ Çünkü Antik şüpheci bilgiye dayanarak şüphe etmez, iradeye dayalı olarak şüphe eder. Buradan hareketle şüphenin, özgür irade eylemi ile üstesinden gelinebileceği söylenebilir. Fakat şüpheciler şüphe etmek istedikleri için şüpheciliklerinin üstesinden gelinmesini istemeyeceklerdir. Sonuç

³⁶⁰ Penelhum, *a.g.e.*, ss. 94-95.

³⁶¹ Penelhum, *a.g.e.*, s. 16.

³⁶² Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, s. 73.

³⁶³ Neto, *a.g.e.*, s. 69.

çıkarmaktan uzaklaşırsa sonuç çıkarmamak konusunda aldatılmamak için hükmü askıya alırlar.³⁶⁴ Kierkegaard'ın, imanı, bilgiye değil de iradeye dayandırmaya kalkışmasında aldatılmış olmama kaygısı olabilir, çünkü ona göre, imanı bilgiye uyumlu kılmaya çalışma çabası aldatılmayı gerektirir. Daha çok imana giden yolu şüphecilerin argümanlarıyla döşemiş olması muhtemel görünmektedir. Kierkegaard, imanın saygınlığını sağlamak için şüphenin saygınlığının modern filozofların yanlış kullanımından kurtarılması gerektiğini düşünür.

Antik şüphecilerin kullandığı en önemli kavramlardan biri, aynı zamanda Kierkegaard'ın başvurduğu içsel sakinlik veya zihnin huzuru olan *ataraxia*'dır. Bir konuda hükmün askıya alınması (*epoche*) sonucu kişi *ataraxia*'ya ulaşır. *Ataraxia* kişiyi hükmün askıya alınması sonucu endişeden uzaklığa ve mutluluğa ulaştırır. Sextus şüpheciliğin başlangıç noktasının doğruluğu keşfetme çabasıyla ulaşılabilecek *ataraxia* beklentisi olduğunu söyler. Ancak bu gerçekleşmediği için şüpheci doğruluk araştırmasını terk ederek hükmü askıya alır ve bu da yerini gerçek *ataraxia*'ya bırakır.³⁶⁵ Kierkegaard da *ataraxia*'nın şüpheciye varlıktan soyutlamaya yönelik varoluşsal bir teşebbüs olduğunu ileri sürer.³⁶⁶ Neto'ya göre, *ataraxia* Kierkegaard'da Hristiyanlığın dolaylı savunmasını hazırlar. İlginin azalmasından kaynaklanan psikolojik bir tecrübe olan *ataraxia* kesinsizlikten dolayı ileri sürülen varoluşsal bir seçeneğe ahlaki bir bağlanmadır. Fakat Kierkegaard her ne kadar *ataraxia*'dan bahsetse de Pironcuların sonucu elde etme imkânından şüphe eder; Pironcunun ideal olarak gördüğünü insan doğasına aykırı bulur.³⁶⁷ Antik şüpheciliğin Hristiyanlıktan farkı,

³⁶⁴ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 102.

³⁶⁵ Richard Bett, "How Ethical Can An Ancient Skeptic Be?", *Pyrrhonism in Ancient Modern and Contemporary Philosophy*, ed. Diego Machuca, (Dordrecht:Springer, 2011), s. 7.

³⁶⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 318.

³⁶⁷ Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, ss. 77-78.

Antik şüphe ahlaki bir kategori iken Hristiyanlık paradoksal dine göre ahlaki olanı aşandır.³⁶⁸

Neto'ya göre, hem Hristiyan hem de Antik şüpheci aynı noktadan, yani epistemolojik şüphecilikten yola koyulur. Antik şüphecilik, Hristiyan imanı hakkında Kierkegaard'ın yorumunun başlıca epistemolojik kaynağıdır. Şüpheci de Hristiyan da delilci temellerden yoksun olmamakla birlikte şüpheci, hükmü askıya alırken, Hristiyan ise iman sıçraması yapar. Kierkegaard açısından Antik şüphecilik ve Hristiyanlık aynı seviyede değildir, çünkü Hristiyan olma kararı şüphe kararından daha fazla ilgi ve tutku gerektirir. Hristiyan, Tanrı'nın sıradan bir insan olarak dünyaya geldiği mutlak paradoksa inanmalıdır. Bir şüphecinin şüpheciliği yaşaması Kierkegaard'a göre zor iken bir Hristiyanın Hristiyanlığını yaşaması çok daha zordur. Yine de şüphecilik Hristiyanlığa daha yakındır, çünkü aynı felsefî temele sahiptirler. Her ikisi de inançların rasyonel anlamda temellendirildiği dogmatizmine karşıdır.³⁶⁹

Popkin, Penelhum ve Neto, Kierkegaard'ın imanının şüphecilik ile ilişkili olduğunu ileri sürerken Carson'a göre, Kierkegaard insan bilgisini sınırlarken onun bu görüşlerinin şüphecilik ve irrasyonalizmi gerektirmeyeceği kanaatindedir.³⁷⁰ Kierkegaard'ın olumsal (tarihsel veya empirik) bilgisinin noksan ve kesinlik içermeyen "tahmini bilgi" olduğunu ileri sürer.³⁷¹ Olumsal varlık hakkındaki kesin ve nesnel bilginin de neredeyse imkânsız olduğunu tartışır. Olumsal varlık hakkındaki bilgiye çok keskin sınırlamalar koyarken o tam bir şüpheci değildir ve gerçek bilgiye imkân tanır.³⁷² Zorunlu ve olumsal bilgiler arasında ayrım yapan Kierkegaard için zorunlu olan; varlığa gelemeyen, zamansız ve ezeliliğe sahiptir. Varlığa gelen bütün değişiklikler ise

³⁶⁸ Neto, *a.g.e.*, s. 77.

³⁶⁹ Neto, *a.g.e.*, ss. 81-82.

³⁷⁰ Nathan P. Carson, "Passionate Epistemology: Kierkegaard on Skepticism, Approximate Knowledge and Higher Existential Truth", *Journal of Chinese Philosophy*, 40:1, (2013), s. 45.

³⁷¹ Carson, "Passionate Epistemology", s. 29.

³⁷² Carson, *a.g.m.*, s. 30.

ontolojik açıdan olumsaldır. Eğer Kierkegaard’a göre nesnel doğruluk, düşünce ve varlık arasında bir tekabüliyet işlevi ise bilginin nesnesi de matematiksel nesneler gibi zorunlu doğrular olduğunda bu tür uzlaşa problemsizdir. Burada Carson, nesnel ve formel kesinliğin Kierkegaard için mümkün olduğunu savunur.³⁷³ Ancak tarihsel veya empirik bilgi için nesnel kesinsizlik söz konusudur ki bu da kişiyi en fazla tahmini yargıya götürür. Kierkegaard’a göre, nesnel bilgi formel kesinlikle ilişkiliyken tahmini bilgi ise kesinlik ile değil ihtimaliyet ile ilişkilidir. Formel kesinlikle ilişkili olan nesnel bilgiler, Kierkegaard tarafından zorunlu doğrular veya felsefi doğrular olarak adlandırılır. Carson’a göre, bilginin nesnesinin ideal varlığı ile bilgi arasındaki tekabüliyet tamdır.³⁷⁴ Bilimin nesneleri dediği matematik ve ontolojinin nesneleri yalnızca bir şekilde olabilen şeylerdir. Bilimsel olarak bilinebilen şey bu nedenle zorunlu ve ezelidir. Kierkegaard bu tür bilimlerin mutlak olduğunu, çünkü düşünce ve varlığın onlarda bir olduklarını düşünür. Bu tür bilimler söz konusu doğruların *var olacağını* gösteremez. Örneğin, Kierkegaard açısından Tanrı fikri mükemmellik fikrini gerektirirken, bu durum Tanrı’nın veya mükemmelliğin var olarak kanıtlanabileceğini gerektirmez.³⁷⁵ Carson, bu tür nesnel bilgiler açısından epistemik kesinlik yalnızca ve her zaman *ideal* kesinliktir, der. Carson aklın doğruları hakkındaki nesnel bilgi konusunda Kierkegaard’ın görüşlerini genel şüphecilik olarak yorumlamanın bir hata olacağını ekler, çünkü genel şüphecilik, her şey hakkında kesin bilginin imkânsız olduğu görüşü olduğu için Kierkegaard bunun özelliklerini karşılamaz.³⁷⁶

Carson, Kierkegaard’ın olumsal varlık hakkında nesnel bilgi yerine tahmini bilgiyi kullandığını ileri sürer, ki bu bilgi objektif açıdan kesinsizlik içerir. Bu bilgi asla

³⁷³ Carson, a.g.m., s. 32.

³⁷⁴ Carson, a.g.m., s. 33.

³⁷⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 334.

³⁷⁶ Carson, “Passionate Epistemology”, s. 34.

yanlışın imkânını ortadan kaldırmaz.³⁷⁷ Olumsal varlık hakkındaki tüm tahmini bilgi imanın (veya inanç) tutkusunu gerektirir. İman tutkusal insan kapasitesidir.³⁷⁸ Kierkegaard’a göre iman görmediğine inanmaktır. Yıldızın var olduğuna inanmazsın, çünkü onu görürsün fakat varoluşa sahip olduğuna inanırsın.³⁷⁹ Yani tarihsel veya empirik olana inanırsın, çünkü empirik olanı asla bilemezsin, sadece tahmini yargıya sahip olabilirsin.

Carson’a göre, empirik bilginin kesinlikten yoksun ve tamamlanmamış karakteri Kierkegaard’ı anti-realist veya idealist yapmaz. Tahmini bilgi hakkındaki Kierkegaard’ın tutumu, empirik bilginin öznesi ve nesnesinin oluş sürecinde olduğu iddiasını gerektirir. Kierkegaard olumsal gerçeklik hakkındaki şeyi doğruluk olarak adlandırmaz. Popkin’in irrasyonalist bir Hristiyan şüpheci olarak Kierkegaard’ı tanımlamasını da Carson eleştirerek, Kierkegaard’ın insan bilgisini ciddi şekilde sınırlamış olduğunu doğru olsa da Popkin’in görüşünü abartılı bulur. Yine Carson, Kierkegaard’ın matematik ve mantıkta bilginin ideal nesnelerini kesin şekilde bilebileceğini düşünmektedir. Bu nedenle onu genel bir şüpheci gibi okumak hatalı olacaktır, çünkü Carson’a göre tarihsel/empirik bilgi konusunda Kierkegaard şüpheci değil metafiziksel realisttir. Kierkegaard’ın tarihsel bilginin nesnesinden bağımsız olduğunu inkar etmediğini de ekler.³⁸⁰ Aslında Carson, Kierkegaard’ın daha çok modern epistemolojideki klasik temelselciliğe karşı çıktığını düşünür. Kierkegaard sınırlı insanın kesin şekilde bilebileceği şeyi sınırlar. Hatta Carson’a göre, matematik ve mantıkta bile insanın saf nesnel bakış açısına sahip olabileceğini inkar eder.³⁸¹ Ancak bu da Carson’a göre, şüphecilik ve irrasyonalizmi gerektirmez.

³⁷⁷ Carson, a.g.m., s. 35.

³⁷⁸ Carson, a.g.m., s. 36.

³⁷⁹ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 101.

³⁸⁰ Carson, “Passionate Epistemology”, ss. 37-38.

³⁸¹ Carson, a.g.m., s. 41.

Kierkegaard'ın şüpheli olmadığını ileri süren bir diğer isim olan Anderson onu bir epistemik realist³⁸² olarak görür ve ona şüpheli diyenleri eleştirir. Her ne kadar Kierkegaard insanın bilişsel güçlerinin sınırlarını ve yanlışlanabilirliğini gösterse de Kierkegaard epistemolojik anlamda şüpheli değildir. Anderson, gerçeklik hakkında empirik bilginin tahmini yargı olduğunu, fakat bundan da empirik gerçeklik hakkında doğruluğun asla elde edilemeyeceği anlamı çıkmadığını ileri sürer. O, empirik bilgiden Kierkegaard'ın aslında ne kastettiğini ortaya koymaya çalışır. Öncelikle bütün empirik bilgiler oluş süreci içerisinde. İkinci olarak, empirik bilgiyi tahmini yargı olarak adlandırmanın nedeni temelselcilik karşıtı bir bilgi türü olmasıdır. Bununla empirik bilginin başlangıcının mutlak anlamda düşünceyle tesis edilemeyeceğini kast eder. Üçüncü olarak, empirik bilginin tahmini yargı olmasının nedeni empirik bilginin konusu olan varlığın olumsal olmasıdır. Olumsal bilgiler, her zaman kesinlik ve zorunluluktan yoksundur.³⁸³ Empirik bilgiden doğruluğun başarılamayacağı anlamı çıkmaz, sadece entelektüel kesinlik ve zorunluluğa erişilemez anlamı çıkar. Empirik bilgi hakkındaki şüphelilik, genel şüpheliliğe değil daha çok doğruluğun doğasının rasyonel ve idealist anlayışına dayanır.³⁸⁴ Anderson'a göre, Kierkegaard'ın empirik bilgiyi tahmini yargı olarak adlandırmasından empirik bilginin doğru olamayacağı anlamı çıkmaz, daha çok mutlak anlamda kesin ve zorunlu olamayacağı anlamı çıkar. Bu tür bilgi de asla gerçeklikle uyumsuz değildir.³⁸⁵

Carson, Kierkegaard'ın realist bir epistemoloji benimsediğini düşünürken, Rudd ise Kierkegaard'ın entelektüel meselelerde şüphelileri desteklediğini, ahlak ve dini

³⁸² Thomas C. Anderson, "Kierkegaard and Approximation Knowledge", *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, ed. Robert Perkins, (Macon: Mercer University Press, 1997),s.198.

³⁸³ Anderson, a.g.m., ss. 189-190.

³⁸⁴ Anderson, a.g.m., s. 192.

³⁸⁵ Anderson, a.g.m., ss. 193-194.

meselelerde ise şüphecilikle ilişkisini kesmek zorunda kaldığını ileri sürer.³⁸⁶ Rudd, eğer Kierkegaard ahlaki ve dini konularda da şüpheli olsaydı, gerçekten bir Tanrı'nın var olduğunu nasıl bilebileceğini sorgular.³⁸⁷ Ancak, Kierkegaard'ın bir Tanrı'nın var olduğunu bildiği iddiası, Kierkegaard'ın felsefesi ile uyduğu düşünülemez, çünkü o, “Tanrı var değil, Tanrı ezelidir”³⁸⁸ derken, Tanrı'nın nesnel bir gerçeklik olarak bilinmeyeceğini, fakat öznel bir doğruluk olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'ya imanın öznel bir doğruluk olması demek, Tanrı'nın varlığının bilinebileceğini inkar etmek demektir. Bu konuda, Kierkegaard şunları dile getirir:

Risksiz iman yoktur. İman içsellüğün sonsuz tutkusuyla nesnel kesinsizlik arasında bir çelişkidir. Nesnel olarak Tanrı'yı kavrayabilirsem imana sahip olmam, fakat bunu yapamadığım için imana sahip olmalıyım. Kendimi iman içinde tutmak istersem devamlı olarak nesnel kesinsizliğe dayanmalıyım.³⁸⁹

Tanrı'yı kavramak ya da bilmek demek, Kierkegaard için imana sahip olmamak demektir. Bilgi ile iman çelişmektedir. Bu öznel iman da Kierkegaard'a göre, doğruluk içerir, fakat bu nesnel doğruluk olmadığı için bilgi değildir. Doğru inancın, bilgi ile yakından alakalı olduğunu kabul eden geleneğe göre, bir şeyin doğruluğun konusu olup bilginin konusu olmaması çelişkili görünmektedir.

Özetle, eğer Kierkegaard'dan geriye iz sürecek olursak, Kierkegaard'ın iman anlayışına göre Tanrı'yı bilmek demek, imana sahip olmamak demektir. Kierkegaard'ın iman ile bilgiyi birbiri ile çelişkili bulmasına Hume'un şüpheciliği ve bazı düşünörlere göre fideizme yakın tutumu yol açtığı düşünölrken; Hume'un bu tutumuna da Bayle'in şüpheli fideizminin yol açtığına dair iddialar bulunmaktadır. Aynı şekilde Bayle'in tutumunda Montaigne'in etkisi olduğu ileri sürölmektedir. Montaigne'nin fikirlerinde ise ateistik ve fideist unsurların yer aldığını ileri sürmemiz mümkündür. Buradan

³⁸⁶ Anderson, a.g.m., s. 88.

³⁸⁷ Rudd, “Kierkegaard and the Skeptics”, s. 87.

³⁸⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 332.

³⁸⁹ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 204.

hareketle fideizmin ve modern ateizmin ortaya çıkmasında Erken Modern felsefede etkili olan şüpheciliğin etkisi olduğu söylenebilir.

Şüpheci fideistler arasında Erasmus ve Kierkegaard'ın imanının derece bakımından diğerlerinden daha az şüpheci olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu düşünürlerin şüpheciliği, daha çok Hristiyan öğretisinde yer alan kavranılamayan doktrinlerin kanıtlanamayacağını ortaya koymak adına kullandıklarını ileri sürmemiz mümkündür. Onların imanının, Montaigne, Bayle ve Hume gibi felsefi düzlemde şüpheciliği benimseyip teolojik düzlemde iman hususunda geleneğe uyum sağlamayı amaçlayan bir iman tutumu olarak görünmediği söylenebilir.

Şüpheci fideizmin, Batı geleneği içinde, Hristiyan imanının çelişkili doktrinlerinin yanı sıra Erken Modern dönemde şüpheciliğin yeniden canlanması neticesinde ortaya çıktığını göz önünde bulundurursak, kendi içinde tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak kendi içinde tutarlı bir tutumu, genel geçer bir tutum olarak değerlendirmek kendi başına yeterli değildir. Şüpheci fideizmde kullanılan şüphe derecesinin, Tanrı'ya imanı epistemik anlamda desteklemediği gibi epistemik-olmayan samimi güven ve teslimiyet anlamında da yeterince güçlü kılmadığını söylemek mümkündür. Rasyonel teistik gelenek açısından bu tutum, haklılaştırılmamış bir tutum olduğu için rasyonelliği ortadan kaldıracak şüphe derecesi makul şüphe derecesinden çok daha yüksek olacaktır. Makul şüphe derecesinin imkânını üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şüpheci fideizmdeki şüphe derecesinin gerçek bir iman ile uyumlu olmadığını kabul etmekle birlikte, rasyonel teizmde ileri sürülen şüphe-iman uyumu hakkında çağdaş yaklaşımları değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

III. BÖLÜM

3. İMAN VE ŞÜPHE

Bu bölümde, günümüz analitik din felsefesi tartışmaları çerçevesinde iman ve şüphenin birbirini bütünüyle dışlayıp dışlamadığı, gerektirip gerektirmediği yahut birbiriyle uyumlu olup olmadıkları üzerinde duracağız. Başka bir ifadeyle, rasyonel teizmi savunan birinin epistemik açıdan iman ile şüphenin zorunlu şekilde birbirini dışlamayıp dışlamadığını, bu bağlamda şüpheci fideizmde öngörülen iman anlayışının şüphecilik ile ilişkisinin ne ölçüde mümkün veya savunulabilir olduğunu çağdaş analitik din felsefesi açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Geleneksel teizmde, Tanrı'nın varlığına dair inancın haklılaştırılabileceği temel sezgilerden biridir. Burada önermesel iman, önermesel bilgi ya da önermesel inanç unsurları içerdiği gibi, önermesel olamayan irade, güven ve teslimiyete dayalı unsurlar da içerir. Bilgi içeren veya dayanan bir tutum aynı zamanda irade, güven ve teslimiyeti de gerektirebilir mi? Bilgi, haklılaştırılmış doğru inançlar olarak tanımlanırken bu tanım içerisinde iradenin olmadığı görülmektedir. Bilgi irade içermezken inancın irade içermesinin imkânı sorgulanabilir. Bir inancın irade içermesini şu şekilde ifade edebiliriz: Handan, dünyanın güneşin etrafında döndüğüne inanmak istediği için dünya güneşin etrafında dönmektedir. Bu örnekte, Handan gerçekte dünyanın güneşin etrafında döndüğüne dair bir bilgiye sahip olmayıp sadece kendi istediğinin böyle bir şeye inanmasına neden olduğunu düşünmektedir. Bu tür iradi inançlar mümkün olsa da doğruluğu kanıtlanmış inançlar için bu tutumunun sürdürülmesi mümkün görünmemektedir. Literatürde iradî inancın imkânını savunan düşünürler olsa da bunun rasyonel olmayan bir yaklaşım olduğu, bilgiye götüren inancın irade içermemesi gerektiği düşünülebilir. İmanın hem iradi hem de bilgiye dayalı unsurlar içermesi mümkün olabilir mi? İmandaki iradi unsurun bilginin imandan farkını ya da imanın

bilgiden farkını ortaya koyduğu düşünülebilir, ancak bu durumda imanın bilgiden çok iradi unsur (güven ve teslimiyet gibi) içermesinin onu şüphe ile uyumlu kılıp bilgiden uzaklaştırdığı; imanın iradi unsurdan çok bilgiye dayalı unsurlar içermesinin onu kesinliğe yaklaştırdığı ileri sürülebilir mi?

İman ve şüphe arasındaki ilişki iki kavram arasında bir uyumluluk veya uyumsuzluk temelinde değerlendirilmeyi hak ediyor görünmektedir. Burada öncelikle iman, şüphe, kesinlik, bilgi ve inanç kavramları arasındaki ilişkiye kısaca değinecek, daha sonra da, imanın şüphe ile ilişkisini irdelleyeceğiz. İmanın şüphe ile ilişkisi şüpheyi bilginin ya da inancın kesinliği bağlamında hangisinin karşısına yerleştirdiğimize bağlı olarak farklılaşacağı söylenebilir. İmanı bilgi temelinde ele alanlar kesinlik içerip şüphe içermediği şeklinde yorumlarken, imanı inanç temelinde ele alanlar imanı şüphe içerdiği şeklinde yorumlayacaktır. Burada ayırt etmemiz gereken şey, imanı bilgi olarak görüyorsak imanın kesinliğinin bilginin kesinliğine göre değerlendirilebileceği; eğer imanı inanç olarak görüyorsak imanın kesinliğinin inancın kesinliğine göre değerlendirilebileceğidir. Şüphe ise bilginin veya inancın kesinliği aleyhinde bir eksiklik olarak ele alınabilir. Buradaki şüphenin epistemik şüphe olsa da epistemik olmayan şüpheyle de ilişkisinden söz edilebilir.

İmanın şüphe ile uyumlu olup olmaması, imanın epistemik değerinin kesin bilgi/tam inanç derecesinden düşük veya kesin bilgi/tam inanç derecesine sahip olup olmamasına bağlı görünmektedir. İmanın tam inanç derecesine sahip olması inancın içerisindeki güven derecesinin en yüksek derecede olması anlamına gelir. Epistemik kesinliği düşük olan ya da tam inanç derecesine ulaşmayan biri imanı şüpheye yaklaştırabilir, ancak imanın epistemik değerinin kesinlikten düşük olmasının neden imanı şüphe ile uyumlu kılacağı sorgulanmaya açık görünmektedir. Eğer imanı bir bilgi türü olarak kabul edersek bilgideki kesinlik derecesinin imanı şüpheden uzaklaştıracağını, bir bilgi türü olmayıp kesinlik içermediği düşünüldüğünde iman

şüphe ile uyumlu olduğu söylenebilir. Buna karşılık, imanın inanç türü olduğunu ileri sürerek inancın bir kesinlik içerdiğini kabul edenler de inancın şüphe içermediğini savunabilir. İmanın bir kesinlik içermediğini ileri süren doksastik-olmayan iman savunucuları ise imanı şüphe ile uyumlu görmekte, imanı doksastik-olmayan pozitif bilişsel tutumlarla açıklamaktadırlar. Bunlar kabul, onay, varsayım, güven ve umut gibi tutumlardır. Buna karşılık imanın doksastik olduğunu iddia edenler, imanın şüphe ile kısmen uyumlu kısmen uyumsuz olduğunu kabul etmektedirler. Bu yaklaşımlar çerçevesinde iman, bilgi, kesinlik, inanç ve şüphenin doğası ve birbirleriyle ilişkisinin ne olabileceği üzerinde durmak, imanın kesinlik mi şüphe mi yoksa her ikisini mi içerdiğini belirlemek açısından önemlidir.

3.1. Kesinlik ve Bilgi

Kimileri için kesinlik³⁹⁰ içermek, kimileri için şüpheye dayalı olmak, kimileri için kanıta dayalı olmak, kimileri için ise kanıta dayalı olmamak iman için gereklidir. İlk bakışta, kesinlik içermek ve kanıta dayalı olmak birbiriyle uyumlu bir tutum; şüphe içermek ve kanıta dayalı olmamak da birbiriyle uyumlu bir diğer tutum olarak düşünülebilir.

Bilgi gibi kesinlik de inançların epistemik bir niteliği olarak kabul edilir. Kesinliğe bir tür epistemik ideal de denilebilir. Epistemik ideal olan kesinliğin elde edilebileceğini savunan görüşe yanılmazcılık (*infallibilism*) denilirken, kesinliğin elde edilemezliğine yanılabilirlik (*fallibilism*) denilmektedir. Epistemik yanılmazcılık, bir kişinin bilgisinin kesin olduğunun bilinmesi anlamına gelir. Yanılabilirlik, hiçbir bilginin kesin olarak haklılaştırılamayacağı ve bu bilginin doğruluğu konusunda bir şüphenin her zaman var olabileceği tezidir.

³⁹⁰ Burada kullanılacak olan *kesinlik*, epistemik anlamda ele alınan bir kesinlik türüdür.

Bilgi kavramında olduğu gibi kesinliğin de tam bir analizini yapmak zordur. Bunun birkaç nedeninden bahsedilebilir. Bunlardan biri, kesinliğin farklı çeşitlerinin olması, diğeri ise kesinliği tam anlamıyla elde etmenin zor olmasıdır.³⁹¹ Burada bahsedilecek iki tür kesinlikten birini dikkate alacağız. Bunlardan ilkine göre, bir önerme ancak ve ancak doğruluğu konusunda en yüksek güven derecesine sahip olunursa, bu kesinliğe öznel kesinlik adı verilir.³⁹² Diğeri, bir önermenin kesin olduğunun iddia edilmesi anlamında kullanılan epistemik kesinliktir.³⁹³ Epistemik kesinliğin daha açık tanımını ise kişinin p önermesine inancı, en yüksek derecede haklılaştırılan kanıt temelinde p ’yi bilmesidir.³⁹⁴

Epistemik kesinlik öncelikle şüphe edilemezlik ile ilişkili olup³⁹⁵ epistemolojinin öncelikli amacı, Descartes’tan beri, bilgiyi şüpheciliğe karşı savunmak olmuştur. Descartes, şüphenin kesinliğin zıttı olduğunu, kesinlik arttıkça şüphenin azaldığını ve şüphe arttıkça da kesinliğin azaldığını vurgular. Onun bilgiyi mükemmel kesinlik üzerine temellendirmesi, şüphe edilemezliğe dayalı bir temellendirme olarak görülebilir.³⁹⁶ Diğer taraftan, kesinlik içinden çıkılamaz biçimde şüphecilik ile de ilişkili olup, çoğu şüphecisi, bilginin kesinliği gerektirdiğini savunmakla birlikte kesin bilgiyi elde etmenin mümkün olmadığını savunur.³⁹⁷ Bilginin kesinliği gerektirdiğini iddia edenlerden Unger bir önermeyi bilip o önerme hakkında kesinliğe ulaşmamış olmanın çelişkili bir durum olduğunu ileri sürer.³⁹⁸ Fakat diğer taraftan ona göre bir kişinin p

³⁹¹ Baron Reed, “Certainty”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/certainty/>>. Erişim tarihi: 20.08.2020.

³⁹² Jason Stanley, “Knowledge and Certainty”, *Philosophical Issues*, 18:1, (2008), s. 33.

³⁹³ Bob Beddor, “New Work for Certainty”, *Philosophers’ Imprint*, 20:8, (March, 2020), s. 2.

³⁹⁴ Stanley, “Knowledge and Certainty”, s. 33.

³⁹⁵ Reed, “Certainty”, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/certainty/>>.

³⁹⁶ Lex Newman, “Descartes’ Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>>. Erişim Tarihi: 15.10.2021.

³⁹⁷ Peter D. Klein, “Certainty”, *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup, (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), ss. 272-273.

³⁹⁸ Peter Unger, *Ignorance*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 85.

önermesini kesinlikle bilmesi dogmatik bir tutum olacağından bu tutuma sahip olması haklı görülemez.³⁹⁹ Unger, burada kendisinin genel şüphecilik tezini destekleyen bilme analizini savunduğunu ileri sürer⁴⁰⁰ ki bu analize göre, bilgi kesinliği gerektirir, ancak kesinlik asla elde edilemez.

Şüphecilere karşı olan bazıları da bilginin kesinliği gerektirmesinin şüpheciliğe yol açacağı düşüncesinden ve aynı zamanda şüphecilikten kaçınmak için bilginin kesinliği gerektirmediğini ileri sürerler.⁴⁰¹ Bunu savunanlardan Lehrer'e göre, bilgi teorisi, kesinlik içermeyen yanılabilirciliği öngören bir teoridir. Lehrer'in bu düşüncesi şüpheciliği barındırdığı düşünülebilir. Fakat şüphecilerden farklı olarak, kesin şekilde bilmesek ve inançların yanlış olma ihtimali olsa dahi inançların doğru olma ihtimali olduğunu kabul eder.⁴⁰² Lehrer, bir yanlışlamacı olarak yanlış bir inancı haklılaştırabileceğimizi savunur, ancak bu şekilde bilginin kesinlik gerektirmeyeceğini ileri sürmek bir şey, bilginin derece bakımından kesinliğe ulaşamadığı için kesinliği gerektirmeyeceğini ileri sürmek başka bir şeydir. İlk durumda bilginin yanılabilirliği içermesi mümkünken ikinci durumda bilgi ile kesinlik arasında bir derecelendirme söz konusu olup ikinci durumda asimetrik bir durum bulunur. Yani her bilgi kesinliği gerektirmez, ancak her kesinlik bilgiyi gerektirir. Bu yaklaşıma göre, epistemik kesinlik bilgiden daha güçlü epistemik bir pozisyon gerektirmektedir.⁴⁰³ Hatta bu görüşe göre, kesinlik de kendi içinde bir derecelendirmeye gidebilir. Bu, bazı kesinliklerin diğerinden daha kesin olabileceği anlamına gelmektedir. Hatta kesinliğin dereceleri, kesinlik hakkında şüpheciliğe kadar gidebilir. Ancak her bilgi, kesinliği gerektirmediği için kesinlik hakkındaki şüpheciliğin bilgi hakkındaki şüpheciliği gerektirmediği

³⁹⁹ Unger, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁰⁰ Unger, *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁰¹ Klein, "Certainty", ss. 272-273.

⁴⁰² Keith Lehrer, *Knowledge*, (London: Oxford University Press, 1974), s. 239.

⁴⁰³ Beddor, "New Work for Certainty", ss. 6-7.

düşünülebilir. Fakat bu yaklaşımın kesinliği ulaşamaz bir pozisyona sürüklemesinin yanı sıra bilginin de değerini düşürdüğü söylenebilir, çünkü bu durumda bilgiye ulaşmak da artık yeterli olmayacak ve daha kesin bilginin olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.

Bazı şüpheci karşıtları bilginin kesinliği gerektirdiğini ve şüphecilerin aksine kesinliğin mümkün olduğunu ileri sürerler.⁴⁰⁴ Yanlışlanamazlık denilen bu yaklaşım, bilgi ile kesinliği eşitlemektedir. Bilgiyi elde ettiğimizde kesinliği de elde etmiş oluruz. Bu bilgi türü, haklı çıkarılmış doğru inançlara dayalı önermesel bir bilgi türü olup delillendirilmiş doğru inancın, bilgi ve kesinliği aynı anda elde ettiğini öngörür. Buna göre, p önermesini bilmek p 'yi kesin şekilde bilmekle eş değer görülmektedir.⁴⁰⁵

Bilginin kesinliği gerektirdiğini iddia edenler aynı zamanda bilginin inancı da gerektirdiğini savunurlar. Eğer bilgi inancı gerektirmiyorsa ve bilgi kesinlik ile uyumlu ise p önermesi hakkında kesin olup, p önermesine inanmamak çelişkili olacaktır.⁴⁰⁶ Bilgi için inanç gerekliyse kesinlik için de gerekli olmalıdır. Kesinlik kavramı, tüm haklı çıkarılmış doğru inançlara uygulanabilir mi? Bu sorunun cevabını, Platon ve Descartes gibi filozoflara sorarsak, kesinlik kavramını empirik bilgiye uygulamadıklarını göreceğiz. Çünkü bilgi kavramı, yanılmazlık içeren bir kavramdır ve tecrübeye dayalı bilgi ise en fazla muhtemel olabilir. Bu görüşe göre kesinlik içeren bilgi, yalnızca matematiksel ve mantıksal doğrular olarak bilinen zorunlu doğrularla birlikte aklın alanında bulunabilir. Empirik bilginin kesin olamayacağı görüşü, aklî bilginin yanılmazlığı konusundaki Platon'un tespiti borçludur.⁴⁰⁷ Fakat tüm filozofların, bilginin zorunlu doğrulardan sağlanacağı ve olumsal önermelere yalnızca

⁴⁰⁴ Klein, "Certainty", ss. 272-273.

⁴⁰⁵ Avrum Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, (New York: Oxford University Press, 1994), s. 24.

⁴⁰⁶ David Malet Armstrong, "Does Knowledge Entail Belief", *Proceedings of Aristotelian Society*, 70:1, (1970), s. 23.

⁴⁰⁷ J. L. Evans, *Knowledge and Infallibility*, (New York: St. Martin's Press, 1978), s. 67.

inanılacağını kabul ettikleri söylenemez. Moore’a göre, empirik bir önermenin olumsal olması, o önermenin yanlış olmasını mümkün hale getirmez. Olumsal önermelerin de mutlak anlamda kesin olması gerektiği mantıksal olarak imkânsız değildir.⁴⁰⁸

Aklî bilgilerin empirik bilgilerden daha kesin olduğunun düşünülmesi, farklı kesinlik derecelerinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirecektir. Eğer farklı kesinlikler olduğunu kabul edersek, şu sorulara cevap aramalıyız: Farklı kesinlikler arasındaki derece, birinden diğerini daha az kesin yaparken aynı zamanda daha şüpheli hale getirir mi? Kesinlik azaldıkça şüphe artar mı? Eğer kesinlik azaldıkça şüphe artarsa, p önermesi q önermesinden daha kesinse, bu durumda, q önermesi p ’den daha “şüpheli” olacaktır. Ancak bu, q önermesinin şüphelere sahip olduğu anlamına gelmez.⁴⁰⁹ Daha ziyade q önermesinin p önermesine göre daha “şüpheli” olması, kesinlik derecesi içerisinde bir “sözde şüphelilik” durumu olduğunu gösterir. Bir önermenin gerçek şüphelere sahip olması ancak ve ancak o önerme kesinlik içermediği takdirde gerçekleşecektir. Bu durum, şüphenin derecelerinin bittiği yerde kesinliğin derecelerinin başladığı, bir başka ifadeyle kesinliğin olduğu yerde şüphenin olamayacağı anlamına gelecektir. Aynı zamanda farklı kesinlik derecelerinin varlığı farklı bilgi derecelerinin varlığını da mümkün kılacağı için daha az kesin bilgi daha kesin bilgiye göre de derece bakımından farklılık içerecektir.

3.2. İman ve Kesinlik

Bilgi gibi imanın da inancı gerektirdiği düşünüldüğünde, ortak noktanın inanç olması iman ve bilgi arasında bir ilişkinin kurulabileceğini ifade eder. “İman inancı

⁴⁰⁸ George Edward Moore, *Philosophical Papers*, (New York: Routledge, 2013), s. 237.

⁴⁰⁹ Yazarın tezinde “confidence”ve “doubt” arasında kurduğu ilişki benzer şekilde bu çalışmada kesinlik ve şüphe arasında kurulmuştur. Bkz. Matthew Brandon Lee, *Belief, Doubt and Confidence: Threshold Account*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, 2014), s. 177.

gerektirir”⁴¹⁰ ve “bilgi inancı gerektirir”⁴¹¹ teorilerini kabul edersek, imanın bilgi ile uyumlu olduğu iddia edilebilir. İmanın inancı gerektirdiği düşünüldüğünde bilgiyi de gerektirdiği söylenebilir mi? Bu sorunun cevabı, imanın kesinlik ile ilişkisi açısından önemlidir. Çünkü kesinlik, bilgi ile ilişkili bir kavram olup, iman ile kesinlik arasında bir ilişkinin olup olmadığını belirlemek için öncelikle iman ve inanç ilişkisi, daha sonra ise bilgi ve inanç arasındaki ilişki açısından ele alınmalıdır.

İmanın gerektirdiği inançla kastedilen “önermesel inanç” olup, iman da “önermesel imandır”. Önermesel inançtan kasıt ise bir kişinin “Tanrı vardır” önermesine inanmasıdır. Önermesel inancın, önermesel iman ile uyumlu olup olmadığı tartışmalara konu olmuştur. Önermesel iman anlayışına sahip düşünürler, imanı önermesel inancın bir türü olarak düşünme eğiliminde olup, buna göre, bir kişinin Tanrı’nın var olduğuna iman edip, Tanrı’nın var olduğuna inanmaması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı’nın varlığına imanın Tanrı’nın varlığına inancı gerektireceği açık görünmektedir.

Bilgi ile inanç arasındaki ilişkiye gelince, bilginin haklılaştırılmış doğru inanç olduğu kabul edildiğinde bilgi ile inanç arasında ilişki açıktır. Buna göre, inanç bir zihinsel durum ise bilmenin de inanç gibi zihinsel bir durum olduğu söylenebilir. Ancak bilgi, inanma ve istemeden farklı olarak algılama ve hatırlamaya benzer, çünkü bilgi, inançtan farklı olarak olgusal (*factive*) bir tutumdur. Bilginin olgusal bir tutum olması, onun yalnızca zihinsel bir durum olmayıp aynı zamanda doğruluğu da içermesini ifade eder. İnanç ise doğru veya yanlış olabileceği için olgusal-olmayan (*non-factive*) bir tutumdur.⁴¹² Bilginin *olgusal*, inancın ise *olgusal-olmaması*, ikisi arasında fark olduğunu gösterir, fakat bilgi ve inanç arasındaki bu fark, “bilginin, inancı gerektirmesini” dışarıda bırakmayacaktır. Bilginin inancı gerektirdiği düşünüldüğünde

⁴¹⁰ İmanın, inancı gerektirme teorisi: *P* önermesine iman etmek, *p* önermesine inanmayı gerektirir.

⁴¹¹ Gerektirme tezi (Entailment thesis): *P* önermesini bilme, *p* önermesine inanmayı gerektirir.

⁴¹² Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 21.

inanca konu olan şey bilgiye de konu olacaktır. Buna göre, *p* önermesine inanma durumunda olmayan biri, *p* önermesini bilme durumunda da değildir.⁴¹³ Bir kişi *p* önermesine inandığını söylediğinde, inandığı şeyi bildiğini de söylemesi bir tutarsızlık olmayacaktır. Ancak bildiği şeyin haklılaştırılmış doğru inanç olması gerekir. Doğru inanç ile bilgi arasında yakın bir ilişki vardır. İnançlarımızı bilgiye dönüştüren ise sadece doğru olmaları değil aynı zamanda doğruluklarının haklılaştırılmış olmalarıdır. Bu durumda, bir inancı haklılaştırmak da onun doğru olduğunu göstermek anlamına gelecektir.⁴¹⁴

Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın var olduğuna dair önermenin doğruluğuna *inanıp*, bu konuda aksi kanıtla karşılaşılması inancın değişme ihtimalini taşıırken; Tanrı'nın var olduğuna dair önermeyi *bildiğimizi* iddia ettiğimizde, bu inancın doğru olduğuna dair haklı gerekçelerimiz vardır. Bu da bilginin değişmeyeceği anlamına gelecektir. Çünkü bilgi, kesinlik içerir. Kenny'ye göre, bilgi iddiasında bulunan bir kişinin, bildiği iddia edilen önermesine kesin bağlılığının bulunması gerekir. Bir kişi bir şeyi bildiğini söylediğinde ise farklı bir inanca dönme olasılığını dışarıda bırakır. Bilgi ne olursa olsun doğru olmalıdır. Yanlış bilgi olamaz. Başka bir ifadeyle, bilgi değil inanç yanlış olabilir. Ancak bu durum, bildiğimizi iddia ettiğimiz bir önermenin yanlış çıkması durumundan farklı olup, böyle bir durumda bildiğimiz halde yanıldığımızı değil emin olduğumuz halde yanıldığımızı söyleyebiliriz.⁴¹⁵

İman, inancı gerektirirken bilgiyi de gerektirir mi? İmanın inancı gerektirdiğini ileri sürebiliriz, ancak bu inanç tam (*flat out*) inanç ise yüksek güven derecesine sahip bir inanç olup, iman ile inanç birlikte bulunmak konusunda birbirini gerektirecektir. Eğer bu inanç, haklılaştırılmış doğru inanç ise epistemik kesinliğe sahip olup iman ile

⁴¹³ Keith Lehrer, "Belief and Knowledge", *The Philosophical Review*, 77:4, (1968), ss. 498-499.

⁴¹⁴ Reçber, "Akıl ve İman", s. 178.

⁴¹⁵ Anthony Kenny, "Bilgi, İnanç ve İman", çev. Tuncay Akgün, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1, (2018), s. 214.

bilgi birlikte bulunacaktır. Fakat iman epistemik olan unsurlar içerdiği gibi epistemik olmayan unsurlar da içerir. İman epistemik anlamda ne kadar güçlendirilirse bilgi ile ilişkisi de o kadar güçlü olacaktır. Bu anlamda imanın bilgi ile desteklenmesi epistemik kesinliğe ulaşmasına imkân sağlayacaktır. Bu bağlamda imanın bilgi ile uyumlu olması, kesinlik ile de uyumlu olmasını gerektirecektir. İmanın kesinlik ile uyumlu olmasından, iman lehine argümanların sağlam olması gerekir. Hick'in aktardığına göre, Stillingfleet'e ikinci mektubunda Locke, bilmek ve kesin olmayı aynı şey olarak kabul etmektedir. "Bildiğim şey hakkında kesinim, kesin olduğumu da bilirim."⁴¹⁶

Kimi zaman Tanrı'nın varlığına dayalı *inancın* da kesinlik ile ilişkisi olduğu ileri sürüldüğü için inanç ve kesinlik arasındaki bu ilişkinin mümkün olup olmadığından bahsetmemiz gerekmektedir. Ancak inancın kesinliği, bilginin kesinliği gibi olmayıp daha çok güven (*confidence*) kavramı ile ilişkili görünmektedir. İnanca dayalı iki tür yaklaşımdan söz edilmektedir. Deyim yerindeyse, hepçi ya da hiççi yaklaşım bunlardan biridir. Buna göre ya *p*'ye inanırsın ya da inanmazsın. Diğerisi ise inancın dereceleri içinde gelmesidir.⁴¹⁷ Örneğin, 1-0 arasındaki derecelendirmede, inanç eşiği 0.6 ise 0.6'dan 1'e kadarki derecelerde *p* önermesine inanırsın. 0.6'dan 0.5'e kadar olan kısım, inancı askıya alma eşiğidir. 0.5'ten 0'a kadarki derecelendirme ise *p*'ye inanmama derecesidir. Hepçi ya da hiççi inanç anlayışından ziyade eğer inancın dereceleri olduğuna inanırsak, inancın güvenilirlik derecesini 0-1 arasındaki bir derecelendirmede ifade etmemiz gerekecektir. Bu güvenilirlik derecesi, inancın doğruluğunu artırmaktadır, fakat bu derecenin bize, inancın kesinliğini verip vermeyeceğini "Şüphe ve İnanç" başlığında değerlendireceğiz.

İmanı, epistemik zeminde açıklamak, onu rasyonel inanç olarak açıklamayı gerektirmektedir. Tanrı'ya imanın rasyonel olabilmesi için kanıta dayalı olması

⁴¹⁶ Akt. John Hick, *Faith and Knowledge*, (London: Macmillan Press, 1988), s. 206.

⁴¹⁷ Dylan Dodd, "Belief and Certainty", *Synthese*, 194:11, (2017), s. 4597.

gerektiği bize Klasik Temelselcilik olarak bilinen *delilciliği* hatırlatacaktır. Delilcilik, inancın epistemik haklılaştırmasının inananın delilinin niteliğiyle belirlenmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁸ Bir diğer ifadeyle delilcilik bir kişinin bir önermeye yönelik doksastik tutuma sahip olmada epistemik olarak haklılaştırılmasıdır. İnançlar eğer kanıtla desteklenmezse, delilcilik, inançların epistemik açıdan haklılaştırılmadığını kabul eder. Epistemik haklılaştırma, bilginin önemli bir şartıdır.⁴¹⁹ Çağdaş epistemolojide, delilcilik denilince akla William K. Clifford'ın *İnanç Ahlakı* gelmektedir. Clifford'ın *İnanç Ahlakı*'na göre “yetersiz delille herhangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır”.⁴²⁰ Klasik temelselciliğin delillendirmeci anlayışına göre Tanrı inancı temel bir inanç olmadığından, rasyonel olması için delillendirilmesi gerekmektedir.

İmanın rasyonel ve delile dayalı olması, kesinlik içermesini gerektirir mi? Bu sorunun cevabı, Tanrı'nın varlığına inancın haklılaştırılmasının kesinlik taşıyıp taşıyamayacağı sorusunu akla getirecektir. Bir önermenin haklılaştırılması demek, klasik temelselciliğe göre o önerme ile ilgili delillerimizin olması demektir. Bu deliller de kişinin inancını haklılaştıran deliller olacaktır. O halde haklı çıkarılmış inancı doğru yapan şey bize kesinliği verecek, imanın delilci yaklaşımını benimsemek, bize imanın kesinliğinin elde edilebileceğini gösterecektir.

Ancak iman, her ne kadar bilgiyle uyumlu ise de imanın bilgiye benzeyen ve benzemeyen yönleri vardır. Bilgiye benzeyen yönü, Tanrı'nın varlığı lehine getirilen kanıtların Tanrı'nın varlığını haklılaştırması olarak ifade edilebilirken, benzemeyen yönü ise kanıt olmadığında bilgi terk edilirken, imana -iradi anlamda- bağlılık devam

⁴¹⁸ Earl Conee ve Richard Feldman, “Evidentialism”, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 2004), s. 83.

⁴¹⁹ Conee ve Feldman, “Evidentialism”, s. 2.

⁴²⁰ William Clifford, “İnanma Ahlakı”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, çev. Nebi Mehdiyev, 1.Baskı, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 153.

edebilir.⁴²¹ İman her ne kadar bilgiyi içerse de imanın bilgiden farkı, bir açıdan iradeye dayalı oluşudur. Bilgi ise iradeye dayalı değildir. İman, bilgiyi içerecek kadar iradi değilken, güvene ve teslimiyete dayalı olduğu kadar da iradeye dayalıdır. Bu kimilerine göre bir çelişki gibi görünebilir. Örneğin bir kişi, epistemik-olmayan iman unsurlarına (güven, irade ve teslimiyet gibi) sahip olabilir fakat epistemik manada da haklılaştırılmamış olabilir. Yahut epistemik manada imanı haklılaştırılmış olmanın yanında epistemik-olmayan iman unsurlarına sahip olabilir. İman, biri varken diğerini dışlayan bir kavram olmaktan ziyade her ikisini de gerektiren bir yapıdadır. Bunlardan epistemik boyutun, kişide, bilgi-kesinlik derecesinde bulunması epistemik-olmayan boyutu dışlamayacaktır.

3.3. Şüphe ve İnanç

Felsefede ele alınan şüphe, şüphenin psikolojik yönüyle ilişkili olmayıp epistemik yönüyle ilişkilidir. Şüphe; tereddüt, kaygı gibi hislerle ilişkili olabilir, fakat burada değerlendireceğimiz şüphe zihinsel bir durum olarak ele alınan bir şüphe olup, düşünceye (inanç) dayalı zihinsel durumlar gibi önermesel olarak ifade edilebilir.

Russell, şüpheyi inanç ve inançsızlığın birbirini izleme hali ve bir tür kararsızlık olarak yorumlamıştır.⁴²² Şüphenin inançla yakından ilişkisi olduğunu vurgulaması açısından önemli ancak çok isabetli bir yorum gibi görünmemektedir. Bir kişi p 'ye inançtan p 'ye inançsızlığa sonra tekrar p 'ye inanç haline geçebilir, fakat p 'den hiç şüphe etmemiş olabilir. Veya p 'ye inanç ve inançsızlık arasında gidip gelmeden de p hakkında şüpheye sahip olabilir. Üzerinde durulması gereken nokta, şüphenin inancın yokluğunda ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Bir kişi p önermesi hakkında şüpheye sahip olabilmesi için p

⁴²¹ Kenny, "Bilgi, İnanç ve İman", s. 227.

⁴²² Bertrand Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, ed. Elizabeth Ramsden Eames, (London: Routledge, 1984), s. 142.

önermesine inancın da olması gerekir midir? Örneğin, Ahmet bugün hiç dışarıya çıkmadığı ve hava durumu hakkında bilgisi olmadığı halde havanın yağmurlu olduğundan şüphe etmektedir. Ahmet'in şüphesinin derecesini bilmiyorsak, Ahmet kaç farklı durumda şüpheye sahip olmuş olacağı hakkında nasıl öngörüle bulunabiliriz? Şüphe, eğer havanın yağmurlu olduğundan az şüphe ediyorsa havanın yağmurlu olduğuna dair inancının daha çok olacağı şeklinde yorumlanabilir. Eğer havanın yağmurlu olduğu hakkında %50 şüphe ediyorsa havanın yağmurlu olduğuna inancı da aynı oranda olacaktır. Eğer Ahmet havanın yağmurlu olduğundan çok şüphe ediyorsa havanın yağmurlu olduğuna inancı %0 oranında mı yoksa en az %1 şeklinde mi olmalı? Burada cevabı merak edilen soru tamamen şüphe etmenin o önermeye inancı bütünüyle ortadan kaldırıp kaldıramayacağı ile ilgili olacaktır. Şüphenin inancı içermesi mi gerekir yoksa şüphenin inancı tamamen dışlaması mı gerekir? Yoksa Russell'ın dediği gibi, şüphe varsa inanç yok olur veya inanç varsa şüphe yok olur ilkesi mi geçerlidir? Bu sorular inancın doğası ile de yakından ilgili görünmektedir.

İnanca ilişkin üç tutumdan bahsedilebilir. Ya p 'ye inanırsın ya inanmazsın ya da hükmü askıya alırsın. Şüphe bunlardan hangisi ile ilişkilidir? Salmon'a göre:

*A, p'den şüphe ediyor = (A, p'ye inanmıyor) $\vee$ (A, p ile ilgili hükmü askıya almıştır).*⁴²³

Salmon, burada şüpheyi p önermesine inanç dışındaki diğer tutumlar olarak tanımlamıştır. P önermesine inanmamak veya o önerme hakkında hükmü askıya almak her zaman şüphe içerir mi? P önermesine inanmamak eğer bir kesinlik içeriyorsa içerisinde şüphe barındırdığı söylenemez. Eğer A kişisi sınavı geçtiğine inanmıyorsa sınavı geçtiğinden şüphe etmiyordur. Sınavı geçtiğinden şüphe etmek ise sınavı geçip geçmediğinden emin olmamaktır. Bir önermeden güçlü şekilde şüphe eden biri elbette ona inanmamaya eğilimlidir. Fakat inançsızlık durumuna ulaşılır ulaşılmaz karar

⁴²³ Nathan Salmon, "Being of Two Minds: Belief with Doubt", *Nous*, 29:1, (1995), s. 1.

verilmiştir.⁴²⁴ Fakat bir A kişinin p önermesine bütünüyle inanmaması, onun p önermesine inançsızlık hususunda kesinliğe sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Bunun nedeni ise eğer inanç kesinlik içermiyorsa inançsızlığın da kesinlik içermeyeceğidir. İnanç doğası gereği şüphe içeriyorsa inançsızlık da şüphe içermelidir. Eğer birisi p önermesine inanca çok yakın olduğunu ileri sürüp, aynı zamanda şüphelere sahip olduğunu ileri sürerse bu durumda şüpheli inançların varlığını kabul edilebilir. İncanın yoğunluğuna göre, inançta bulunan şüphe azalır veya artar. Bu durum da incanın ve şüphenin dereceleri olduğunu ifade eder.

İncanın derecelerine geçmeden önce, Salmon'un şüphe tanımındaki ikinci faktör olan şüphenin hükmü askıya almayı gerektirdiği tezinden hareketle hükmü askıya almanın ne tür bir karar olduğu ve şüphe içerip içermediği üzerinde durulabilir. Şüphenin hükmü askıya alma ile ilişkisi hakkında üç durumdan söz edilebilir. İlkine göre hükmü askıya almak, bir önermeye ne inanmayı ne de inanmamayı gerektiren zihinsel bir durumdur. Freidman'ın bu konuda *hükmü askıya almanın bir tutum olduğu*⁴²⁵ fikrini kabul edersek hükmün askıya alınması şeklinde bir karara varıldığında bu sonuç hükmü askıya almanın şüphe içermemesi gerektiği düşüncesine götürebilir. İkinci duruma göre, şüphenin bir önerme hakkında tarafsız olma durumu olduğunu kabul ettiğimizde bu durum o önermeye ne inanmak ve ne de inanmamak şeklinde bir tür hükmü askıya almaya neden olabilir. Bu durum, kişiyi şüphe yoluyla hükmü askıya almaya götürdüğü için bir tutum olan hükmü askıya almaktan farklı olacaktır. Üçüncü duruma göre ise hükmü askıya almayı kararsızlıkta karar kılmak olarak tanımlamak da mümkündür. Bu durumda, hükmü askıya almak şüphede karar kılma hali olması açısından kalıcı şüphe durumu, hükmü askıya alıncaya kadarki şüphe ise geçici

⁴²⁴ Lee, *Belief, Doubt and Confidence*, s. 117.

⁴²⁵ Jane Freidman, "Suspended Judgment", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 162:2, (January, 2013), s. 166.

kararsızlık durumunu içerecektir. Aslında bu durum şüphenin kendi içinde derecelerini yansıtıyor görünmektedir.

Her tür şüphenin hükmü askıya almaya neden olmadığını düşünürsek şüphenin dereceleri olduğunu kabul etmek bu konuda yardımcı olacaktır. Örneğin, genel şüphecilerin hükmü askıya almaları ile agnostiklerin hükmü askıya almalarının aynı türden askıya alma olmadığını ileri sürebiliriz. Genel şüphecilikte şüphe, her zaman bir tutum olarak benimsenir. Şüphecilikte karar kılmak ise hükmü askıya almaya neden olur. Ancak agnostisizmin epistemik bir tutum olduğu düşünüldüğünde hükmü askıya almak, o konuda şüpheli bir tutumu benimsedikleri için değil o tutumun doğru olduğuna inandıkları için söz konusu olabilir. Akademik şüphecilğe göre, hükmü askıya almanın doğruluğuna inanmak dogmatik bir tutum olacağı için bu tutumu bir inanç olarak savunmaları düşünülemez. Onlara göre hükmü askıya almak şüpheli tutumları gereği geçici bir kararsızlık durumudur. Çünkü yöntemlerinin hayatları boyunca onları araştırmaya sevk ettiklerine inanırlar. Buna karşılık agnostisizmdeki hükmü askıya almanın akademik şüphecilğe göre daha kalıcı olacağı ileri sürülebilir. Öyle anlaşıyor ki, hükmü askıya almak bazen inanç ile ilişkili bir tutumken bazen de şüphe ile ilişkili bir tutum olarak görülmektedir.

İnancın dereceleri konusuna dönecek olursak bu derecelerin ne olduğu üzerinde durabiliriz. Huber'in belirttiği gibi "Bazı önermelerin doğruluğuna güvenimiz bazı önermelerin doğruluğuna güvenimizden daha yüksektir. İnancın dereceleri çeşitli önermelerin doğruluğuna inanmamızla ilgili kesinliği temsil eder. Bir kişinin bir önermeye inanç derecesi ne kadar yüksekse o önermenin doğruluğu da o kadar yüksektir."⁴²⁶ Bir üst başlıkta da değindiğimiz gibi iki tür inanç tutumundan söz edilir. Derecelere sahip olan inanca, olasılığa dayanan inanç denilirken; dereceleri olmayan

⁴²⁶ Franz Huber, "Belief and Degrees of Belief", *Degrees of Belief*, ed. Franz Huber ve Christoph Schmidt-Petri, (Dordrecht ve Heidelberg: Springer, 2009), s. 1.

inanç tutumuna ise hepçi ya da hiççi inanç olarak ifade edilen kategorik inanç denilir. Kategorik inanca göre ya inanırsın ya da inanmazsın.⁴²⁷

İnancın dereceleri olduğunu kabul edersek 1 ile 0 arasındaki bir derecelendirmede, bir önermeye tam inanca 1, inançsızlığa 0 ve hükmü askıya almaya 0.5 değerini verebiliriz. İnanç derecesinin 1 olmadığı durumlarda, örneğin bir kişi “yarın güneş doğacak” önermesi hakkında 0.9 inanç derecesine sahipse bu durumun 0.1 şüphe derecesi içerdiğini söyleyebiliriz. Bu inancın, şüphe ile uyumlu olduğunu gösterebilir. Ancak tam inanç eşliğini 1 ile sınırlarsak, inancın şüphe ile uyumlu olduğunu ileri süremeyiz. Tam inanç için eşğin 0.5’ten büyük 1’den küçük, örneğin 0.8 olduğunu kabul edersek, 0.2’lik inanmama durumunu şüphe olacağından şüphe ile inancın uyumlu olduğu sonucu çıkacaktır.

Bir önermeye inanç derecesinin 1 olması kanıtının gücüyle orantılandırıldığında kişinin o önermeye inanmasını rasyonel kılar fakat onu bilgi yapmaz. O halde 1 derecesine sahip tam inancın hala şüphe içerip içermediğinden bahsedebilir miyiz? Bir kişinin p önermesine karşı inancı 1 olsa bile bu sadece güven derecesi tam anlamına gelecektir. Yani bir inancın derecesi 1 bile olsa bu inanç, inanç olmak bakımından tam olarak güvenilirliğe sahip olup epistemik kesinliğe sahip olmamak -bilgi olmamak- bakımından şüphelere sahip olabilir anlamı taşımaktadır. Bu durumda inancın dereceleri olmasa da inancın şüphe ile uyumlu olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ancak bir önermenin doğruluğuna inanana kadar ortadan kaldırdığımız şüphelerle, inandıktan sonra ortaya çıkan şüpheleri birbirinden ayırt etmemiz gerekmektedir.

Şüpheyi önermesel şüphe olarak ele aldığımızda farklı kullanım şekilleri vardır. Bunlardan bazıları aşağıda olduğu şekilde “şüphelenmek”, “şüphe içinde olmak” ve “şüpheye sahip olmak” gibidir. Bazıları da şüphenin dereceleri ile ilgilidir.

⁴²⁷ Daniel Hunter, “On the Relation Between Categorical and Probabilistic Belief”, *Nous*, 30:1, (1996), s. 75.

A. *Hikmet zamanında eve varacaktır.*

- 1) Suna (A) önermesi hakkında şüpheleniyor.
- 2) Suna (A) önermesi hakkında şüphe içindedir.
- 3) Suna (A) önermesi hakkında bazı şüphelere sahiptir.
- 4) Suna (A) önermesi hakkında çok şüpheyeye sahiptir.
- 5) Suna (A) önermesi hakkında az şüpheyeye sahiptir.

Howard-Snyder, (1)'deki gibi şüphenin fiil halde kullanımının güçlü şekilde inanmama eğiliminin göstergesi olduğunu ileri sürer. (2)'deki şüphenin hükmü askıya almayı ima ettiğini ve (3)'te ise yalnızca inanmama eğilimini ima ettiğini kabul eder.⁴²⁸ Moon ise (1)'in yüksek derecede şüphe, (2)'nin orta derece şüphe ve (3)'ün ise farklı şüphe nitelendirmelerinde ortak özelliğe sahip olduğunu söyler. (4) ve (5)'te kullanılan şüphe kavramı ise şüphenin sayılamayan isim halinde gelen derecelerini ifade eder.⁴²⁹ Şüphenin inançla da uyumlu olduğunu kabul eden Moon'a göre, şüphenin inançla uyumlu olan hali (1)'deki gibi fiil hali olmayıp (3)'teki gibidir. Moon bunu aşağıdaki örneklerle şu şekilde ifade eder:

- a) Fred bazı şüpheleri olmasına rağmen yarın yağmurun yağacağına inanır.

Fred burada rasyonel şekilde inanırken rasyonel şekilde az miktarda şüpheyeye sahip görünür.

- b) Fred yarın yağmurun yağacağına inanır ve yarın yağmurun yağıp yağmayacağı konusunda şüphelenir.

Burada ise Fred'in şüphesi isim halinde değil de fiil halinde olduğu için güçlü derecede şüphe anlamı barındırdığından inançla uyumlu olmayacaktır.⁴³⁰

Şüphenin derecelerini inançla uyumlu ve inançla uyumsuz olabilir. Bazı şüpheler, inançsızlığa neden olurken bazı şüpheler, hükmü askıya almaya neden olup

⁴²⁸ Daniel Howard-Snyder, "Propositional Faith: What It Is And What It Is Not", *American Philosophical Quarterly*, 50:4, (October, 2013), s. 359.

⁴²⁹ Andrew Moon, "The Nature of Doubt and New Puzzle About Belief, Doubt and Confidence", *Synthese*, 195:4, (2018), s. 1830.

⁴³⁰ Moon, a.g.m., s. 1831.

bazı şüpheler de inançla uyumlu olmaktadır. İnanç derecesi 0'a yakınsa yüksek oranda şüphe derecesi içermesi bakımından inançsızlığa neden olur. Şüphe derecesi 0.5 ve inanç derecesi 0.5 ise hükmü askıya almaya neden olur. İnanç derecesi 1'e yakın ise düşük oranda şüphe içerdiğinden inanca neden olacaktır. İnanç derecesi 1 olduğunda ise her tam inancın içermesi gerektiği kadar şüphe içerecektir. İncanın olgusal olmadığını (non-factive) kabul ettiğimiz için doğru oldukları kadar yanlış olabilme ihtimalinin bulunduğundan söz etmiştik. Buradan hareketle doksastik önermesel tutumların doğruluk veya yanlışlık değeri taşıdığı düşünüldüğünde her doksastik tutum yanlış olabilme ihtimali taşıdığı için şüphe içerebilecektir. Buna karşılık haklı çıkarılmış doğru inancın şüphe içermeyeceğini ileri sürebiliriz. Bir başka ifadeyle, bilginin inanmayı gerektirdiğini kabul ettiğimizde bir kişi bildiğini ifade ettiğinde o inancın şüphe içermeyen doğru bir inanç iddiası taşıdığını söyleyebiliriz.

3.4. İman ve Şüphe

İmanın epistemik kesinlik ile uyumlu olduğunu kabul edersek “imani bir inananın sahip olduğu fakat şüphecinin sahip olmadığı”⁴³¹ şeklinde tanımlamanın doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Peki, şüphecinin imana sahip olamayacağını ileri sürmek imanın şüphe içermemesi gerektiği anlamına gelir mi? Şüphe kavramına her başvuru o kişiyi zorunlu olarak şüphecii yapmayacaktır. Şüphe kavramının kullanımının yalnızca şüphecinin tekeline olmadığını felsefe tarihine baktığımızda da rahatlıkla görebiliriz. Burada üzerinde durulması gereken konu, şüphecinin imana sahip olup olmadığı değil, imana sahip birinin aynı zamanda şüpheye sahip olup olamayacağıdır:

- i. Bir kişi, hem Tanrı'nın var olduğuna iman edip hem de “Tanrı vardır” önermesinden şüphe edemez.

⁴³¹ Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, (London: The Macmillian Press, 1971), s. 112.

- ii. Bir kişi, hem Tanrı'nın var olduğuna iman edip hem de "Tanrı vardır" önermesinden şüphe edebilir.
- iii. Tanrı'nın var olduğuna iman eden bir kişi aynı zamanda Tanrı'nın varlığına iman konusunda şüphe etmesi gerekir.

Bu yukarıdaki yaklaşımlar esasında teistik iman içerisinde savunulabilecek farklı yaklaşımlardır. Bazı teist düşünörlere göre iman kesinlik gerektirir (i). Bazılarına göre şüphe iman ile uyumludur (ii), bazılarına göre ise iman şüpheyi gerektiren (iii) bir yaklaşımdır. Bir kişinin hem Tanrı'nın var olduğuna iman edip hem de Tanrı'nın varlığından şüphe etmesi konusunda farklı yaklaşımlara göre yanıtlar değişebilmektedir.

Şüphe ile ilişkili iman yaklaşımlarını doksastik iman anlayışı, doksastik olmayan iman anlayışı olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Bu yaklaşımların her birinin şüphe ile ilişkisi farklıdır. Bu başlık altında iki grupta imanı şüphe ile uyumlu şekilde yorumlayanları ele alacağız. Doksastik iman anlayışına göre, iman, inancı gerektiren bir yaklaşımı benimser. İnancı gerektiren iman iradeye dayalı veya iradeye dayalı olmayan şeklinde ikiye ayrılrsa da genel kabul gören doksastik iman, iradi olmayan inancı gerektiren iman anlayışıdır. Burada inancı gerektiren iman ile bazen inanç düzeyinde, bazen de inancı gerektiren bilgi düzeyinde iman kastedilmektedir. Esasında bu yaklaşıma göre iman, inanç ve bilgi ile uyumludur. Bilgi inancı gerektirse de inanç her zaman bilgiyi gerektirmez. Ancak bu, inanç konusu olan bir şeyin, bilginin konusu olamayacağı anlamına da gelmez.⁴³² İnanıldığın şeyi bilebilirsin, ancak inanmadığını bilmen olanaksızdır. İnancın bilgi olabilmesi için ise haklılaştırılması ve doğru olması gerekir. Öyle ki, bazen inanç ve bilginin arasındaki epistemik mesafe kapanır bazen ise açılır. İnanç ve bilgi arasında epistemik mesafe esasında imanın inanç düzeyinden bilgi düzeyine doğru derecelere sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, doğru inanç bilgiye yakındır, fakat bilgi değildir. Haklılaştırılmış inanç ise bazen yanlış olabileceği için

⁴³² Reçber, "Akıl ve İman", s. 182.

bilgi değildir. Bilgi ise bir inancın doğruluğunun haklılaştırılmış olması durumunda söz konusudur.

Bu başlıkta teistik gelenekte imanı şüphe ile uyumlu bulan düşünürlerinden Aquinas ve Locke ile başlayıp, günümüz analitik din felsefecilerinden Alston, Audi, Howar-Snyder, Pojman ve McKaughan'ın düşünceleri bağlamında konuyu değerlendirmeye çalışacağız.

Orta Çağ düşünürlerinden Thomas Aquinas'a (1225-1274) göre, kutsal doktrinler iman ile temellendirilirken felsefe akıl ile temellendirilir. Bu nedenle felsefenin içeriğinin imanın içeriği ile uyuşmaması imkânsız olsa da bütünüyle uyuşması da söz konusu değildir. Ancak imanın gizemleri felsefî gerekçelendirmeden muaf olup felsefenin sınırları içinde tutulamaz.⁴³³ Aquinas'a göre, Tanrı hakkında akıl yoluyla keşfedilemeyip imanla bilinen birçok doğru bulunmaktadır.⁴³⁴

Swinburne'e göre, Aquinas'ın savunduğu anlayış doksastik iman anlayışıdır. İmanın konusu Tanrı'nın kendisi olmasına rağmen imana sahip olmak için de Tanrı'nın var olduğu önermesine inanmak gerekir.⁴³⁵ İman, bilgi ile kanaat arasında bir yerdedir.⁴³⁶ Bu nedenle Aquinas iman ve bilgi arasında da bir ayrıma gitmiştir. Esasında imanı bilgiye benzetse de iman bilgi değildir.⁴³⁷ İman ve bilgi arasındaki temel fark, bilginin bir şeyi doğru kılması sadece güçlü inanç olmayı değil aynı zamanda onu doğru kılan şeyi anlamayı içerir. Örneğin, matematiğin ilkelerini bildiğinizde $2+2=4$ ettiğini anlar ve bilirsiniz. İmanda ise bilgideki gibi güçlü bir inanç olmasına rağmen bilgiden farkı iman nesnesini doğru kılan şeyi anlamamamızdır.⁴³⁸ Aquinas, iman

⁴³³ Thomas Aquinas, *On Faith and Reason*, ss. 36-38.

⁴³⁴ Aquinas, *On Faith and Reason*, s. 58.

⁴³⁵ Richard Swinburne, *Faith and Reason*, 2.baskı, (Oxford: Oxford University Press, , 2005), s. 138.

⁴³⁶ Aquinas, *On Faith and Reason*, s. 45.

⁴³⁷ Reçber, "Akıl ve İman", s. 182.

⁴³⁸ Swinburne, *Faith and Reason*, s. 139.

unsurlarından dolayı şüphe etmenin imana ilişkin doğruların belirsiz doğasından kaynaklanmadığını, daha ziyade insanın aklının zayıflığından kaynaklandığını ileri sürer. Fakat yine Aquinas’a göre, en yüksek şeylerin elde edilebileceği en yetersiz bilgi, en düşük şeylerin elde edilebileceği en kesin bilgiden daha caziptir.⁴³⁹ Burada Aquinas’ın, imanın bilgiden yetersiz olduğunu iddia ederek imanı insan aklının yetersizliğinden ötürü şüpheli bir zemine çekmesi ile Swinburne tarafından iddia edilen Aquinas’ın imanının önermesel inancı gerektirdiği iddiası çelişkili görülebilir mi? Başka bir ifadeyle, şüpheli iman ile doksastik iman arasında bir uyumdan söz edilebilir mi? Swinburne, imanlının inancının bilgideki inanç kadar güçlü olması gerektiğine dair vurgusuna rağmen Aquinas’ın, imanın bir derece meselesi olabileceğine izin verdiğini ve bu nedenle imana sahip olan bazıları için şüphenin var olduğunu ileri sürer.⁴⁴⁰ Aslında Swinburne’e göre, Aquinas’ın imanı sadece inançtır. Burada yetersiz kanıt şüpheyne neden olduğu için Aquinas’ın iman anlayışı şüphe ile ilişkilendirilebilir.⁴⁴¹

Stump, Aquinas’ın iman anlayışından bahsederken aklın bir şeyi onaylamasının iradeyle belirlendiği bir durumda, inananın iman önermeleri hakkında kesinliğe sahip olup olmadığına dair Aquinas bir şey söylemediğini ifade eder. Aquinas, kesinlik hakkında iki farklı şekilde düşünülebileceğinden bahseder. Bunlardan ilki, inanılan önermenin doğruluğu hakkında kesinlik ve ikincisi ise bu önermeye inanan kişinin kesinliğidir. Aquinas’a göre, imanın önermeleri hakkındaki kesinliğin nedeni, Tanrı’dır. İman önermelerinin kesinlik nedeni düşünüldüğünde iman en azından insan aklının sahip olduğu diğer doğru inançlar kadar kesindir. Öte yandan, inanan kişiyle ilgili olarak ele alındığında imanın kesinliği, insanların bilgi sahibi olduğu bir çok şeyin kesinliğinden önemli ölçüde daha azdır. Çünkü iman önermelerinin bazıları ya da tümü

⁴³⁹ Aquinas, *On Faith and Reason*, s. 15.

⁴⁴⁰ Swinburne, *Faith and Reason*, s. 139.

⁴⁴¹ Roberto Di Ceglie, “Swinburne on Aquinas’ View of Faith”, *Philosophia*, 49:2, (2021), ss. 629-630.

insan aklının ötesindedir.⁴⁴² Stump'ın, Aquinas'ın kesinliğin ilk tanımına göre imanın bir şüpheden ziyade kesinliğe daha yakın olduğu yorumu Swinburne'ün yorumu ile çeliştiği görünse de ikinci tanıma göre iman önermelerinin şüphe ile uyumlu görünmesi Swinburne'ün yorumuyla örtüşmektedir.

Aquinas'ın imanının bir derece meselesi olarak görülmesinin şüpheyeye yer açtığı düşünülürken, John Locke'un (1632-1704) imanının da maksimum kesinlikten daha azını barındırdığı ileri sürülmektedir.⁴⁴³ Eğer kesinlikten daha azını barındıran bir iman savunuluyorsa Locke'un imanının da şüphe içerdiği iddia edilebilir mi?

Locke'un iman anlayışı gelenekseldir ve iman, Tanrı tarafından vahyedilen şeye inanmaktır. Daha açık ifadeyle, iman, akıl yoluyla ulaşılan değil Tanrı tarafından gelen bir önermeye inanmaktır.⁴⁴⁴ Locke'un problemi, iman ve aklı ayırmaya ilişkindir. Tanrı'dan gelen herhangi bir vahyin doğru olduğu önermesi Locke için analitik görünür. Fakat bu önermenin Tanrı tarafından vahyedilip edilmediği meselesi üzerinde durmayan Locke açısından, bildiğimiz doğrular kesinken inandığımız doğrular muhtemeldir. Vahyedilen doğrular ise inanılan önermelerden oluşmaktadır. Locke'un sunduğu nedenler *muhtemelen* doğru olan önermeler olduğu için bu şekilde tanımlanan bir vahiy de *muhtemelen* doğru olacaktır. Bu yüzden *p* önermesinin vahyedilen bir önerme olması asla bilinemez.⁴⁴⁵

Locke'un imanı birçok açıdan Aquinas'ın iman tutumuna benzetilmektedir. Buna göre, Tanrı'nın vahyettiği önermelerden bazıları akıl yoluyla bilinmekte çoğu ise akılla bilinemediği için iman yoluyla inanılmaktadır. Aklın doğruları bilinirken, iman

⁴⁴² Eleonore Stump, *Aquinas*, (London: Routledge, 2003), s. 371.

⁴⁴³ Nicholas Wolterstorff, "The Assurance of Faith", *Faith and Philosophy*, 7:4, (October, 1990), s. 396.

⁴⁴⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), s. 437.

⁴⁴⁵ Paul Helm, "Locke on Faith and Knowledge", *Philosophical Quarterly*, 23:90, (1973), s. 52.

doğrularına ise sadece inanılmaktadır. Wolterstorff da Locke'un görüşünün de bu şekilde olduğunu iddia eder.⁴⁴⁶

Locke'a göre, idelerimizin bilgisi ve içgözlemle keşfettiğimiz doğrular geleneksel vahiy yoluyla bize iletilenlerden her zaman daha kesindir. Bu, vahyin Tanrı'dan geldiğine ilişkin bilginin, kendi idelerimizin açık seçik algısına dayalı bilgilerimiz kadar güvenli olmadığı anlamına gelir.⁴⁴⁷ Çünkü her vahye dayalı önerme salt iman konusu ve aklın üstündedir.⁴⁴⁸ Locke'un göre, bir kişi asla *p* önermesinin vahyedilmiş olduğunu biliyorum diyemez, yalnızca *p* önermesinin vahyedilmiş olduğuna inanıyorum diyebilir.⁴⁴⁹ Locke imanın inanç konusu olduğunu ve bilgi konusu olmadığını iddia eder. Bu inanç önermelerinin doğruluğu ise ihtimaliyet içerisinde bir doğruluktur. Daha açık ifadeyle, Tanrı'nın vahyettiği şey yanılmaz şekilde doğru olmasına rağmen bu yanılmaz doğrular *kesinlik* ile tanımlanmayıp *ihtimaliyet* ile tanımlanır. Vahye dayalı önermeler doğru olsa dahi Locke açısından bunu asla bilemeyiz.⁴⁵⁰ Tanrı'nın *p* önermesini vahyettiğine dair bir önerme her zaman 1'den daha az bir ihtimaliyete sahip olacaktır. 1'den daha az ihtimaliyete sahip bir inanç ise şüphe içerecektir. Wolterstorff'a göre, Locke'un imanının maksimum kesinlikle savunulmaması gerektiği epistemolojisinin sonucudur.⁴⁵¹

Locke, bir vahiy önermesinin doğruluğunun akıl tarafından sınanması gerektiğini ileri sürerken bu vahiy önermesini akıl tarafından belirlemenin kesinlik oluşturmayacağını da açık bir şekilde kabul eder. Bu nedenle, aklın vahiy konusunda

⁴⁴⁶ David C. Snyder, "Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of the History of Ideas*, 47:2, (1986), s. 200.

⁴⁴⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, s. 440.

⁴⁴⁸ Locke, *a.g.e.*, s. 446.

⁴⁴⁹ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", s. 52.

⁴⁵⁰ Helm, *a.g.m.*, s. 58.

⁴⁵¹ Wolterstorff, "The Assurance of Faith", s. 401.

yapabileceği tek şey ihtimal içeren bir yargıda bulunmaktır.⁴⁵² Ancak Locke'un bir yandan vahyin doğruluğunun kesin olmayıp muhtemel olduğu iddiası, diğer yandan vahye imanın her türlü şüpheden uzak bir şekilde kesinlik içerdiği iddiası⁴⁵³ çelişkili bir durum gibi görünmektedir.⁴⁵⁴ Burada imanın muhtemel olması epistemik boyutuyla ilgili iken şüpheden uzaklığının psikolojik boyutu ile ilgili olduğu düşünülebilir. Snyder'ın açıklamasına göre ise imanın şüpheden uzaklığına dayalı Locke'un açıklaması epistemolojiden ziyade ahlak ile ilgilidir.⁴⁵⁵

Locke ve Aquinas için imanı inancı gerektiren fakat bilgiyi gerektirmeyen bir yapıda olduğu için inancın şüphe ile uyumlu olduğunu söylenebilir mi? Eğer ki inancın şüphe ile uyumlu olduğunu kabul edersek inancın derecelerini de kabul etmiş oluruz. Aquinas'ın imanının derece içerdiği Swinburne tarafından kabul edilirken, Locke'un inancının da ihtimaliyet gerektiren bir yapıda olduğu için derecelerinin olması mümkün görünmektedir. Price'a göre Locke'un bir önermeyi onaylayanın derecelere sahip olduğu iddiası, içinde şüphe barındırmaya imkân tanıyan bir iddiadır. O, Locke'un şüpheden bahsetmediğini fakat güven derecelerinden bahsettiğini söyler. Price da bu güven derecelerinin bir anlamda şüphe dereceleri olabileceğini de iddia eder, çünkü ne kadar çok güvene sahip olursak o kadar az şüpheye sahip oluruz. Yahut ne kadar az güvene sahip olursak o kadar fazla şüpheye sahip oluruz.⁴⁵⁶

Snyder, Locke'un imanının şüphe ile ilişkisini bir adım öteye taşıyarak Locke'un imanının şüpheyi gerektirdiğini ileri sürer. Ona göre, imanın önermelerinin belirsizliği, imanın tam güvenden daha azına sahip olduğu için değil daha ziyade Kutsal

⁴⁵² Tahsin Ölmez, "John Locke ve Hristiyan İnancının Aklılığı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6:1, (2016), s. 256.

⁴⁵³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, a.g.e., ss. 440-447.

⁴⁵⁴ Ölmez, "John Locke ve Hristiyan İnancının Aklılığı", 256.

⁴⁵⁵ Snyder, "Faith and Reason in Locke's Essay", s. 206.

⁴⁵⁶ Henry Habberley Price, *Belief*, (London: George Allen and Unwin Ltd, 1969), s. 152.

Kitap'ın Tanrı'nın vahyi olduğunu kesin şekilde bilemediğimiz içindir. Dolayısıyla, bilgi sınırlı olduğu için iman şüpheyi gerektirir.⁴⁵⁷

İmanın bilgiden ayrı olduğunu savunan bazı düşünürlere göre, iman bilgi içermediği gibi inancı da içermez. Dolayısıyla doksastik-olmayan iman anlayışını savunan bu düşünürlere göre, inanç şüphe içermez ve inancın şüphe içermemesi imanı da şüphesiz kılacaktır. Doksastik-olmayan iman savunucuları imanın şüphe içerebileceğini iddia ettikleri için imanın inancı gerektirmediğini ileri sürerken inancın yerine şüphe ile uyumlu pozitif önermesel tutumlar yerleştirirler. Pozitif önermesel tutumlar düşünceye ve duyguya dayalı zihinsel durumlardır. Geleneksel yaklaşımlara göre, önermeler, isteme ve ummanın nesneleri olmayıp sadece *inancın* nesneleridir. Yani bir önermeye ya inanırsın ya inanmazsın ya da hükmü askıya alırsın. Bu tür inanca dayalı önermeler doğruluk ve yanlışın taşıyıcıları olarak kabul edilir.⁴⁵⁸ Ancak doksastik-olmayan iman savunucuları sadece *inancı* önermesel tutum olarak ele almayıp *kabul, onay, güven ve umut* gibi kavramları da bu tutumlar arasına yerleştirir.

Doksastik-olmayan iman savunucularından Alston, imanın inanç yerine *kabul* (*acceptance*) kavramını gerektirdiğini ileri sürer. İnancın herhangi bir şüphe veya belirsizliği dışladığını düşünen Alston inancın dereceleri olduğunu kabul etse de burada kastettiği inanç, tam inançtır (*flat-out belief*). Bununla kesinliği en yüksek derecede sergileyen inançları kastetmektedir ki buna göre, inançlar tercihe dayalı unsurlar değil keşfedilen unsurlardır. Bir kişi inanmaya karar veremez, çünkü inanç doğrudan iradi kontrol altında olmadığı gibi bilgi ile uyumsuz da değildir. Biri *p* önermesine inandığını söylediğinde *p*'yi bildiğini ima eder. Kabul ise inançtan farklıdır ve zihinsel bir eylemdir. “İnanç” bir eğilimken “kabul” eylemi bir eğilim değildir. İnanç kabulün gerektirdiğinden daha güvenli ve tereddüt etmeyen dışavurumlar gerektirir. *P*

⁴⁵⁷ Snyder, “Faith and Reason in Locke’s Essay”, s. 207.

⁴⁵⁸ Trenton Merricks, “Propositional Attitudes”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, (2009), ss. 208-209.

önermesine inanmak, p önermesini kabul etmekten farklı olduğu için p 'yi kabul etmek p 'ye inanmayı gerektirmez. İradeye dayalı olmak bakımından da kabul, inançtan büyük oranda farklıdır. Bir önermeyi kabul etmek iradi bir eylemdir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla Alston, imanın inançtan çok kabul ile daha uyumlu olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda inanç şüphe ile uyumsuzken kabulün şüphe ile uyumlu olduğunu ima eder.

Alston'da olduğu gibi, Audi de ne kabulün inancı gerektirdiğini ne de inancın kabulü gerektirdiğini savunur.⁴⁶⁰ Audi, filozofların iman ile akıl ilişkisini belirleme konusunda imanın belirli önermelere inanmaktan daha fazlasını gerektirdiğini iddia ettikleri halde doksastik olması gerektiği fikrine karşı çıkar. Audi, iman yaklaşımlarının yedi çeşidinden bahseder. Bunların içinden yalnızca dördünden bahsedecek olursak; (1) önermesel iman, (2) tutumsal iman, (3) doksastik iman, (4) kabule dayalı iman. Audi, *doksastik imanı, önermesel iman* çeşidi olarak kabul eder, ancak ona göre, doksastik iman *önermesel teistik imandır*. Teistik olandan ayrı bir önermesel iman ona göre, doksastik olmayı içermez. Doksastik olmayan önermesel imanın imkânından ise şu şekilde söz eder: “Tanrı’nın insanları sevdiğine iman ediyorsam inanç gibi doğru ya da yanlış olabilen bilişsel bir tutuma değil de - başka bir ifadeyle - o önermenin doğruluğuna yönelik pozitif bilişsel eğilimlere sahibim demektir. Bu eğilim, umuttan hatta umuttan daha yüksek seviyedeki güvenden bile farklıdır. Önermesel iman doksastik olmaması tartışmalıdır.”⁴⁶¹

Doksastik-olmayan iman savunucularından Audi, inanç olmasa bile iman rasyonel olabileceği imkânını ortaya koymaya çalışır.⁴⁶² Audi’ye göre, bilişsel dini bağlanma düzleminde sadece Tanrı’ya ilişkin bilgi ve haklılaştırılmış inanç değil, iman

⁴⁵⁹ William P. Alston, “Belief, Acceptance and Religious Faith”, *Faith Freedom and Rationality*, ed. Jeff Jordan ve Daniel Howard-Snyder, (Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996), s. 6-11.

⁴⁶⁰ Robert Audi, “Belief, Faith and Acceptance”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 63:1-3, (2008), s. 87.

⁴⁶¹ Robert Audi, *Rationality and Religious Commitment*, (New York: Clarendon Press, 2011), ss. 54-55.

⁴⁶² Robert Audi, “Faith, Belief and Rationality”, *Philosophical Perspectives*, 5, (1991), s. 213.

ve umudun imkânı da vardır.⁴⁶³ Audi'nin amacı inanç dışında iman kavramına yönelik bilişsel dini bağlanma tartışmasına yeniden yön vermektir. Ona göre, iman Tanrı'nın var olduğuna *inancı* gerektirmez. Önermesel iman⁴⁶⁴ da inanca sahip olmayı gerektirmez. Audi'ye göre, imanın inancı gerektiriyor görünmesinin bir nedeni imanın inançsızlık ile uyumsuz olmasıdır. Eğer bir kişi *değil-p*'ye inanırsa *p*'ye imana sahip olamaz. Kişi kesinlik hissinin yokluğuyla dahi uyumlu şekilde imana sahip olabilir. Hatta *p*'ye yönelik inancın yüksek oranda muhtemel olmadığına bile imana sahip olabilmesi mümkündür. Üstelik kişi bir iman önermesi hakkında kesinliğe sahip değilse ve hala iman ediyorsa o kişinin o önermeye karşı şüphe duyabilmesinin sınırları vardır. Audi'ye göre, *p* önermesi hakkında şüphenin kesinliği belli bir noktaya ulaştığında iman değil de *umut*, kişinin iman tutumu olacaktır. *P* önermesinin şüphe ile birlikte olabileceği umudu, *değil-p* konusunda kesinliğe ulaşmadan mümkün olur. Audi'ye göre, iman böyle bir şüpheyle yer değiştirebilir, fakat inançsızlığa yol açacak şüpheyle birlikte var olamaz.⁴⁶⁵

Audi, inancı gerektiren imanın neden imanın doğasına uygun olmadığını şu şekilde izah eder. Audi'ye göre, kişi Tanrı'nın var olduğu önermesine inanırsa ve bu inancın yanlış olduğu ortaya çıkarsa *p* hakkında yanlışlanmış olabilir, bu da her zaman iman için geçerli olabilecek bir yaklaşım değildir. Burada kişi imanını kaybetmiş olabilir, fakat inancın derecesindeki farklılıktan ziyade *p*'yle ilgili şüphe derecesine sahip olabilir. *P* önermesine güçlü iman, *p* önermesinden şüphe etmeyi imkânsız kılacaktır.

⁴⁶³ Audi, a.g.m., s. 214.

⁴⁶⁴ Paul Helm, *doksastik-olmayan* imanın önermesel karakterde bulunmadığını iddia ederken Audi ise doksastik-olmayan imanın önermesel karakterinden bahseder. Bu bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak Audi bunun nedenini şu şekilde açıklar. Ona göre önermesel iman doksastik olabileceği gibi doksastik olmaması da mümkündür. Doksastik imanı inancı gerektiren iman olarak kabul ederken; doksastik olmayan imanı ise kanıta dayalı inanmakla zıtlık gösterir ancak bu zıtlık o kişinin hiçbir kanıtı olmadığını ima etmez. Önermesel iman ise (doksastik olsa da olmasa da) Audi'ye göre sıklıkla delilin yokluğunu ima ettiği şeklinde düşünülür. Örneğin birisi 'İman ettiğim dinin ilkelerine inanıyorum' dediğinde delilden bahsetmez. Buradan hareketle *doksastik-olmayan* ve önermesel imanın birlikte bulunabileceğini iddia eder. Helm ise bunu makul bulmadığını iddia eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Helm, *Faith with Reason*, (London: Oxford University Press, 2000), s. 4; Audi, *Rationality and Religious Commitment*, ss. 58-59.

⁴⁶⁵ Audi, "Faith, Belief and Rationality", s. 216.

P'ye zayıf inanç ise kayda değer ölçüde şüpheyile uyumlu olacaktır. Ancak Audi, önermesel imanın ne inanca indirgenebileceğini ne de inancı gerektireceğini ileri sürer.⁴⁶⁶ Ona göre, doksastik-olmayan iman modeli, *tam inanç* olmadığı gibi *zayıf inanç* da değildir. İnanç unsuru içermeyen bu iman yaklaşımı, *p*'ye inançsızlıkla da uyumsuzdur. *P*'ye inanmayı gerektirmez ancak *p*'ye *inanma eğilimini* gerektirir. Doksastik-olmayan iman tutumu bir önermeye yönelik pozitif bir tutumdur. Bu iman, *p* önermesinden şüphe etme derecesini belirlerken, *p*'ye zayıf inançtan daha fazla şüphe ile uyumludur.⁴⁶⁷ Audi, bir taraftan doksastik-olmayan iman'ın şüphe ile uyumlu olduğunu söylerken diğer taraftan da imanın şüphe ile değişimli olarak bir arada bulunacağını ileri sürer. Ancak imanı ortadan kaldıracak şüphe ile bir arada bulunamayacağını düşünen Audi'ye göre, imanı ortadan kaldıracak şüpheyi, Tanrı'nın varlığına inançsızlık veya yüksek derecede şüpheyi içeren bir durum olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.⁴⁶⁸

Audi'ye göre, rasyonel iman ve rasyonel umudun kriterleri rasyonel inancın kriterlerinden daha az zorludur. Dini umut da imanı gerektirme eğilimindedir, ancak umut Tanrı'nın var olduğu inancını gerektirmez. Audi, dini umudun önermesel imandan ziyade yukarıda bahsedilen iman çeşitlerinden *tutumsal iman* ile uyumlu olduğunu ileri sürer. Ona göre, tutumsal iman Tanrı'nın varlığını varsayar, bir önermeyi varsaymak da o önermeye inancı savunmayı gerektirmez.⁴⁶⁹ Ancak Audi, *tutumsal imandan* ziyade *önermesel imanın* doksastik-olmayan iman olduğunu ileri sürer. Bilindiği üzere, doksastik iman önermesel imanı gerektirir. Ancak Audi doksastik-olmayan imanın

⁴⁶⁶ Audi, "Faith, Belief and Rationality", s. 217; Audi, "Belief, Faith and Acceptance", s. 97.

⁴⁶⁷ William P. Alston, "Audi on Non-Doxastic Faith", *Rationality and the Good: Critical Essays on Ethics and Epistemology of Robert Audi*, ed. Mark Timmons, John Greco ve Alfred R. Mele, (Oxford: Oxford University Press, 2007), ss. 124-125.

⁴⁶⁸ Audi, *Rationality and Religious Commitment*, s. 73.

⁴⁶⁹ Audi, "Faith, Belief and Rationality", s. 218.

önermeselliğinin imkânından söz etmektedir.⁴⁷⁰ O, bir kısım düşünürün bu *önermesel imana* zayıf inanç olarak itiraz edeceklerini ileri sürse de doksastik-olmayan imanın zayıf inanç olmadığını düşünür.⁴⁷¹ Audi'nin doksastik-olmayan imanın önermeselliğinden söz etmesi çelişkili görünmektedir. Bir önerme, doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan inanç içermesi gerektiği için imanın önermeselliği onun doksastik olmasını gerektirecektir.

Audi, iman doksastik değilse önermesel değildir veya yeterince güçlü değildir, algısına karşı çıkar ancak bunu tutarlı şekilde açıklayamaz. O, kişinin gerçekten inanmadığı bir görüşü hayatının merkezine nasıl koyabileceği sorusunun kaygılandırıcı olduğunu itiraf etmekle birlikte dini davranışın inançtan geldiği gibi imandan da gelebileceğini ileri sürer. Kaldı ki, Audi'ye göre, Tanrı'nın varlığına inanmaksızın da iman edilebilir.⁴⁷² Öyle anlaşıyor ki Audi'nin doksastik-olmayan imanı *p* önermesine inanmakla uyumsuz olduğu gibi *p*'ye inanmamakla ve güçlü şüpheyile de uyumsuzdur. Audi, doksastik-olmayan imanın zayıf inanç olmadığını ve umuttan daha fazlası olduğunu ileri sürer.⁴⁷³ Audi'nin savunduğu iman anlayışında imandan inancı çıkarmakla imanın önermesellikten çıktığı anlamına gelmediğini, inanca dayanmayan bu imanın umut ve zayıf inançla da ilişkili olmadığını iddia eder. İnancı iman için gerekli görmemesi inancın kesinliğinin imanın doğasındaki kesinlikten yüksek olması ve az şüphe içermesi ile ilgiliyken; imanın umut ya da zayıf inançtan farklı olması da imanın bu kavramların içerdiği kadar yüksek derecede şüphe içermediği ile ilgilidir.

Doksastik-olmayan iman savunucuları arasında yer alan Daniel Howard-Snyder da, Audi gibi, *önermesel imanı*, önermesel bir tutum olarak kabul eder. Howard-

⁴⁷⁰ Audi, *Rationality and Religious Commitment*, ss. 58-59.

⁴⁷¹ Audi, "Faith, Belief and Rationality", s. 223.

⁴⁷² Audi, a.g.m., s. 226.

⁴⁷³ Dana M. Radcliffe, "Nondoxastic Faith: Audi on Religious Commitment", *International Journal for Philosophy of Religion*, 37:2, (1995), s. 75.

Snyder'a göre, önermesel iman şahitliğe veya otoriteye inanarak tanımlanmadığı gibi bilgi ile de tanımlanmaz. Bilgi olgusal iken önermesel iman olgusal-olmayandır. Howard-Snyder'ın önermesel imanı, tereddütsüz bir kesinliği gerektirmez. Önermesel iman kesinlikten yoksun olmasına rağmen içsel kararlılık ve dürtüye sahip olabilmesi açısından tam olarak önermesel bir tutumdur. Ancak bu önermesel iman tereddüt etmeyi de içerebilir. Ancak Howard-Snyder'a göre, önermesel iman ideal durumda kesinlik içerebilir, fakat bunu gerçek durum olarak tanımlamamaya dikkat edilmelidir, zira gerçeğin ideal olması gerekmez.⁴⁷⁴

Howard-Snyder'a göre, önermesel iman bir önerme, "olgu durumu" (*state of affairs*) veya süreç değildir. Ona göre, önermesel iman, bilgi veya onayla belirlenmeyen bir tutumdur. O, *p*'ye imanın inancı gerektirdiği görüşünü "yaygın görüş" olarak adlandırır. Yaygın görüşü değerlendirmek için inanç ve şüphe üzerinde durur. İnanç zihinsel bir onayın eylemi gibi zihinsel bir olay değil, zihinsel bir durumdur. İnancın iradeye dayalı bir kontrol altında olmadığını kabul eden Howard-Snyder'a göre, iradeye dayalı olarak kişi inandığı şeye inanmayı bırakamaz veya inanmadığı şeyi inanmaya başlayamaz. Şüpheyeye gelirsek, Howard-Snyder daha önce de değindiğimiz gibi üç tür şüpheden bahsetmektedir:

- 1) *P* önermesinin doğru olup olmadığı konusunda *şüphelere sahip olmak* (*having doubts*).
- 2) *P* önermesinin doğru olup olmadığı konusunda *şüphe içinde olmak* (*being in doubt*).
- 3) *P* önermesinden *şüphelenmek* (*doubting*).

(1)'e göre şüphelere sahip olmak *değil-p*'ye inanma temelleri olarak görünen şeye kişinin sahip olması ve bunun sonucunda *p*'ye inanmama eğiliminde olmaktır. (2)'ye göre ise şüphe içinde olmak ne *p*'ye ne de *değil-p*'ye inanma eğilimi içinde olmaktır.

⁴⁷⁴ Howard-Snyder, "Propositional Faith", s. 358.

(3)'e göre şüphelenmek *güçlü şekilde* inanmama eğiliminde olmaktır. (1) ve (2)'de var olan şüphe (3)'teki kadar güçlü bir inanmama eğilimi olarak görülmez.⁴⁷⁵

Howard-Snyder, imanın şüphe ile uyumlu olduğunu ortaya koymadan önce yaygın görüşün hatalı olduğunu göstermeye çalışır. *P*'ye inancın *p*'ye iman için yeterli olmadığını kanıtlamak için iki neden öne sürer. Birincisi, doğruluğunu kabul etmediğimiz şeye inanan biri imana sahip olamaz. Örneğin, Bill Clinton'ın kazanacağına inanıp George Bush'a güvenmek ve ona oy vermek, inanç ve imanın farklı adaylar göstermesinden hareketle, imanın inancı gerektirmediğini gösterir. İkinci olarak, bir kişinin inandığı şey konusunda yanlış düşme eğilimi yoktur, ancak iman yanlış çıkma ihtimaline yönelik bir eğilim vardır. Sonuç olarak, inanç iman için yeterli değildir. Bir kişi ancak *p* önermesine inanmadan *p* önermesini dikkate alır ve *p*'nin doğruluğundan yanaysa *p*'ye iman edebilir. Howard-Snyder, eğer *p*'ye inanç iman için *yetersizse* bile inancın iman için *gerekli* olacağı yönündeki yaygın görüşün kabulüne karşı çıkar. İlk olarak, kötü giden ekonomi ve emeklilik planları hakkında konuşulduğunu düşünelim: “Kayıplarımın giderilip giderilmediği konusunda şüphe içindeyim fakat hala giderileceğine dair güvenim/imanım var.”⁴⁷⁶ Şüphe içinde olmakla güvene/imana sahip olmak birbiri ile çelişik ifadeler değildir. Fakat böyle bir durumda, önermesel iman da *p* önermesine inanmaksızın *p*'ye imana sahip olmayı içerir. Çünkü *p*'ye iman aksine, *p*'ye inanç, *p* hakkında şüphe içinde olmakla çelişir.⁴⁷⁷ İkinci husus, bir kişi *p*'ye inanmak yerine daha ziyade *p*'nin muhtemel olduğuna inanırsa *p*'ye imana sahip olabileceği hakkındadır. Bu açıdan iman, ihtimaliyetçi inançların gerektirdiği bilişsel tutum yerine geçen önermesel umut veya önermesel korku gibidir. Ancak burada bir soru ortaya çıkar. *P* önermesine iman, *p*'ye inancı gerektirmiyorsa, *p*'ye inançsızlıkla uyumlu mudur? Howard-Snyder, *p*'ye imanının inançsızlıkla uyumlu

⁴⁷⁵ Howard-Snyder, a.g.m., s. 359.

⁴⁷⁶ Howard-Snyder, a.g.m., s. 360.

⁴⁷⁷ Howard-Snyder, a.g.m., s. 361.

olmadığını kabul eder. Çünkü p 'ye inanmazsanız p 'ye imanla çelişik bir eğilimle karşılaşacaksınız. İmanın inanmamak ile uyumsuzluğu imanin nesnesine yönelik pozitif bilişsel tutum gerektirdiğini ileri sürer. Bu da imanin gerektirdiği inançtan farklı pozitif bilişsel tutumlara kapı açar ki bazıları bu tutumlar “kabul” “onay” “varsayım” olarak görür. Alston’ı buna örnek veren Howard-Snyder, Alston kabulü inançtan ayırır ve inancı eğilimsel bir zihinsel ifade olarak görürken kabulü zihinsel bir eylem olarak görür. İnancı iradi bir eylem olarak görmezken kabulün iradeye dayalı olduğunu ileri sürer. Kabul inanca göre daha az güvenli ve daha fazla tereddütlü olma eğilimindedir. Bu nedenle bu iman daha zayıf olabilir. Ancak Alston’a göre, zayıf iman da imandır. Howard-Snyder, inanç ve kabulün farklı olduklarını kabul etse de inancın da kabulün de şüphe içermediğini savunur. Ona göre, bir kimse bir p önermesine inanıyor veya kabul ediyorsa şüphe içinde olmayacağı bir eğilime sahiptir. İman, şüphe içinde olmakla uyumlu olduğuna göre, başka hangi pozitif bilişsel tutum iman ve şüpheyle uyumlu olabilir? Howard-Snyder’ın bu soruya cevabı, inanç veya kabul değil “varsayım”dır. Varsaymak şüphe içinde olmakla uyumlu olduğu için varsaymanın görünümü inanç ve kabulden farklı olacaktır. P önermesini varsaymak, p 'ye imanla uyumludur. Varsaymak şüphe içinde olmak ile uyumlu olduğu için şüphe içinde olmak da imana engel değildir. Sonuç olarak, Howard-Snyder’a göre şüphe imanin düşmanı değildir.⁴⁷⁸

Louis Pojman da Tanrı’nın var olduğu önermesel inancı iman için yeterli olmasa bile gerekli bir şart olarak gören genel kaniya bir alternatif olarak *umut olarak iman* anlayışını koyar.⁴⁷⁹ Pojman, umudu inancın yokluğunda iman için yeterli bir önermesel tutum olarak görür. Ona göre, çoğu dindar insan kendi dini doktrinlerini şüpheli bulurlar. Bu önermesel inançlar da gerekli olarak görüldüğü için şüphecilerde de bir

⁴⁷⁸ Howard-Snyder, a.g.m., ss. 362-370.

⁴⁷⁹ Louis P. Pojman, “Faith, Hope and Doubt”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis Pojman ve Michael Rea, 6. Baskı, (Boston: Cengage Learning, 2012), s. 550.

kızgınlığa neden olur.⁴⁸⁰ Pojman, kendisinin dini bir şüphecisi olduğunu ve şüphenin hatırladığı kadarıyla hayatına sık sık uğradığını ileri sürer. İman ve şüphe ile bu yüzden ilgili olduğunu vurgular.⁴⁸¹

Pojman, iman konusunda şüpheyi yer açmak için öncelikle inancın etkinlik alanının dışlanması gerektiğini düşünür. Geleneksel teizmde ise imanın inancı gerektirdiği bilinen bir tutumdur. Bu gelenekte, insanlar inancına göre yargılanır ve kurtuluş için inanç gereklidir. Önermenin muhtemel olduğunu subjektif ihtimaliyete göre tanımlayan Pojman, inancı da 0 ile 1 arasında derecelendirerek 0.5 ten 1'e kadar olan kısmın pozitif inancın çeşitli derecelerine eşit olduğunu ileri sürer. 0.5'ten 0'a kadar olan kısım da inançsızlığın derecelerine eşitken 0.5 ise agnostisizm ya da hükmü askıya almaktır. Pojman, Tanrı'nın var olduğuna inanmaksızın umut edebilebileceğini iddia ederken umudun *olasılığa güveni (belief in possibility)* gerektirdiğini ileri sürer. Eğer Ahmet, felsefeden *A* alacağını umut ediyorsa, Ahmet'in *A* almasının mümkün olduğuna inanması gerekir. Beklenti, bir şeyin meydana geleceğine dair inancı ima eder. Umut eden kişi önermenin gereken şekilde muhtemel olmasa da mümkün olduğuna inanır.⁴⁸²

Umut kesinliği imkânsız kılar. Umut belirsizliği ve 0'dan daha büyük 1'den daha az subjektif ihtimaliyeti gerektirir.⁴⁸³ Umut, inancın düşük derecelerini gerektirdiği için kesinlik değil yüksek oranda şüphe içerecektir. Şüphe; kaygı ve sıkıntı verici iken inancın neden huzurlu ve rahatlatıcı olduğunu belirten Pojman'a göre, inancından tereddütlü olan şüphecisi, rüzgarla savrulan deniz dalgası gibidir ve çift niyetli kişi bütün yollarda istikrarsızdır. Şüphecisi yeteneklerini sürdürmeyi başaramaz; sevildiğinden şüphe eden sevmeyi, şansından şüphe eden kumarbaz da kumar oynamayı sürdüremez.

⁴⁸⁰ Louis P. Pojman, "Faith Without Belief", *Faith and Philosophy*, 3:2, (April, 1986), s. 157.

⁴⁸¹ Pojman, "Faith, Hope and Doubt", s. 550.

⁴⁸² Pojman, a.g.m., s. 556.

⁴⁸³ Pojman, a.g.m., s. 556.

Pojman’a göre, şüphe her başarılı girişime karşı bir saplantıdır. Fakat şüphe, bir yandan acı verirken, doğruluğa ulaşmak için önermesel tutumumuzu gözden geçirmeye neden olacak erdemli bir acı çekme olarak da görülebilir. Nihayetinde şüphe ile zarif bir ilişki kurulabileceğini ve onunla yaşamayı öğrenebileceğimizi söyler. Şüpheden dolayı acı çekmenin bir öğrenciye dayanma sabrı öğreten bir dert olduğunu dile getirir.⁴⁸⁴

Bu durumda inancın da eylemde bulunmak için zorunlu bir şart olması gerekmez. Pojman, zayıf hipotezler arasında hangisinin doğru olduğuna inanmasanız bile kişinin yine de ikisi arasında seçim yapabileceğini bir örnekle açıklar. Kazanamayacağına inandığın bir şey üzerine bahse girdiğinde kazanmak istediğin için bahse girersin, yoksa bahse girdiğin inancın doğru olduğuna inandığın için değil. Pojman, risk almanın değerli olduğunu vurgulamaya çalışırken Kristof Kolomb’un aksi halde keşif yapamayacağını örnek verir.⁴⁸⁵

Pojman’a göre, inanç ahlaki iradi bir şekilde inanç üretmeyi yasakladığı için kanıt doğru sözlü bir kişide inanç üretemeyecek kadar zayıf olduğunda, kişinin yapabileceği en iyi şey söz konusu hipoteze göre inançsızca yaşamaktır. Örneğin, bir kişi aynı anda birbirine uyumsuz iki amaca sahip olabilir. *A* amacının değerini 0.4, *B* amacının değerini de 0.6 olarak hesaplar. Fakat o kişi *A*’nın daha çok imkâna sahip olduğuna inanır ve bunun için araştırmasını sürdürmeyi tercih eder. Bu durumda bununla mücadele etmek için kişi gençse araştırmaya devam edebilir. Esasında burada karar süreci yine kişinin öznel görüşüne gelip dayanır. Yani hep subjektif ihtimaller ağırlık kazanır. Örneğin, bir kişi odada bir çantada bomba olduğuna inansa gerçekte bir bomba olduğuna ikna edilmese bile risk almamak için odayı terk eder. Bu, bilinçaltımızın sürekli kaba kar-zarar ilişkisi yaptığını gösterir. Ki bu durumda zayıf ihtimaller de rehber edinilebilir. Fakat öyle görünüyor ki, o tedirgin edici şüphe,

⁴⁸⁴ Pojman, “Faith Without Belief”, s. 159.

⁴⁸⁵ Pojman, a.g.m., s. 160.

kanıtları kontrol etmeye, inançları haklılaştırmaya ve daha doğru inançlar elde etmeye neden olan bir kurtarıcı olarak iş görebilir.⁴⁸⁶

Pojman'ın burada inanç yerine umudu öne sürmesi, imanın şüphe içeren bir tutum olmasından ve inancın şüphe ile uyumsuz olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Umut ise iman konusunda yeterli delil bulunamadığında ve kişi iman etmek istediğinde başvurulacak tutum olarak görünür. Umut belirsizliği içerisinde barındırdığı için şüphe ile de uyumludur. Pojman, umudu rasyonel ve irrasyonel olmak üzere ikiye ayırarak rasyonel umudun imkânından bahseder. Böylelikle imanı umuda dayandırmayı rasyonel bir temelde açıklamaya çalışır. Pojman'a göre, *p* önermesinden umut etmek *p*'ye inançla uyumludur, fakat *p*'ye inancı zorunlu şekilde gerektirmez. Aynı şekilde, *p* hakkında umut etmek *p* hakkındaki hükmü askıya almakla da uyumlu olup *p* hakkında hükmü askıya almayı gerektirmediği gibi, *p* hakkında umut etmek *değil-p*'ye inançla da uyumlu olup zorunlu şekilde *değil-p*'yi gerektirmez. Açıkçası Pojman, agnostisizm ve ateizmi de dini bir pozisyon olarak görür.⁴⁸⁷ Bu durumda *değil-p*'ye iman, iman nesnesinin var olmadığı realist-olmayan iman açıklamasından farkı kalmaz gibi görünmektedir. Audi, doksastik-olmayan önermesel imandan *p* önermesine inançsızlığı dışlayarak Pojman'ın realist-olmayan imanından ayrılmaktadır.

Doksastik olmayan iman savunucularından, Daniel J. McKaughan şüphe ederken sabretmenin, iman doğası ve değeri hakkında bizi eğiteceğini ileri sürer. Ciddi şüphe süreci boyunca imandaki sabrın değerini göstererek bu konuya yaklaşmak istediğini belirterek iman doğasının şüphe ile uyumlu olduğunu, fakat inançla şüphenin uyumsuz olduğunu tartışır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Pojman, a.g.m., s. 161.

⁴⁸⁷ Louis P. Pojman, *Religious Belief and the Will*, (London: Routledge and Kegan Paul Plc., 1986), s. 230.

⁴⁸⁸ Daniel J. McKaughan, "Faith Through the Dark of Night: What Perseverance Amidst Doubt Can Teach Us About the Nature and Value of Religious Faith", *Faith and Philosophy*, 35:2, (April, 2018), ss. 195-196.

McKaughan, öncelikle *inanç-artı (belief-plus)* modeli olarak adlandırdığı klasik Hristiyan iman anlayışı ile şüphe arasındaki ilişkiyi irdeler. İman hakkındaki inanç-artı görüşü imanın inançtan daha fazlasını gerektirdiğini savunurken imanın da inancı gerektirdiği yönünde kabul edilen bir görüştür.⁴⁸⁹ Bu görüşe göre, Tanrı'nın var olduğuna inanmayan biri Tanrı'nın varlığı hakkında *ciddi şüphe* içerisindedir. Ancak Tanrı'nın var olmadığına da *tam inanç* ile inanmaz. Bu durumda, karşılaştığı ciddi entelektüel şüpheler bu kişiyi inançsız bırakır. McKaughan, ciddi şüphenin inançtan yoksun bırakırken imandan da yoksun bırakmasını gerektirip gerektirmeyeceğini sorar. İnanç-artı görüşüne göre, bu kişinin imana sahip olamayacağı ileri sürülür. Doksastik-olmayan iman görüşünü savunan McKaughan, ciddi şüpheyeye sahip birinin hala imana sahip olabileceğini düşünür.⁴⁹⁰ Dini bağlanmayla birlikte olan dini şüphe fenomenini inanç-artı görüşü ciddiye almamaktadır. Çünkü inanç-artı imanının entelektüel içeriği, yüksek epistemik delillere sahip olmayı gerektirip kanıtla güvencelenendirilmiş bilgi statüsüne sahiptir.⁴⁹¹

P önermesinden şüphe etmek McKaughan'a göre, üç farklı şekilde ele alınır. İlkine göre, *p* önermesi hakkında şüpheli olduğunda *p*'ye inanç kesinliği gerektirmeyecektir. Bu nedenle, inancın şüphenin bir derecesiyle uyumlu olmasına izin vermeliyiz. Ancak bazı teolog ve filozoflara göre, iman sadece inancı gerektirmez, bilgi ve kesinliği de gerektirir. Bu durumda, iman ile şüphe uyumsuz olur. Ancak McKaughan'ın dikkat çektiği husus, örneğin Tanrı'nın varlığına inananlar arasında inanç ile şüpheyi uyumlu bulanlar olduğu gibi uyumsuz bulanların da olduğudur. İkincisine göre, *p* önermesinden şüphe etmek *değil-p*'ye inanmak anlamına gelebilir. McKaughan kendisini bu görüşlerden ikisine de dahil etmez. Onun savunduğu üçüncü

⁴⁸⁹ Daniel J. McKaughan, "Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason", *Religious Studies*, 49:1, (2013), s. 103.

⁴⁹⁰ McKaughan, "Faith Through the Dark of Night", s. 199.

⁴⁹¹ McKaughan, "Authentic Faith and Acknowledged Risk", s. 106.

görüŖe göre, p önermesinin doğru olup olmadığı konusunda Ŗüphe içinde olmak ne p ’ye inanmak ne de *değil-p*’ye inanmaktır. Örneğın, bir kiŖi ciddi Ŗüpheyi temellendirdiğinde bu, rasyonel inancı olanaksızlaŖtıracaktır.⁴⁹²

McKaughan, iman ve Ŗüphe konusunda Hıristiyanların temel iddialarının ne kadar kışkırtıcı ve çarpıcı olduğunu akılda tutmamız gerektiğini savunur. Hıristiyanların temel iddiaları göz önünde tutulduğunda ciddi Ŗüpheye sahip birinin imana sahip olabileceğine dair örnekler bulmanın Ŗaşırtıcı olmadığını da kabul eder. Bu durumda, gerçekte bir kiŖi Tanrı ile iliŖki içinde olmaya devam ederken kiŖinin Ŗüphe içinde kalabilmesinin bir yolu var mı? Bunun yolu, inancın yokluğunda bile kiŖinin imanının bilişsel yönlerini oluŖturan pozitif bilişsel tutumlardan birine başvurmasıdır. Tanrı’nın var olduğunu *kabul etmek*, kitabın doğru olduğunu *varsaymak*, İsa’ya *güvenmek*, takipçilerinin şahitliğine *dayanmak* ve hatta Tanrı’nın var olduğuna dair yoğun *umudun* bile Hıristiyan imanını sürdürmek için yeterli olabilir. McKaughan Tanrı’nın ne tür bir tepki isteyip istemediğini, Onun için önemli olan şeyin iradi kontrolümüz altında olmayan inanç olup olmadığını irdeler. Tanrı neden bunu önemsemeli? Eğer bu kadar önemsiyorsa, McKaughan, Onun neden gizli, sessiz ve belirsiz kaldığını söyler.⁴⁹³

İnançla uyumsuz Ŗüphe tecrübeleri içindeyken imana sahip olmanın mümkün olduğunu savunan McKaughan’a göre, imanı değerli kılan şey zorluklarla karşılaşıldığında iliŖkiyi güçlendirmesidir. İmanı oldukça cazip kılan direnç, metanet ve sabrın değeri; zorluk, risk ve belirsizlik Ŗartlarında kendini çok açık gösterir. İmanın inanç-artı modeline göre, inanç oldukça sınırlı miktarda Ŗüpheyle uyumlu olduğu için iman da sınırlı miktarda Ŗüpheyle uyumlu olacaktır. Eğer bir kiŖi p önermesi hakkında ciddi Ŗüphe içerisinde ise p ’ye inanmaz. İnanç-artı modeline göre, bir kiŖi p ’ye inanmıyorsa imana sahip olmadığı gibi P önermesi hakkında ciddi Ŗüpheye sahipse de

⁴⁹² McKaughan, “Faith Through the Dark of Night”, s. 200.

⁴⁹³ McKaughan, a.g.m., s. 202.

imana sahip olamaz. İnanç-artı modeli açısından ciddi şüphe ise bir problem teşkil eder. Burada problem, çoğu Hristiyanın tecrübesinde ciddi şüphe ile imanın bir arada bulunamayacağı ile ilgilidir. İnanç-artı'nın aksine, bir Tanrı'nın var olduğuna umut ve güvenle desteklenmiş bir iman, hayatlarında sıkıntı, trajedi ve kayıp yaşayan insanlarda şüpheyle birlikte var olur ve bu şüphe inançla uyumsuz ciddi bir şüphedir.⁴⁹⁴

McKaughan, Rahibe Teresa örneği üzerinden şüphe ile iman ilişkisini haklılaştırmaya çalışır. Rahibe Teresa'nın imanı, yaklaşık elli sene boyunca fakirlere hizmet ederek ve bu süreçte tecrübe ettiği ciddi şüphe içinde azimle devam etmiştir. McKaughan'a göre Rahibe Teresa'nın ciddi şüphe ile imanının uyumlu olduğu kabul edilse de ciddi şüphe içinde iman, inanç-artı modelindeki inançla uyumsuzdur. Bu yüzden McKaughan'a göre inanç-artı görüşü hatalıdır, çünkü iman inancı gerektirmez. Bunu, McKaughan *Rahibe Teresa İtirazı* olarak adlandırır:

1. Rahibe Teresa Hristiyan imanının bir örneğidir.
2. Birisi *p* önermesi hakkında ciddi şüphe içerisindeyse, *p*'ye inançtan yoksundur.
3. Rahibe Teresa Hristiyanlığın *çarpıcı içeriği* (Tanrı'nın varlığı ve ruhların varlığı gibi) hakkında kendini ciddi şüphe içerisinde bulur.
4. Rahibe Teresa Hristiyanlığın *çarpıcı içeriği* hakkında inançtan yoksundur.
5. Bu yüzden Rahibe Teresa, Hristiyan imanına sahip fakat Hristiyanlığın *çarpıcı içeriği* hakkında inançtan yoksundur.⁴⁹⁵

McKaughan'a göre, inanç-artı görüşünün savunucularının Rahibe Teresa itirazına karşı koyabileceği iki yol vardır. Birincisi Rahibe Teresa'nın imana sahip olduğunu inkar etmek, ikincisi ise Rahibe Teresa'nın şüphesinin ciddiyetini azaltarak inançtan yoksun olmadığını ileri sürmektir. İlki üzerinde düşünecek olursak, Rahibe Teresa'nın gizli bir ateist olduğunu düşünme, ihtimal dahiline alınabilir. Ancak McKaughan, (1) “Rahibe Teresa Hristiyan imanının bir örneğidir” önermesini inkar

⁴⁹⁴ McKaughan, a.g.m., s. 204.

⁴⁹⁵ McKaughan, a.g.m., s. 206.

edene çok az rastlanıldığını söyler. İkinci olarak, inanç-artı savunucuları, Rahibe Teresa'nın hem inanca sahip olup hem de şüpheyeye sahip olmakla irrasyonel bir tutumda olabileceğini ileri sürebilirler. Fakat McKaughan, bu irrasyonellik durumlarının felsefi açıdan çok da ilginç olmadığını düşünür. İnanç-artı savunucuları Rahibe Teresa'nın bu süreçte bilincinin derinliklerinde “Tanrı vardır” ve “ruhlar vardır” gibi önermelere inandığını düşünür, ancak McKaughan bu cevabı makul bulmadığını dile getirir.⁴⁹⁶

McKaughan, Tanrı'ya inanmamak ile Tanrı'yı inkar etmek arasında fark olduğunu ileri sürerek Tanrı'ya inancın yokluğunda, şüpheli bir şekilde Tanrı'ya bağlanmanın mümkün olduğunu savunur. Peki, *p* önermesine inanmamak ile *değil-p*'ye inanmak arasında bir fark olduğunu düşünen McKaughan bu konuda haklı olabilir mi? Eğer “Tanrı vardır” önermesine *p* dersek, *p* önermesine inanmadığını söyleyen biri herhangi bir doğruluk iddiasında bulunmadığı için inançsızlık tüm olasılıkları kapsayan bir durum olarak ele alınabilir. Bu durumda *p* önermesine inanmayan biri agnostik olabilir, ateist olabilir, fideist ya da doksastik-olmayan iman savunucusu olabilir. Ancak “Tanrı var değildir” önermesine inanan sadece ateist olabilir. *Değil-p*'ye inanmak için *p*'ye inanmamak zorunlu iken *p*'ye inanmamak için *değil-p*'ye inanmak gerekli görünmemektedir.

Yukarıda anlatılan doksastik-olmayan iman savunularının kendi aralarında farkları olmasına rağmen birleştikleri nokta imanın inancı gerektirmediği ve inancın şüphe ile uyumlu olmadığıdır. İnancın şüphe ile uyumlu olmadığını ise inancın iradeye dayalı olmamasına bağlamaktadırlar. Ancak inancın iradeye dayalı olmadığını ileri süren iman anlayışları olmasına rağmen inancın iradeye dayalı açıklamaları da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra inancın şüphe içermediğini düşünmek için bir neden görünmemektedir. Çünkü inanç, inanç derecesi açısından tam inanç olsa bile elde ettiği kesinlik tam güven anlamında olup bilgideki kesinlikten yoksundur. Bu da inancın

⁴⁹⁶ McKaughan, a.g.m., s. 208-209.

olgusal-olmayan bir kavram olduğu ve kesinlikten yoksun olması bakımından şüphe içerebileceği anlamına gelecektir.

Pojman, Audi, Howard-Snyder ve McKaughan, inanç-artı görüşü hakkında, *p* önermesinden şüphe edip *p*'ye imana sahip olmakla aynı zamanda *p*'ye inanmanın uyumlu olduğunu düşünürler. Bu doksastik-olmayan iman savunucularına göre, inanç şüphe içermeyen bir kavram olup bu nedenle iman ile uyumlu değildir. İman ise doğası gereği kesinlikten ziyade şüphe gerektirir. Doksastik-olmayan iman savunucuları, inancın şüphe içermeyen bir kavram olduğu varsayımını Luther, Calvin ve Plantinga'nın yüksek epistemik standartları veya bilgiyi gerektiren iman tanımına göre konumlandırırlar. Bu yüzden, doksastik iman savunucularının bir kısmı imanı şüphe ile uyumsuz şekilde tanımlarken bir kısmı doksastik imanın da şüphe ile uyumlu olabileceğini ileri sürer.

Joshua Mugg, Tanrı'nın varlığına imanın Tanrı'nın varlığına inancı gerektirdiğini savunduğu için doksastik-olmayan iman savunucularına karşı çıkar. McKaughan'ın iman hakkındaki “umutlu onay” açıklamasını Mugg, iman için yeterli şartları sağlayamadığı yönünde eleştirir. Mugg'a göre, inanç-artı modeli, *p*'ye imanın, *p* hakkında yüksek epistemik statü veya kesinlik gibi *p*'yi bilmeyi gerektirmez. Mugg, Tanrı'nın varlığı hakkındaki şüpheleri akılda bulundururken, O'nun varlığına inanılabileceğini savunur. Mugg, kendisinin bu yaklaşımına karşı McKaughan'ın şu şekilde cevap verebileceğini ileri sürer: İman ve inanç şüphenin bir derecesine izin verirken, iman inanca verilenden daha büyük derecede şüpheyeye izin verir. Halbuki Mugg'ın bu iddiayı kabul etmesi gerektiği yeterince açık değildir.⁴⁹⁷

McKaughan ve diğerleri, inanç-artı görüşüne *şüpheden gelen itirazı* kendi tanımlarına göre yöneltirler. *Şüpheden gelen itiraz'a* göre iman, şüpheyeye uyumlu iken inançla uyumsuzdur. İmanın kesinlik ve bilgiyi gerektirdiğini ileri sürerler. Mugg ise

⁴⁹⁷ Joshua Mugg, “In Defence of the Belief-Plus Model of Faith”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 8:2, (2016), s. 202.

imanın kesinlik ve bilgiyi gerektirmediğini, inancın bir derecedeki şüphe ile uyumlu olduğunu savunur. Bu açıdan McKaughan’un inanç-artı görüşünde iman, kesinlik ve bilgiyi gerektirdiği için *şüpheden gelen itirazı*, Mugg’a göre döngüsel düşünme mantık hatasına (question-begging) sahip olacaktır.⁴⁹⁸ Çünkü Mugg inanç-artı görüşünde inancın şüphe ile uyumlu olabileceğini ileri sürerken, McKaughan inanç-artı görüşünde inancın şüphe içermeyeceğini görüşünü kabul eder.

Mugg, her ne kadar imanının inancı gerektirdiği, inancın ve imanının da şüphe ile uyumlu olabileceğini ileri sürse de bu şüphenin derecesinden bahsetmemektedir. İnancı gerektiren imanla uyumlu şüphenin ciddi şüphe mi yoksa zayıf şüphe mi olduğu net değildir. Eğer ciddi şüphe ise ciddi şüphenin inançla bir arada bulunması imkânsızdır, ama eğer zayıf şüphe ise McKaughan’a yeterli cevap verme konusunda zorluk çekeceği ileri sürülebilir. McKaughan’ın bu konuda ciddi şüpheyi kastettiğini biliyoruz. Mugg’ın bu konudaki tam ifadesi “Ben Tanrı’nın varlığı hakkında şüpheleri akılda bulundururken Tanrı’nın varlığına inanabilirim”⁴⁹⁹ şeklindedir. Başka yerde ise Mugg, “imanın hiç değilse *biraz şüphe (some doubt)* ile uyumlu olduğu görüşüne karşı olumlu bakıyorum”⁵⁰⁰ ifadesini kullanır. Her iki yerde de şüphe kavramını isim şeklinde kullanması şüphenin düşük derecede olduğunu ima ediyor görünmektedir. Mugg’ın *biraz şüphe* ifadesini Moon’un⁵⁰¹ şüphenin doğası ile ilgili analizinde yaptığı inançla uyumlu şüphe olarak kabul edebiliriz. Moon, bu şüpheyi inanç gibi bir *zihinsel durum (mental state)* olarak tanımlar.⁵⁰² Bu açıdan da Mugg’ın kullandığı şüphenin ne *değil-p*’ye ne de hükmü askıya aldırma neden olan şüphe olmadığı, inançla uyumlu *az miktarda* şüphe olduğu ileri sürülebilir.

⁴⁹⁸ Mugg, a.g.m., s. 203.

⁴⁹⁹ Mugg, a.g.m., s. 202.

⁵⁰⁰ Mugg, a.g.m., s. 202.

⁵⁰¹ Mugg, a.g.m., s. 202.

⁵⁰² Moon, “The Nature of Doubt and New Puzzle About Belief, Doubt and Confidence”, ss. 1831-1832.

Doksastik-olmayan iman anlayışını eleştiren Malcolm ve Scott da Mugg gibi inanç-artı teorisini savunanlar arasındadır. Bunlara göre inanç-artı teorisi aşağıdaki gibidir:

*İnanç-artı: P'ye iman, inancın nesnesine yönelik çeşitli doksastik-olmayan tutumların (sevgi, güven, şükür ve çabaya dayalı ifadeler gibi) yanı sıra p'ye inancı gerektirir.*⁵⁰³

Geleneksel yaklaşıma göre inanç imanının temel şartı olmakla beraber yeterli değildir. Doksastik-olmayan iman ile inanç-artı görüşü arasındaki temel fark ilki bir önermeyi iradi olarak benimserken ikincisi iradeye dayalı değildir. Ayrıca doksastik-olmayan model, *değil-p*'ye inancı dışlar.⁵⁰⁴

Malcolm ve Scott, doksastik-olmayan lehine ileri sürülen, dindar şekilde yaşayanların iman tecrübesinde şüphe olduğu ve bu nedenle inancın iman için gerekli olmadığı argümanı olan, “şüpheden gelen argümana” karşı çıkarlar. Onlar imanının inancı gerektirdiğini savunurken, inancın şüpheyle de uyumlu olduğunu ileri sürerler. Malcolm ve Scott üç tür şüpheden bahsederler ve bu şüpheden birinin inançla uyumlu olduğunu kabul ederler. Şüphe-1'e göre, şüphe inançla uyumludur. Kişi, Tanrı'nın var olduğuna inanırken, kötülük probleminden dolayı Tanrı'nın varlığı hakkında şüpheleri olabilir. İncin dereceleri olduğunu ileri sürersek, kişi *p*'ye inanırken *p*'den emin olmayabilir. Bu çeşitten şüpheler, inanç-artı modelinin imanı ile uyumludur. Malcolm ve Scott'a göre, diğer iki şüphe inançla uyumsuzdur. Şüphe-2'ye göre, “Tanrı'nın varlığından şüphe ediyorum” ifadesi bir Tanrı'nın var olmadığı inancını ifade edebilir. Bu tür şüphe iman ile uyumsuz olduğu için hem inanç-artı hem de doksastik-olmayan iman modeli ile uyumsuzdur.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Finlay Malcolm ve Michael Scott, “Faith, Belief and Fictionalism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 98:S1, (2017), s. 258.

⁵⁰⁴ Malcolm ve Scott, a.g.m., s.258.

⁵⁰⁵ Malcolm ve Scott, a.g.m., s. 260.

Şüphe-3'e göre, kastedilen şüphe ise inançsızlığa yol açmayacak şekilde p 'ye inanmamaktır. Yani ne p 'ye inanmak ne de p 'ye inanmamak olarak tanımlanabilir. Bu şüphe imanla uyumlu olup inançla uyumsuz bir şüphe türüdür. Şüphe-3'e göre, bir kişi imana sahip olabilir, fakat inanca sahip olamaz. Yani imanın inancı gerektirmemesi gerekir. İman inancı gerektirirse, şüphe-3 ve iman birarada bulunamaz. Bu yüzden Malcolm ve Scott'a göre, iki öncülden birini reddetmeliyiz: Ya (inancı gerektiren) imana sahip olan şüphe-3'e sahip olamaz ya da inanç-artı yanlıştır.⁵⁰⁶

Malcolm ve Scott, şüphe-3'ü doksastik-olmayan iman savunusu olarak görebileceğimizi ima ederken inanç-artı destekçileri ise hem şüphe-3'e sahip olup hem de imana sahip olmayı uyumsuz bulacaklardır. Çünkü şüphe-3, p 'ye inanç konusunda hükmü askıya almıştır ve bu aşamada eğer iman devreye giriyorsa 1-0 arasında bir derecelendirmeden 0.5 değerinde bir inanç ile iman ediliyor olduğunu söyleyebilirler. Ancak 0.5 değerinde şüphe varsa 0.5 değerinde inanç da olacaktır. Bu da doksastik-olmayan iman için savunulamaz bir durum olacaktır.

İmanın şüphe ile uyumlu olduğu iddiası, inancın rasyonel haklılaştırma gereğinin düşünülmesidir.⁵⁰⁷ Bu görüşü savunanlardan Trigg'e göre, inançların sorgulanması hatta onların doğruluklarından şüphe edilmesi zorunlu olarak dini bağlanmayı zayıflatmasını gerektirmez. Nedenlerin çeşitliliğinden ve bu sebepten de eleştirelliğin imkânlılığından kaynaklanan özgürce bir bağlanış biçiminin şüphe ve bağlanma arasında bir uyumluluk gerektireceği düşünülür. İmanın test edilebilirliği bizi iki tür sonuca götürür. Ya nedenlerimizi güçlendirmeye ya da nedenlerimizi sorgulamaya götürecektir.⁵⁰⁸

Bizi imana götüren nedenlerimizi sorguladığımızda, imanımızdan şüphe etmeye ve bu durumun güçlü bir imanla uyumlu olmadığını düşünmemize neden olacağını

⁵⁰⁶ Malcolm ve Scott, a.g.m., s. 260.

⁵⁰⁷ M. Jamie Ferreira, *Doubt and Religious Commitment*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), s. 3.

⁵⁰⁸ Roger Trigg, *Reason and Commitment*, (London: Cambridge University Press, 1973), s. 46.

savunanlara nasıl tatmin edici bir yanıt verilebilir? Trigg'e göre, inançlarımızla mücadele ederken onlara bağlı kalabiliriz, fakat eğer şüphe inançlarımızı kaybetmeye neden olursa imanımızı kaybetmekte haklı oluruz.⁵⁰⁹

Epistemik kesinliğe erişmemiş olanların imana sahip olduğundan bahsedilebilir mi? Bu konuda varılabilecek en makul yargının imana sahip olmak konusunda epistemik kesinliğe erişmenin mümkün olup, fakat zorunlu olmadığı yönünde olabileceğini söyleyebiliriz. İman konusunda epistemik kesinliğe erişmenin zorunlu olmaması yukarıdaki soruyu olumlu yanıtlayabileceğimizi gösterir. İmanın kesinliği zorunlu olarak gerektirmemesi iman ile kesinliği uyumlu kılarken şüphe ile de uyumlu kılabilir. Ancak burada bahsi geçen şüphe, Mugg'ın bahsettiği gibi düşük derecede şüphedir. İmanın dereceleri, bize kesinlikten başlayıp *bir miktar şüpheye* kadar imkân tanıyabilir. Tıpkı epistemik anlamda güçlü ve zayıf imanı gözlemlememizin mümkün olduğu gibi. Ancak burada şüphenin derecesi önem arz etmektedir, çünkü ciddi veya yoğun miktarda şüphenin iman ile uyumlu olamayacağı açıktır. Örneğin, 0-1 arasında derecelendirmede 0.9 oranında inanca sahipsek 0.1 oranında şüpheye yer verilebilir. Bu durumda 0.1'lik şüphenin imanla uyumlu olabileceğini ileri sürebiliriz. Ancak az şüphenin sınırını neye göre belirlememiz gerektiği burada da bir problem olarak karşımıza çıkabilir. Bu durumda 0.1'den 0.5'e kadar az şüphenin aralığını belirlediğimizde inancın oranını şüphenin oranından büyük tutmuş oluruz ve bu da bize şüphenin inançla uyumlu aralığını gösterecektir. Fakat gerçek hayatta insanın şüphenin aralığını ölçmesinin veya şüphesine değer vermesinin gerçekçi veya mümkün olup olmadığı elbette sorgulanabilir. Yine de kanatimizce makul bir kişi *p* önermesine inancının, şüpheden az mı çok mu veya inancı ile şüphenin eşit mi olup olmadığını bilebilir.

⁵⁰⁹ Trigg, *a.g.e.*, s. 55.

İnancın şüphe içermediği durumlarda, imanın hala şüphe içermesi mümkün olabilir mi? İnancın şüphe içermediği durumu haklılaştırılmasına bağlarsak bu inanç bilgiye çok yakın olacaktır. Çünkü inançla sağlanan, bilgide olduğu gibi epistemik bir kesinlik olmayıp daha ziyade bir tür güvendir (*confidence*). Bu güven *p* önermesi hakkında şüphe azaldığında ortaya çıkan güvendir.⁵¹⁰ Bunu doksastik güven olarak da tanımlayabiliriz. Bu nedenle tam inanca sahip olduğumuzda tam doksastik güvene erişip epistemik kesinlik için çabalamalıyız. Bu da imanın gerektirdiği inancı epistemik anlamda güçlendirerek mümkün olabilir. Epistemik anlamda güçlü bir imana sahip olmak epistemik olmayan güven, bağlılık ve teslimiyete dayalı yönünü pozitif anlamda etkileyecektir.

Diğer taraftan fideist gelenekteki kanaat, imanın epistemik anlamda haklılaştırılmaya ihtiyacı olmadığı yönündedir. Tanrı'dan gelen öğretilerin akılla kanıtlanmasına gerek olmadığı; Tanrı tarafından vahyedildiği için epistemik-olmayan kesinlik taşıdığı; bu nedenle o öğretilere doğrudan iman etmenin, güvenmenin ve teslim olmanın bir mümin için daha dindarca bir yaklaşım olduğu yönünde tezler ileri sürülmektedir. Oysa fideistlerin kesinlik hakkında ayırt edemediği şey şudur: Tanrı tarafından gönderilen öğretilerin kesinliği bir şey, bu öğretilerin Tanrı tarafından gönderilip gönderilmediğine dair kesinlik başka bir şeydir. Bu nedenle fideistler, Tanrı tarafından gönderildiğine inandıkları her öğretiye sorgulamadan iman etmektedirler. Bu öğretiler, kendi içinde çelişki taşısa dahi bunların sorgulanmadan kabulü konusunda fideistler hem fikirlerdir. Bilhassa ikinci bölümde ele aldığımız şüpheli fideistler, Hristiyan öğretileri içerisindeki çelişkileri makul şekilde açıklama çabalarının başarısız olacağı gerekçesi ile çelişkilere rağmen şüpheli bir tutumla iman edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Örneğin Erasmus'un, Tanrı'nın kavranılamaz oluşundan, yani insan aklının Tanrı'yı kavramak konusunda başarısız olacağından bahsetmesi, inanan için

⁵¹⁰ Lee, *Belief, Doubt and Confidence*, s. 174.

daha dindarca ve daha tedbirli bir tutum olarak görülmüştür. Erasmus, özellikle teslis hakkında sorular sormanın günah olduğunu ifade ederek, bu konuda konuşmaktansa çelişkiyi olduğu gibi kabul etmenin topluma hizmet etmek olduğunu düşünmektedir. Erasmus bu konuda, gerekirse şüphecilerin görüşlerine sığınabileceğini ifade eder. Şüphecilerin görüşleri ile kastettiği şey, tam olarak inanmadıkları şeye uyum sağlamaktır. Montaigne, insanın yargı yeteneğinin zayıf olmasının güçlü olmasına göre kişiye daha fazla yardım ettiğini ileri sürer. Çünkü ona göre, insan, bilgisi ile değil cehaleti ile Tanrı'ya ulaşabilir. İmanda doğruluk aranmamalı, alışılmış bir gelenek gibi Tanrı'ya iman edilmelidir. Bayle, Hıristiyanlık'taki imanın gizemlerinin akılla çeliştiğini ileri sürer. Bayle'e göre, akıl bizi herhangi bir bilgiye ulaştırmaz tam aksine şüpheciliğe ulaştırır. Bu nedenle, bilginin elde edilemezliğini kabul etmek gerekir. Ancak bilginin elde edilemezliği, Bayle'e göre, bizi imandan uzaklaştırmak yerine aksine iman konusunda Tanrı'ya yalvarmamız gerektiğini ileri sürer. Esasında, Bayle genel anlamda şüpheli olduğunu itiraf etmektedir. Bu onu aşırı şüpheli yaptığı için bu tür şüphenin iman ile uyumlu olacağını ileri süremeyiz. Ancak Bayle, Tanrı'nın lütfu ile elde edilen imanını ve şüpheli tutumu uyumlu bulmaktadır. Aşırı veya ciddi şüphenin iman ile uyumlu olamayacağı görüşünün epistemik iman için geçerli olduğundan yukarıda söz etmiştik. Fakat Bayle'in iman anlayışı epistemik bir iman değeri de taşımamaktadır. Bu nedenle eğer epistemik olmayan bir iman mümkünse, bu durum, imanın şüphe ile de uyumlu olma ihtimalini artırır. En ılımlı fideizm için bile epistemik anlamda imanın bilgiye dayalı elde edilemeyeceği kanaati, imanın şüphe ile uyumluluğunu gerektirdiği söylenebilir. Çünkü fideistler, akla karşı şüphelidirler. Yalnızca akla karşı şüpheli olmak, elbette genel şüpheli olmayı gerektirmez, ancak şüpheli fideistler arasında, Bayle ve Hume'un genel (aşırı) şüpheli olduğu kabul edilir.

Fideistlerin akla karşı şüpheli olmaları, onların Tanrı kavramı hakkında da şüpheli olduklarını gösterir mi? Fideistlerin bilhassa Tanrı'nın varlığı lehine öne

sürülen argümanlara ve haklılaştırmalara karşı olduğu iddia edilir. Eğer bunu kabul edersek, Tanrı kavramı hakkında epistemik anlamda bir tür agnostik bakışa sahip olduklarını ileri sürebiliriz. Ancak bu agnostik tutum, epistemik anlamda haklılaştırılmış bir tutum olarak görülmemelidir. Çünkü çalışmamızda bahsedilen fideistler kavranılamaz, çelişkili, gizli ve paradokslar içeren bir Tanrı'ya inanmaktadırlar. Fideist Tanrı kavramındaki agnostik tutumda, rasyonel olarak ne var olduğu ne de olmadığı konusunda *haklılaştırılmış* bir Tanrı fikri vardır. Daha ziyade bu tutumda (fideizmin içindeki agnostik tutum) şüpheli bir hükmü askıya almaktan bahsedilebilir. Hükmü askıya almak bilindiği üzere Pironcu şüphelilerin tutumudur. Ancak onlar bu tutumu bir inanç olarak değil daha ziyade görünüm olarak benimserler. Çünkü hükmü askıya almak agnostisizme göre haklılaştırılmış bir tür inanç olarak kabul edilirken genel şüphelilere (Pironcu veya Akademik Şüpheli) göre bir inanç değil sadece görünümdür. Agnostisizm içerisinde bulunan hükmü askıya alma, önermesel bir inanç olarak benimsendiği için rasyoneldir ve şüpheli bir tutum içermemektedir. Sadece inanç düzeyinde olan bir önermenin içerebileceği miktarda şüphe içerdiği ileri sürülebilir. Şüpheli fideizme dönecek olursak, şüpheli fideizmde bulunan şüphe ile Pironcu şüphelilerin kullandıkları şüphe benzer olmasına rağmen Pironcular iman etmezler, ancak şüpheli fideistler iman ettiklerini ifade ederler. Ancak bu iman, akli gerekçelerin veya inançların sonucu olmayıp şüphenin ve çelişkilerin ulaştırdığı bir imandır. Bu iman, aşırı ölçüde şüphesine rağmen Tanrı'ya iman etmeye çalışan bir kişinin imanı gibidir. Bu iman, Tanrı'nın varolduğuna dayalı önermesel inancı gerektirmeyen bir imandır. Rasyonellik karşıtı olup, aşırı şüpheyeye dayalı ancak olumlu duygusal unsurlar içeren bu imanın, rasyonel iman savunucuları açısından yeterli ve geçerli unsurlara sahip olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Bu bölümde ele aldığımız doksastik-olmayan iman modelindeki şüphe miktarının doksastik imanın içerdiğinden daha fazla şüphe içerdiğini ortaya koymaya

alıştığ. Doksastik-olmayan iman modelindeki şüpheyi, şüpheci fideistin iman tutumunda yer alan şüpheyeye benzetmenin mümkün olup olmadığını sorgulayabiliriz. Doksastik-olmayan iman modeli, epistemik zeminde imanı savunduğunu iddia ederek inancı gerektirmeyen imanın  nermeselliğinden söz eder. Doksastik iman savunucuları ise inancı gerektirmeyen imanın önermesel olmadığını kabul etmektedirler. Eğer doksastik imanın bu görüşünü temel alırsak, doksastik-olmayan iman savunucularının ileri sürdüğü imanın şüpheyi gerektirdiği düşüncesi ile şüpheci fideizmdeki imanın şüpheci unsurları içerdiği iddiaların benzerlik kazanacağı söylenebilir.

Doksastik-olmayan iman savunucularından, bilhassa, Pojman ve McKaughan'ın savunduğu iman tutumları ciddi şüphe unsuru içeren tutumlardır. Pojman, imanındaki umut derecesini 0'a yakın bir yere yerleştirirken umut etmeyi ateizmle ve agnostisizmle de uyumlu olduğunu ileri sürerek bunları da dini bir pozisyon olarak görür. McKaughan hükmü askıya aldıran şüphe türü ile imanı uyumlu bulması da bu imanın yüksek derecede şüphe unsuru taşıdığı anlamına gelecektir. Doksastik-olmayan iman savunucularından Pojman ve McKaughan'ın imanının içerdiği şüphe derecesi, şüpheci fideistlerden Montaigne, Bayle ve Hume'un imanındaki şüphe derecesine benzetilebileceği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Teizmin öngördüğü iman kavramını esas alarak, Batı düşüncesinde yer alan şüpheci fideizmin şüphe ve imanla ilişkisini ele alan bu çalışmada şüpheci fideizmin ortaya çıkışının dini ve felsefi nedenlerini ortaya koymak önem arz eder. Dini nedenler arasında, Hristiyan düşüncesinde, Tanrı'nın varlığının kavranılamazlığı hakkındaki gerekçelerden teslis, enkarnasyon ve asli günah gibi doktrinlerin bu düşünceyi beslediği düşünülebilir. Hristiyan düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren benimsenen “anlamak için iman ediyorum” ifadesi de Hristiyan imanının şüpheci fideizmi doğurmasına neden olan dini düşünceler arasında yer alır. Bu ifadenin anlamı, anlamadığın bir şeyi ancak iman ettikten sonra anlayabilirsin şeklinde yorumlanır. Şüpheci fideizme zemin hazırlayan dini nedenlerden ziyade şüpheci fideizmin felsefi nedenlere sahip olması onun ayırt edici özelliği olarak görülmüştür. Felsefi nedenlerin başında, şüphenin aşırı derecesi olarak bilinen Antik dönem şüpheci geleneklerinden, Akademik ve Pironcu şüpheciliğin (genel şüphecilik) Erken Modern dönemde yeniden ortaya çıkışı gelmektedir. Akademik ve özellikle Pironcu şüpheciliğin Erken Modern dönemde canlanmasıyla sadece şüpheci fideizme değil ateizme de zemin hazırladığı dile getirilmiştir.

Şüpheci fideizm, genel şüphecilikle ilişkili olduğu kadar dini şüpheciliğin de bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle dini şüphecilik içinde yer alan diğer Tanrı tasavvurlarındaki şüphe unsurunu, şüpheci fideizmdeki şüphe unsuru ile kıyaslamak için öncelikle ateizm agnostisizm ve teizmin şüphe ile ilişkisini, daha sonra şüpheci fideizmdeki şüphe türünün iman ile uyumlu olup olmadığını değerlendirmeye çalıştık.

Dini önermeler hakkında epistemik şüphenin kullanım dereceleri, kişiyi, Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine farklı inançlara yöneltmiştir. Ateizm, agnostisizm, teizm ve fideizm içerisinde şüphenin çeşitli kullanımlarından söz etmek mümkündür.

Ateizmin içerisinde şüphe barındıran dini şüpheciliğe, “şüpheci ateizm”, şüpheci olmayan ateizme ise “dogmatik ateizm” olarak adlandırılmıştır. Ateizm, Tanrı’ya inançsızlıkta bir tür kesinlik veya haklılaştırma içeriyorsa, şüphenin olmadığını veya çok az olduğu söylenebilir. Ancak kişinin Tanrı’ya imanı büyük ölçüde sarsılmışsa, derin şüpheciliği kişiyi ateizme sürükleyebilir. Fakat ateist olduğunda bu şüpheler ya yok olacak ya da azalacaktır, çünkü ateizmde, Tanrı’nın varlığını inkara dayalı dogmatik bir inanç yer alır. Fakat bu, şüpheci ateizmin imkânını ortadan kaldırmayacaktır. Tanrı’nın varlığı konusunda şüpheci ateizmin agnostisizmden daha çok şüpheci unsur içerdiği düşünülse de bazen şüpheci ateizmin agnostisizm ile aynı oranda şüphe taşıması da mümkündür. Ancak agnostisizm içerisinde, “görüş olarak agnostisizmi” “agnostik zihin durumundan” ayırt etmemiz gerekir. Agnostik zihin durumunun şüphe içerdiği kabul edilirken, görüş olarak agnostisizm Tanrı’nın varlığı konusunda agnostik *inancı* içermesi nedeniyle şüpheden ziyade inanç olarak yorumlanmalıdır. Esasında epistemik manada varlığı lehine ve aleyhine haklılaştırılamayan bir Tanrı’ya iman, agnostik bir anlayıştır, ancak bu agnostik daha ziyade zihin durumu olarak agnostiktir. Zihin durumu olarak agnostik, şüpheci fideistin Tanrı hakkındaki zihin durumuna benzetilebilir. Bu zihin durumunu, “şüpheci agnostik durum” olarak nitelendirebiliriz. Şüpheci fideizmin agnostik tutumuyla imanın geçerliliği ise sorgulanmaya açık görünmektedir.

Tanrı’ya inanç konusunda şüpheci ateizm ve agnostisizmden daha az şüpheci unsur içermesi beklenen şüpheci fideizmin içerdiği şüphenin derecesinin belirlenmesi şüpheci fideistin imanı ile şüphesinin uyumlu olup olamayacağını görmek açısından önem arz etmektedir. Batı düşüncesinde yer alan fideizmde, felsefi şüpheyeye yer veren tutum olan şüpheci fideizmin içerdiği şüphenin ayırt edici özelliği, sadece dini nitelikte olmayıp daha ziyade felsefi nitelikte olduğundan şüpheden ziyade şüpheci tutumlar devreye girecektir. Her fideist tutumun, bir ölçüde şüpheyeye sahip olduğunu kabul

edebiliriz, ancak bu şüphe, akla karşı bir şüphe olup genel şüphecilik değildir. Şüphecî fideizmde bulunan şüpheciliğin kökeninde ise dini gerekçelerden ziyade felsefî gerekçeler de yer alır. Dini gerekçelerin başında aslı günah gelir. Hristiyan düşüncesinde aslı günah insanın anlama yetisinin sınırlılığını ifade eder. Aynı zamanda, teslis ve enkarnasyonun akla dayalı kavranamaması da dini gerekçeler arasında gösterilir. Felsefî gerekçelere dönecek olursak, Erken Modern dönemde etkili olan Pironcu şüpheciliğin fideizmi etkilediği görülmektedir. Akla dayalı olmayan iman savunusu fideizme göre, kişi, Tanrı'nın varlığını çelişkili, tutarsız, kanıtlanmamış, paradoksa dayalı ve kavranılamaz olarak bulsa dahi şüphecilerin, toplumun adetlerine uyum sağladığı gibi Tanrı'ya iman konusunda da uyum sağlayabilir. Yahut inanmasa dahi iman konusunda Tanrı'ya yalvarabilir. Şüphecî fideizmin Tanrı'ya imanı bazı düşünürler tarafından “samimiyetsiz” bir tutum olarak görülmüştür.

Erken Modern dönemde, yeniden canlanan şüpheciliğin fideizm ve ateizme yol açtığı düşünülmesi o dönemdeki bazı şüphecî fideistlerin ateist olup olmadıklarının sorgulanmasına da neden olmuştur. Şüphecî fideizmin ortaya çıktığı Erken Modern dönemin düşünürleri arasında yer alan Erasmus, Montaigne, Bayle, Hume ve Kierkegaard'ın şüphecilik ve fideizme ilişkin tutumları bu çerçevede önem ifade etmektedir. İlk olarak Erasmus, şüpheciliği, Hristiyanlık'ta yalnızca kavranılamayan öğretilere karşı başvurulması gereken bir sığınak olarak görürken; Montaigne ve Bayle'in kullandığı şüphecilik, genel şüphecilik olup imanı da kapsadığını söyleyebiliriz. Erasmus'un kullandığı şüphecilikten ötürü imanının samimiyetsiz olduğundan söz etmemizin yersiz olmasının nedeni, Orta Çağ dindarlığına getirdiği eleştirilerde ana hedefinin samimiyetsiz dindarlık oluşudur. Onun şüpheciliği, dindarlığına yansıyan zayıf bir iman olmayıp, daha çok Tanrı'nın kavramamızı istemediği sırlarına, daha güçlü bağlanmak adına bir başvurudur. Erasmus'un Katolik imanı konusundaki şüpheciliğini, kesin şekilde tasdik etmek mümkün görünmese de

imanın gizemleri konusunda mistik sessizlik içinde beklemek, şüpheci bir tutum ile uyumlu görünmektedir.

Montaigne, Pironcu şüphecilikte olduğu gibi kişinin kendi düşüncesine göre değil daha ziyade bulunduğu toplumun geleneklerine göre hareket etmesi gerektiğini düşünür. Katolik düşünce yapısı hakkında eleştiri getiren Luther ve onun yeniliklerinin geleneksel yapıyı sarsacağı endişesi, Montaigne’de topluma uyum sağlanması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Çünkü Montaigne’e göre, iman akla ters düştükçe gerçek iman olur. Ona göre, Tanrı, bilinebilir ve kavranabilir bir varlık olmadığı için gizlidir. Bilmediğimiz şeye tapmak, Montaigne için daha makul olduğundan bir anlamda Tanrı fikrinin insanlar tarafından oluşturulduğu izlenimi vermektedir. Bu tutumdan ateizmi çıkarmak mümkün olsa da o, içinde bulunduğu Hristiyan imanına uyum sağlamanın daha makul olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle Montaigne’nin imanı, samimiyetsiz bulunmuş, Pironcu şüpheciliği iman anlayışına uyguladığı için şüpheci fideist kategorisinde değerlendirilebileceği kanaatine ulaşılmıştır.

Montaigne ile iman konusunda benzer düşüncelere sahip olan Bayle’e göre, teoloji ve felsefe birbiri ile çelişir, ama vahiy yoluyla gönderilen ilkeler, felsefi yolla öğrenilenden daha doğrudur. Calvinist olarak bilinen Bayle, imanın gizemlerinin akılla çeliştiğini göstermek için Hristiyan imanının gizemlerini en iyi şekilde açıklayan felsefi yaklaşımın, Pironcu şüphecilik olduğunu düşünmüştür. İmana sahip olmak, Bayle için iman ilkelerinin doğru olmasını gerektirmez.

Bayle’in aşırı şüpheciliğinden etkilendiği düşünülen Hume’un, dini inancı hakkında çok farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, onu şüpheci fideist tutum içerisinde değerlendirmek şüphecilik ve inanç felsefesi ile uyumlu görünür. Öncelikle, Hume’un dini inanç ile kastettiği şeyin doğal inanç olduğunu ortaya koyup, fideizme zemin hazırlayan yolu irdelediğimizde onun şüphecilik karşısında dayanıklı durabilen, içgüdüye dayalı inanç olan doğal inancı savunduğunu söyleyebiliriz. Hume’a göre,

doğal inanç ve dini inanç hem rasyonel-olmama hem de evrensellik konusunda ortak niteliklere sahip olması açısından dini inancın doğal inanç olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Doğal inanç ve dini inancın da Hume'un ılımlı şüpheciliği ile uyumlu olmasını makul hale getiren şey, Hume'un haklılaştırılamayan inançlara inanması olarak görülebilir. Buradan hareketle Hume'un deist ve ateist olmayacağına dair görüşlerin desteklenebileceği ve şüpheciliğinin imanı ile uyumlu olabileceği yönündeki tezlerini, şüpheci fideizmini desteklediği sonucuna vardık.

Şüpheci fideistlerden Kierkegaard'ın imanını öznellik üzerine temellendirmesinin nedeni, nesnelliğe ulaşmanın imkânsız olmasıdır. Buradan yola çıkarak, Kierkegaard'ın imanı, bilgi olarak görmediği ortaya çıkmaktadır. O, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını ve var olanı kanıtlamaya çalışmanın ise kibirle alakalı bir durum olduğunu ileri sürer. Kierkegaard, Tanrı'nın varlığı bilgisine erişemeyeceğimizi söylerken Tanrı'nın varlığına imanın doğruluğunu onaylar, ancak bu onay tutkuya dayalı bir doğruluk türü olarak ifade edilir. Bu nedenle iman, özneliğin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasında bir çelişkidir. Fakat doğruluk, öznelikten ziyade nesnellikle ilgili olduğu sezgisinden hareketle Kierkegaard'ın öznel olan imanı doğru kabul etmesine yönelik çeşitli itirazlara değindik. Tanrı'nın varlığı hakkında bilgiyi elde etme çabası Kierkegaard için şüphecilikle sonuçlanacağı için Tanrı'yı bilmenin imkânsız olduğunu düşünür ve bu nedenle onu da şüpheci fideist kategorisi içinde değerlendirmenin uygun olduğu sonucuna ulaştık. Erasmus ve Kierkegaard dışında yer alan şüpheci fideistlerin imana yaklaşımı ciddi derecede şüphecilik içerdiği için zayıf bir iman anlayışı olarak düşünülmesi daha makul görünmektedir.

Teizm içerisinde de şüphenin mümkün olduğunu ileri süren yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri şüpheci teizm tutumudur. Şüpheci teizm, kötülük probleminde karşı bir kısım teist düşünürlerin ürettiği bir çözüm olarak sunulmuştur. Şüpheci teizmdeki şüphecilik, Tanrı'nın bazı eylemlerinin nedeninin insanlar tarafından

kavranamayacağına yönelik bir şüpheciliktir. Şüpheciler teistler Tanrı'nın eylemlerinin nedenleri hakkındaki bu türden şüpheciliğin Tanrı'nın varlığına inancı etkilemediği kanaatindedirler.

Teizm içerisindeki diğer yaklaşım ise teistik imanın şüphe ile uyumlu olabileceği yönündeki yaklaşımdır. Teistik iman içerisinde doksastik ve doksastik-olmayan olmak üzere iki tür iman modeli bulunmaktadır. Doksastik-olmayan iman modeli savunucuları, imanın şüpheyle uyumlu olduğunu, hatta şüpheyi gerektiğini ileri sürerler. Çünkü doksastik iman modeli, onlara göre, imanın kesinlik içermesini gerektirmekle birlikte bunun imanın doğasıyla uyumsuz olması nedeniyle, iman inancı değil şüpheyi gerektirir. Doksastik-olmayan iman savunucuları, imanın doksastik olmadığını savunmalarına rağmen onu rasyonel ve önermesel olarak kabul etmektedir. Doksastik iman savunucuları ise bunu reddedip, doksastik-olmayan imanın rasyonel olamayacağını ileri sürerler. İnancı gerektiren imanın şüphe içermesinin de mümkün olduğu düşüncesiyle şüphe ile uyumlu imanı savunmak adına doksastik-olmayan iman modelinin gerekli olmadığını düşünürler. Doksastik iman modelinin şüphe ile uyumunu daha çok çağdaş din felsefesi metinlerinde görebilmemize karşın, doksastik iman savunusu hakkında geçmişten gelen kanaat önermesel inancın şüphe içermediği yönündeydi. Ancak epistemolojide inanç kavramı hakkındaki kesinlik, epistemik bir kesinlik değildir. Dolayısıyla önermesel bilgi kesinlik gerektirirken, önermesel inancın da şüphe ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bilginin de haklılaştırılmış doğru inanç olduğunu ileri sürersek bilgiye en yakın zihin durumu inanç olacaktır. Buradan yola çıkarak iman inancı gerektirirken bilgi ile de uyumlu olduğu düşünülebilir. Epistemik anlamda temellendirilmiş bir imana sahip birinin ulaşabileceği epistemik erişim aralığı inanç ve bilgiyi kapsayacak şekildedir. İnanc düzeyindeki imanın şüphe ile uyumlu, bilgi düzeyindeki imanın ise kesinlik içerdiğini ileri sürebiliriz. Buna göre,

kimi zaman iman inanç düzeyinde zayıf epistemik erişimi içeren iman olup, kimi zaman da bilgi düzeyinde güçlü epistemik erişimi içeren iman olacaktır.

İmanın inancı gerektirdiğini savunan doksastik iman modelinin bakış açısıyla şüpheci fideizmi değerlendirirsek, şüpheci fideistlerin savundukları şüpheci imanda bulunan şüphenin türü ve miktarı iman ile uyumlu olup olmadığını ortaya koyacaktır. Şüpheci fideistin imanındaki şüpheci tutum felsefi şüphecilik ile ilişkili ise, bu imanın ciddi şüphe ile birlikte bulunduğu anlamına gelir. Bu durum ise doksastik iman savunucularına göre, iman ile uyumsuz şüphe derecesi olarak yorumlanır. Çalışmamızda yer alan şüpheci fideist düşünürlerden, Erasmus ve Kierkegaard'ın iman tutumlarının felsefi şüphecilik türünden bir iman ile uyumsuz ciddi şüphe içermediğini ileri sürmemiz mümkünken, Montaigne, Bayle ve Hume'un imanı hakkında bunları söyleyemeyiz. Çünkü bu düşünürlerin imanları ile uyumlu buldukları şüphe genel şüphecilerin savunduğu aşırı türden şüphe olup, doksastik iman ile uyumsuz türden bir şüphe gibi durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahnert, Thomas, “Philosophy and Theology in the Mid-Eighteenth Century”, *History of Scottish Theology, Volume II: From The Early Enlightenment To The Late Victorian Era*, ed. David Fergusson ve Mark Elliott, (Oxford: Oxford University Press, 2019), ss. 56-68.
- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).
- Alston, William P., “Audi on Non-Doxastic Faith”, *Rationality and The Good: Critical Essays on Ethics and Epistemology of Robert Audi*, ed. Mark Timmons, John Greco ve Alfred R. Mele, (Oxford: Oxford University Press, 2007), ss. 123-142.
- Alston, William P., “Belief, Acceptance and Religious Faith”, *Faith Freedom and Rationality*, ed. Jeff Jordan ve Daniel Howard-Snyder, (Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996), ss. 3-27.
- Anderson, Thomas, “Kierkegaard and Approximation Knowledge”, *Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*, ed. Robert Perkins, (Macon: Mercer University Press, 1997), ss. 187-203.
- Anstey, Peter, “Early Modern Philosophy of Religion: An Introduction”, *Early Modern Philosophy of Religion*, ed. Graham Oppy ve N.N. Trakakis, Cilt 3, (New York: Routledge, 2014), ss. 1-18.

- Aquinas, Thomas, *On Faith and Reason*, ed. Stephen Brown, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999).
- Armstrong, David M., “Does Knowledge Entail Belief”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 70:1, (1970), ss. 21-36.
- Audi, Robert, “Belief, Faith and Acceptance”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 63:1-3, (2008), ss. 87-102.
- Audi, Robert, “Faith, Belief and Rationality”, *Philosophical Perspectives*, 5, (1991), ss. 213-239.
- Audi, Robert, *Rationality and Religious Commitment*, (New York: Clarendon Press, 2011).
- Audi, Robert, “Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope”, *The Oxford Handbook of Rationality*, ed. Alfred Mele ve Piers Rawling, (New York: Oxford University Press, 2004), ss. 17-44.
- Augustine, *Confessions*, İng. çev. Thomas Williams, (Indiana: Hackett Publishing Company, 2019).
- Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, İng. çev. David Mosher, (Washington: The Catholic University of America Press, 1982).
- Augustijn, Cornelis, *Erasmus: His Life, Works and Influence*, İng. çev. J. C. Grayson, (Toronto: University of Toronto Press, 1991).
- Backus, Irena, “The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know”,

- Renaissance Scepticisms*, ed. Gianni Paganini ve Jose Maia Neto, (Dordrecht: Springer, 2009), ss. 63-89.
- Bashaw, Charles, *Montaigne and Skeptical Tradition*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Wisconsin, 2001).
- Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary*, İng. çev. Richard Popkin ve Craig Brush, (New York: The Bobbs Merrill Company, 1965).
- Bayle, Pierre, *The Great Contest of Faith and Reason*, İng. çev. ve ed. Karl C. Sandberg, (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 2012).
- Beddor, Bob, “New Work for Certainty”, *Philosophers’ Imprint*, 20:8, (March, 2020), ss. 1-25.
- Bell, Martin, “Hume on The Nature and Existence of God”, *A Companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), ss. 338-352.
- Bergmann, Michael, “Skeptical Theism and Rowe’s New Evidential Argument From Evil”, *Nous*, 35:2, (2001), ss. 278-296.
- Berlin, Isaiah, “Hume and The Sources of German Anti-Rationalism”, *Against The Current: Essays in The History of Ideas*, ed. Henry Hardy, (New York: The Viking Press, 1980), ss. 162-187.
- Bett, Richard, “How Ethical Can An Ancient Skeptic Be?”, *Pyrrhonism in Ancient Modern and Contemporary Philosophy*, ed. Diego Machuca, (Dordrecht:Springer, 2011), ss. 3-17.

- Bracken, Harry M., “Bayle’s Attack on Natural Theology The Case of Christian Pyrrhonism”, *Scepticism and Irreligion in The Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. Richard Popkin ve Arjo Vanderjagt, (Leiden: E.J. Brill, 1993), ss. 254-266.
- Broughton, Janet, “Hume’s Naturalism about Cognitive Norms”, *Philosophical Topics*, 31:1–2, (Spring and Fall 2003), ss. 1–19.
- Brush, Craig B., *Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism*, (The Hague: Springer, 1966).
- Burke, Peter, *Montaigne*, çev. Cemal Atila, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2003).
- Butler, Ronald J., “Natural Belief and the Enigma of Hume”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42:1, (1960), ss. 73-100.
- Caldwell, Melisa, *Skepticism and Belief in Early Modern England*, (New York: Routledge, 2017).
- Carson, Nathan P., “Passionate Epistemology: Kierkegaard on Skepticism, Approximate Knowledge and Higher Existential Truth”, *Journal of Chinese Philosophy*, 40:1, (2013), ss. 29-49.
- Ceglie, Roberto Di, “Swinburne on Aquinas’ View of Faith”, *Philosophia*, 49:2, (2021), ss. 617-631.
- Clifford, William, “İnanma Ahlakı”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, çev. Nebi Mehdiyev, 1. Baskı, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), ss. 150-158.
- Collins, Randal, *Felsefelerin Sosyolojisi*, çev. Tufan Göbekçin, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016).

Comesaña, Juan ve Klein, Peter, “Skepticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism/#TwoBasiFormPhiISkep>>. Erişim Tarihi: 02.02.2022.

Conee, Earl ve Feldman, Richard, “Evidentialism”, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 2004), ss. 83-107.

Cottingham, John, “Descartes, Altıncı meditasyon: Dış Dünya, “Doğa” ve İnsan Tecrübesi”, çev. Ülker Öktem, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* , 15, (1994), ss. 245-264.

Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006).

Dean, William, “History”, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones, (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2004), ss. 95-110.

Dodd, Dylan, “Belief and Certainty”, *Synthese*, 194:11, (2017), ss. 4597-4621.

Dolan, John Patrick, “The Praise of Folly”, *The Essential Erasmus*, İng. çev. John Patrick Dolan, (New York, Meridian, 1983), ss. 94-98.

Eire, Carlos M. N., *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- Empiricus, Sextus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).
- Erasmus, Desiderus, “On The Freedom of The Will”, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. ve İng. çev. E. Gordon Rupp ve Philip Watson, (Kentucky: The Westminster John Knox Press, 1969), ss. 35-97.
- Erasmus, Desiderus, “The Free Will”, *Discourse on Free Will: Erasmus-Luther*, ed. ve İng. çev. Ernst Winter, (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 2002), ss. 3-94.
- Erasmus, Desiderus, “The Handbook of The Militant Christian”, *The Essential Erasmus*, İng. çev. John Patrick Dolan, (New York: Meridian, 1983), ss. 28-93.
- Erdem, Engin, “Hanefi-Matürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, *Diyanet İlmi Dergi*, 54, (2018), ss. 59-78.
- Esen, Saliha, “Karşı Reform Hareketi ve Dominikenler”, *Dini Araştırmalar*, 20:52, (Temmuz-Aralık 2017), ss. 111-130.
- Evans, J. L., *Knowledge and Infallibility*, (New York: St. Martin’s Press, 1978).
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa, 1999).
- Ferreira, M. Jamie, *Doubt and Religious Commitment*, (Oxford: Clarendon Press, 1980).

- Floridi, Luciano, "The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, ed. Richard Bett, 1. Bask¹, (New York: Cambridge University Press, 2010), ss. 267-287.
- Foley, Richard, *The Theory of Epistemic Rationality*, (Mass.: Harvard University Press, 1987).
- Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- Freidman, Jane, "Suspended Judgment", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 162:2, (January, 2013), ss. 165-182.
- Garrett, Don, "Reason to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume Philosophical Project", *Philosophical Studies*, 132, (2007), ss. 1-16.
- Gaskin, J. C. Addison, "God, Hume and Natural Belief", *Philosophy*, 49:189, (1974), ss. 281-294.
- Greco, John, "Introduction", *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. John Greco, (New York: Oxford University Press, 2008), ss. 3-6.
- Greenberg, Sean, "'Naturalism' and 'Skepticism' in Hume's Treatise of Human Nature", *Philosophy Compass*, 3:4, (2008), ss. 721-733.
- Hanson, Delbert J., *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*, (New York: Peter Lang Publishing, 1993).

- Hartle, Ann, "Montaigne and Skepticism", *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ullrich Langer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), ss. 183-206.
- Hartle, Ann, *Michel De Montaigne*, (New York: Cambridge University Press, 2003).
- Hatcher, Donald, "Some Problems with Plantinga's Reformed Epistemology", *American Journal of Theology and Philosophy*, 10/1, (January,1989), ss. 21-31.
- Hazlett, Allan, *A Critical Introduction to Skepticism*, (New York: Bloomsbury, 2014).
- Helm, Paul, "Locke on Faith and Knowledge", *Philosophical Quarterly*, 23:90, (1973), ss. 52-66.
- Helm, Paul, *Faith and Understanding*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- Helm, Paul, *Faith with Reason*, (London: Oxford University Press, 2000).
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, (London: Macmillan Press, 1988).
- Hoitenga, Dewey J., *Faith and Reason From Plato to Plantinga*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1991).
- Hoopes, Robert, "Fideism and Skepticism During the Renaissance: The Tree Major Witnesses", *Huntington Library Quarterly*, 14:4, (1951), ss. 319-347.

- Howard-Snyder, Daniel, “Propositional Faith: What It Is And What It Is Not”, *American Philosophical Quarterly*, 50:4, (October, 2013), ss. 357-372.
- Huber, Franz, “Belief and Degrees of Belief”, *Degrees of Belief*, ed. Franz Huber ve Christoph Schmidt-Petri, (Dordrecht ve Heidelberg: Springer, 2009), ss. 1-33.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. Baskı, (Ankara: İmge Yayınevi, 2004).
- Hume, David, *Dissertation on The Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. Tom Beauchamp, (New York: Oxford University Press, 2007).
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009).
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).
- Hunter, Daniel, “On the Relation Between Categorical and Probabilistic Belief”, *Nous*, 30:1, (1996), ss. 75-98.

- Hyman, Gavin, “Atheism in Modern History”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, (New York: Cambridge University Press, 2007), ss. 27-46.
- Hyman, Gavin, *A Short History of Atheism*, (New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2010).
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen Wood, (New York: Cambridge University Press, 1998).
- Immanuel Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, İng. çev. ve ed. Allen Wood ve George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Ioppola, Anna Maria, “Arcesilaus”, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), ss. 36-50.
- Jaeger, Werner, *Humanism and Theology*, 3. Baskı, (Milwaukee: Marquette University Press, 1980).
- James, Edward D., “Skepticism and Fideism in Bayle’s Dictionnaire”, *French Studies*, 16:2, (October 1962), ss. 307-323.
- Jordon, Jeff, *Pascal’s Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Kenny, Anthony, “Bilgi, İnanç ve İman”, çev. Tuncay Akgün, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1, (2018), ss. 213-229.

- Kenny, Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, çev. Volkan Uzundağ, 3. Cilt, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2002).
- Kılıç, Recep, “Tanrı’nın Tarihe ve Tabiata Müdahalesi: Vahiy ve Mucize”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), ss. 138-171.
- Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, İng. çev. ve ed. Howard V. Hong ve Edna Hong, (New Jersey: Princeton University Press, 1992).
- Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments*, İng. çev. David Swenson, (New Jersey: Princeton University Press, 1962).
- Klein, Peter D., “Certainty”, *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup, (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), ss. 272-274.
- Lagerlund, Henrik, *Skepticism in Philosophy*, (New York, Routledge, 2020).
- Lammenranta, Markus, “The Pyrrhonian Problematic”, *Oxford Handbook of Skepticism*, ed. John Greco, (New York: Oxford University Press, 2008), ss. 9-33.
- Law, Stephen, *Humanism*, (New York: Oxford University Press, 2011).
- Lee, Matthew Brandon, *Belief, Doubt and Confidence: Threshold Account*, (Basılmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, 2014).

- Lehrer, Keith, “Belief and Knowledge”, *The Philosophical Review*, 77:4, (1968), ss. 491-499.
- Lehrer, Keith, *Knowledge*, (London: Oxford University Press, 1974).
- Livingston, Donald, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume’s Pathology of Philosophy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Jim Manis, (Hazleton: The Pennsylvania State University, 1999).
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999).
- Long, Anthony Arthur, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 2006).
- Lovering, Rob, *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers*, (London: Bloomsbury Publishing, 2013).
- Luther, Martin, *De Servo Arbitrio “On The Enslaved Will” or The Bondage of Will*, Christian Classics Ethereal Library, URL = <<http://www.ccel.org/ccel/luther/bondage.html>>. Erişim Tarihi: 02.02.2022.
- Macdonald, Paul A., *Knowledge and Transcendent: An Inquiry into The Mind’s Relationship to God*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2009).
- Maitzen, Stephen, “The Moral Skepticism Objection to Skeptical Theism”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin

McBrayer and Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), ss. 444-457.

Malcolm, Finlay ve Scott, Michael, “Faith, Belief and Fictionalism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 98:S1, (2017), ss. 257-274.

Marchand, Stephane, “Augustine and Skepticism”, *Skepticism From Antiquity To The Present*, ed. Diego Machuca ve Baron Reed, (London: Bloomsbury Publishing, 2018) ss.175-185.

McBrayer, Justin P., “Are Skeptical Theists Really Skeptics? Sometimes yes and sometimes no”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, (2012), ss. 3-16.

McBrayer, Justin P., “Skeptical Theism”, *Philosophy Compass*, 5:7, (2010), ss. 611-623.

McCormick, Miriam, “Hume on Natural Belief and Original Principles”, *Hume Studies*, 19:1, (April 1993), ss. 103-116.

McCreary, Mark L., “Schellenberg on Divine Hiddenness and Religious Scepticism”, *Religious Studies*, 46:02, (2010), ss. 207-225.

McKaughan, Daniel J., “Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason”, *Religious Studies*, 49:1, (2013), ss. 101-124.

McKaughan, Daniel J., “Faith through the Dark of Night: What Perseverance Amidst Doubt Can Teach Us about the Nature and Value of Religious Faith”, *Faith And Philosophy*, 35:2, (April, 2018), ss. 195-218.

- McLane, Earl, “Kierkegaard and Subjectivity”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 8:4, (1977), ss. 211-232.
- Merricks, Trenton, “Propositional Attitudes”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, (2009), ss. 207-232.
- Meyers, Robert G., *Understanding Empiricism*, (Chesham: Acumen Publishing, 2006).
- Montaigne, Michel De, *Denemeler*, çev. Engin Sunar, 2. Cilt, (İstanbul: Say Yayınları, 2011).
- Montaigne, Michel De, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).
- Moon, Andrew, “The Nature of Doubt and New Puzzle about Belief, Doubt and Confidence”, *Synthese*, 195:4, (2018), ss. 1827-1848.
- Moore, George Edward, *Philosophical Papers*, (New York: Routledge, 2013).
- Mugg, Joshua, “In Defence of the Belief-Plus Model of Faith”, *European Journal For Philosophy of Religion*, 8:2, (2016), ss. 201-219.
- Murphy, Arthur E., “On Kierkegaard’s Claim That ‘Truth Is Subjectivity’”, *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry Gill, (Minneapolis: Burgess Pub. Co., 1969), ss. 94-101.
- Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik*, çev. Nur Küçük, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013).
- Neto, Jose Maia, “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of The History of Ideas*, 58:2, (1997), ss. 199-220.

- Neto, Jose Maia, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995).
- Newman, Lex, “Descartes’ Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>.
Erişim Tarihi: 15.10.2021.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993).
- O’Cathasaigh, Sean, “Skepticism and Belief in Pierre Bayle’s *Nouvelles Lettres Critiques*”, *Journal of The History of Ideas*, 45:3, (1984), ss. 421-433.
- O’Connor, David, “Theistic Objections to Skeptical Theism”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex:Wiley, 2013) ss. 468-481.
- Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2006).
- Osman Murat Deniz, *Akıl İman ilişkisi Açısından Fideizm*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012).
- Ölmez, Tahsin, “John Locke ve Hristiyan İnancının Akliliği”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6:1, (2016), ss. 251-264.

- Paganini, Gianni, "The Quarrel over Ancient and Modern Scepticism: Some Reflections on Descartes and His Context", *Revista Ustedos Humeanos*, 2, (2011), ss. 32-50.
- Pascal, Blaise, *Pensees and Other Writings*, İng. çev. Honor Levi, ed. Anthony Levi, (New York: Oxford University Press, 1995).
- Penelhum, Terence, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, 33:131, (April, 1983), ss. 166-181.
- Penelhum, Terence, *God and Skepticism*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983).
- Penelhum, Terence, *Problems of Religious Knowledge*, (London: The Macmillian Press, 1971).
- Penelhum, Terence, *Reason and Religious Faith*, (Colorado: Westview Press, 1995).
- Penner, Myron A., "Religious Skepticism", *Toronto Journal of Theology*, 30:1, (2014), ss. 111-129.
- Perin, Casey, "Pyrrho and Timon ", *Skepticism: From Antiquity to the Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), ss. 24-35.
- Perin, Casey, "Pyrrhonian Scepticism and the Agnostic State of Mind", *Skepticism: Historical and Contemporary Inquiries*, ed. Anthony Bruno ve A.C. Rutherford, (New York: Routledge, 2018), ss. 114-128.

- Perin, Casey, *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, (New York: Oxford University Press, 2010).
- Perler, Dominik, “Was There “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, (2004), ss. 209-220.
- Phillips, Dewi Zephaniah, “Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard”, *Sophia*, 7:2, (1968), ss. 3-13.
- Plato, *Meno and Other Dialogues*, İng. çev. Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2005).
- Plato, *Theaetetus and Sophist*, ed. Christopher Rowe, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Plantinga, Alvin, “Is Belief in God Rational?”, *Rationality and Religious Belief*, ed. G.F. Delaney (South Bend, Indiana: Notre Dame University Press, 1979), ss. 7-27.
- Plantinga, Alvin, *Knowledge and Christian Belief*, (Michigan: William Eerdmans Publishing, 2015).
- Plantinga, Alvin, “On Reformed Epistemology”, *The Reformed Journal*, (January 1982), ss. 13-17.
- Plantinga, Alvin, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), ss. 16-93.

- Pojman, Louis P., "Faith Without Belief", *Faith and Philosophy*, 3:2, (April, 1986), ss. 157-176.
- Pojman, Louis P., "Faith, Hope and Doubt", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis Pojman ve Michael Rea, 6. Baskı, (Boston: Cengage Learning, 2012), ss. 549-560.
- Pojman, Louis P., *Religious Belief and The Will*, (London: Routledge and Kegan Paul Plc., 1986).
- Popkin, Richard, "Fideism", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, 2. Baskı, Cilt 3, (Detroit: Thomson Gale, , 2006).
- Popkin, Richard, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, 1:5, (1951), ss. 385-407.
- Popkin, Richard, "Introduction: Scepticism and Irreligion in the Seventeenth And Eighteenth Centuries", *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. Richard Popkin ve Arjo Vanderjagt, (New York: Brill, 1993), ss. 1-11.
- Popkin, Richard, "Kierkegaard and Scepticism", *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. Josiah Thompson, (New York: Doubleday Company, 1972), ss. 342-372.
- Popkin, Richard, "Scepticism, Renaissance", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Version 1.0, (London and New York: Routledge, 1998).

- Popkin, Richard, “Skepticism,History of”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. Baskı, Cilt 9, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan,1972).
- Popkin, Richard, “Theological and Religious Scepticism”, *The Christian Scholar*, 39:2, (1956), ss. 150-158.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism: From Savonaro to Bayle*, (New York: Oxford University Press, 2003).
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, (Netherland: Koninklijke Van Gorcum & Comp., 1960).
- Price, Henry Habberley, *Belief*, (London: George Allen and Unwin Ltd, 1969).
- Radcliffe, Dana M., “Nondoxastic Faith: Audi on Religious Commitment”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 37:2, (1995), ss. 73-86.
- Rea, Michael, “Skeptical Theism and the “Too Much Skepticism” Objection”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), ss. 482-506.
- Reçber, Mehmet Sait, “A Priori- A Posteriori”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Cilt 1, (İstanbul, Etik Yayınları, Kasım 2003), ss. 1-4.
- Reçber, Mehmet Sait, “Akıl ve İman”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), ss. 175-222.

Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat, 2004).

Reçber, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, 39:1, (2004), ss. 20-41.

Reed, Baron, "Certainty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/certainty/>. Erişim tarihi: 20.08.2020.

Richman, Kenneth, "Empiricism, Natural Belief and the New Hume", *History of Philosophy Quarterly*, 12:4, (1995), ss. 425-441.

Rudd, Anthony J., "Kierkegaard and the Skeptics", *British Journal for the History of Philosophy*, 6:1, (1998), ss. 71-88.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Russell, Bertrand, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, ed. Elizabeth Ramsden Eames, (London: Routledge, 1984).

Russell, Bruce, "Defenseless", *The Evidential Argument From Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), ss. 193-205.

Rutherford, Donald, "Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Donald Rutherford, (New York: University Press, 2006), ss. 11-38.

- Salmon, Nathan, "Being of Two Minds: Belief with Doubt", *Nous*, 29:1, (1995), ss. 1-20.
- Schacht, Richard, "Kierkegaard on "Truth is Subjectivity" and "The Leap of Faith"", *Canadian Journal of Philosophy*, 2:3, (1973), ss. 297-313.
- Schellenberg, John L., "How To Be An Atheist and A Sceptic Too: Response To The McCreary", *Religious Studies*, 46:02, (2010), ss. 227-232.
- Schellenberg, John L., *Prolegomena to A Philosophy of Religion*, (London, Cornell University Press, 2005).
- Smith, Norman Kemp, *Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, (New York: Plagrave Macmillan, 2005).
- Snyder, David C., "Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of The History of Ideas*, 47:2, (1986), ss. 198-213.
- Stanley, Jason, "Knowledge and Certainty", *Philosophical Issues*, 18:1, (2008), ss. 35-57.
- Stroll, Avrum, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, (New York: Oxford University Press, 1994).
- Stroud, Barry, *Hume*, (London: Routledge, 1977).
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, (London: Routledge, 2003).
- Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, 2.baskı, (Oxford: Oxford University Press, , 2005).

- Şahin, Bican, “Bir Liberalin Vicdanı: Pierre Bayle’in Vicdan Özgürlüğü Savunusu”, *Liberal Düşünce*, 14:55, (Yaz 2009), ss. 135-148.
- Şık, İsmail, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, 13:37, (2010), ss. 19-44.
- Tan, Necmettin, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).
- The Holy Bible*, (New York: Collins’ Clear-Type Press, 1971).
- Thompson, Dennis F., *Hume’s Skepticism*, (Basılmamış Doktora Tezi: University of Massachusetts, 1998).
- Thorsrud, Harald, “Carneades”, *Skepticism: From Antiquity To The Present*, ed. Diago Machuca ve Baron Reed, (New York: Bloomsbury, 2018), ss. 51-66.
- Trigg, Roger, *Reason and Commitment*, (London: Cambridge University Press, 1973).
- Turri, John, “On the Relationship Between Propositional and Doxastic Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 80:2, (2010), ss. 312-326.
- Unger, Peter, *Ignorance*, (New York: Oxford University Press, 2002).
- Uslu, Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).
- Vázquez, M, Bermúdez, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, (Switzerland, Springer International Publishing, 2015).

Vogt, Katja, “Ancient Skepticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>, Erişim Tarihi: 20.11.2021.

Waardenburg, Jacques, “Reform”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt.34, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), ss. 530-533.

Wee, Cecilia, “Montaigne on Reason Morality and Faith”, *History of Philosophy Quarterly*, 28:3, (July-2011), s. 209-226.

Wilks, Ian, “The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer ve Daniel Howard-Snyder, (West Sussex:Wiley, 2013), ss. 458-468.

Williamson, Timothy, *Knowledge and Its Limits*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections On The Claim That God Speaks*, (New York: Cambridge University Press, 1995).

Wolterstorff, Nicholas, “The Assurance of Faith”, *Faith and Philosophy*, 7:4, (October, 1990), ss. 396-417.

Wright, John, *The Sceptical Realism of David Hume*, (Manchester: Manchester University Press, 1983).

Yandell, Keith E., “Hume’s Natural History Of Religion”, *Oxford Hanbook Of Hume*, ed. Paul Russell, (New York: Oxford University Press, 2016), ss. 646-659.

- Yandell, Keith, “Hume’s Explanation of Religious Belief”, *Hume Studies*, 5:2, (1979), ss. 94-109.
- Yeşilyurt, Temel, “Ebu Hanife’de İmanın Kesinliği Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15:1-2, (2002), ss. 207-213
- Zieminska, Reneta, “Skepticism and Atheism: Three Types of Relationships”, *Thinking Critically: What Does It Mean?:The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in The European History of Ideas*, ed. Dariusz Kubok, (Berlin: De Gruyter, 2017), ss. 238-237-251.
- Zieminski, Ireneusz, “The Problem of God’s Existence: In Defence of Scepticism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 7:1, (Spring, 2015), ss. 143-163.

ÖZET

Göçer, Emine, *Batı Düşüncesinde Şüphecilik ve Fideizm*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, v + 235 sayfa.

Tez, iman, şüphe ve şüphecilik ilişkisinin, öncelikle felsefi ve dini şüphecilik çerçevesinde ele alındığı daha sonra ise bu ilişkinin Batı düşüncesinde yer alan belli başlı şüpheci fideist düşünürler açısından tarihsel ve felsefi temelde değerlendirildiği kapsamlı bir araştırmayı sunmaktadır. Bunu yaparken de iman, şüphe ve şüpheciliğin epistemik açıdan uyumlu olup olmadığı irdelenmektedir.

Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümü, iman ve şüphe ilişkisinin din felsefesindeki yerini ve önemini belirtip şüphecilik ve fideizm ilişkisinin neden Batı düşüncesi ile sınırlandırıldığını ortaya koymaktadır. Birinci bölüm, şüphecilik ve din ilişkisini ateizm, agnostisizm ve teizm üzerinden ele alarak dini şüphecilik bağlamında açıklık getirmektedir. İkinci bölüm, epistemik olmayan iman tutumlarından şüpheci fideizmin tarihsel olarak belli bir dönemde ortaya çıkmasına düşünsel anlamda zemin hazırlayan nedenler üzerinde durup, şüpheci fideist kabul edilen Erasmus, Montaigne, Bayle, Hume ve Kierkegaard gibi düşünürlerin iman ve şüpheci tutumları hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Üçüncü bölümde, iman, kesinlik ve şüphe ilişkisini epistemik temelde ele alıp; imanın, kişinin epistemik erişimine bağlı olarak kesinlik veya şüpheyle uyumlu olabileceği savunulmaktadır.

Sonuçta, şüpheci fideizmdeki epistemik olmayan iman ile şüphecilik kendi içinde tutarlı görünmekle beraber yeterince samimi bulunmadığı sonucuna varılmıştır. Doksastik iman modeline göre ise imanın aşırı şüphe ile uyumsuz olması şüpheci fideizmde bulunan imanın şüphecilik ile uyumlu bulunmamasıyla neticelenebilir.

Anahtar Kelimeler: Şüphecilik, Fideizm, Dini Şüphecilik, Şüpheci Fideizm, İman, Şüphe, Kesinlik, Bilgi, İnanç, Doksastik İman Modeli, Doksastik-Olmayan İman Modeli.

ABSTRACT

Göçer, Emine, *Skepticism and Fideism in Western Thought*, PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, University of Ankara, v + 235 pages.

The thesis presents a comprehensive research about the relation of faith to doubt and skepticism. In so doing, it first discusses the philosophical and religious frame work of skepticism, and then evaluates the historical and philosophical context and motivation of some major skeptical fideist thinkers in Western thought, with a view to see if faith, doubt and skepticism are epistemically compatible.

The thesis consists of an introduction, three main chapters and a conclusion. In the introduction the place and importance of the relationship between faith and doubt in the philosophy of religion is examined in the context of skepticism and fideism is limited to Western thought. The first chapter depicts the relationship between skepticism, religion and religious skepticism by examining atheism, agnosticism and theism. The second chapter focuses on the intellectual reasons that paved the way for the emergence of skeptical fideism, as a form of non-epistemic faith, by reference to the views of certain skeptical fideists such as Erasmus, Montaigne, Bayle, Hume and Kierkegaard. The third chapter, dealing with the relation between faith, certainty and doubt, argues that faith may be compatible with both certainty and doubt, depending on one's epistemic access.

Thesis concludes that that while non-epistemic faith and skepticism in as exemplified in skeptical fideism seem to be internally consistent, this may still raise the sincerity required by faith. Given a doxastic model of faith model, where serious doubt is incompatible with the nature of faith, it seems that one may find the position of skeptical fideism somehow inconsistent.

Keywords: Skepticism, Fideism, Religious Skepticism, Skeptical Fideism, Faith, Doubt, Certainty, Knowledge, Belief, Doxastic Faith Model, Non-Doxastic Faith Model.

