

AKIL-İMAN-İRÂDE İLİŞKİSİ¹

Yard.Doç.Dr.Veli URHAN

Akıl, iman ve irade arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığı hakkındaki problemi tartışırken merkeze alınması gereken kavram *iman* kavramıdır. Bu kavramın öteki iki kavramla bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı, eğer varsa bu ilişkinin nasıl bir mahiyet arzettiği konularında ortaya çıkabilecek tüm soruları tükedici türden bir açıklamaya ulaşabileceğimize dair bir beklenti içerisinde bulunulmaması gerektiğini bir ön kabul olarak ifade etmek istiyorum. Çünkü bu tür bir beklenti içine girmenin imkânı ancak hem mahiyeti hem de gerçekliği bulunan kavramların söz konusu olduğu alanlarda var olabilir. Böyle kavramlar, nesnelere uygun olduklarından dolayı, sınırları çizilebilir ve tanımlanabilir olan kavramlardır.

Oysa, mahiyeti olup da gerçekliği bulunmayan kavramların oluşturduğu bir alanda biribirini çelen iddiaların öne sürülebilmesi imkânı her zaman vardır. Şu anda gerçekleştirmekte olduğumuz bu panelin konu başlığının içinde yer alan *akıl, iman, irade* kavramları da mahiyeti olup gerçekliği bulunmayan kavramlarımız arasında yer alırlar. Bundan dolayı onlar, haklarında tek bir tanıma ulaşılabilir türden olan kavramlar değildir. Yani *imanı* ve *iradeyi* kesin sınırlarıyla *akıldan* ayıramayacağımız gibi, *aklı* için içerisine sokmaksızın bir *iman* ve *irade* etkinliğinden de söz edemeyeceğimiz açıktır.

Burada, problemin tartışılmak, ve olabildiği kadarıyla, açıklığa kavuşturulmak ihtiyacında olan yanı, bize göre, daha çok *akıl* ile *iman* arasında bulunan, ve sonuçta akıldan imana giden yolu açacak olan, bir ilişkinin varlığından söz edilip edilemeyeceği noktasında düğümlenmektedir. Gerçekte, *akıl* denildiğinde onunla hep insandaki *bilme* yetisi-

¹ Bu makale 25.5.1996 tarihinde D.E.Ü.İ.F. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü tarafından Fakültenin konferans salonunda düzenlenmiş olan panelde yapılmış konuşmanın metnidir.

nin kastedildiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir. Böyle olunca, önümüze gelen problemin bir "bilgi-iman ilişkisi" problemi olduğunu söylemede bir sakınca yoktur. O halde, problemi daha açık bir ifadeyle şu şekilde ortaya koyabiliriz: "Acaba imanın bilgiye dayanan temelleri var mıdır? Yoksa inanan için fideist bir tutum içinde bulunmak bir zorunluluk mudur?"

Söz konusu sorunun her iki parçasına verilecek olumlu ya da olumsuz cevapların haklılığı, büyük ölçüde *bilgi* ile neyi kastedtiğimizin açıkça belirtilmesiyle çok yakından ilişkili görünmektedir. Bizim mevcut bilgilerimizin, genelde, *verilmiş bilgiler* (kutsal metinler yoluyla) ve *kazanılmış bilgilerden*, kazanılmış bilgilerin de, kaynağı *akıl*, *duyular* ve *şezgi* olmak üzere, *gündelik*, *bilimsel* ve *felsefi* bilgilerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

Burada, eğer bilgi ile, meselâ Kant'ın konuya yaklaşma biçimini ön planda tutarak, teorik aklın sınırları içerisinde imkân dahilinde bulunan bilimsel bilgiyi, yani belirli bir zamanda ve mekânda yer alabilen nesnel varlıklardan duyular alma ve bu duyular üzerinde akıl yürütme yollarına başvurmak suretiyle elde ettiğimiz bilgiyi; *iman* ile de, söz konusu anlamda bir bilmeye konu olamayacak türden olan *Tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* gibi bir objeye bağlı reel bir varlığı bulunmayan idelere inanmayı kastediyorsak, bu *bilgi* ile bu *iman* arasında kognitif temele dayanan bir ilişkinin varlığından söz etmek imkânımız yoktur. Çünkü *Tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* gibi varlık alanlarının bizim a priori görü formlarımızın, yani zaman ve mekânın içinde yer almayan, bundan dolayı da bizim için birer ide olarak kalmak durumunda bulunan varlık alanları olduklarında kuşku yoktur. Bir başka deyişle, *Tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* hakkında sahip olduğumuz bilgiler sübjektif bakımdan yeterli ama objektiflik açısından yetersiz olduğundan dolayı, burada bir "*bilme*"den daha çok bir "*iman*"dan söz edilebilir. Onlar hakkında bir "*bilme*"den söz edilebilmesi için hem sübjektif hem de objektif bakımdan yeterli olmaları gerekir².

Eğer bilgi denilince sadece bilimsel, felsefi, dinsel, sanatsal, ahlâksal bilgi gibi tek tek özel bilgi dallarını değil, ama birbirleriyle organik bir ilişki içinde bulunmaları gereken bunların tümünü anlarsak, o zaman imanın bilgiye dayanan bir temelini bulunmadığını söylemenin pek de yerinde bir iddia olmayacağı görülecektir. Demekki Kant'a göre Tanrının varlığını kabul etme, bir bilgi meselesi değil iman meselesidir. İnanç alanında *bilgi* söz konusu olsaydı *imandan* söz etmek anlamsız olurdu.

² M.Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3.bsk., Ankara 1992, s.104.

Tanrı inancın değil de bilginin konusu olsaydı, hürriyetten ve ahlakın bağımsızlığından bahsetmenin de bir anlamı olmazdı³.

Kant acaba bu tutumuyla, hangi şekliyle olursa olsun her türlü bilgiyi inancın alanına sokmama gibi bir amaç içerisinde mi bulunmaktadır? Bizim kanaatimize göre, o her türlü biçimiyle bilgiyi inanç alanının dışında tutmaya çalışmaktan ziyade, sadece teorik aklın elde edebildiği bilgiyi inanç alanının sınırları içine sokmamak amacını gütmektedir. "İnanca yer bulmak için bilgiyi inkar ettim" derken onun burada kastedtiği *bilgi* de, öyle anlaşılıyor ki, sadece teorik aklın sınırları içinde bulunan bilimsel bilgi olmalıdır. Bu anlamda bilim Tanrının varlığını ne ispat ne de inkar edebilir.

Kant kendisine gelinceye kadar Tanrının varlığı hakkında öne sürülmüş bulunan ontolojik ve kozmolojik delillere itiraz ederken, bu delillerin içeriğini dolduran bilgilerin, sadece belirli bir zamanda ve mekanda yer alan varlıklara uygulanabilirliği olan a priori zihin formlarının, ait olmadıkları bir alana, yani metafizik alana uygulanmak suretiyle elde edildikleri, bundan dolayı da antinomilerden bir türlü kurtulamadıkları ve kurtulamayacakları gibi gerekçeler öne sürmektedir. Kant metafiziği, yani *Tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* gibi zaman ve mekandışı olan ideler hakkındaki bilgiyi teorik aklın, yani bilim yapan aklın sınırları içinde mümkün görmezken; kendisine irade de diyebileceğimiz pratik aklın sınırları içinde onlar hakkındaki bilgiyi imkân dahilinde görmekte, ama sadece pratik bilgi olarak bunun mümkün olabileceğini söylemektedir⁴.

Söz konusu idelerin bilgisini saf teorik aklın sınırları içinde mümkün görmeyen Kant'ın bu tutumu kendisinden sonra, Auguste Comte'un pozitivizmi üzerinden geçerek Ayer'in mantıkçı pozitivizmine giden yolun da başlangıcında bulunmaktadır. Wittgenstein'in "anlamın resim kuramı" ile Ayer'in "doğrulama ilkesi" bilgi konusunda insan aklını katı bir biçimde sadece fenomenler dünyası ile sınırlayan bir tavrın içine sokmaktaydı. Böyle bir tavır da Tanrıyı "hakkında konuşulamayan" bir varlık durumuna getiriyordu. Oysa onların bilginin anlamını sadece bilimsel bilginin sınırları içine sıkıştıran bu dar görüşlerinin dışına çıkıldığında, Tanrının, "hakkında konuşulabilir" bir varlık olduğu görülmektedir. Antropomorfik bir yola başvurmak suretiyle, mesela, Tanrı hakkında konuşma imkânımız vardır.

Kant'ın az önce sözü edilen pratik bilgilere birer postulat gözüyle baktığına dikkat edilecek olursa, bu bilgilerin bir akıl yürütme ve deney

³ Aynı yer.

⁴ I.Kant, *Critique de la raison pratique* (Traduc. François Picavet), PUF, Paris 1989, s.135.

sonucu elde edilmiş bilgiler olmadığı, bundan dolayı da bilimsel sayılamayacağı açıktır. Teorik aklın sınırları içinde "Tanrı vardır" önermesinin çelişigi olan "Tanrı yoktur" önermesinin öne sürülmesi aynı ölçüde mümkün iken, bundan dolayı da "doğmatik inanç" kadar "doğmatik inançsızlık" da imkânsız görülürken, pratik aklın sınırları içinde artık "Tanrı vardır"ın zıddı olan "Tanrı yoktur" önermesinin öne sürülebilmesi imkânı ortadan kalkmaktadır. Çünkü pratik akıl bakımından bir postulat olan bu önermenin verdiği bilgi kanıtlanmak ihtiyacında olmayacak ölçüde açık ve seçik olan bir bilgidir. Böyle bir bilgi, bizi "Tanrının zâtını biliyorum" demeye değil de "Tanrının var olduğunu biliyorum" demeye götürebilecek olan bir bilgidir.

Tanrının kendisi, belirli bir zamanda ve mekânda yer almadığından dolayı, teorik aklın sınırları içinde bilgiye konu edilemeyecek halde bulunsa da, söz konusu aklın sınırları içinde bilgiye konu olabilecek varlıkların pek çoğu bize O'nun var olması gerektiği konusunda hiç de gözardı edilemeyecek ölçüde ipuçları vermektedir. Bunun böyle olduğunu hem verilmiş bilgilerimiz, hem de kazanılmış bilgilerimizin pek çoğu bize göstermektedir. Eğer elimizde Tanrının Zât'ını bilmek gibi bir imkân bulunsaydı, o zaman her halde O'nun varlığına inanmaktan söz etmeye de ihtiyaç kalmazdı⁵.

İman, Zât'ı tam olarak taakkul ve tasavvur edilemeyen, yani gayba ait olan bir varlık hakkında ancak sözkonusu olabilir. Zât'ı tam olarak tasavvur edilemeyen, bundan dolayı da bilgiden ziyade inanca konu olabilen bir varlık olması, O'nun hiçbir derecede tasavvur edilemeyeceği anlamına da gelmez⁶. Teorik ya da pratik akıl yoluyla, eksiklik ve çelişkileriyle birlikte, belirli bir dereceye kadar taakkul ve tasavvur edilebilme imkânının bulunması, O'na olan inancın ve dinî tecrübenin rasyonel sayılmasına yetmektedir. Bilgi kavramına da her türlü beşerî tecrübenin (ilmî, bedîî, ahlakî ve dinî) temelinde yer alan bir bilgi gözüyle bakılırsa imanın böyle bir bilgiden hiçbir şekilde etkilenmediğinin söylenmesi de gerçekçi bir yaklaşım olmaz. Konuya bu açıdan bakıldığında, Kant'ın teorik ve pratik bilgi ayırımının, tüm bölgeleri birbiriyle ilişkili bir bütünlük içerisinde görülmesi gereken insanın tecrübe dünyasını parçaladığı, ve düşüncenin bu bölünmüşlüğü içinde, bir bakıma, onun "inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmeye" mecbur kaldığını düşünmek mümkündür.

Tanrının Zât'ının bizim tarafımızdan bilinmemesi O'nun varlığına olan inancımızın irrasyonel bir alana itilmesi gibi bir sonucu da ortaya

⁵ M.Aydın, "Allahın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslamî Araştırmalar*, sayı:2, Ankara 1986, s.19.

⁶ Aynı yer.

çıkarmaz. Verilmiş bilgilerimize dayanarak *ilim*, *irade* ve *kudret* sahibi, bundan dolayı da Zât (ya da Kişi) olduğunu bildiğimiz Tanrının, teorik düşünme yoluyla bilgilerini elde edebildiğimiz, eserlerinden pek çoğunun O'nun varlığına işaret ediyor olması O'na olan inancımızı rasyonel kılmaktadır. Eğer burada bizi Tanrının varlığına inanmaya götüren bir bilginin varlığından söz etmek gerekirse, bu bilgi O'nun Zât'ı hakkındaki doğrudan bilgi değil, eserleri hakkındaki her türlü dolaylı bilgidir. Bu anlamda ancak imanın kognitif bir temelinden söz edilebilir. Yine de Kant'ın olduğu kadar hem Gazalî'nin hem de İkbâl'in bu bilgiye yeterince güvenmediklerini, onların ontolojik ve kozmolojik kanıtlara yönelttikleri eleştirilerden⁷, ve özellikle Gazalî'nin *yakînî* bilgiyi "mükaşefe"de görmesinden anlıyoruz.

Pratik bilgi temeli üzerine inşa ettiği ahlak kanıtını Tanrının varlığı hakkında geçerli tek kanıt sayan Kant'a göre bu bilgi bizi Tanrının varlığını kabule götüren sentetik a priori bir bilgidir. Buna göre, "Tanrının var olduğunu biliyorum" önermesini, hiçbir tereddüde düşmeksizin söyleyebilirim. Fakat burada söz konusu edilen *bilme* hiçbir şekilde teorik aklın sınırları içinde kalmak şartıyla gerçekleştirilen bir bilme değildir. Eğer öyle olsaydı, o zaman, insanın Tanrının varlığına *inanmama* gibi bir seçeneğinin de bulunmaması gerekirdi. Çünkü kendisi hakkında nesnel bir bilgiye sahip olduğumuz hiçbir varlığın var olduğunu inkâr etmek gibi bir seçeneğimizin bulunmadığı açıktır. Tanrı, öyle görünüyor ki, kendisini teorik aklın kavrayabileceği türden bir bilgi objesi kılmamakla *inanma* konusunda olduğu kadar *inanmama* konusunda da, insana özgürlük içinde hareket etme imkânını vermiştir. Oysa *bilme* ve *bilmeme* söz konusu olduğunda aynı şekilde bir özgürlükten söz edemeyiz.

Bilgiyi, bu anlamda yani pratik bilgi anlamında aldığımız takdirde *bilgi* ile *iman* arasında bir ilişkinin çok daha kolay kurulabileceğinden, daha doğrusu, imanın böyle pratik bilgi bakımından bir kognitif temelini bulunabileceğinden, bu yolla, söz etmek mümkün görünüyor. Bilgi kavramıyla ilgili olarak Kant'ın yaptığı bu teorik ve pratik bilgi ayrımı varlıkları bilmede aklın sınırlarının gösterilmesi bakımından takdirle karşılanması gereken bir yaklaşımdır. Ancak Dilthey'in de işaret ettiği gibi⁸ bu yaklaşım insanın düşünce dünyasını parçalı hale getirdiğinden

⁷ M.İqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1955, s.35 vd.; M.Aydın, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde 'Uluhiyet' Kavramı", *A.Ü.İ.F.İ.E. Dergisi IV*, A.Ü.Basımevi, Ankara 1980, s. 202-203.

⁸ Bkz. *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (Derle-yen ve Çeviren: Doğan Özlem) da: Georg Misch, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", Ark Yayınevi, 1995 Ankara, s.56.

dolayı *bilgi* ile *iman* arasında bir ilişkinin kurulabilmesine de sadece pratik bilgi bakımından imkân vermektedir. Tanrının bilinmesini teorik aklın sınırları içinde imkânsız, pratik aklın sınırları içinde ise imkân dahilinde gören Kant, Tanrının varlığına olan inancın teorik akıl bakımından kognitif bir temelden yoksun olduğuna, ama onun pratik akıl bakımından da irrasyonel sayılamayacağına işaret ediyor gibi görünmektedir.

Kant pratik düşünmenin, kendi alanı içinde bir bilgi artışı meydana getirdiğini, fakat bu bilginin teorik alana aktararak orada kullanılmasının mümkün olmadığını öne sürmektedir. Bununla birlikte, saf akıl düzeyinde hiçbir objesi bulunmayan aşkın ve düzenleyici ideler olan *Tanrı*, *ruh* ve *özgürlük* pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin ve kurucu duruma geliyorlar. Böylelikle teorik aklın, pratik aklın çabaları sonucu bir şeyler kazanmış olduğunu düşünen Kant, bunu bir yandan bir bilgi artışı olarak görürken, öte yandan aynı bilgiyi "tanımlayıcı ve belirleyici" bir bilgi olarak kabul etmemektedir. Bir çok felsefe tarihçisine göre, Kant, bu güçlüğü üstesinden hiçbir zaman gelememiştir⁹.

Kant'tan çok daha önce, felsefî ilahiyat yani metafizik ilim olarak mümkün değildir, çünkü akıl bu alanda birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı birden fazla modeli tasdik edebilmektedir¹⁰, derken, Gazalî'nin de aynı şekilde varlıkların bilgilerinin elde edilmesinde aklın sınırlarının gösterilmesi çabası içinde bulunduğunu görmekteyiz. *Tehafüt*'te onun asıl amacının, Tanrı ile ilgili konulardaki yetersizliğine felsefî (yani teorik) akli ikna etmek olduğu görülür¹¹.

Nazarî aklın sınırlarını iyice belirleyemediklerinden dolayı *felâsifeyi* eleştiren Gazalî, bizi, kendisini hiçbir şüphenin yıkamayacağı *yakîn* derecesindeki bilgiye ulaştıracak olan şeyin, iman hayatının yaşanmasına bağlı bulunan ve içsel arınmanın sonucunda elde edilen *mükâşefe* olduğunu söylemektedir¹². Buna göre, yakînî bilginin *diskürsif* değil *sézgisel* olduğunda kuşku yoktur. Böyle bir bilgi, ona göre, insanı imanın *zevk* derecesine ulaştıracak olan bilgidir. Gazalî'nin *mükâşefe* yoluyla elde edilebileceğini söylediği bu bilgi, mahiyetleri bakımından birbirinden epeyce farklı görünmekle birlikte, bize, Kant'ın pratik aklın sınırları içinde mümkün gördüğü bilgiye tekabül ediyor gibi gelmektedir. Kant'ın nazârında, bu bilginin teorik aklın sınırları içinde hiçbir şekilde kullanılabilme

⁹ M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.105.

¹⁰ A.Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, K.veT. B.Yayınları, Ankara 1987, s.351.

¹¹ a.g.e., s.353.

¹² M.Aydın, *Büyük İslam Tarihi*, cilt:14, 3.bölüm, Beyan Yayınları, İstanbul 1989, s.167; M.Aydın, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde 'Uluhiyet' Kavramı", s.204.

İmkânının bulunmadığı gibi, Gazalî'ye göre de *mükâşefe* yoluyla elde edilen bilginin nazarî aklın sınırları içinde kullanılabilirliğinden söz etmek imkânımız yoktur.

Burada, hem bilginin hem de imanın, sonuçta, bir *tasdik*den ibaret olmasından dolayı, her ikisi açısından *tasdike* nasıl bakmamız gerektiği konusuna da değinerek sözlerimi bitirmek istiyorum. Ahmet Arslan *Felsefeye Giriş*'te iman hakkında güzel bir tanım veriyor¹³:

İman, insanın bir şey, bir varlık, bir değer hakkındaki bilgi eksikliğinden ötürü geçici bir süre için benimsenen ve bu konuda kesin, güvenilir bilgilere ulaşma imkânı doğduktan sonra yerini bu bilgiye terkeden bir zihin etkinliği veya bir ruh tasdiki değildir. Tersine bir şey, bir varlık, bir değer hakkında, bilgiden bağımsız olarak benimsenen ve her hangi bir karşı-bilgi ile ortadan kaldırılması söz konusu olmayan, çünkü insan ruhunun *ayrı bir planına* ait olan, orijinal bir zihin etkinliği veya ruhsal-iradî bir tasdiktir.

Sözgelimi, "Tanrının varlığına bütün kalbimle inanıyorum" önermesi bir tasdik ifadesidir. "Su iki hacim hidrojenle bir hacim oksijenin birleşmesinden oluşur" önermesinde ortaya konan hüküm de bir tasdiktir. İkinci önermede gerçekleşen tasdik, zıddının öne sürülmesiyle ortadan kaldırılması imkânı bulunmayan zorunlu bir tasdiktir. Böyle bir zorunluluğun altında yatan temel sebep de buradaki tasdik tekrarlanabilir, yani her istenildiği zaman nesnel olarak gerçekleştirilebilir bir tasdik olmasıdır. Oysa birinci önermede gerçekleşen tasdik, zıddının her an öne sürülebilmesi imkânı bulunan, bundan dolayı da genel-geçer bir zorunluluk taşımayan, ancak bireyin inanma eylemi devam ettiği sürece bir zorunluluk gösteren sübjektif bir tasdiktir.

Bu durumdaki bir tasdik teorik aklın sınırları içinde olmaktan ziyade pratik aklın sınırları içinde, yani *akıldan* daha çok *kalbde* gerçekleşen bir tasdik olduğunda şüphe yoktur. Birincisi epistemolojik anlamda bir *bilginin* ifadesi olan bir tasdik iken, ikincisi dinsel anlamda bir *imanın* ifadesi olan bir tasdiktir. Dinsel gelenek içerisindeki yaygın kullanımıyla, imanı "kalb ile tasdiktir" şeklinde tanımlarken, tasdik bu iki şeklini birbirinden ayırmak gerekir. Bu tanımda geçen tasdik, onun epistemolojik anlamını dışarda tutan dinsel anlamdaki tasdiktir. Böyle bir tasdik de Tanrının Zât'ı hakkındaki bir bilgiye dayanan bir temeli yoktur. "Ben Allahın varlığını kalben tasdik ediyorum" önermesi toplumun her kademesinden insanların dilinde hiçbir sıkıntıya yol açmayacak şekilde kullanılma imkânı bulurken, "ben Allahın varlığını aklen tasdik ediyorum"

¹³ A.Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s.13.