

## KANT'IN "İNANCA YER AÇMAK İÇİN BİLGİYİ İNKÂR ETTİM" SÖZÜNÜN İMAN VE BİLGİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet DEMİRTAŞ\*

### Özet

Bu makalede Kant'ın "İnanca yer açmak için bilgiyi inkâr ettim" sözünün bilgi-iman boyutunda felsefi olarak ne tür bir anlam ifade ettiği ve inancın bilgiyle nasıl bir ilişkisinin olduğu düşüncesi, Kant merkezinde incelenmeye gayret edilmiştir. Kant'ın bu sözü incelenirken düşünce tarihinde, üzerinde çokça şey söylenmiş bulunan bu iki kavramın (bilgi ve iman), Kant tarafından nasıl ilişkilendirildiği üzerinde durulup, çoğunlukla onun bilgi anlayışının arka planı (epistemolojisi) ve inanç hakkındaki düşünceleri ele alınarak bu düşüncelerin ne derece tutarlı ve mantıklı olduğu hususu bu makale kapsamında irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, inanç, bilgi, iman, akıl, numen, fenomen.

### The Word of Kant "I Therefore Had to Annul Knowledge in Order to Make Room for Faith" is Evaluated in Respect to Faith and Knowledge

#### Abstract

In this article, what Kant's "I therefore had to annul knowledge in order to make room for faith" means in the philosophical dimension of faith and there is what kind of a relationship between faith and knowledge is examined according to Kant's ideas. When examining this statement of Kant's it is emphasized how these two concepts (knowledge and belief), about which much has been said, is made associated by Kant and the background of his knowledge of the understanding (epistemology), and his ideas considering faith has been emphasized and how consistent and rational these ideas are the matters within the scope of this article.

**Key Words:** Kant, belief, knowledge, faith, noumenon, phenomenon.

### Giriş

Bilgi-iman ilişkisi, bilgi teorisinde üzerinde durulan önemli konulardan biridir. Bilgi-iman ayrımının temellerini Platon'a kadar götürmek mümkündür.<sup>1</sup> Burada aklımıza şu soru hemen gelebilir; acaba imanın bilgiye dayanan bir yönü var mıdır, ya da inanan bir kimse için inandıklarının hiçbir makul sebebe dayanmaması mı gerekir? Bu gibi sorular ve bunlara vereceğimiz cevaplar aslında bizim bilgi ile neyi kastettiğimizle çok yakından ilgilidir. Çünkü bilgi deyince, ne tür bir bilgidен

\* Dr. MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

<sup>1</sup> Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaymevi, İstanbul, 1993, s. 141.

bahsedildiği çok önemlidir. Söz konusu bilgiler; bilimsel, felsefi, tarihi ve gündelik bilgiler ise o takdirde onlar arasında geçerli olan doğruluk iddiaları tabiatıyla birbirinden farklı olacaktır. Mesela, imana ait bir bilgi ile deney ve gözlem sonucunda elde ettiğimiz bilimsel bilgi aynı mıdır? Kuşkusuz bu iki tür bilginin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü birinde kullandığımız metot ile diğerinde kullandığımız metot ve yaklaşım tarzı birbirinden tamamen farklıdır. Bu bağlamda Kant, "Saf Aklın Eleştirisi" nin (*Critique of Pure Reason*), ikinci baskısının önsözünde ifade ettiği "İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım" (*I therefore had to annul knowledge in order to make room for faith*),<sup>2</sup> sözüyle ne anlatmak istemektedir? Düşünce tarihinde üzerinde çokça şey söylenmiş bulunan bu iki kavramın (bilgi ve iman), Kant tarafından nasıl ilişkilendirildiği makalenin ana konusunu teşkil edecektir. Bu kısa açıklamadan sonra, Kant'ın bilgiden ne anladığını ve niçin bilgiyi inançtan tamamen farklı gördüğüne geçebiliriz.

### a) Kant'ın Epistemolojisi

Kant'a göre bütün bilgilerimiz deneyle başlar ve o, bu düşüncesinden hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Çünkü filozofumuz Kant için zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur;<sup>3</sup> ancak bu, bütün bilgilerimizin kaynağının deneyden geldiği anlamına da gelmemelidir. Öyle ki Kant, aklın deneyden almadığı, doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgilerin var olduğuna, bunların duyu bilgisine temel olan birtakım deneyden önce gelen *a priori* (önsel), kavramlarımız olduğuna ve deneyin içine bunları yerleştirmek suretiyle salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bilgi haline geldiklerinden hiç şüphesinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>4</sup> Böylece bilgi bir yönüyle deneye, duyulara; öteki yönüyle de zihne dayanmış olmaktadır.<sup>5</sup>

Kant, akli iki kısma ayırmıştır. Birincisi, "teorik akıl" yani bilim yapan akıl; ikincisi ise "pratik akıl", numene (kendinde şeyler) ait olan, fenomenler âlemine ait olmayanın bilgisinden oluşan akıl. Birinci akıl sayesinde biz, ancak zaman-mekân içerisinde meydana gelen fenomenler âlemi dediğimiz şeyleri duyu verilerimizin de yardımıyla bilebiliriz. Bu, "teorik aklın" bize "olanı" bildirmesi demektir. "Pratik akıl" ise "olması gerekeni" bildiren akıldır.<sup>6</sup> Nitekim Kant'ın, akli bu şekilde iki kısma ayırmasının sebebi, kendinden önceki filozofların fizikötesine ait düşünceleri sadece akla dayandırarak açıklama çabalarının onları yanlış hükümler vermeye götürmesidir. Filozofumuz Kant, akli iki kısma ayırarak bu sorunun çözüleceği kanaatindedir.<sup>7</sup> O, sadece saf akıl ile fizikötesi şeylerin bilgisinin yani *Tanrı, ruh ve hürriyet* gibi kavramların bilinemeyeceğini, burada boş bir gururdan başka bir şey olmayacağını ve bir fizik ötesinin bu anlamda olanaklı olamayacağını iddia etmiş-

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996, s. 31. (CPR, s. xxx.)

<sup>3</sup> Bedîa Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998, (IKAF), s. 20.

<sup>4</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1994, s. 399.

<sup>5</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 1999, s. 65.

<sup>6</sup> Akarsu, IKAF, s. 74.

<sup>7</sup> M.Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 102. Krş. Akarsu, IKAF, s. 74, Gökberk, s. 405.

tır.<sup>8</sup> Çünkü ona göre akıl, ancak fenomenleri bilir ve bütün işlemlerinin maddesini sadece duyarlılıktan alır. Oysa Tanrı ve ruh gibi ideler, fenomen değildir. Bu yüzden bunların duyarlılıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur.<sup>9</sup> Bu demek değildir ki Tanrı, ruh ve hürriyet gibi kavramlar anlamsız ya da hayalidir. Kant, bu kavramların hemen reddedilmesine ve hayali olduğuna inanılmasına da karşı çıkar. Şüphesiz ki bu kavramlar "pratik aklın" (olması gerekeni bilme ve ona göre davranma) postulatlarıdır. Bu düşüncesiyle Kant, bu kavramları bilgi alanından ahlak alanına taşımak istemiş ve böylece eski metafizikçilerin bilgi iddiasında buldukları bu kavramların bilinmelerinin imkânsız olduğunu tespit ederek materyalist ve ateist hücumları hedefsiz kılmayı düşünmüş, sonra da aynı kavramları kendi sahip oldukları alanlarında matematik postülalar tarzında kabul ederek bu kavramlara inanmanın rasyonel olduğunu ortaya koymak istemiştir.<sup>10</sup> Yani insan bir yönüyle duyulur, diğer yönüyle de düşünülür bir âlemlerle irtibat kurmak için salt akılla yukarıda belirttiğimiz Tanrı, ruh ve özgürlük gibi idelerin varlığını kanıtlayamaz. Çünkü bu alanın bilgisi saf aklın alanının haricinde bulunan bir sahadan edinilen bilgidir. Bu nedenle pratik aklın devreye girmesiyle bu ideler bilinir hale gelmiştir. Zira saf akılda biz, bunlarla ilgili hiçbir bilgiye sahip olamayız, sadece aklın idelerinin mevcudiyetini gösterir; fakat kendilerinin mahiyetine nüfuz edemeyiz.

Kant'a göre bilgi duyarlarla verilmiş olan gereçlerin düşünme ile işlenmesidir. Aynı zamanda bilgiyi deney ve fenomenler dünyasından elde edebiliriz. Fenomenler dünyası anlığımızın (müdrake) etkinliği ile şekillenmiştir. Hâlbuki numenler dünyası fenomenler dünyası gibi değildir. Çünkü biz, bu alanın bilgisine sahip olmadığımız için böyle bir alanı sadece düşünebilir; ama göremeyiz.<sup>11</sup> Kuşkusuz bu alan bize görülür bir biçimde verilmemiştir.<sup>12</sup> Bize görüldüğü şekliyle dünya, "görünümler dünyası" ve zaman-mekân içinde birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan maddi bir dünyadır.<sup>13</sup> Kant, salt ve mutlak koşulsuz olanın "fenomenel âlemde" değil, "numenal âlemde" olacağına inanır.

İşte bu düşüncesinden hareketle filozofumuz, "numenal âlemin" bize kapalı olduğunu iddia eder. Fakat ona göre biz, "salt olanı" görüngüler alanda arayıp, bu görüngüleri de "kendinde şeymiş" gibi kabul etmemizden kaynaklanan bir sorunla karşı karşıya kalırız. Kant açısından bu durum yani "numenal âlemin", "fenomenel âlem" gibi düşünülmesi aklın bu alanda çelişiklere (*antinomilere*) düşeceği anlamına gelir.<sup>14</sup> Düşünürümüz Kant, bilginin bu iki unsuru (teorik ve pratik) arasındaki gerekliliği şöyle ifade eder: "İdraksiz kavramlar boş, kavramsız idrakler kördür."<sup>15</sup> Bu

<sup>8</sup> Akarsu, *İKAF*, s. 74.

<sup>9</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1993, s. 315.

<sup>10</sup> Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 172.

<sup>11</sup> Takıyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949, s. 30.

<sup>12</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1994, (ÇF), s. 36.

<sup>13</sup> David West *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 37.

<sup>14</sup> Roger Scruton; *Kant*, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 29. Krş. Akarsu, ÇF, s. 37.

<sup>15</sup> Gökberk, s. 399.

sözyle o, duyulurlar üstünde olan “düşünülürler” hakkında hiçbir sezgiye ve onu doğrudan doğruya bilecek bir zihin yapısına sahip olmadığını anlatmak ister.<sup>16</sup> Bundan dolayı, Kant felsefesinin bir tür sentez olduğunu söylemek mümkündür. Onun rasyonalizm ile empirisizmi sentezleyerek her ikisinden de öğeler aldığı ve her ikisini de belli ölçülerde eleştirdiği görülmektedir. Her iki akımı kıyasıya eleştiren Kant’ın, bu akımlardan hangisine daha yakın durduğu tartışmalıdır. Kant’tan sonra filozoflardan bir kısmı onun deneye vurgu yapan yanını öne çıkarırken, diğer kısmı da onun akla ve anlama yetisine yaptığı vurguları öne çıkarmışlardır. Bazı düşünürler, Kant’ın “numenal alan” öğretisinden hareketle onun idealizmini en uç noktalara taşıırken; bazıları da Kant’ın “fenomenal alanla” ilgili belirtmiş olduğu düşüncelerini yani, mümkün deney koşullarına yaptığı vurguları uç noktalarına taşıyarak deneysel olmayan her şeyi reddederek Tanrı ve ruh gibi kavramları fazlalık olarak görmüşlerdir.

Kuşkusuz, Kant’ın “inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmesi” dogmatizmi ve septisizmi yıkmaya yöneliktir. Ona göre duyuusal dünya, deneye dayalı bilginin tek verisini oluşturur. Böylece bilgi, duyunun verileri ve olgularıyla mümkündür. Anlaşılır dünya ise “teorik bir yanılsamadan” (*illusion*) başka bir şey değildir. Kant için salt aklın gücü yanılsatıcıdır, anlama yetisinin ilkeleri numenler alanına değil; yalnızca fenomenler alanına uygulanabilir. Böylece Kant, akli kendi sınırları içine çeker. Bu sınırlama, aklın nesnellliğini gerçekleştirme anlamına gelir. Sonuç itibarıyla bilgi, bir yandan duyuusal dünya ya da fenomenler ile uzay ve zamana; diğer yandan anlaşılır dünya ise kendinde şey ya da numenler olarak düşüncenin salt nesnesine bağlanmaktadır.<sup>17</sup> Dolayısıyla Kant’ın bu sözünden çıkarılabilecek en önemli yargı: Tanrı’nın salt bir bilgi objesi olmadığı, bilakis “pratik aklın” bir postulatı olduğudur.<sup>18</sup> O, metafiziği doğa hakkındaki bilgilerimizin kesin ve apaçık ilkelere arandığı ve bulunduğu bir alan olarak görmeyi yanlış bulur.<sup>19</sup>

Bu doğrultuda onun tüm amacı, tamamen salt aklın hoşnutluğunu kazanma konusunda *a priori* bir görevi gerçekleştirme gereken bilimsel metafizik sistemini popüler olarak değil, bilimsel olarak ele almaktır.<sup>20</sup> Çünkü Kant’ın, saf akıl (bilim yapan akıl) ile ilgili olarak Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük alanında *sentetik a priori* türünden önermeler kurma girişiminde bulunmasına rağmen bu girişiminin sonuçsuz kalacağı konusuna olan inancı tamdır. Nitekim saf akıl, anlığın salt kavramlarını (kategorileri) salt görü formlarının içinde yer almayan bir alana (numen alanına) uyguladığı için “içleri boş bilgi kalıpları olan salt kavramlara” duyarlılıktan

<sup>16</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, The Macmillan Company&The Free Press, New York, Cilt, 4, s. 318. Bkz. Erişirgil, s. 103.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 33.

<sup>18</sup> Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, Oxford, 1995, s. 390. Bkz. *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*, Ed. Monroe C. Beardsley, By Random House, Inc, New York, 1960, ss. 427-432.

<sup>19</sup> Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul, 1996, s. 78.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Philosophical Writings*, Ed. Ernst Behler, The Continuum Publishing, Company, New York, 1999, s. 16.

gelmesi gereken hiçbir bilgi malzemesi gelmez. Bu nedenle numenal alanın denilen şeylerin bilgisi bu sayede mümkün görünmemektedir.<sup>21</sup> Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşüncelerini "Pratik Aklın Eleştirisi"nde şu şekilde ifade eder:

*"Metafizikle bu dünyanın bilgisinden hareket ederek Tanrı kavramına ve emin çıkarımlarla Tanrı'nın varoluşunun kanıtına ulaşmak ise olanaksızdır; çünkü bizim bu dünyanın olabilecek en yetkin bütün olduğunu bilmemiz, dolayısıyla bu amaç için olabilecek bütün dünyaları tanımamız, kısacası her şeyi bilir olmamız gerekirdi ki, dünya (Tanrı kavramını nasıl düşünürsek düşünelim) ancak bir Tanrı aracılığıyla olabildi, diyebilelim. Ama bu varlığın var olduğunu sırf kavramlardan hareket ederek tam olarak bilmek olanaksızdır."<sup>22</sup>*

Kant'a göre her mümkün deneyin ötesinde kendinde şeylerin ne olduğuna ilişkin belirli bir kavram veremeyiz; ama bunları araştırmaktan kendimizi bütünüyle alıkoymak da elimizden gelmez.<sup>23</sup> Aslında tam bu noktada insanın aklına hemen şu soru geliyor: Kant'tan önce yaşamış olan insanları fizik ötesi sorular sordurmaya iten sebep ne idi? Belki bir değil birden çok sebep vardı; fakat insanlığın "kendinde şeyleri" bilme arzusu muhtemelen insanın fıtratından kaynaklanan bir durumdur. Çünkü insan dünyada yaşarken bilinmeyen şeyleri daima merak etmiş ve kendince merak ettiği şeylere cevap bulmaya çalışmıştır. Bu durum doğal olarak insanların, zihinlerindeki düşüncelerinden dış dünyada gerçekliği varmış gibi bahsetmelerine ve onu öyle kabul etmelerine neden olmuştur. İnsanların metafizik meseleleri araştırmaktan vazgeçmemelerinin sebebi tecrübenin sınırını aşan külli ve zaruri prensiplerin (illiyet, cevheriyet) olması ve bu prensiplerin, onları en sonuna kadar külli ve mutlak bir varlığı bilmeğe sürüklemesi neticesinde metafizik meselelere olan ilgilerinin hiçbir zaman eksilmeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>24</sup>

*"Numen-fenomen ayırımı Kant felsefesinde birçok noktada karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz, bu alanın ilk belirlediği yer insan özgürlüğü ve dolayısıyla ahlakıdır. Bunun dışında ayrıca, Tanrı başta olmak üzere, iman nesnelere numen ile anlam kazanabilmektedir. İman nesnelere bilgisi ulaşamayacağımız düşüncesi, numen anlayışının getirdiği bir düşüncedir. Kant'ın imanın bilgiye dayanmadığı şeklindeki tezi, iman nesnelere bilgi konusunu olmayan numen alanına ait oluşuyla temellendirilmektedir. Onun tezini kabul etmek için numen-fenomen ayırımını da olduğu gibi kabul etmek gerekir; ancak numen anlayışının bir anlam ifade etmesi için kategoriler anlayışının da kabul edilmesi gerekmektedir, bu da kavramlarımızın hiçbir şekilde numen alana uygulanabilir olmadığı anlamına gelmektedir."<sup>25</sup>*

<sup>21</sup> S. Körner, *Kant*, Penguin Books, Bristol, 1960, s. 31. Bkz. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Çev. Norman-Kemp Smith, Palgrave Houndmills, New York, 1988, ss. 631-632.

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s.150.

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 105.

<sup>24</sup> Emin Erişirgil, *Kant'tan Parçalar*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935, s. 25.

<sup>25</sup> Necmettin Tan, *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), 2008, s. 59. [www.belgeler.com](http://www.belgeler.com) Erişim Tarihi.(10.10.2012)

Kant felsefesinde numen ve fenomen ayırımı bilgi teorisi ile ilgili olmaktan çok, pratik alanla ilgilidir. Epistemolojik açıdan numenden söz etmeye gerek yoktur, söz edilse bile ancak sınırlayıcı bir kavram olarak insan tecrübesini ve bilgisini duyulur olan ile sınırlayan bir işlevinden söz edilebilir. Hâlbuki ahlak alanında numen, Kant'ın düşüncesine göre zorunludur. Çünkü insanı sadece fenomenler dünyasının bir üyesi olarak kabul ettiğimizde onun özgür bir özne olduğunu söylemenin imkânı yoktur. İnsan, ahlaklı bir varlık olduğundan onun özgür olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu da ancak insanın aynı zamanda numen alanın bir üyesi olduğunu söylemekle mümkündür.<sup>26</sup>

Kant'ın bilgiye bakışı ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra, onun inanca nasıl baktığına geçebiliriz; fakat Kant'ın bu konuyla ilgili düşüncesine geçmeden önce epistemolojik anlamda inanç hakkındaki düşünceleri üzerinde biraz durmamızda fayda vardır.

### b) Kant Felsefesinde Bilgi-İman İlişkisi

Epistemolojik açıdan iman ve inanç birbirinden farklıdır. İman (faith) ve inanç (belief) birbirine çok yakın hatta iç içe olmalarından dolayı aralarındaki fark kolayca görülemez ve birbiriyle karıştırılan iki terim olmuştur. İman ve inanç hem din-dışı hem de dini alanda kullanılabilen iki epistemolojik terimdir. İnanç (belief), iman sürecinde yer alan zihni bir aşama olup, imandan önce gelerek onun esasını oluşturur. İnanç, imanun zihni yönü ve fikri boyutuyla ilgilidir. Eğer inancın kesinliğinde fazla ısrar edilirse o zaman inanç, iman olur. İman (faith): ilgi-şüpheli-zan-inanç-bilgi süzgecinden geçtikten sonra ulaşılan zihni sürecin son aşamasıdır. Aynı zamanda iman, fiile ve teslimiyete dayanmaktadır. Hâlbuki inançta bir teslimiyet yoktur. İnançta delil ağır basarken, imanda duygusal yön daha ağır basmaktadır.<sup>27</sup> İnançın objesi bir fikir, teori ya da önermedir. İnanç, bir değere sahip değildir; bununla birlikte imanun objesi bir zattır ve ona teslimiyettir. İman bir değere sahip olma durumunu gerektirir.<sup>28</sup> Diğer taraftan, iman ile inanç arasındaki ayrımın paralelinde olmasa da Kant, sanma (opining), inanma (believing) ve bilme (knowing) kavramları arasında önemli bir ayrımın olduğuna işaret eder.<sup>29</sup>

Görülüyor ki, iman ve inanç birbirinin aynısı değildir. Ancak bizi burada iman ve inanç arasındaki farklılıklardan ziyade, iman-bilgi ya da inanç-bilgi arasındaki ilişki ilgilendirecektir. İmana epistemolojik açıdan baktığımızda onun, bilgi olmadığını ve bilgiye dayanan bir tasdik olduğunu görürüz.<sup>30</sup> Nitekim K. Kerim'de "inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden"<sup>31</sup> ifadesinin yer alması imanun bilgi olmadığı-

<sup>26</sup> Tan, s. 242.

<sup>27</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1997, Özcan, (EAİ), ss. 56-88.

<sup>28</sup> Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1981, ss. 268-276.

<sup>29</sup> Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara, 1991, s. 50.

<sup>30</sup> Özcan, MBP, s. 144.

<sup>31</sup> Süre 16/106.

na işaret eder. Öyle ki, bilgi insanı her zaman imana, bilgisizlik de her zaman inançsızlığa götürmez. Bununla birlikte şu ayrımın da farkına varmak gerekir. İmandaki bilgi ile Kant'ın bize sunduğu fenomenler âlemiyle sınırlı olan bilgi aslında birbiriy-le ayrı değildir. İmandaki bilgi daha çok istidlâfî bilgidir. Bu bilgi süje-obje ilişkisine dayanan duyu bilgisi gibi kesin bir bilgi değildir. İman konusu olan şeyleri ise biz, bu dünyada bilme imkânına sahip değiliz. Bizim bu noktada bilme imkânına sahip olabileceğimiz şey, sadece onların varlığı hakkında bir hüküm ve kanaat vermekten öteye geçemez.

Diğer taraftan bilgi ise doğrulanmış doğru inanç olmakla beraber inancı bil-giden ayıran en önemli özellik bilgideki objektif kesinliktir. Eğer inancın kesinliği yönünde ısrara fazla devam edilirse, o artık iman olur.<sup>32</sup> İnanca ait bilgilerin doğru-lanma yöntemi ile empirik bilgilerin doğrulanma yöntemi aynı değildir. Çünkü de-ney ve gözlem yoluyla bizim müşahedemize konu olan bilgiler açık ve seçik bilgi-lerdir. Onların ispatlanması istenildiğinde doğruluğu ispatlanabilir. Ayrıca empirik bilgilerin kabul edilmemesi, ancak onun geçerliliğinin ortadan kalkmasıyla müm-kündür. Bu da o bilgiye zıt bir bilginin belgelenmesi demektir. Aslında bizim için bugün bilgi olarak kabul ettiğimiz çoğu şeyler, zamanla yerini yeni bilgilere bırak-maktadır. Yani bilimsel bilgilerde de tam bir kesinliğin olduğunu söylemek pek mümkün değildir; ama mevcut bilgiler içerisinde en sağlam ve en güvenilir bilgiler-dir. Mesela, Kopernik'e kadar insanoğlu yer merkezli Batlamyus teorisinin doğru olduğuna inanmaktaydı, yani o günün bilimsel denilen bilgisi oydu. Hâlbuki Kop-rernik'le birlikte yerin değil, güneşin evrenin merkezi olduğu teorisinin doğruluğu bilimsel olarak daha ağır basınca, eskinin bilimi diyebileceğimiz Batlamyus teorisi devre dışı kalmış oldu. Netice itibarıyla bugün biz, ancak elimizdeki bilimsel verile-rin gücü nispetinde bir şeyleri bilme imkânına sahibiz. Ancak bu, inancın doğru olmadığı ya da inkâr edilmesini gerektirmez. Bu düşünceden bu sonucu çıkarmak doğru değildir. Çünkü imana ait bilgiler, bizim haklarında tarihsel ya da istidlâfî dediğimiz delilli bilgilerle elde ettiğimiz bilgilerdir. Aynı zamanda biz, iman konu-su olan şeyleri bu dünyada bilimsel olarak asla bilemeyiz, sadece onlar hakkında bir hüküm verebiliriz, yani bizzat onların varlığını ve ne olduklarını bilimsel bilgiler gibi bilemeyiz. Biz, onları kabul de ret de edebiliriz. O halde imanla ilgili söyleyece-ğimiz en önemli şey, imandaki bilginin hakiki bilgi olmayıp, aslında öyle olacağına yönelik vermiş olduğumuz gıyabî bir hüküm olduğu düşüncesini gözden uzak tut-mamak olmalıdır. Zaten iman konusu olan bir şey bilgi olsaydı o zaman imandan değil, bilgiden bahsetmemiz gerekirdi. İşte bu nedenlerden dolayı iman objesi ola-rak kabul ettiğimiz şeyler, duyularımıza hitap etmemekte ve biz onları ancak emp-rik bilginin dışındaki bilgi ile bilebilmekteyiz.

Daha önce de değindiğimiz gibi Kant açısından bilgi, belirli bir zaman ve mekân içerisinde duyu verilerimizin akıl yürütme yollarına başvurarak elde etme-siyle olur. Yani Kant'ın bilgiden anladığı şey bilimsel bilgi ile aynı şeydir ve bilimsel bilginin çerçevesini Newton fiziği çizmektedir. Bilgi, sadece mümkün deney ve göz-

<sup>32</sup> Özcan, *EAI*, s. 100.

lem sınırları için söz konusudur. *A priori* kavram ve sezgilerin kaynak ve işlevleri ne olursa olsun, mümkün deney sınırlarını aşmaları söz konusu değildir. Eğer aşmaya çalışırlarsa Kant'ın antinomi dediği çatışmalar ya da diyalektik dediği yanılsamalar ortaya çıkar. Kısacası bilginin oluşması için kavramlar ile deneyin işbirliği yapması gerekse de bilgi, deneyi oluşturan malzemenin sınırlarını aşamaz.

İman ise bu alanın bilgisinden tamamen uzaktır. Söz konusu ideler: Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü bir objeye bağlı reel bir varlığı bulunan ideler değildir. Bu anlamdaki bilgi ile iman arasında bilişsel (*kognitif*) bir temele dayanan ilişkinin varlığından söz etmek mümkün değildir.<sup>33</sup> Çünkü aklın sevk ettiği bu "yüce varlık" (Tanrı) duyularımızın üstündedir. Biz, onun varlığını bilemeyiz.<sup>34</sup> Kant'a göre eğer inanç alanında bilgi söz konusu olsaydı imandan söz etmek anlamsız olurdu. O'nun "bilgi" ile burada anlatmak istediği şey, deneye dayanan, ispatlanabilir bir bilgidir. Yani filozofumuz bu düşüncesiyle "fenomen âlemdeki" bilginin kısaca, bilimsel dediğimiz bilginin, "numenal âlemde" geçerli olmayacağını iddia eder. Bununla birlikte Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı, hürriyetten ve ahlâkın bağımsızlığından bahsetmenin bir anlamı olmazdı.<sup>35</sup> Öyle ki, saf akıl düzeyinde kaldığında Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük ideleri hiçbir objeye sahip değildir; fakat onlar pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin duruma gelir.<sup>36</sup> Yani artık üzerinde fikir yürütülebilen ve hakkında konuşulabilen bir obje durumuna gelir.

Bu düşünceler ekseninde anlıyoruz ki, Tanrı kavramı fiziğe ait bir kavram değil, ahlâka ait bir kavramdır.<sup>37</sup> Bilimsel olarak Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun tartışılması anlamsızdır. Çünkü Kant, Tanrı, ruh ve özgürlük gibi kavramları "fenomenal âlemin" dışına taşımış, gözlem ve deney metoduyla bu kavramların ispatlanmasının mümkün olmadığını düşünmüş ve onları, "pratik aklın postülatları" olarak değerlendirmiştir.

Kuşkusuz iman nesnelere gözlenebilir-sınanabilir bir alanın dâhilinde olduğu haklı olarak kabul edilemez. İmanın öncelikli nesnesi olan Tanrı, duyuşsal olarak algılanabilir bir nesne değildir. Ne yaparsak yapalım, Tanrı pozitif bir deneyin nesnesi olamaz. Aynı şeyler ruh ve özgürlük için de geçerlidir. Kant'ı bu iddiasında haklı saymak için onun bilgi anlayışını bir bütün olarak kabul etmek gerekir.

Öte yandan Kant, inanmayı üçe ayırmaktadır:

1. Spekülatif dogmatik inanç: Spekülatif veya teorik yolla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini öne süren teologun inancıdır. Kant, böyle bir inancın yanlış temel üzerine oturduğuna inanır. Ona göre bilgiye dayanarak inancın objesi hakkında lehte veya aleyhte herhangi bir yargıda bulunamayız.

<sup>33</sup> Veli Urhan, *Akl-İman-İrade İlişkisi*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, X. Sayı, İzmir, 1998, s. 64.

<sup>34</sup> Erişirgil, s. 130.

<sup>35</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1994, s. 104.

<sup>36</sup> Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ss. 98-103. Krş. Aydın, *DF*, s. 105.

<sup>37</sup> Immanuel Kant, *PAE*, s. 152.



2 Pragmatik inanç: Faydayı ön planda tutan ve birtakım faydalar elde etme sürecinde geliştirilen bir inançtır. Mesela, Tanrı'nın varlığına inanmak yararlı ise inanılması gerektiğini iddia eder.

3 Ahlaki-Pratik inanç: Kant'a göre asıl zorunlu olan inanç budur.<sup>38</sup>

Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak daha önceden ortaya konan ontolojik ve kozmolojik delillerle ilgili olarak filozofumuz düşüncelerini ortaya koymuştu. O, ontolojik delille ortaya konan Tanrı'nın mükemmel olduğu fikrini zihnin mantıken kabul edebileceğini; fakat mantıkî varlığın hakiki varlık ya da gerçek varlık olamayacağını iddia eder.<sup>39</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Kant, bir şeyin varlığının ona atfedilen herhangi bir sıfatından çıkarılamayacağı düşüncesini benimsemektedir. Aynı zamanda o, ontolojik delile yapmış olduğu eleştirilerin bir benzerini kozmolojik delile de yapmıştır. Ona göre, kozmolojik delillin ikinci kısmındaki iddia yani, "zaruri varlık yetkindir" önermesi doğru ise, "yetkin varlık zaruridir" önermesinin de doğru olması gerekir.<sup>40</sup> Çünkü kozmolojik delil bu şekilde varlık deliline indirgenmiştir, bu nedenle bunların biri doğru ise diğerleri yanlıştır.

Öyle ki, tıpkı Kant gibi Muhammed İkbâl de kozmolojik delili yetersiz görmektedir. Bu delil sonlu olan âlemi bir "eser" veya "sonuç" olarak görür. Aynı zamanda İkbâl, kozmolojik delilin bizi gerçek bir ulûhiyet tasavvuruna götüremeyeceğine inanır. Fakat İkbâl'in böyle düşünmesi, Kant'ı her noktada destekler görün­düğü anlamına gelmez. İkbâl, daha çok Gazalî çizgisini benimsemiş ve Kant'ın da iman konusunda her türlü bilgiyi inkâr etmesinin sebebinin, onun insan varlığını bir bütün olarak göremeyişinde bulur. Nitekim İkbâl, Kant'tan farklı olarak bilgiyi sadece zaman ve mekân içinde yer alan tecrübeyle sınırlamaz. Ona göre, eğer zaman ve mekânı aşan bir tecrübe alanı olmasaydı, insan düşüncesinde metafiziğe yer kalmazdı. Kuşkusuz İkbâl, beşeri tecrübeyi aşan alanın "sezgi" ile kavranılacağına inanır.<sup>41</sup>

İşte bütün bu görüşlerin ışığında Kant, Tanrı'nın varlığının ne saf akılla delilendirilebileceğine, ne de ontolojik ve kozmolojik delillerde de gördüğümüz üzere mantıksal bir yaklaşımla belli sıfatların "yüce bir varlığa" atfedilmesiyle hakiki varlığın ortaya konulacağına inanır. Ona göre saf akılda varlığı ortaya konmaya çalışılan Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi ideler bizi antinomilere düşürür. Akıl bu alanda söyleyeceği her şey boş bir kuruntudan ibarettir. İşte bundan dolayı Kant, bu inançların mümkün bilgi ile değil, bilakis sağlam temelleri olmayan imanla ilgili bir konu olduğu düşüncesini benimsemektedir.<sup>42</sup> Kant için söz konusu ideler, pratik akıl postulatlarıdır. O, buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının ancak ahlak delili ile

<sup>38</sup> Aydın, *TAİ*, ss. 50-51.

<sup>39</sup> Erişirgil, s. 132.

<sup>40</sup> Erişirgil, s. 132.

<sup>41</sup> Mehmet Aydın, *Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 4, s. 202. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 202.

<sup>42</sup> Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 185.

temellendirilebileceğine inanır. Ona göre ahlaktan Allah'ın varlığına gidiş şu şekildedir:

“(1) Mutluluk, dünyada rasyonel varlığın şartıdır. Bu varlığın tüm hayatında her şey, arzu ve iradeye göre cereyan eder. (2) İnsanın iradesi tabiatın sebebi olmadığından insan, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayamaz. (3) O halde ahlak kanununda ve tabiatla ahlaklılıkla mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmaya yarayan bir temel yoktur. (4) Buna rağmen en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyruksal postulat olarak konmuştur. (5) Öyleyse en yüksek iyinin gerçekleşmesi için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir. (6) Bu durumda bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir. (7) Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık Tanrı'dır.”<sup>43</sup>

Kant, bu sonuca varmasında en önemli rolü, “özgürlük” kavramına verir. Ona göre, ahlak delili başarısını bu kavrama borçludur. Çünkü saf akıl ideleri olan; Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramlar özgürlük kavramına bağlanırlar, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanırlar. Yani bunların olanaklığı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ideler, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar ve teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamamak da olanaklılığını *apriori* olarak bildiğimiz tek idelerdir.<sup>44</sup> Nitekim Kant, ahlak delilini derli toplu ortaya koyarken “en yüksek iyinin” gerçekleşmesini bir ödev sayar. Bunun neticesinde de “en yüksek iyinin” gerçekleşmesi için Tanrı'yı pratik aklın postülatı olarak görür ve Tanrı'nın var oluşunu kabul etmeyi ahlaken zorunlu sayar.<sup>45</sup> Kant'ın bu düşüncesini yani, ahlak metafiziğini Tanrı'yla ilişkilendirmesinin en temel sebebini; onun, Tanrı'nın varlığını ahlaki eylemlerimizin gerçekleşmesi için ‘en yüksek iyi’nin imkânı için zorunlu bir postüla olarak görmesinden kaynaklanır.<sup>46</sup>

Şüphesiz ki, kavramlarımızın duyulur olandan başkasına uygulanamayacağı ve dolayısıyla duyulur alanın dışındaki nesnelere için bize bilgi veremeyeceği düşüncesi, birçok açıdan sorunlu görünmektedir. Eğer kavramlarımızın Tanrı'ya uygulanamaz olduğunu kabul edersek, Tanrı hakkında konuşmak hiçbir şekilde mümkün olmaz ve Tanrı'nın mahiyeti hakkında konuşmak anlamsız olur. Bu durumda Kant'ın *saf aklın ideali* ya da *transandantal ideal* hakkındaki düşüncelerinin de bir anlamı kalmaz. Nitekim Kant'ın deneyci ardılları, onun bu düşüncesine şüpheyle yaklaşmış ve bu düşüncüyü geleneksel metafiziğe verilmiş bir ödün olarak görmüşlerdir.<sup>47</sup>

Öte yandan Kant'ın varlığı ve buna dayalı olarak aklı iki parçaya ayırması, kendisinden sonra gelen pozitivizm ve mantıkçı pozitivizme kapı açmıştır. Onlar,

<sup>43</sup> Aydın, *TAİ*, s. 42.

<sup>44</sup> Kant, *PAE*, s.4.

<sup>45</sup> Akarsu, *IKAF*, s. 151.

<sup>46</sup> M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XLIV, Sayı 1, Ankara, 2003, s. 136.

<sup>47</sup> Tan, s. 217.

doğal olarak "numenal" alanı inkâr etmiş ve görüşlerini aşırı tecrübeci bir bilgi teorisine dayandırarak sadece kesin bilgiyi fenomenal âlemlerle sınırlandırmışlardır. Hatta Ayer'in "doğrulama ilkesi", bilgi konusunda insan aklını katı bir biçimde sadece fenomenler âlemiyle sınırlamıştır. Tabiatıyla böyle bir tavır, Tanrı'yı "hakkında konuşulamayan" bir varlık durumuna getirmiştir.<sup>48</sup> Bu teoriye göre insan aklı, tecrübeden bağımsız olarak bilgi üretmekte yetersiz kalmaktadır. Kant'ın ileri sürdüğü gibi, aklın hiçbir önsel bilgisi yoktur. Dolayısıyla bu anlayış, Kant'ın kategorilerini ve aynı zamanda, zaman-mekân kavramlarını reddetmektedir.<sup>49</sup> Böylece felsefe, diğer bilimlerden ayrılmakta ve ona düşen sadece bilimsel kavramların dilsel analizi ile uğraşmaktan ibaret olmaktadır.<sup>50</sup>

Gerçekten de mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi metafiziğe ait bilgileri saçma olarak değerlendirirsek, ya da rasyonelliği bilim ve mantık alanıyla sınırlandırır sak, dinin bu istikametteki çabaları boşunadır.<sup>51</sup> Çünkü ne inanan insan inancının doğruluğunu, ne de inkâr eden kimse inkârını bilimsel yoldan ispatlayabilir.<sup>52</sup> Öyle görünüyor ki, mantıkçı pozitivistlerin işledikleri en önemli hata, dini hükümlere bilimsel önermelere uygulanabilen tahlilleri uygulamış olmalarıdır.<sup>53</sup>

Müslüman düşünürler ise Allah'ın zatının bilinemeyeceğini, bu nedenle insana düşen görevin onun fiilleri hakkında düşünmek olduğunu birçok yerde ifade etmişlerdir.<sup>54</sup> Öyle ki K. Kerim, bu dünya ile ilgili insanlara düşüncelerini, akletmelerini söyleyerek fenomenlerden örnekler vermiştir.<sup>55</sup> Onlar, bilgi ile iman arasında Kant'ın gördüğü anlamda bir ikilik görmemişlerdir. Bir varlığın tam olarak taâkkul ve tasavvur edilememesi, onun hiçbir derecede tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez.<sup>56</sup> Onlar Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin var olan problemleri halletmeye yetmeyeceğini iyi biliyorlar ve delillerdeki eskilliklerden yola çıkarak, aklın iman konusunda hiçbir rolü yoktur dememişlerdir. Dolayısıyla bu düşünürler, 'inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etme' gereğini duymamışlardır. Bilgi onlara göre, her türlü beşeri tecrübenin (ilmi, bedii, ahlaki ve dini) temelinde yer almaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim, âlim, hâkim, kadir, murid ve rahim olan bir yaratıcının fiilleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır.<sup>57</sup>

Hıristiyan ve Müslümanlar açısından aklın dindeki yeri çok değişik biçimde değerlendirilmiştir. İslam inancına göre "aklı olmayanın dini de olmaz" sözü, aslında İslam'ın akla ne kadar önem verdiği için en önemli kanıtlarından biridir. Çünkü Kur'an, aklı olmayanın duyuları vasıtasıyla algıladıklarını değerlendiremeyeceğini

<sup>48</sup> Urhan, s. 64.

<sup>49</sup> Alparslan Açıkgenç, "İslam, Bilim ve Felsefe Anlayışı", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt 4, S. 3, s. 178.

<sup>50</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 1998, s. 35.

<sup>51</sup> Mehmet Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı*, İslâmî Araştırmalar, Sayı 2, s.16.

<sup>52</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2002, s. 26.

<sup>53</sup> Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 16.

<sup>54</sup> Aydın, *AVİA*, s. 19.

<sup>55</sup> Sûre, VI/103.

<sup>56</sup> Aydın, *AVİA*, s. 19.

<sup>57</sup> Aydın, s. 19.

belirterek: "Akılları olmayan sağırlara işittirebilir misin?<sup>58</sup> Demektedir: Kur'an, duyu ile akıl arasındaki sıkı münasebete dikkat çekmiştir. Duyu verileri olmadan düşünmenin imkânsızlığı da vurgulanmıştır. Gerçekten de din, bir noktaya kadar akılla doğrulanabilir, ancak onun daha derin ve daha gizemli hakikatleri sadece iman sayesinde kavranabilir. Bundan dolayı vahyin gerekliliği Tanrı düşüncesinde temellenir.<sup>59</sup> İslam inancı açısından bir anlamda akıl, din olarak tanımlanır. İslam düşünürlerine göre akıl, vahyi anlayabilecek bir güce ve imkâna sahiptir. Kuşkusuz Allah, akıllı vahyi anlayabilecek bir biçimde yaratmıştır. Eğer akıl, Allah'ın ilettiliği mesajı anlayabilecek bir kudretten yoksun olsaydı, o zaman zaten insanın sorumluluğundan da bahsedilemezdi. Hâlbuki Yahudilik ve Hıristiyanlık, din konusunda genelde akıl ve akıl yoluyla üretilen bilgilere pek değer vermez ve onu çok kere bilgi olarak da nitelendirmez. Çünkü akıl, onlara göre nefsin bir vasıtasıdır ve o, hep bu nefsanî değerlere yaklaşır. Bazı Yahudi ve Hıristiyan filozofları ilk zamanlarda akli sadece dini dogmaları anlamlandırmada ve temellendirmede yardımcı bir unsur olarak kullanırken, daha sonra Tertullian'ın imanı bilgi ve akıldan üstün tutmasıyla, akli devre dışı bırakmış ve "saçma olduğu için inanıyorum" anlayışını temel felsefe haline getirmiştir. Çünkü ona göre iman, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tutkulu bir bağlılığı ifade eder. Akıl ve imanun ortak bir yönü yoktur. İnanılan şeyler aslında imkânsız olan şeylerdir. İmanda paradoks eksik olmaz; paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. İşte bu yüzden Tertullian'ın "Saçma olduğu halde değil, bilakis saçma olduğu için inanıyorum" şeklindeki sözü, onun hem kendi anlayışını hem de radikal imancılığını açık ve net bir biçimde yansıtır.<sup>60</sup> Görülüyor ki, Hıristiyanlıkta iman kişinin iradesi sayesinde bir sıçrayışla ulaşabildiği bir alan olarak değerlendirilir.

Hâlbuki İslam'da iman akıl ile beraber hareket eder ve akıl imandan çok ayrı bir alan olarak değerlendirilmez. "Aklıma yatmıyor ama inanıyorum" anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen terstir. Kur'an, bu düşünceye şu ayetiyle cevap verir: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gidip gelişinde, elbette akıl sahipleri (makul düşünebilenler) için ibret verici deliller vardır."<sup>61</sup> Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet "düşünesiniz", "akledesiniz" v.s. şeklinde biter. Kur'an'a göre tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar, kalpleri olduğu halde anlayamayan, gözleri olduğu halde görmek istemeyenlerdir. Öyle ise, aklın din anlayışındaki yeri konusunda Kur'an bize apaçık doğaya dikkatli bir şekilde bakmamızı (nazar etmemizi) ve var olanlar üzerinde derin bir düşünce içerisine girmemizi öğütüyor. Kur'an, aklımızı tamamen devre dışı bırakmamızı istemiyor. Bizzat aklımıza daha yakın geldiği için Allah'a inanıyoruz, düşüncesine vurgu yapar. Kısacası saçma olduğu için değil, aklımızla ulaştığımız son nokta inanmayı gerektirdiği için inanıyoruz anlayışına önem verir. Bu anlamda İslam'da akılcılığın

<sup>58</sup> Süre, X/42.

<sup>59</sup> Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, Sebat Yay. Konya, 1997, ss. 123-124;

<sup>60</sup> Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşımın Temelcilik ve İmanlılık", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 40, Ankara, 1999, s. 166

<sup>61</sup> Süre, 3/190.

esası, Allah'ın ve âlemin, Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği fikridir.

### Sonuç

Bilgi-iman ilişkisi bu konuyla ilgilenen filozof ve bilim insanlarını sürekli olarak meşgul etmiştir. Her bir görüş, aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun din ve kültür anlayışını düşüncesine de yansıtmıştır. Mesela, Kant gibi herhangi bir konuda önceden problem görme yeteneğine sahip olan bir filozof, kendisinden önce yaşamış olan David Hume'dan çok fazla etkilenmiştir. Onun bilgi anlayışı Kant'ı fazlasıyla etkilemiş; hatta Kant, Hume için "beni dogmatik uykumdan uyandırdı" diyerek ona olan büyük saygısını ifade etmiştir. Aslında her düşünür, filozof, kendinden önce yaşamış olanların fikirlerini ya benimser, ya tenkit eder ya da faklı bir yönden o düşünce üzerine yeni bir yaklaşım tarzı geliştirerek düşüncelerini zenginleştirir. Mesela, mantıkçı pozitivistler Kant'ın numen dediği düşünülür âlemi reddetmişler, fakat fenomenal âlemi benimsemişlerdir.

Öte yandan İslam filozofları ise, Kant'ın anladığı anlamda inanca yer bulmak için her türlü bilgiyi inkâr etmemişlerdir. Zaten, daha önce de bahsettiğimiz gibi saf akılda kalarak fenomenlerle sınırlı olan bilginin imanla eşit tutulması doğru değildir. Tanrı, bu anlamda bilginin konusu olamaz. İman, zaten gaybidir; duyularımızla idrak edemediğimiz bir alanın bilgisi, bildiklerimiz hakkında bir inanma ve bir hüküm vermedir. Eğer böyle olmasaydı, o zaman imandan değil, bilgiden bahsetmemiz icap ederdi. Mesela, "Ben Tanrı'nın varlığına inanıyorum", önermesi ile "su yüz derecede kaynar" önermesi aynı kategoride değerlendirilemez. İki durumda da kişi bir şeyi tasdik etmiştir; ancak birincisinde söz konusu olan tasdik, fenomenler âlemiyle alakası olmayan bir varlık hakkındaki inancın tasdikidir. İkincide ise doğruluğundan şüphe edilse bile, suyun yüz derecede kaynayıp kaynamadığının denemesi imkânı vardır, yani ispatlanmaya müsait bir durum söz konusudur. Dolayısıyla bu iki ayrı alanın bilgisinin doğruluğu, kendi metotları açısından geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında bilimi bilim, dini de din olarak görmek gerekir.

Özetle, dine ait bilgiler bilimin verileriyle ne ispatlanabilir ne de reddedilebilir. Çünkü dinin iddiaları çoğunlukla fizikötesi konularla alakalıdır; ancak bu, dinin bilim-dışı ya da gerçek olmadığı anlamına gelmez. Bilim belli aşamalardan geçerek bugünkü seviyesine ulaşmıştır, onda bile durağanlıktan, kesinlikten bahsetmek mümkün değildir. Kuşkusuz, bilimdeki gelişmeler ve değişimler hızla ilerlemekte ve devam etmektedir. Şu an için bilemediğimiz ve belki de ileriki yıllarda bilebileceğimiz çok fazla şey vardır. O nedenle insan, her şeyi bilime indirger ve kendini onunla sınırlandırırrsa hakikati bilme noktasında çok şey kaybeder.

### Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. "İslam, Bilim Ve Felsefe Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 3,

- Akarsu, Bedia. **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998.
- Akarsu, Bedia. **Çağdaş Felsefe**, İnkılâp Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1994.
- Aydın, Mehmet. **Kant'ta Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet. **Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllılığı**, İslâmî Araştırmalar, S. 2.
- Aydın, Mehmet. **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1994.
- Aydın, Mehmet. **Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı**, Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 4,
- Ayer, Alfred Jules. **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 1998.
- Baykan, Fehmi. **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Behler, Ernst. **Philosophical Writings**, The Continuum Publishing, Company, New York, 1999.
- Beardsley, Monroe C. Ed. **The European Philosophers From Descartes to Nietzsche**, By Random House, Inc, New York, 1960.
- Cassier, Ernst. **Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul, 1996.
- Caygill, Howard. **A Kant Dictionary**, Blacwell Publishing, Oxford, 1995.
- Edwards, Paul. **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. The Macmillan Company&The Free Press, New York, C. 4, 1988.
- Erdem, Hüsameddin. **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.
- Erdem, Hüsameddin. **Din-Felsefe Münasebeti**, Sebat Yayınevi, Konya, 1997.
- Erişirgil, M. Emin. **Kant Ve Felsefesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erişirgil, Emin. **Kant'tan Parçalar**, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1994.
- Kant, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, Çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996.
- Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena**, Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
- Kant, Immanuel. **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

- Körner, S. **Kant**, Penguin Books, Bristol, 1960.
- Magee, Bryan. **Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. **Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi**, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949.
- Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açından İman**, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1997.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik Ve İmançılık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 40, Ankara, 1999.
- Özcan Hanifi. **Maturidi'de Bilgi Problemi**, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Reçber, M.S ait. "Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XLIV, S. 1, Ankara, 2003, ss. 135-159.
- Scruton, Roger. **Kant**, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Smith, Norman-Kemp **Immanuel Kant's Critique of Pure Reason**, Çev. Palgrave Houndmills, New York, 1988.
- Smith, Wilfred Cantwell. **On Understanding Islam**, Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1981.
- Tan, Necmettin. **Immanuel Kant'ta Bilgi – İman İlişkisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), 2008.
- Urhan, Veli. **Akıl-İman İrade İlişkisi**, İlahiyat Fakültesi Dergisi, X. Sayı, İzmir, 1998.
- Urhan, Veli. **Kant'ın Bilgi Kuramı Ve Sentetik Önergeler**, (Yayınlanmamış Makale),
- Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1993.
- West, David. **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wood, Allen W. **Kant**, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Yıldırım, Cemal. **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2002.