

AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ: İBN RÜŞD VE KANT

*ERDEM, Engin
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ABSTRACT

Ibn Rushd and Kant on Reason and Revelation

In this paper I deal with the relationship between reason and revelation and examine whether they are in conflict with each other or there is a harmony between them with a special reference to the views of Ibn Rushd and Kant. Ibn Rushd argues that reason and revelation come from the same source and they like milk-sisters. The nature of philosophy is the search for truth by reasoning on beings, also the Quran itself demands people to reflect especially on the existence of God and the rational structure of His creation. So there cannot be any contradiction between them. As for Kant, he also sees a harmony between reason and revelation. According to him there are two kinds of revelation: Internal revelation (reason) and external/historical revelation. The relation between them looks like “concentric circles”, the former is narrower and the latter is larger. Kant tries to interpret the elements of external revelation in terms of the narrower one and argues that there is not only “compatibility” but also a “unity” between reason and (Christian) revelation. Comparing both philosophers’ views on this issue, I argue that Ibn Rushd’s theory seems more coherent. Because the revelation to which he refers contains more rational elements and demands than the revelation which Kant adopts.

Key Words: Reason, revelation, religion, Ibn Rushd, Kant.

Bilginin kaynağı ve sınırı hakkındaki epistemolojik tartışmalar felsefede üzerinde en fazla durulan konular arasında yer almaktadır. Akıl ve duyu verilerinin yanı sıra vahyin üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi, bu konuyla ilgili teolojik düzlemde gerçekleşen felsefi tartışmalarda merkezi bir yer tutmaktadır. Vahiy bir bilgi kaynağı

* Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. eerdem@divinity.ankara.edu.tr.

olarak kabul edildiğinde, akılla ulaşılan verilerle vahyin bildirdikleri arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorun gerek Müslüman gerekse Hristiyan gelenek içinde yer alan filozoflar tarafından farklı biçimlerde ele alınmış, değişik yaklaşım tarzları ortaya konmuştur. Bazı filozoflar akıl ile vahyin birbirini dışladığını söylerken, başka bir kısım filozof akıl ve vahiy arasında çelişki olmadığını, son tahlilde bunların birbiriyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu çalışmada, farklı dinsel gelenekler içinde, değişik zamanlarda yaşamış, vahiy kavramı ile biri İslam diğeri Hristiyan vahyine referansta bulunan, ancak sahip oldukları vahiy anlayışı ile akıl arasında tam bir örtüşme bulunduğunu ileri süren iki filozofun, İbn Rüşd'ün ve Immanuel Kant'ın görüşlerini ele alacağım. Bunu yaparken, hem tarihsel olarak Kant'tan önce gelen hem de felsefi görüşleri kendinden sonraki İslam düşüncesinden daha çok Batı felsefesinde etkili olmuş bir filozof olan İbn Rüşd ile başlayacağım.

İbn Rüşd

Akıl-vahiy ilişkisi meselesi, İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren en sıcak tartışma konularından biridir; özellikle Gazali'nin meşşâî filozofları ağır biçimde tenkit etmesi ve bunu yaparken belli konularda onları dinsel açıdan en ağır suç kabul edilen “küfür” ile itham etmesi, İslam düşüncesinin seyrinin akıl alanında görece daralmasına ve akıl konusunda daha mesafeli bir tutumun benimsenmesine sebep olmuştur. Genel anlamda böyle bir düşünce yapısının egemen olduğu bir ortamda yetişen İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşımının mevcut yanlış anlayışları gidermeye ve doğrudan Kuran metnine yapılan sıkça referanslarla bizzat Kuran'ın öngördüğü çerçevede bir akıl-vahiy ilişkisi tasavvuru geliştirmeye matuf olduğu görülmektedir. İbn Rüşd'e göre, akıl ile vahiy arasında bir çelişki/zıtlık olması bir yana bunlar arasında tam bir örtüşme ve uyumluluk söz konusudur. (İbn Rüşd, 1955; 30) O, bu iddiasını temellendirmek için akıl ve aklın en üst biçimde iş gördüğü etkinlik alanı olan felsefe ile vahyin toplandığı ilahi metin olan Kuran'ın nihai anlamda neyi amaçladığı sorusunun cevabını araştırarak işe başlar.

İbn Rüşd'e göre, felsefenin mahiyeti, en genel anlamda, yaratıcıya delalet etmeleri bakımından var olanları incelemektir; benzer biçimde din/Kuran, insanlardan evrenin var oluş özelliklerini araştırmalarını ve aklî kıyasta bulunarak yaratıcı fikrine ulaşmalarını talep etmektedir. (İbn Rüşd, 1955; 1) İbn Rüşd Kuran'daki birçok ayete atıfta bulunarak, Tanrı'nın insanları düşünmeye, bilinenden kıyas yoluyla bilinmeyi çıkarmaya çağırdığını ifade etmektedir. (İbn Rüşd, 1955; 1-3) Dolayısıyla, akletmek

ve bunun en doğru yolu olan kıyas, hem felsefe hem de dinin en temel ortak özelliğidir.(1955: 1-3) Kıyasın neliğinin ve türlerinin daha önce Müslüman olmayan filozoflar tarafından ortaya konmuş olması, kıyasın dini bağlamda kullanması konusunda herhangi bir meşruiyet sorunu doğurmaz. Zira kurban kesmek için kullanılan bir bıçağın Müslüman olmayan insanlar tarafından yapılmış olması, bu aletle kurban kesmenin sahih olmadığını göstermez; önemli olan bıçağın kesici olup olmadığıdır. (İbn Rüşt, 1955; 4/ 1992: 69)¹ Benzer biçimde, kıyas ve kıyasın en üst şekli olan “Burhan”, bilinenden/evren bilinmeyene/Tanrı ulaşılabileceğini gösterir ve bu, Kuran’ın talepleri ile örtüşen bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanların akıllarını kullanırken kimi durumlarda yanlış sonuçlara ulaşması, özsel değil ilintisel bir durumdur; yanlış örneklerden hareketle akletmenin kötü bir fiil olduğunu düşünmek, su içerken boğulan bir insana bakarak suyun zararlı olduğunu söylemek kadar yanlıştır; doğası gereği yararlı olan bir şeyi ilintisel zararları sebebiyle terk etmek akıl dışıdır. (1955; 6-8) Dolayısıyla, insanlar akıllarını doğru kullandıklarında, dinin onlardan talep ettikleri ile uyumlu sonuçlara ulaşacaklardır; akıl/felsefe ile vahiy/din arasında uzlaşmazlık olduğu düşüncesi, insanların din ve felsefenin mahiyeti konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklanır, dinin ve felsefenin özünden değil. (1955: 87-88; Terkan; 2007: 89)

Tanrı’nın peygamberden, insanları hikmet ve güzel öğütlerle Tanrı’nın yoluna çağırmasını ve bu konuda onlarla tartışmasını istemesi, vahyin akla uygunluğunun en önemli kanıtlarından biridir. (1955: 6-8) Kuran, öngördüğü Tanrı tasavvuru bütünüyle rasyonel olduğu için, insanları meydan okuyucu bir yolla Tanrı’ya inanmaya çağırmaktadır. Tanrı, insanları sadece vahiyle bildirdiklerini onaylamaya değil, akıllarını kullanmaya, evren üzerinde düşünmeye ve ulaşılan metafizik sonuçlar konusunda ahlaki bir tutum benimsemeye davet etmektedir. Daha açık bir anlatımla, Tanrı Kuran’da kendi varlığını akıl sahibi muhatapları için tartışmaya açmakta ve insanların rasyonel bir yolla kendisine ulaşmalarını beklemektedir. İbn Rüşt’e göre, bu durum Hz. Muhammet’in son peygamber olması ile de yakından ilişkilidir. Ona göre, Hz. Muhammet’in en son peygamber olması, ona bildirilen vahyin insanları Tanrı’ya ulaştıran bütün rasyonel kanıtları içermesi sebebiyledir. (1955: 9) İslam vahyi, daha öncekilerle karşılaştırıldığında, insanları mucize türünden doğaüstü yollarla değil aklını kullanarak Tanrı’ya inanmaya çağırdığı, Tanrı’nın

¹ Bu bildiride Faslu’l-Makal’in N. Ayasbeyoğlu çevirisini esas aldım. Ayasbeyoğlu Arapça metinde geçen “tezkiye” kelimesini aynen kullanırken, aynı kitabı daha sonra tercüme eden B. Karlağa bu sözcüğü (kurban) kesmek olarak karşılamaktadır. Bu çevirilerden hangisinin doğru olduğu asıl konumuz açısından önem taşımamakla birlikte, Karlağa’nın çevirisi daha anlaşılır görüldüğü için burada onun önerisine yer verdim.

Hız. Muhammet'ten sonra tekrar bir vahiy göndermesini gerektirmeyecek ölçüde evrensel bir özelliğe sahip olduğu için olgunluk dönemine karşılık gelmektedir. (1955; 121,122, 141)

İbn Rüşd'ün yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığım akıl-vahiy uygunluğu anlayışı, onun, başta Tanrı olmak üzere, peygamberlik, ahiret, insan özgürlüğü (kader) ve kötülük meselesi gibi dinin temel kavram ve konularını açıklayış biçiminde etkili olmaktadır. O, bir anlamda, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki temel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, değişik örnekler üzerinden bu uyumu göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışmada onun üzerinde durduğu bütün konuları ele almak mümkün değil. Ancak sadece, onun Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda benimsediği deliller ile peygamberlik ve mucize ilişkisi konusundaki görüşlerine, akıl-vahiy ilişkisi anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle, kısaca temas etmek istiyorum.

Bilindiği üzere İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için filozoflar tarafından ortaya konulan imkân delilini ve kelamcılarının savunduğu hudus delilini tenkit etmektedir. İbn Rüşd bu delillerden farklı olarak kendisinin "inayet" ve "ihtira" olarak adlandırdığı ve Kuran'daki Tanrı tasavvuru ile daha uyumlu olduğunu ileri sürdüğü iki delilli savunmaktadır. (1955: 53) İnayet deliline göre, evrende mevcut olan her şey gerek tek tek gerek bir bütün olarak düşünüldüğünde içinde insanın hayatını sürdürebileceği en uygun özelliklere sahiptir; yerin ve göğün, gece ile gündüzün, bitkilerin, mevsimlerin evrendeki her şeyin, insanın hayat sürdürmesini sağlayacak bir ahenk içerisinde olması tesadüfen gerçekleşmiş olamaz. (1955: 53) Bütün bunlar evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının insan için bir inayette bulunduğunu göstermektedir. (1955: 53) Benzer biçimde ihtira delili, Tanrı dışında var olan her şeyin yaratma ile meydana geldiğini; var oluş özellikleri yakından incelendiğinde herbir mevcudun yaratıcıya muhtaç olduğunu içermektedir. (1955: 53-54) İbn Rüşd'e göre, Kuran'daki birçok ayet, evrendeki değişik varlıkların birbirinden ayrı yaratılış özelliklerine ve bunlar arasındaki ahenge insanların dikkatini çekmekte; bütün bu düzenin insanlar için kurulmuş olduğuna vurgu yapmaktadır. (1955: 54-57) İbn Rüşd'ün imkân ve hudus delilleri yerine yukarıdaki tarzda delilleri benimsemesi, özellikle inayet delili konusundaki yaklaşımı, onun akıl-vahiy ilişkisi anlayışı ile yakından ilişkilidir. Ona göre evren, en temel özelliği düşünmek olan bir varlığın/insanın içinde yaşamasını mümkün kılacak en elverişli özellikte yaratılmıştır. İnsan aklını kullandığı, evrenin yapısal özellikleri üzerinde derinlemesine düşündüğünde, bütün her şeyin kendisi

için yaratıldığını ve bu durumun kendisini Tanrı'ya karşı sorumlu kıldığını anlayacaktır. Evrendeki her şey insanın böyle bir akıl yürütmeyi yapmasını sağlayacak bir düzenlilik içerisinde ve bu akıl yürütme ile ulaşılabilecek olan sonuç tam da vahyin insandan talep ettiği şeydir. Dolayısıyla, evrenin rasyonel yapısal özellikleri sadece içinde insanın yaşamasını sağlamakla kalmamakta aynı zamanda insanın akıl yürütmesinin doğru sonuçlara ulaşmasının zeminini de teşkil etmektedir. Dolayısıyla, evrenin insan için yaratılmış olması ve bunlar üzerinde düşünen insanın vahyin beklentileri ile örtüşen sonuçlara kaçınılmaz olarak ulaşması, akıl ile vahiy arasında tam bir uyumluluk olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd'ün akılla vahiy arasında gördüğü koşutluk fikrinin arka planındaki en önemli etkenlerden biri de İslam vahyinin evrensel bir öz taşıdığı inancıdır. (1955: 121-122) O, vahye konu olan, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, insanın bu dünyadaki hayatının anlamı gibi pek çok konuyu bu evrensellik bakış açısıyla yorumlamaktadır. Onun evrensellik anlayışının en açık biçimde kendini gösterdiği konulardan biri de peygamberlik hakkındaki görüşleridir. İbn Rüşd'e göre, peygamberlik iddiasında bulunan kişi açısından önemli olan onun doğaüstü olaylarla desteklenmesi değil, kendisine bildirilen vahyin muhtevasının ne ölçüde rasyonel olduğudur. (1955: 121-122) Bu sebeple, tarihsel, duyusal ve olumsal bir olgu olan mucize, peygamberlik iddiasının ispatlanmasında sağlam bir dayanak oluşturmaz. İbn Rüşd bu düşüncesini açıklamak için doktor olduğunu iddia eden iki kişinin durumunu örnek verir. (1955: 121-122) Bunlardan biri doktorluğunu, suyun üstünde yürüdüğünü; diğeri ise verdiği ilacın hastayı iyileştirdiğini söyleyerek ispatlamaya çalışmaktadır. (1955: 121-122) İbn Rüşd'e göre, birincisinin doktorluğu kanaat ile ikincisinininki ise burhan ile bilinir. Sıradan insanlar, birincinin suyun üstünde yürütmesine bakarak, onun hastayı da iyileştirebileceği kanaatine varabilirler. Ancak, görünüşten çok gerçeğe değer veren bilgi sahibi insanlar ikincisinin doktor olmayı daha çok hak ettiğini kesin bir bilgiyle bilirler. İslam vahyini insanlara bildiren peygamberin asayı yılana dönüştürme, ölüleri diriltme gibi hissi mucizeler göstermemiş olması, onun getirdiği vahyin sahih olmadığını değil, esasen bu vahyin hiçbir biçimde hissi mucizelerle desteklenmeye ihtiyaç duymayacak kadar evrensel ve aklî olduğunu gösterir. (1955: 121-122) İbn Rüşd'e göre, nasıl tıp biliminin delaleti hastaları iyileştirmek ise İslam vahyi de insanları dünya ve ahirette mutluluğa eristirecek en doğru ilkeleri içermesi sebebiyle kendi içinde bir mucize olma özelliği taşımaktadır. (1955: 121-122)

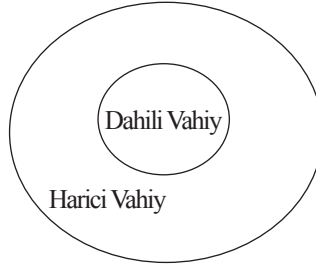
Görüldüğü üzere İbn Rüşd akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu kabul etmekte ve bunu değişik delillere dayalı olarak göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, akıl ile vahiy sütkardeşi olacak kadar birbirine yakındır. (1955: 30) Aynı yerden beslenen bu iki bilgi kaynağı arasında hiçbir çelişki/zıtlık olamaz. Çünkü ona göre, “hak hakka karşı zıd düşmez.” (1955: 9) Ancak burada, İbn Rüşd’ün akıl ile vahiy ilişkisini açıklarken vurgu yaptığı bir hususa değinmek yararlı olacaktır. İbn Rüşd, her ne kadar akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu kabul etse de bütün insanların bunu idrak edemeyeceğinin farkındadır. Bu durum, hem vahyin farklı anlam katmanlarına hem de insanların değişik kavrayış düzeylerine sahip olmasının doğal bir sonucudur. Ona göre, vahyin bir görünen bir de derin anlamı vardır. (1955: 12,35) Sıradan insanların görünen anlama bağlı kalması zorunludur. (1955: 21-24) Buna karşılık, bilgi ve hikmet sahibi seçkin insanların, vahyin derin anlamlarını araştırmaları gerekir. (1955: 13, 24) İbn Rüşd, ilke olarak, aynı kaynaktan gelen akıl ile vahiy arasında çelişki olamayacağını kabul etmekle birlikte, görünüşte çatışma olduğu düşünülen durumlarda vahyin akla göre tevil edilmesini ancak bunu sıradan insanların değil hem din hem dünya konusunda derin bilgi sahibi kimselerin yapması gerektiğini ve onların bu çabasının başarılı sonuçlar doğuracağını ısrarla vurgulamaktadır. İbn Rüşd ile ilgili bu açıklamalardan sonra ele alacağımızı söylediğimiz ikinci filozof olan Kant’a geçebiliriz.

Kant

Batı felsefesinde epistemoloji ve ahlak felsefesi alanındaki görüşleri sebebi ile birçok açıdan dönüm noktası olarak kabul edilen Kant’ın, özellikle bilginin sınırları ve ahlaki otonomi konusundaki görüşleri göz önünde bulundurulduğunda onun felsefi düşüncesinde vahye yer açmanın oldukça zor olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere Kant, insan bilgisinin fenomenal dünya ile sınırlı olduğunu ve bunun ötesindeki alanda bilgi sahibi olunamayacağını kabul etmektedir. Böyle bir epistemolojik çerçevede insanın, bilgi sahasının dışında olan bir varlıkla nasıl iletişim kurduğunu izah etmek oldukça güç görünmektedir. Bu sebeple Kant, insanın, Tanrı kendisiyle konuşmuş olsa bile konuşanın Tanrı olduğunu asla bilemeyeceğini ileri sürmektedir. (Kant, 1979: 115) Yine Kant’ın ahlak anlayışı bireyin mutlak otonomisini öngörmektedir. Birey, ahlak yasasının hem vaz edicisi hem de uygulayıcısı olması bakımından mutlak bir otonomiye sahiptir. (Kant, 1995: 27-28) Birey dışında, Tanrı dâhil herhangi bir varlığın yasa koyucu olarak kabul edilmesi durumunda ahlaki otonomi yerini heteronomiye terk edecek, bu ise ahlakın kökten ihlal edilmesi anlamına gelecektir.

Yukarıda söylediklerimiz muvacehesinde düşünüldüğünde Kant'ın vahyin imkânını ret eden bir filozof olduğu sonucuna kolayca ulaşılabılır. Ancak Kant'ın bütün felsefi serüveni boyunca cevabını aradığını söylediği üç temel sorunun sonuncusu olan “Neyi umabilirim?” (Kant, 1990: 635) sorusunu ele aldığı son dönem eserlerine baktığımızda böyle bir çıkarımın oldukça tartışmalı olduğu görülmektedir. “Neyi bilebilirim?” ve “Ne yapmalıyım?” sorularına *kritik* dönem eserlerinde rasyonel temelde cevaplar arayan Kant, burada ulaştığı sonuçlara dayanarak vahyi inkâr etmek yerine, akılla uyumlu bir vahiy anlayışı geliştirmeye çalışmaktadır. Onun son dönemdeki en önemli ve tartışmalı eserlerinden biri olan “Yalın Aklın Sınırları İçinde Din” adlı eserine böyle bir başlığı koymuş olması, onun bu çabasının en önemli kanıtlarından biridir. O, neden böyle bir başlığı tercih ettiğini açıklarken, bir anlamda akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşımının ipuçlarını da vermiş olmaktadır. Kant’a göre, kitabının başlığının “Yalın Aklın Sınırları İçinde Din” olması, bu eserde dinin, vahyi hiç dikkate almaksızın sırf akıl açısından ele alındığı anlamına gelmemektedir. (Kant, 1979: 9-11) Çünkü kendilerine doğaüstü ilham verilen insanların/peygamberlerin aklın öğretilerine sahip olmuş olması mümkündür. Bu sebeple, dini, sırf akıl açısından ele alma düşüncesi aşırı bir iddia olacaktır. O, söz konusu başlık ile aslında vahyedildiğine inanılan metin olan İncil’de yer alan her şey ile tutarlı bir bütünün aynı zamanda sırf akıl ile de bilinebileceğini göstermeyi amaçladığını ifade etmektedir. (Kant, 1979: 9-11) Daha açık bir ifadeyle Kant, İncil’deki her şeyin sırf akılla bilinenlerle uyumlu olduğunu düşündüğü için dini sırf akıl açısından ele almaktadır. Kant kitabının başlığında örtük olarak ifade ettiği bu düşüncesini aynı kitabın ikinci baskısına yazdığı ön sözde açık biçimde ortaya koymaktadır.

Kant, burada, saf akıl dini ve tarihsel vahiy biçiminde bir ayırıma gider. (Kant, 1998: 40) Ona göre, saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasındaki ilişki, eşmerkezli (concentric) iki daireye benzer; tarihsel vahiy, diğerini kapsayan geniş daireye, saf akıl dini ise dar olan daireye karşılık gelir. (Kant, 1998: 40) Kant, “Felsefi Teoloji Üzerine Konferanslar”’da ise vahyi, *harici* ve *dâhili* olmak üzere iki kısma ayırır: “Haricî vahiy iki çeşit olabilir: 1. ya işler aracılığıyla, 2. ya da sözcükler aracılığıyla (gerçekleşir). Dâhilî ilâhî vahiy, Tanrı’nın bize kendi aklımız yoluyla (olan) vahyidir.” (Kant, 1986: 160) Yani, Kant’a göre, “akıl, Hristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri vahiy formudur.” (O’Brien, 2004: 260)



Şekil: 1

Harici/tarihsel vahiy, aklın kuşatamadığı tecrübî ve olumsal öğeleri içinde barındırdığı için aklî vahiyden daha geniştir. (Kant, 1998: 40) Ancak Kant'ın doğruluğun yegâne ölçütü kabul ettiği evrensellik açısından bakıldığında, aklî vahiy bütün insanlarda ortak olduğu, olumsal ve tecrübî öğeleri içermediği için evrensel bir doğruluğa sahiptir. (O'Brien, 2004: 263-264) Bu sebeple, dışarıdaki dairede yer alan tarihsel ve tecrübî unsurların içeridekine, yani akla göre tefsir edilmesi, evrensel bir bakış açısıyla yorumlanması gerekir. Kant'a göre, pür filozofun ilgi sahası dar daireyle sınırlıdır, ancak o, filozoftan farklı olarak, geniş dairedekilerin dar daireye göre yorumlanması gerektiğini düşündüğü için kendi konumunu "felsefî teolog" olarak tanımlar. (Kant, 1998: 40) Felsefî teolog olarak Kant'ın amacı, tarihsel vahyin saf akıl dinine götürüp götürmediğini araştırmaktır. Bu araştırma işinde akıl, tarihsel vahyin sahihliği konusunda bir mihenk taşı işlevi görür. (Kant, 1986: 160) Kant'a göre, eğer bu yorumlama işi tam manasıyla yapılabilirse akılla kutsal kitap arasında sadece bir uyumluluk değil, aynı zamanda bir birlik (unity) olduğu görülecektir; her kim ahlâkî kavramların rehberliğinde bunlardan birini takip ederse zorunlu olarak diğeriyle karşılaşacaktır. (Kant, 1998: 40) Kant'ın "Din"de İncil'den yaptığı sıkça alıntılar göz önünde bulundurulduğunda onun tarihsel vahiy ile Hristiyan vahyine referansta bulunduğunu söylenebilir. Dolayısıyla, Kant akıl ile vahiy arasında bir uyum olduğunu söylerken aslında Hristiyan vahyinin akılla olan uyumluluğunu, kendi ifadesiyle birliğini savunmaktadır. O, akıl ile vahiy arasında gördüğü örtüşme fikrinden hareketle bir anlamda Hristiyanlığın bütün insanlığın evrensel dini olduğunu göstermeye çalışmaktadır. (Palmquist: 2007) Akıl vahiy ilişkisi konusunda kendi konumunu dışarıdaki dairedekileri içeridekine göre yorumlayan bir felsefî teolog olarak tanımlayan Kant, tarihsel vahyin temel unsurlarının evrenselliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bildirinin kapsam ve sınırlılıkları onun bu bağlamda ele aldığı konuların hepsini incelememize izin vermediği için sadece "İsa" ve "kefarete doktrini" hakkındaki görüşlerine yer vereceğim.

Kant'ın, dışarıdaki dairede yer alan tarihsel ve tecrübî unsurları evrensel bir bakış açısıyla yorumlama işinin en somut örneğini, onun “İsa” anlayışında bulabiliriz. Kant, geleneksel Hristiyan teolojisindekinden oldukça farklı bir İsa tasavvurunu savunur. Ona göre, İsa, Tanrı'nın rızasını kazanmış insanın ilk örneğidir; O, ahlaki açıdan taklit edilmesi gereken bir modeli, İdeal İnsan'ı temsil etmektedir. Ancak ahlaki bir model olan İsa'nın, insanların sahip olmadığı güçlere sahip olması onun bir örnek olarak değerini düşürür; eğer İsa'nın baştan çıkması ve günaha girmesi imkânsız ise bu onun insanlardan farklı bir tabiata sahip olduğu ve ahlaki bir örnek olamayacağı anlamına gelir. (O'Brien, 2004: 264-265) Bu sebeple, İsa'nın mucizevi, ilahi bir doğumla dünyaya geldiğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. (O'Brien, 2004: 265) İsa, âlemin kendisi hatırına yaratıldığı en yüksek ahlâkî mükemmelliğe sahip ezeli bir idedir, yaratılmış bir şey değildir; İsa, bütün insanların ulaşmak için gayret göstermesi gereken ahlâkî bir mükemmelliği temsil eder ve o bir ide olarak bütün insanların ahlâkî yasa koyucu aklında bulunur. (Kant, 1998: 80-81) Ahlâkî anlamda bir ilk örnek (prototype) olarak İsa “sadece akılda bulunur.” (Kant, 1998: 81) Böyle bir insanın nesnel gerçekliği ve tarihsel olarak var olmuş olması zorunlu değildir. (O'Brien, 2004: 265) Görüldüğü üzere Kant, İsa'yı, geleneksel teolojide belirleyici olan tarihsel ve insanüstü özelliklerinden soyutlayarak evrensel ahlaki bir model olarak sunmaktadır.

Kant, benzer biçimde, Hristiyanlığın temel inanç ilkelerinden olan kefarete doktrini konusunda da geleneksel teolojiden farklı bir anlayışa sahiptir. Bilindiği üzere, geleneksel Hristiyan teolojisinde, kefarete doktrini ilk günah anlayışı ile yakından ilişkilidir. Bu inanca göre, ilk insanlar olan Âdem ve Havva Tanrı'ya karşı günah işlemiş, ancak Tanrı'ya karşı işlenen bu suçun bedelini insanların ödemesi imkânsız olduğu için Tanrı inayette bulunup İsa'da tecessüm etmiş ve daha sonra çarmıhta çektiği acılarla bütün insanlığın günahının kefareti ödemiştir. Kant buradaki kefarete anlayışını gerçek değil metaforik anlamda ele almaktadır. Ona göre, İsa'nın bütün insanların kurtuluşu için kefarete ödemiş olması mümkün değildir; bunun yerine insanların kefarete ödemek için İsa'nın çektiği acıları kendilerinin çekmesi gerekir. Peki, bu nasıl olabilir? Kant bunu açıklamak için İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki durumu (eski adam) ve sonraki durumu (yeni adam) ile ihtida eden günahkâr bir insanın önceki ve sonraki hayatı arasında bir benzerlik kurar. (Kant, 1998: 89-90) Ona göre İsa, bütün insanlar için ahlâkî dönüşüm (ihtida) konusunda kendi bedenlerinde gerçekleştirebilecekleri metaforik bir anlam taşır; insan, ahlâkî anlamda bir dönüşüm yaşadığında, zihinsel olarak yeni bir insan

olur ancak beden olarak halen eski insandır. Ahlakî gelişim sürecinde kötü eğilimlerden kurtularak, iyi eğilimlere sahip olmak için yeni adamın karşılaştığı sıkıntılar, meşakkatler (İsa'nın çarmıha gerilmesinde olduğu gibi) eski adam için bir ceza, dolayısıyla bir kefarete anlamı taşır. (Kant, 1998: 89-90)

Görüldüğü üzere Kant, kendini “felsefi teolog” olarak tanımlamakta, Hristiyan vahyinin İsa, kefarete doktrini ve burada yer veremediğimiz asli günah gibi temel unsurlarını akla göre yorumlamakta, bunların evrenselliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kant'a göre, kendisinin dışarıdaki dairedekileri içeridekine göre yorumlama faaliyeti başarılıdır ve bu, akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu gösterir.

Sonuç

Felsefe tarihinde biri Aristocu diğeri aydınlanmacı olarak bilinen iki filozofun akıl-vahiy ilişkisi konusundaki görüşlerini ana çizgileri ile ortaya koymaya çalıştım. Her ikisi de akla yaptıkları vurgu ile ön plana çıkan bu filozofların vahyi dışlayan bir akılcılık yerine, akli merkeze alarak akıl ile vahiy arasında bir uyum tesis etmeye çalıştıklarını gördük. Ancak bu filozofların esas aldıkları vahyin muhtevalarının birbirinden ayrı olması, akıl-vahiy uyumu konusunda ortaya konan bu iki görüşten hangisinin daha isabetli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Burada aşırı genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımın doğurabileceği muhtemel olumsuz sonuçları hatırdan çıkarmadan ortaya çıkan bu sorunun çözümü konusunda kimi değerlendirmelerde bulunmak yararlı olacaktır. Akıl-vahiy ilişkisi konusundaki bu iki görüşün tutarlılığının tahlilinde en önemli ölçüt, “Sahip olunan vahyin muhtevası akıl-vahiy uyumu görüşünü ne ölçüde desteklemektedir?”, sorusuna verilecek cevaptır. İbn Rüşd'ün anlayışında bu soruya cevap vermek daha kolay görünmektedir. Zira İbn Rüşd'ün akılla uyumlu olduğunu göstermeye çalıştığı ilahi metnin bizatihi kendisi insanları akıllarını kullanmaya, Tanrı'nın varlığı, evrenin yapısal özellikleri ve diğer pek çok konuda akıl sahibi muhataplarını meydan okuyucu bir tarzda düşünmeye çağırmaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün vahyi akla göre yorumlama faaliyetinde metnin zahiri anlamının böyle bir çabayı önemli ölçüde desteklediğini söylemek mümkündür. “İslamiyet akıl, mantık dinidir.” gibi bir önermenin çoğu kez bunun ne anlama geldiğini gerçek boyutlarıyla bilmeyen sıradan insanlar arasında bile ne kadar büyük bir kabul gördüğü hatırlandığında, akıl-vahiy uyumu düşüncesinin Müslüman gelenekte sadece entelektüel düzeyde değil tabanda da büyük ölçüde benimsendiğini söylemek mümkündür. Kant'a gelince, onun,

kendisinin yorum faaliyetinden bağımsız biçimde, akıl ile Hristiyanlığın temel dogmaları arasında zaten *mevcut olan tabii* bir bağı ortaya çıkardığını söylemek oldukça zordur. Aslında o, geleneksel Hristiyanlıkta akıl dışı olduğu için salt iman meselesi olarak görülen temel inanç ilkelerini, tevilin bütün sınırlarını zorlayarak bir anlamda aklileştirmeye çalışmaktadır. Ancak, bu aklileştirme çabası sonucunda ortaya çıkan din tasavvurunun ne ölçüde Hristiyanlık olarak tanımlanabileceği oldukça tartışmalıdır. Kant, akıl ile din arasındaki *uyumu* ortaya koyarken, başta *İsa*, *asli günah* ve *kefare* *doktrini* olmak üzere Hristiyanlığın temel inanç ve ilkelerini geleneksel anlayışın onaylayamayacağı tarzda yorumlamakta, adeta Hristiyanlığı kendi *Ahlak Din* 'ine indirgemiş olmaktadır. Bu sebeple Kant, söz konusu görüşlerini ortaya koyduğu eserin yayınlanması konusunda bile ciddi bir sansür baskısına maruz kalmış, karşılaştığı baskı sebebiyle düşüncelerini oldukça kapalı, anlaşılması güç bir dille ifade etmek zorunda kalmıştır. Sonuç olarak, İbn Rüşt ve Kant örneklerinden hareketle, referansta bulunulan vahiy aklı unsur ve talepleri içerdiği ölçüde akıl-vahiy ilişkisini daha makul ve anlaşılabilir biçimde izah etmenin mümkün olduğunu, aksi durumda ise zorlama tevillerin kaçınılmaz hale geldiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

İbn Rüşt, (1955), **Faslü'l-Mekaal**, (Çeviren: N. Ayasbeyoğlu), N. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşt'ün Felsefesi*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.

İbn Rüşt, (1955), **el-Keşfan Menahici'l Edille**, (Çeviren: N. Ayasbeyoğlu), N. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşt'ün Felsefesi*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.

İbn Rüşt, **Faslü'l-Makal**, (Çeviren: B. Karlıağa), İstanbul: İşaret, 1992.

Kant, I., (1990), **Critique of Pure Reason**, (Çeviren: N. K. Smith), London, Hampshire: Macmillan.

Kant, I., (1979), **The Conflict of the Faculties**, (Giriş ile birlikte çev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books.

Kant, I., (1995), **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çeviren: İ. Kuçuradi), Ankara: T.F.K.

Kant, I., (1998), **Religion Within The Boundaries of Mere Reason**, (Der. A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge: Cambridge University Pres.

Kant, I., (1986), **Lectures On Philosophical Theology**, (Çeviren: A. W. Wood, G. M. Clarke), Ithaca, New York: Cornell University Pres.

O'Brien, K. S., (2004), "Kant'da ve Swinburne'de" Vahiy (Çeviren: E. Erdem) **Dini Araştırmalar**, c. 6, s. 18, (259-283).

Palmquist, S., (2007), "The Kingdom of God is at Hand! (Did Kant really say that?)", *History of Philosophy Quarterly* 11:4 (October 1994),

pp. 421-37. **http: //www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/KGH.html** [10 Eylül 2007]

Terkan, F., (2007), **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Ankara, Elis.