

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**IMMANUEL KANT'IN *SALT AKLIN SINIRLARI*
İÇİNDE DİN'İNDE DİN TASAVVURU**

DOKTORA TEZİ

Hüseyin AYDOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Felsefesi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kemal BATAK

MART - 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

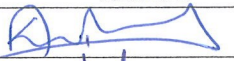
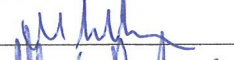

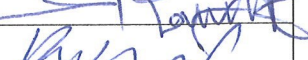

IMMANUEL KANT'IN *SALT AKLIN SINIRLARI*
İÇİNDE DİN'İNDE DİN TASAVVURU

DOKTORA TEZİ

Hüseyin AYDOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Felsefesi

Bu tez 10/03/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Kemal BATAK	Basarılı	
Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	Basarılı	
Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA	Basarılı	
Prof. Dr. Rahim ACAR	Basarılı	
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL	Basarılı	

*Tevarüs edilen humana sapientia ile acı birlikteliğinin mukadderliğine dair
gözümü açtığın için Sana'dır.*

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hüseyin AYDOĞAN

03.02.2017

ÖNSÖZ

Aydınlanma döneminin felsefe tarihi içerisinde önemli ve özel bir yeri vardır. Bu dönemi oluşturan temelin, bireylerin eğitilmesi fikri üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Bu minvalde filozoflar, insanlık tarihindeki geçmiş dönemlerin mirasını devralarak bunları yeniden yorumlamışlar ve geleceğe dair insanlığa ışık tutabileceklerini düşündükleri çözümler sunmuşlardır. Eski Yunan'a duyulan özlem ve saygının hakim olduğu bu dönem, Avrupa'ya, geçmişinde taşıdığı yıllar süren savaşların ve türlü cefaların izlerini silmeye yönelik büyük bir mefkure umudu oluşturmaktadır. Bu dönemin bir başka özelliği, insan soyunun belki de en temel meselelerinden olan din ve felsefe üzerine oldukça fazla düşünme mesaisi sarf edilmesidir. Zira Avrupa coğrafyası, o döneme gelinceye kadar uzun yıllar süren bir dizi din savaşlarına tanık olmuştur. Dini dejenerasyona yönelik alınan tedbirler ve yapılan reformların bir tür sağlamanın yapıldığı bu evrede, özgür düşünceliler ile bağınaz düşünceliler arasındaki sulh bulmaz çatışmayı ve kutuplaşmayı asgariye indirmek için filozoflar ciddi bir uğraş vermiştir.

Bununla birlikte Avrupa Aydınlanma düşüncesi ve düşünürleri içerisinde Alman Aydınlanma düşünürlerinin, belki de tüm insanlık tarihine yön veren merkezî bir ağırlığı bulunmaktadır. Bunlardan hiç kuşkusuz en başta geleni, Königsbergli filozof Immanuel Kant'tır. (1724-1804) Pek çok alanda çığır açıcı eser keleme alan filozofun, din ve felsefe üzerine yoğun bir mütalaasının olduğunu görmekteyiz. Hayatının son yıllarına doğru kaleme almış olduğu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Salt Akılın Sınırları İçinde Din* (1793) adlı eseri, din ve felsefe meselelerine dair oldukça derli toplu bir tahlil sunmaktadır. Büyük bir düşünüre yakışır şekilde, parçalayıcı/bölücü üslupta değil, birleştirici ve bütünleyici bir üslupla telif edilen eser, günümüzdeki tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda güncelliğini hala korumaktadır.

Özünde din ve felsefenin dolayısıyla akıl ile vahyin buluşturularak aşılması olarak görülebilecek bir perspektiften ele alınan eser, düşünürün önceki eserleriyle karşılaştırıldığında dinin mütemmim cüzlerine daha yakından bir bakışı deruhte etmektedir. Bu meyanda eser, insan doğasındaki radikal kötülük yönelimi başta olmak üzere pek çok konuyu ilk defa tartışmaya açmaktadır. Mucize ve inayet, cennetten düşüş

ve kökensel günah öğretisi, dinler tarihine dair kesitler, vahiy dini ve akıl dini, öğrenilmiş din ve doğal din, dindeki hakiki hizmet ve sahte hizmet, erdem devleti gibi konular, bu eserinde ayrıntılı bir üslupla işlenmektedir.

Bu konuların odağından ayrılmamak için salt bu eserin kapsadıkları ile sınırlandırmış olduğumuz eldeki çalışmada gereksiz tekrarlardan kaçınmaya çalıştık. Dolayısıyla şimdiye kadar üzerine fazlasıyla inceleme yürütülmüş bahislerin üzerine, elimizden geldiğince yeni bir şeyler katmak istedik. Bu bağlamda ilk bölümü, insan doğası ve kötülük bahsine; ikinci bölümü Tanrı krallığına giden yolda erdemli toplum fikrine; üçüncü bölümü ise saf ahlaki akıl dininin tatbiki bahsine ayırdık. Her bölümün sonuna bir bölüm sonucu ve çalışma içerisinde öne sürdüğümüz iddiayı destekleyici mahiyette bir fenomenolojik aşma kısmı ekledik. Çalışmanın nihai sonuç kısmında ise toplu bir değerlendirme ve yeni öneriler ortaya koyduk.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında öncelikle tez danışmanlığımı üstlenen ve gerektiği yerlerde önümü açıcı zinde fikirler sunan hamiyetperver Doç. Dr. Kemal Batak'a; tez dönemi boyunca eleştiri ve önerilerinden fazlasıyla istifade ettiğim, sayesinde tezin güzergâhından sapmadığım Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu'na; çalışma esnasında yardımlarıyla ve kılavuzluğuyla beni konuya dair sürekli müteyakkız tutan mentorluğuyla Doç. Dr. İbrahim Safa Daşkaya'ya; ayrıca kıymetli önerileriyle tezime güçlülük katmamı sağlamış olan değerli tez değerlendirme jüri üyelerim Prof. Dr. Rahim Acar ve Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a en kalbi teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Hüseyin AYDOĞAN

10.03.2017

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	i
.....	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASI VE KÖTÜLÜK.....	19
1.1. İnsan Doğası Kökensel Olarak Kötü Müdür?.....	20
1.1.1 Kötülüğün Belirlenimi	22
1.1.2. İyi Anlamak İçin Üç Temel Kavram	32
1.2. Devrim ya da Yeniden Doğuş.....	35
1.3. Temsil Olarak İyi ve Kötü.....	37
1.3.1 Temsil Olarak İyi.....	38
1.3.2. Temsil Olarak Kötü	42
1.4. Mesih'in Pratik Aklın Sınırları İçine Alınması	45
1.5. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma.....	50
BÖLÜM 2: DİN VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ.....	56
2.1. Toplum Sözleşmesinin Mahiyeti	57
2.1.1. Hobbes ve Rousseau'da Toplum Sözleşmesi.....	59
2.1.2. Kant ve Toplum Sözleşmesi	61
2.2. Tanrı Krallığı veya Semavi Egemenlik.....	63
2.3. Kant ve Erdem Devleti.....	67
2.3.1. Erdem Devleti'nin Diğer Devletlerden Farkı.....	72
2.3.2. Erdem Devleti ve Kilise.....	74
2.3.2.1. Kilise İnancı ve Saf Din İnancı.....	80
2.3.2.2. Kilise İnancının Sahası.....	84
2.3.3. Erdem Devleti ve Kutsal Kitap	91
2.4. Tanrı Krallığının Gelişi	96

2.5. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma.....	100
BÖLÜM 3: AHLAKİ AKIL DİNİNİN TATBİKİ	105
3.1. Saf Ahlaki Akıl Dininin İçeriği ve Dışında Kalanları.....	106
3.1.1. Doğal Din ve Öğrenilmiş Din	110
3.1.2. Kant'ın Teizm ve Deizm Arasındaki Konumu	114
3.1.3. Vahiy ve Tarihsellik	129
3.2. Hıristiyanlığın Doğal ve Öğrenilmiş Bir Din Olarak Tahkiki.....	134
3.2.1. Doğal Bir Din Olarak Hıristiyanlık	134
3.2.2 Öğrenilmiş Bir Din Olarak Hıristiyanlık	141
3.3. Dinde Sahte Hizmet ya da Dini Vehim.....	144
3.3.1. Dinde Sahte Hizmet ve Duanın Kapsamı	151
3.4. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma.....	163
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	167
KAYNAKÇA.....	173
ÖZGEÇMİŞ	184

Tezin Başlığı: Immanuel Kant'ın <i>Salt Aklın Sınırları İçinde Din</i> 'inde Din Tasavvuru	
Tezin Yazarı: Hüseyin AYDOĞAN	Danışmanı: Doç. Dr. Kemal BATAK
Kabul Tarihi: 10/03/2017	Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) +182 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilim dalı: Din Felsefesi
<p>Aydınlanma dönemi, felsefe tarihinin önemli evrelerinden biridir. Bu dönemde filozoflar, geçmiş çağların felsefi mirasını yeniden yorumlamışlar ve insanlığın geleceğine dair çözümler sunmuşlardır. Uzun yıllar süren savaşların ardından bitap düşen Avrupa, bu durumdan kendine çıkar yol aramaya başlamıştır. “Eğitilmiş birey, eğitilmiş toplum” fikriyle özetlenecek Aydınlanma düşüncesi, pek çok alanda çığır açıcı düşünür ve düşünce eseri yetiştirmiştir. Din ve felsefe, hiç kuşkusuz bu alanların en başta gelenleridir. Düşünürler, insan soyunun en kadim iki meselesini, kimi zaman ayrıştırıcı, kimi zaman birleştirici bir üslupla yeniden yorumlamışlardır. Alman Aydınlanma düşüncesi ise, özellikle din ve felsefenin bütünleyici bir bakış açısıyla etüt edilmesi üzerine kuruludur.</p> <p>Bu minvalde Alman düşünür Immanuel Kant'ın (1724-1804) fikirleri, hala güncelliğini korumaktadır. <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft-Salt Aklın Sınırları İçinde Din</i> (1793) adlı eseri, filozofun yaşamının son dönemlerinde kaleme aldığı bir eser olmakla birlikte, daha önceki eserlerinde yer vermediği bazı önemli hususları tartışmaya açmaktadır. İnsan doğasındaki radikal kötülük başta olmak üzere, filozof, pek çok dini meseleyi, ilk kez bu eserinde ele almaktadır. Filozof, akıl dini ile vahiy dinini buluşturmaktan ziyade bu ikisini terkip ederek aşan üçüncü bir yol arayışındadır. Böylelikle uzun yıllar din savaşları ile ezilen insan soyuna, onu sulha kavuşturacağı ümit edilen bir çıkar yol sunulur. Çünkü düşünür bu iki din yorumu arasında taraf tutmak yoluyla, onulmaz ihtilafın çözülemeyeceğinin bilincindedir.</p> <p>Bu bilgilerden hareketle eserin, din felsefesinin kurucu eserleri arasında olduğu söylenebilir. Çalışma içerisinde, eser bütünleyici ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiş ve yeni sonuç önerileri geliştirilmiştir. Fenomenolojik aşma adını verdiğimiz yöntemle, dinlerdeki tecdit ve ihya hareketlerine kılavuz olunabileceği öne sürülmüştür. Bu noktada nihai sonuç olarak, dinlerdeki etik özün, tüm tecdit ve ihya teşebbüslerine murakıb olacağını var sayıyoruz.</p>	
Anahtar Kelimeler: Kant, Aydınlanma, Akıl, Vahiy, Dini Fenomenoloji.	

Title of the Thesis: Kant's Representation of Religion in His Work <i>Religion within the Limits of Reason Alone</i>	
Author: Hüseyin AYDOĞAN	Supervisor: Assoc. Prof. Kemal BATAK
Date: 10/03/2017	Nu. of pages: iv(pretext) + 182 (main body)
Department: Philosophy and Religious Studies	Subfield: The Philosophy of Religion
<p>The age of enlightenment is one important stage of history of philosophy. In this age, philosophers have reinterpreted the philosophical heritage of ancient ages and provided solutions about the future of humanity. Europe, gotten exhausted after the long-lasting wars, has begun trying to find a solution. The idea of enlightenment, summarized as this thought: <i>educated person, educated society</i>, have produced innovative thinker and intellectual work in several fields. Religion and philosophy are definitely the leading fields. Thinkers reinterpreted the two most ancient matters of humanity with sometimes separating, sometimes connecting language. However, the idea of German enlightenment is constructed on investigation of especially religion and philosophy with a supplemental perspective.</p> <p>In this manner, the German philosopher Immanuel Kant's ideas continue to be relevant. His work, called <i>Religion within the Limits of Reason Alone</i> (1793), not only was written in the philosopher's twilight years, but also brought forward some important matters not mentioned in former works. In this work, the philosopher approached to plenty of religious matters for the first time, particularly radical evil on human nature. The philosopher was in a search of a third way by composing religion of reason and revelation and going beyond, instead of bringing them together. Hereby, an egress, hoped for transmitting them to peace, to humanity persecuted by long-lasting religious wars is initiated. Because the philosopher was conscious of this incurable dispute cannot be solved by taking a side from those two religious expositions.</p> <p>Considering these facts, it can be said that this work is one of the constituent works of philosophy of religion. In this study, that work is assessed with a complemental and critical point of view, and also brought forward some suggestions of conclusion. It is moot that with this method, which we called phenomenological sublation, it can be guided to renewal and revival movements. In this point, we assume as a definite conclusion that the ethical core of religions is an observer to all renewal and revival approaches.</p>	
Keywords: Kant, Enlightenment, Reason, Revelation, Religious Phenomenology.	

GİRİŞ

Immanuel Kant (1724-1804), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - Salt Aklın Sınırları İçinde Din*¹ (1793) adlı kitabının ikinci baskısına yazmış olduğu önsöze şu sözlerle başlamaktadır: “Saf akıl dini, vahyin tarihselliğini kavrayamazken; vahiy ise, saf akıl dinini kavramaya güç yetirebildiğinden ötürü, ilkini inancın geniş bir dairesi, ikincisini ise öteki tarafından kapsanan daha dar bir daire olarak düşünebilirim. (Bunlar birbirlerini dışlayan müstakil birer daireden ziyade mütmerkiz [konzentrisch] dairelerdir.) Filozof, saf aklın öğretmeni olarak dar olan dairenin içerisinde kalmalı ve böylece kendisini her türlü deneyimin dışarısında tutmalıdır.”²

¹ Söz konusu eserin Türkçedeki isimlendirmeleri, Kant’ın *die reine Vernunft* kavramıyla karıştırıldığından *Saf Aklın Sınırları İçinde Din* ya da İngilizce çevirilerindeki *mere reason, reason alone, bare reason* kavramlarından hareketle *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din, Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din, Saf Aklın Sınırları İçinde Din* şeklinde olmuştur. Burada şuna işaret etmekte fayda vardır: *Die reine Vernunft*, aklın a priori ilkelerle tecrübeden bağımsız haline gönderme yaparken, *die bloße Vernunft* ise özellikle dini fenomenal sahaya a posteriori düzleminde gönderme yapmaktadır.

Kant gibi oldukça titiz bir düşünürün kavram seçiminde *rein* sözcüğü yerine neden *bloß* sözcüğünü tercih ettiğine dair ünlü Kant uzmanı ve felsefe tarihçisi Otfried Höffe daha isabetli bir yorum yapar. Ona göre *bloß* sözcüğü, “giysilerden arındırılmış, çıplak, herhangi bir silah ve teçhizat taşımayan” anlamına gelmektedir. “Saf” anlamına gelen *rein* sözcüğü ile -bizim çevirirken “salt” karşılığını uygun gördüğümüz- *bloß* sözcüğü her ne kadar yakın gibi dursa da aralarında şöyle bir nüans vardır: saf sözcüğü, nihai itibariyle pozitif bir anlam barındırmakta olup katıksız olmayı, hem kirlenmemiş hem de sulandırılmamış olmayı içermektedir. Salt sözcüğü ise her ne kadar negatif bir anlam içermiyormuş gibi görünse de bir kıtlık, bir yoksulluk halini tanımlamaktadır. Dolayısıyla salt akıl denildiğinde, akla yabancı her türlü unsurdan azade olma hali anlaşılmaktadır. İşte bu azadelik hali, olumlu ve övgüye değer bir tanım değildir. Bu kavram, bir filozofun akli yetilerinin sınırlarını bilerek din mefhumu üzerine eğilmesini içermektedir. Höffe, bu nedenden ötürü Kant’ın *Fakültelerin Çatışması – Streit der Fakultäten* eserinin önsözünde kendini daha anlaşılır kılma çabasında olduğunu belirtir.

Sözü edilen bu eserin önsözüne baktığımızda Kant’ın din ile ilgili çalışmasına neden bu adı verdiğini açıklayan bir dipnotla karşılaşırız: “Esere bir maksada matufen verilmiş bu başlıktan, [yani Salt Aklın Sınırları İçinde Din] dinin, salt akıldan hareketle, yani vahiy olmaksızın çıkarsanacağı anlaşılmasın. Zira böyle bir ima, aşırı derecede hadsiz bir tanımlama olurdu. Çünkü dinin öğretileri, doğaüstü ilham almış kişiler tarafından harekete geçirilmiş olabilir. Daha ziyade şöyle anlaşılmalıdır bu başlık: vahyedilmiş olduğuna inanılan bir dinin metninde, yani Kutsal Kitapta olanın, aynı zamanda salt akıl yoluyla da bilinebileceğini göstermek istedim.” Bkz: Immanuel Kant, *Schriften zur Religion*, Martina Thom (ed.), Berlin: Union Verlag, 1981, s. 320.

Söz konusu başlıkla ilgili Mehmet Güneç, yukarıda belirttiğimiz ayrımın farkında olarak bir makalesinde şu nüansa dikkat çeker: “Alışlagelmiş ‘salt’ ya da ‘saf’ yerine ‘yalın’ kelimesini seçtik. Çünkü Kant bu eserinde ‘Reinen’ yerine ‘Blossen’i kullanmıştır. Kanımızca Blossen, kitabın bu başlığına ve Kant’ın genel felsefesine uygun olacağını düşündüğümüz bir biçimde cinsel anlamda olmayan bir çıplaklığı ifade etmektedir. Bu anlamda yalın kelimesi bu türden bir çıplaklığı karşılamaktadır. Mesela ‘yalın ayak’ buna bir örnektir.” Bkz. Mehmet Güneç, “Modern Aklın Özerkliği”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, 2010, s. 59-74, tam yeri için s. 60.

² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, yayınlayan ve bir giriş ile birlikte şahıs-konu dizini ekleyerek son halini veren Karl Vorländer, 5. Basım, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922, s. XXI. Sözüünü ettiğimiz eseri, hali hazırda *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adında iki baskı yapmış Türkçe çevirisinin de mevcut olduğunu göz önüne alarak çalışmamız içerisinde bundan böyle **SASİD** olarak kısaltmayı uygun gördüğümüzü belirtelim. Zira *Din* olarak kısaltmanın, dinden kavram olarak bahseden cümleler içerisinde aşırı tekrardan ötürü anlam kaybına sebep olacağını düşünüyoruz. Ancak dipnotlarda, bu karışıklık olmayacağından eseri, orijinal adının [**Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**] ilk sözcüğü ile yani [**Die Religion**] olarak anacağız. Çünkü çalışmamıza kaynak olarak eserin ana dildeki halini alıyoruz.

Son olarak Kant’ın çalışmamıza temel aldığımız bu eserinin, Türkçedeki *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı çevirisi üzerine de birkaç hususu belirtelim: Öncelikle eserin başlığındaki saf karşılığı, yukarıda da belirttiğimiz üzere Kant’ın kendi terminolojisine aykırıdır. Saf akıl, Kant düşüncesinde herkesin bildiği üzere *reine Vernunft*’tur. Buradaki sözcük, *blosse Vernunft*, Kant’ın din felsefesine özgü doğrudan kavramsal bir kullanım olup salt, çıplak, yalın demektir ve filozofun mütmerkiz [konzentrisch] dairelerle anlatmaya çalıştığı harici ve dahili vahiy

Aklın sınırlarını çizdiği söylenen bir filozofun, din ve vahiy bahsine dair dile getirmiş olduğu bu ifadeler dikkat çekici görünmektedir. Çünkü bu pasaj, bize saf akıl dini ile vahiy dini arasındaki ayrımı işaret ederken aynı zamanda bizden bunların birbirini yadsıyıcılığından çok kapsayıcılığı üzerinde fikir yürütmemizi istemektedir.

Aydınlanma felsefesinin büyük düşünürü Kant (1724-1804) üzerine yazılmış yaşam öykülerinde ya da felsefesini tanıtmaya amaçlı eserlerde onun düşünce evrelerini daha kolay anlaşılır kılmak için şu üç temel soru üzerinde yoğunlaşılır: Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?³ Tespit edilen her soru için cevap hükmünde Kant'ın bir veya birkaç eser yazdığı düşüncesi üzerinde uzlaşmıştır. Bu minvalde birinci soruya denk düşen eseri 1781 yılında yazmış olduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'dir. İkinci sorunun cevabını ise, 1788 yılında yazmış olduğu *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki ahlak yasasına

öğretisinden hareketle geliştirilmiştir. İkincisi, eser İngilizceden tercüme edilmiş olup çeviride hangi edisyonun kullanıldığı belirtilmemiştir. Üçüncüsü, eserin çevirisinde Kant kavramlarının Türkçeleştirilmesinde bir acemilik söz konusudur. Örneğin Kant'ın bu eserinde en temel kavramlardan biri olan bizim "ira" olarak tercümesini uygun gördüğümüz, "fitrat" anlamına yakın *die Anlage* "eğilim" olarak çevrilmiştir. Oysa "eğilim" sözcüğü *die Neigung*'tur ve Kant, bunu aynı eserde *die Anlage* çatı kavramı kapsamında zaten kullanmıştır. Yani bu iki kavram arasında mantıklı bir kaplam-iclem ilişkisi vardır. Başka bir örnek, eserin hemen ilk sayfasından verilebilir. (s. 31) "Dünya, aksi istikamette yani akla doğru ve kötüden iyiye ilerlemekte" denilmektedir. Kant'ın kendi cümlelerinde dünyanın akla doğru ilerlediği yazmamaktadır. Böyle bir sözcük geçmemektedir bile. Geçmesi de beklenemez, zira cümle içerisinde akılla karşıtlık oluşturan başka bir önerme bulunmamaktadır. Yine hemen bir sonraki sayfada "insanın doğası itibarıyla bedenini sesi olduğunu sorgusuz sualsiz kabul ettiğimize göre" şeklinde bir cümle bulunmaktadır. Şimdi burada "bedenin sesi" ne demektir? Kant'ın eserinde böyle bir sözcüğü uzaktan yakından çağrıştıracak tek bir kelime dahi yoktur. Orijinal metinde "*als dem Körper nach gesund annehmen muß*" ifadesi "bedenin sağlıklı olduğunu kabul edeceğiz" demektir. Eser ile ilgili söylenebilecek bir başka husus da yazım yanlışları içermesidir. Örneğin "ahlaki kişiliğin kökenini zaman içinde aramamız gerekir, bu yüzden Kutsal Kitap..." cümlesinde hem çeviri hem de yazım yanlışları vardır. (s. 60) Şöyle ki, Kant cümleyi olumsuz sentaks içinde kurmuştur. Yani doğru cümle şöyle olmalıdır: "Ahlaki niteliğin kökenini zaman içinde aramamız gerekir". Cümle olumlu olarak kurulduğunda neredeyse Kant'ın tüm düşünce sistematigi tehlikeye düşmektedir. Zira Kant, bu kökeni, tam da "zaman içinde aramamız" gerektiği üzerine zaten hararetli bir tartışma yürütmektedir. Ayrıca söz konusu cümlede "kişilik" olarak çevrilen sözcük "nitelik"tir. Kişilik kavramını Kant, insan ırasının üçlü tasnifinde son basamak olarak kullanır. Son olarak Kant'ın dörtlü parergon tasnifinde yer alan 1- Doğaüstü inayet/lütuf beklentisi, 2- Mucizeler, 3- Gizemler, 4- Doğaüstü inayet/lütuf araçları; Türkçe çeviride (s. 71) şöyle karşılanmıştır: 1- Erdem çabası, 2- Mucizeler, 3- Gizemler, 4- Erdem yolları. Şimdi çevirmenin erdem olarak tercüme ettiği sözcük *die Gnade*, Kant'ın zaten insanın dini yaşantısında doğaüstü olanla irtibatında bağına yol açan argümanların başlangıcı olarak sıralanmaktadır. Neye dayanılarak böyle bir çeviri yapıldığı belli değildir. Ki zaten tüm dini literatürlerde yerleşmiş olan *Gnade Gottes, the Grace of God* en basit sözlüklerde bile Tanrı'nın lütfü olarak karşılanmaktadır. Üstelik bu yanlışlar, eserin yeni 2. Baskısında da tekrar edilmiştir. Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Suat Başar Çağlan (çev.), Konya: Literatürk Yayınları, 2012.

Son söz olarak yukarıda belirtilen hususlar nedeniyle biz çalışmamızda, Kant'ın anadildeki eserini temel almak istiyoruz. Türkçedeki çeviriyi, tüm her şeye rağmen bir emek sonucu ortaya çıkmasından ve eserin aslının da fevkalade çetrefil oluşunu hesaba kattığımızdan Kant'ın din felsefesi ile ilgili fikir vermesi açısından lisans öğrencilerinin okuyabileceğini teslim etmek istiyoruz.

³ Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen? [Sırasıyla: Ne bilebilirim? – Ne yapmalıyım? – Ne umabilirim?] Birinci sorudaki –ebilmek kipi ile üçüncü sorudaki –ebilmek kipi arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: İlkinde –ebilmek, muktedir olmak, kabiliyeti haiz olma anlamlarındayken, üçüncü sorudaki –ebilmek kipinde, bir şeyi yapmaya izni olmak, yetkili olmak ve yeltenmek anlamlarını taşımaktadır. *Können, sollen, dürfen modalverb*lerinin Kant'ın felsefesinde oluşturduğu söz konusu ayrım için bkz: Alfred Denker, "Kant und Fichte: Kann die Religion vernünftig sein?", *Religionsphilosophie*, K. Hammacher ve diğerleri (ed.), c.8, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1995, s. 41-59.

Yerleşik literatürde *Kant'ın Üçlü Sorusu* diye bilinen bu soru zincirinde aslında bir soru daha vardır: *Was ist der Mensch?* [İnsan nedir?] Kant'ın hayatının son dönemlerinde yazmış olduğu *Anthropologie* eseri bu soruya cevap mahiyeti taşımaktadır.

uygun davranma çözümlenmesinde buluruz. Üçüncü soruya cevap aranan eseri ise 1792 yılında *Berlinischer Monatschrift*'in Nisan sayısındaki, insan doğasının iyi ve kötü unsurlarla olan ilişkisini incelediği makalesidir. Bu makaleye, filozof, üç makale daha ekleyerek 1793 yılında *Salt Aklın Sınırları İçinde Din [SASİD]* adlı eserini yayınlar.

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Çalışmanın sınırlarını belirtebilmek için şu soruyla başlamak istiyoruz: Bu çalışma neyi kapsamayacaktır? Bu çalışma, Kant'ın ahlak metafiziğini, *Kritiklerdeki tartışmaları* ele almayacaktır. Söz konusu düşünür Kant olduğunda, bunların ayrımını ve sınırlamasını yapmanın ne kadar güç olduğunun farkındayız. Ancak bu çalışmada elimizden geldiğince söylenenleri, üzerinde fazlasıyla düşünsel mesai sarf edilmiş konuları yeniden tekrar etmek istemiyoruz. Çalışmayı *şişkin* kılmamak adına sürekli bir teyakkuz hali içerisinde olmaya çalışacağız. Elbette gerekli gördüğümüz yerlerde ve değinilmesi lüzumlu konularda *SASİD*'in sınırlarını aşarak referanslarda bulunacağız ama mümkün mertebe konuyu dağıtmamaya çalışacağız.

Eldeki bu çalışmamız, temel olarak geç dönem Kant felsefesinin içerisinde dinin yeri ve dini bileşenlerin sınırları üzerine kuruludur. Geç dönem Kant felsefesindeki dini düşünce, Birinci Kritik ve İkinci Kritik'den farklılık taşımaktadır. Birinci Kritik'te Tanrı, sonsuzluk, ölümsüzlük gibi kavramların *kategoria* alanına düşmediği için bilinemeyeceğini söyleyen Kant, *SASİD*'de bu kavramlara özel yer ayırmakta ve hatta Mesih, inayet, vahiy, dua, kilise, asli günah, dinde sahte hizmet ve hakiki hizmet gibi meselelere de izah getirmektedir. Bu anlamda eser, Aydınlanma döneminin, felsefi düşünme ile teoloji arasında kurmaya çalıştığı ve tartışmalı olsa da büyük ölçüde bunda başarılı olduğu köprü olarak görülebilir.

Aydınlanma fikri, Kant'ın o özlü ifadesindeki gibi “reşit olmama halinden kurtulma” ve *sapere aude*⁴ [bilmeye cesaret et!] mottosu ile anlaşılacak olursa; insanlık tarihinde söz konusu dönemin, bir uyanma, uyuşukluktan sıyrılma evresine denk düştüğü –tartışmalı olsa da- söylenecektir. Din mefhumunun, o dönemin düşünürleri tarafından ele alınıp yeniden yorumlanması bu minvalde anlamlı gözükmektedir. Nitekim 18. Yüzyılda üzerinde çokça durulan doğal din ve doğal teoloji kavramları, “*vahye müteallik*

⁴ Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, Nejat Bozkurt (çev.), 5. Basım, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 311.

kaynağın aktardığı özel bilgilerin dışında, akıl yürütmelerle ve delillerle Tanrı'nın (veya Tanrıların) varlığı ve doğası hakkında yargılar geliştirme sistemleri"⁵dir. David Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde, Cleanthes ile Philo arasındaki son konuşmada insanları tam anlamıyla tatmin edecek yaygın bir din modelinin ancak "felsefenin ürünü"⁶ olabileceğini belirtmektedir. Bu minvalde, kendisini dogma uykusundan uyandırdığı için Hume'a müteşekkik olan Kant'ın, din üzerine felsefi mülahazalarını, doğal dine değinmeyecek bir çerçevede düşünemeyiz. Öyle ki 1783-1788 yılları arasında verdiği derslerden birinde Kant şunu söylemektedir: "Doğal din, böylece tüm dinin esası ve tüm ahlaki ilkelerin en sağlam dayanağıdır."⁷ Aynı şekilde Kant, *SASİD*'de, aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere "evrensel dünya dini", "doğal din", "salt ahlaki akıl dini" türünden ifadelere bolca yer vermektedir.

Bu bağlam içinde yer almak üzere vahiy, din, akıl, Tanrı'ya hizmet gibi konuları işlemeyi amaç edinmiş *SASİD*, Aydınlanma düşüncesinin din algısının Alman felsefe geleneği içerisindeki yerini sorgulamaktadır. O nedenle biz bu çalışmamızda, aklın özgürce salındığı felsefe sahasının, aklın sınırları içine girmeyen hatta akla ayak bağı olduğu düşünülen din sahası ile karşılaştırılmasını amaçlamaktayız. Bununla birlikte eldeki bu çalışmanın, din felsefesinin temel problematiği olan din üzerine eleştirel düşünce için bir başvuru kaynağı olabileceğini düşünmekteyiz. Aynı zamanda bu çalışmayla, geç dönem Kant düşüncesine daha yakından ışık tutulabileceği kanaatindeyiz. Çalışmamız, özünde *SASİD* eseri ile sınırlı tutulacaktır. Çünkü Kant gibi felsefenin değişik şubelerinde pek çok eser kaleme almış büyük bir düşünürün görüşlerini, dağıtmadan, bilimsel bir odaklanma olmadan soruşturmak oldukça güç görünmektedir. Fakat şunun farkındayız: Kant'ın düşünce mimarisi, kendine mahsus bir ad taşıyacak kadar özgün bir kurgu taşımaktadır. Bu nedenle biz ihtiyaç duyduğumuzda ve bu kurgunun tutarlılığına işaret edilmesi gerektiğini hissettiğimizde filozofun diğer eserlerine başvurmadan imtina etmeyeceğiz. Fakat ülkemizde bol miktarda akademik esere kaynaklık etmiş Kant'ın diğer yapıtlarını ve dolayısıyla düşüncelerini burada tekrar ele almaktan -özellikle- kaçınıyoruz. Böylelikle hem tetkik edeceğimiz konumuza

⁵ Pailin ve Gaskin'in *Hume on Religion* adlı eserinden aktarıldığı yer için bkz: Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s. 99.

⁶ David Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), 4. Basım, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 263.

⁷ Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", Mehmet Sait Reçber (çev.), *Felsefe Dünyası*, Sayı. 40, (2004/2), s. 152.

daha spesifik bir bakış açısı yakalamayı umuyor; hem de eldeki çalışmayı daha özlü kılmak için çabalamış oluyoruz.

Çalışmanın Önemi ve Problematığı

Yukarda bahsetmiş olduğumuz dönemin felsefe ve teoloji ilişkisinin ardından daha temel bir soruyla Aydınlanmanın neyi hedeflediğine dair bazı problematlere işaret edelim. Bu soru, bizi, sözünü etmiş olduğumuz spesifik bakış açısına bir adım daha yaklaştıracaktır. Öncelikle Aydınlanma düşüncesinin dine karşı olumsuz bir tavır aldığı, buradan hareketle dinin ilgasına yönelik çabalar geliştirdiği fikrinin dikkatsiz bir genelleme olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir genellenin neredeyse ansiklopedik bir bilgi haline getirilip eğitim öğretim müfredatı içerisinde yer bulmuş olması düşündürücüdür. Bu, ülkemiz için de geçerlidir. Örneğin Kant üzerine yaptığı çalışmaları ile bilinen Stephen Palmquist, yazdığı bir makalesinde şöyle söylemektedir:

“Kant hakkında duyduğum ilk tanımlamalardan birisi, ben üniversitedeyken, çok saygı duyduğum bir felsefe profesörü tarafından yapılmıştı. Kant felsefesi ve onun teolojik çağrışımlarını kısaca açıkladıktan sonra şu bombayı patlatmıştı: —hiçbir filozof dedi, Hristiyan dinine, Kant'tan daha çok zarar vermemiştir.— Bu suçlama tıpkı, gökten ıslak bir çimento teknesine düşen çelik bir ok gibi belleğime çakıldı. Birkaç yıl sonra Kant'ı bir başıma okuduğumda, çok şükür, o çimento henüz kurumamıştı.”⁸

Görüldüğü üzere Palmquist, Kant'ın dine zarar veren bir düşünür olarak algılanmasından şikâyetçidir. Yukarıda belirtilen meseleye ülkemiz akademik camiasından da örnek verilebilir. Necmettin Tan ve Engin Erdem'in Kant üzerine çalışmalarında, filozofun teist olup olmadığı, eserlerinde dini bir delil bulunup bulunamayacağı üzerinden zamanında bir tartışma başlatılmış olduğu göze çarpmaktadır.⁹ Tartışma, özünde şu iki görüşten beslenmektedir. 1- Kant'ı, mevcut Tanrı delillendirmelerini kabul etmediği için katı bir fideist görüşe tabi kılmak, 2- Kant'ı Aydınlanmanın önemli bir filozofu görüp bu bağlamda onun, dogmaları rasyonelleştirme adına dini dışlayıcı muhalif bir yorum getirdiğini öne sürmek. Bu

⁸ Stephen Palmquist, “Immanuel Kant: A Christian Philosopher?”, **Faith and Philosophy**, 6:1 January 1989. Türkçesi ile karş. Stephen Palmquist, “Immanuel Kant: Hristiyan Bir Filozof”, Necmettin Tan (çev.), **Harran Üniversitesi İFD**, Sayı. 25, Ocak-Haziran 2011, s. 205–217.

⁹ Sözünü ettiğimiz tartışmaya, çalışmamızın son bölümünde ayrıca bir Deizm ve Teizm alt başlığı ayırıp kendi görüşümüzü de orada belirteceğiz.

görüşler, kendisine, ülkemizin akademik düşünce dünyasında fazlasıyla yer bulmuştur. Buradaki temel mesele, Kant'ı Katolik bir filozof olarak görenler ile Protestan bir filozof olarak görenlerin ve deyiş yerindeyse bu çerçeveden bir türlü paylaşamayanların arasında yüzyıldır süre gelen bir tartışmanın ülkemizin felsefe sahasına taşınmasından ibarettir. Çünkü haddizatında bu düalite, özellikle Almanya'da hakkında müstakil eserler kaleme alınacak kadar tartışmaya konu olmuştur. Sonra bu da yetmemiş, mezkur tartışmaların üzerine onları toparlayıcı mahiyette bir tez dahi yazılmıştır. Bu konuya yeri geldiğinde çalışmanın 2. Bölümünde örnekleriyle daha geniş bir temasta bulunacak ve şahsi kanaatimizi orada serdedeceğiz.

Halbuki Kant zaten teorik Tanrı delillendirmelerinin imkansızlığı üzerine müstakil çalışma kaleme almış bir düşünürdür. Düşünürü, yeniden bu tarz tartışmaların içine çekmek yersizdir. Onun yerine bütünleyici bir bakış açısıyla Kant'ın, din mefhumunu nasıl ele aldığını soruşturmalıyız. Çalışmamızda Kant'ın eserinde böyle kanıtlar aramanın mümkün olup olmadığına, filozofun kendisinin buna ne kadar müsaade ettiğine dair yeri geldiğinde tespitlerde bulunacak ve sözünü etmiş olduğumuz bakış açısından din meselesinin nasıl değerlendirileceğine dair bir kapı aralamaya çalışacağız. Bu bakış açısını elde etmek için öncelikle o dönemin tartışmalarına ve tarihi ortamına ana hatlarıyla göz gezdirelim.

Bu noktada, şöyle bir gerçeği teslim etmemiz gerekir: Hristiyanlık, kendi tarihi içerisinde pek çok yoruma tanıklık etmiştir. Bu yorumlama biçimlerinin kökleri de aslında Havariler dönemine kadar uzanmaktadır. Aydınlatıcı olması açısından *evcharistia*, *transsubstantia*, *parakletos* örneklerine başvurulabilir. Yorumlamaların tüm inanç sistemlerinde olduğu üzere katı bir *credo* halini alıp, bir diğerini dışlayacak şekilde *hizipçi* tavra dönüşmesi, Hristiyanlık tarihinde izleri silinmesi güç sonuçlar doğurmuştur. Bu anlamda bir hizbin, zorlayıcı [*obligatorisch*] bir yorum benimsemesi göze çarparken, diğer hizbin özgürleştirici [*emanzipatorisch*] bir yorumdan yana olması göze çarpmaktadır. Bu hususta dinler tarihçisi Bettany'nin tespitlerine başvurmak yararlı görünmektedir. Düşünce ve yorum farklılıklarının, Kilisenin erken dönemlerinden itibaren hiçbir zaman eksik olmadığını belirten Bettany şöyle devam etmektedir:

“Fakat insan zihni, doğal olarak görünüşte birbiriyle çelişen iki görüşün her ikisinin de doğru olamayacağına inanarak, bu iki görüş ya da görüşler bütününden birini kesinlikle doğru olarak yüceltmeye, diğer kümeyi veya öğreti biçimini zararlı diye mahkum etmeye ve dolayısıyla bastırıp sindirmeye eğilimlidir ve görünüşteki çelişkileri uzlaştırabilecek bir üçüncü hakikatin olabileceğini ya da bütün hakikatin, o zamana kadar bilenen tüm kısmi hakikatlerden daha büyük, daha kuşatıcı ve kapsamlı olabileceğini asla düşünmeksizin.”¹⁰

Bettany'nin bu tespitleri yerinde görünmektedir ve burada tespit edilmiş olan problematik, mantıktaki orta terim olarak istihraç edilip tüm büyük dinlere uygulanabilecek şekilde kullanılabilir. Dinlerde yozlaşma fikri, temel bir metafizik araştırma konusudur ve ancak bu derin köklerden ele alınarak tetkik edilebilir. Bettany, inanç manzumesi haline getirilen yorumların, bazı kiliseler tarafından halka zorla dikte ettirildiğini; bunlara inanmayanların ve tanrısal kurtuluşun yegane yolu olarak görmeyenlerin de cezalandırıldığına dair önemli örnekler verir. 1300lerden itibaren yozlaşmış kilise yapısına karşı çıkan imanlı, düşünür ve ilahiyatçıların aforoz edilip ardından yakılarak cezalandırılmasına dair tarihsel örneklerdir bunlar. Özellikle İspanya'da 32.000 kadar yakılarak öldürülen insan sayısının varlığı, yaşanan vahşeti fazlasıyla göz önüne sermektedir. Bu işkencelerin ve zulümlerin bir başka ortak özelliği de, baskın olanın, siyasi otoriteyi arkasına alarak kendisine karşı çıkanları *heretik* olarak nitelendirip kendini muhafaza etmeye çalışmasıdır. Bunun, tam tersi örnekler de gösterilebilir: yani bir hizbin, kendinden olmayan üzerinde tahakküm sağlayarak hakimiyet kurması ve giderek bir siyasi otoriteye dönüşmesi şeklinde.

Reform hareketinin ve bunu takiben Aydınlanma düşüncesinin rolü, bu bağlamda bir kez daha gözden geçirilmelidir. Kuşkusuz, bu dönemlerde dinin tamamen kaldırılması, inananların ve kutsal mekanlarının yok sayılmasına dair düşünceler bulmamız da mümkündür. Fransız Devrimi tarihinde bu türden düşüncelerin izlerine rastlamak hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin Mesih'in doğumuna dayalı takvimin kaldırılması; onun yerine, milat olarak 22 Eylül 1792'i alan bir takvim yapılması projesi, Hebertistlerin İhtilal Meclisindeki “bu takvim ne işe yarayacak?” sorusuna verdiği “*Pazar gününü yok*

¹⁰ George Thomas Bettany, **Dünya Dinleri Ansiklopedisi**, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 903 ve devamı.

etmeğe, azizleri, kiliseleri, dini, ruhbanı ve Tanrı'yı yok etmeğe..."¹¹ cevabı; haçlarla dini tasvirlerin kaldırılması; bunların yerine, geleceğin ibadeti olarak Akıl dini ve Akıl Tapınağının (*Temple de la Reason*) kurulması vs.¹²

Fransız aydınlanması içindeki bu düşüncelerin ve düşünürlerin muadillerini Alman aydınlanması içerisinde de bulmak mümkündür. Biester, Eberhard, Feder, Nicolai gibi düşünürlerin yer aldığı bu zümre, Alman aydınlanması içinde *Populärphilosophen* diye bilinmektedir. Fakat Gotthold Ephraim Lessing ve Kant gibi düşünürlerin felsefi verimlilikleri, yukarda sözünü ettiğimiz dini yozlaşmanın "ancak daha üst üçüncü bir yolun imkanı" ile aşılabileceğine yönelik girişimler olması nedeniyle önemlidir. Bu düşünürlerin felsefi üretimlerini, insan aklının üst düzey örnekleri –vahiy ile akıl bağdaştırması küçümsenecek bir girişim değildir- olarak ele alıp, samimi uğraşlar olarak görmek gerekmektedir. Çünkü bu düşünürlerin yazılarında insan soyunun mutluluğuna ve bunun eğitim yoluyla kesbine dair kıymetli addedilebilecek çözüm önerileri söz konusudur. O nedenle Lessing, "*Die Erziehung des Menschengeschlechts - İnsan Soyunun Eğitimi (1780)*" adında bir eser yazar. Lessing'in mezkur eserinin ilk fragmanı şu cümleden oluşur: "*İnsan teki için eğitim neyse, tüm insan soyu için de vahiy, odur.*"¹³ Kant'ın *SASİD* adlı eseri de, böyle bir çözüm çabasının, yani insanlığı asırlardır derin acılara gark etmiş, uzun yıllar süren savaşlara sebep olmuş ve bu savaşların sonucunda pek çok canlar almış bir meselenin aşılmasına dair üründür. Dolayısıyla biz de bu çalışmada Alman Aydınlanma düşüncesinin kazanımlarını yok saymayan bir görüşten hareket ediyor ve çıkış noktamızı bu düşünürlerin uğraşlarının değerliliğiyle belirliyoruz.

Bu uğraşların değerliliği, bir başka kapsam içerisinde, Aydınlanmanın dine yönelik olumsuz tutumu önyargısının giderilmesi noktasında da kendine yer bulabilir. Zira, daha önce de işaret edildiği üzere Aydınlanma düşüncesi ile dinin, birbirleriyle uzlaşmaz bir karşıtlık içerisindeymiş gibi konumlandırıldığı göze çarpmaktadır. Lakin, insan kavramı üzerinde yükselen Aydınlanmanın, "Hıristiyan dogmalarına düşmanca bir tavır

¹¹ Pierre Gaxotte, **Fransız İhtilali Tarihi**, Semih Tiryakioğlu (çev.), 2. Basım, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1969, s. 272 ve devamı. Yukarda sıralanan örnekler bu kaynağın bahsolunan sayfasından devamlıdır.

¹² Burada ayrıntılı olarak yer verilmesine gerek görülmemekle birlikte, bazı kiliselerde danslı baloların düzenlendiğine, *Akalı*'ı temsil eden beyaz kıyafetler içerisinde, genç bir kadının adeta bir Tanrı gibi sahneye indirildiğine de işaret etmek gerekir. Bkz: Gaxotte, s. 274-275.

¹³ Gotthold Ephraim Lessing, **Die Erziehung des Menschengeschlechts**. Çevrimiçi edisyonu için bkz: <http://www.zeno.org/Literatur/L/Lessing-W+Bd.+8>

almadığı, onu daha çok yeni bir dini anlayışın ifadesine dönüştürecek şekilde kavrayıp yorumladığı”¹⁴ da söylenebilir. Çünkü bu dönem, din üzerine en fazla eserin kaleme alındığı bir dönemdir. Sadece Fransa’da Hristiyanlığa dair 1770 yılında yazılan kitap sayısı doksandır.¹⁵ Tanrıtanımaz olarak sunulan Voltaire’nin sözlerini, burada bir kez daha düşünelim: “Biz akıllı varlıklarız, ama böyle varlıklar kaba, kör ve duygusuz bir varlık tarafından yaratılmış olamazlar; bir Newton’la bir katırın dışkısı arasında elbette bir fark vardır. Dolayısıyla Newton’un akıllı bir başka akıldan kaynaklanmıştır.”¹⁶ Norman Hampson, ilave ederek o dönemin düşünürleri arasındaki yaygın düşüncenin, insan aklının Tanrı’nın varlığına kanıt; doğanın uyumunun da Tanrı’nın iyiliğine bir işaret şeklinde olduğunu belirtir. Doğanın uyumu fikri her ne kadar içinde yaşadığımız yüzyıldan bakıldığında artık anlamsız görünse de, konuyu, o dönemin şartları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü 16. ve 17. yüzyıllar arasında yaşamış İngiliz yazar ve kâşif Sir Walter Raleigh, karşılaşmış oldukları Kızılderililer için notlarında şöyle demektedir: “İnsanları kurnazlık ve hinlikten uzak, nazik, sevgi dolu ve sadık bulduk. Sanki Altın Çağ’da yaşıyor gibiydiler.”¹⁷ Benzer bir başka tespit de, 1680li yıllarda Fransız gezgin Baron de Lahontan tarafından yapılmıştır. 1703 yılında yayınlamış olduğu diyalogda Adario adlı yerliye, doğal dinin muzaffer bir savunusunu yaptırmıştır.¹⁸ Lahontan, gezip gördüklerinden ilham alarak “kusursuz düzenli anarşi” fikrinden hareketle *altı aşamada akla uygun doğal bir dinin*¹⁹ temellendirmesini yapar.

Belirtilmelidir ki, insanlık tarihinin bu evresi, diğer uygarlıkların ve kültürlerin Tanrısızlar, barbarlar olarak görülmesinde büyük bir dönemece girmiş gibi görünmektedir. Şöyle ki, kültür ve bilim tarihinin temsilcileri olarak görülebilecek bazı coğrafyalarda, diğer ülkeler için az gelişmiş, ilkel, ehlileştirilmesi gereken gibi pejoratif tanımlamalara rastlanmıştır. Hatta diyebiliriz ki, bunun bir dünya görüşü olarak benimsendiği ülkeler dahi olmuştur. Dahası, bu dönemde sömürgeleştirme, savaşlar, kolonileştirmenin hız kazanarak devam ettiği belirtilmelidir. Bunu yadsımayacak pek çok örnek gösterilebilir. Fakat her genellemenin içinde hakkı teslim edilmeden geçirtilmiş istisnalar olduğu gibi, bu dönemin de büsbütün “Avrupa merkezli uygarlık

¹⁴ Ernst Cassirer, **Die Philosophie der Aufklärung**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, s. 144.

¹⁵ Norman Hampson, **Aydınlanma Çağı**, Jale Parla (çev.), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991, s. 98.

¹⁶ Hampson, s. 79.

¹⁷ Hampson, s. 24.

¹⁸ Ulrich im Hof, **Das Europa der Aufklärung**, 2. Baskı, Münih: C.H. Beck, 1995, s. 197.

¹⁹ Richard Saage, **Utopische Profile - Band II: Aufklärung und Absolutismus**, Münster: LIT Verlag, 2002, s. 111. ve 112.

anlayışının tahakkümü” olarak yaftalanmasının ilmi ciddiyete pek uygun düşmediği kanaatindeyiz. O nedenle, okuru teze hazırlamaya çalıştığımız bu giriş metninde Aydınlanma düşüncesini olumlayıcı her cümle kuruluşumuzda hemen ardından onun eleştirilebilir ve eleştirilmeyi mutlaka hak eden *radikal* yanlarını da belirtmeye özen gösteriyoruz. Dolayısıyla bu çift yönlülüğün, *in potentia* halindeki bir çelişkidenden değil; bilakis nesnel olma kaygısından ileri geldiğinin bilinmesini ısrarla istiyoruz. Tekrar edelim Aydınlanma düşüncesi, insan soyunun gelişmesine çok ciddi bir miras bırakmıştır. Bilhassa günümüzün dini tartışmalarında, Aydınlanmanın kazanımını yok sayamaz, görmezden gelemeyiz. Elbette bunu söylerken Macit Gökberk kadar Aydınlanmayı yüceltmiyoruz.²⁰ Ama Aydınlanma fikri ve çabasını da postmodern akımın taraftarlarına karşı savunmak istiyoruz. En azından bu çalışmamıza konu edindiğimiz Kant gibi düşünürleri bu yaftalamadan ayrı tutmak istiyoruz. Zira felsefe tarihinde yapılan genellemeler belki de diğer alanlarda yapılan genellemelerden daha tehlikeli sonuçlar doğurabilir düşüncesindeyiz.²¹

Düşünce tarihinde böyle istisnaların ortaya çıkartılması ve hakkının teslim edilmesi bir ödevdir. Örneğin Kant’ın hocası Christian Wolff, 1721 senesinde ilk kez Konfüçyüsçü gelenek ve Çin düşüncesi üzerine tezlerini yayınlamıştır. Burada Çinlilerin dinden bağımsız, doğal erdem öğretilerini incelemiştir. Buradan yola çıkarak bir doğal din düşüncesi sistematize etmiştir. Fakat Wolff, 1723 Kasımında, ilerde 18.yüzyılın en büyük üniversite skandalı olarak adlandırılacak bir kovuşturmayaya maruz kalmıştır. İdam cezasına çarptırılmış ve kendisinin 48 saat içinde Prusya’yı terk etmesi emredilmiştir.²² Bir başka örnek olarak da Wolff’ü en fazla etkilemiş olan hocası ve çağdaşı Gottfried Wilhelm Leibniz gösterilebilir. Leibniz, Avrupa aydınlanmasının tekemmülü için Çin düşüncesiyle ve Konfüçyüs öğretileriyle kültür değiş-tokuşunun şart olduğunu belirtir.²³ Aynı zamanda filozofun, Çin dünyasından Avrupa ulusunu terbiye edip, yetiştirmesi gereken misyonerlerin getirtilmesini tavsiye etmesi de dikkat çekici görünmektedir. Bununla kalmayıp daha ileri gidelim: Leibniz’in düşüncelerinin oluşumunda, dönemin

²⁰ Macit Gökberk, **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul: YKY, 1997, s. 55.

²¹ Bu iddiamıza oldukça yerinde bir örnek olarak şunu gösterebiliriz: İsmail Kılıçoğlu, “Aydınlanma’nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II”, **FSM İlmî Araştırmalar – İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 5/2015, ss. 334-359.

²²Karl Fritz Daiber, “China und der Konfuzianismus. Einige Aspekte ihrer Rezeptionsgeschichte in Deutschland aus Anlass der Ehrenpromotion von Helmut Schmidt durch die Philipps Universität Marburg”, **Marburg Journal of Religion** (içinde), Vol. 13, No:1, May 2008.

²³Andreas Pigulla, **China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996, s. 67 ve 68.

Kur'an tercümelerinin etkisi yadsınamaz. Başlarda Kur'an'a fazlasıyla mesafeli hatta olumsuz bir tutum takınan Leibniz'in, araştırmaları sonucunda olgunluk döneminde bu görüşü tamamen değiştirdiğini biliyoruz.²⁴ Bununla birlikte yine o dönemin konjonktürünü göz önünde bulundurmak şartıyla, doğal dine ve/veya akıl dinine daha yatkın ve daha elverişli olması hasebiyle yine gerek Leibniz'in gerek Lessing'in, İslam'a [Muhammedans] ayrıca önem atfettiklerini göz ardı etmemeliyiz.²⁵

Dolayısıyla eldeki çalışma, yukarıdaki düşünceler doğrultusunda ve kısaltılarak kısmen zikredilmiş problematikler çerçevesindeki değerlendirmeler üzerine kuruludur. Daha indirgemeci bir deyişle şu dile getirilebilir: "Aydınlanma düşüncesinin nihai hedefinin, dinleri tasfiye etmek olduğu yargısı, kapsamlı bir analize muhtaçtır." Zira, söz konusu dönemin, özellikle *dini aydınlanma* olarak görülebilecek bileşenleri de bulunmaktadır. O sebeple, aydınlanma fikrinin din algısının, türlü ön kabullerden bağımsız olarak tetkik edilmesi, felsefe ve din münasebetinin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacaktır. Zira felsefe ve din, insan aklının en nihayetinde erişebileceği aşkın tartışma sahalarından ikisidir.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın yukarıda belirtilen problemiğinin ardından akıl dini veya doğal din ifadeleriyle dile getirilmek istenen şeyi biraz daha açmak faydalı olacaktır. Bu iki kavramın tarihçesini anlatmak yahut açıklamak bu çalışmanın amacı değildir. Yukarıda dile getirilen çatışmacı ve uzlaşmaya bir türlü yanaşmayan zıtlaşmış kutuplardaki dini hakikatlerin, diyalektik bir biçimde aşılması çabası söz konusudur. Dolayısıyla sözü edilen bu kavramlar "**bir dünya dini**" kapsamında düşünülmelidir. Ancak buradan hareketle Kant'ın *SASİD* eserini yazmasındaki amaç anlaşılır olabilir. Söz konusu dünya dini, Kant'a göre tarihsel dinin, ezberler ve hiziplerle süregelen geriliminden ve insanlığı ebedi barışına götürecek sulh dolu yoldan alıkoyacak bağnazlıklardan varestedir. Bu nedenle Kant'ın, mezkur gerilimlere ve hiziplere kaynaklık etmiş umdeleri, eserindeki her bir bölümün sonuna *parergon* [müştemilat, eklenti, fûruat diye Türkçeleştirilebilir] olarak yerleştirmiş olması üzerinde durulması gereken bir noktadır.

²⁴ Giovanna Varani, "Leibniz und der Islam: Die Betrachtung des Korans als erster Ansatz zu einer Kulturbegegnung im 17. Und 18. Jahrhundert", *Studia Leibnitiana*, bd. 40/1, 2008, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, ss. 48-71.

²⁵ Katharina Mommsen, "Goethe's Relationship to Islam", *The Muslim*, 4/3, London/FOSIS, 1967, s. 14.

Vurgulanması gereken bir başka husus da, Kant'ın bu eserinde teist yahut deist²⁶ temellendirmeler bulmaya çalışmanın ancak arızı bir girişim olabileceğidir. Çalışma içerisinde ayrıntılarıyla da işleneceği üzere Kant'ın bu eserine, bir Tanrı kanıtlanması bulma amacıyla eğilmek, eserin bizzat kendisinin anlaşılmasının önünü kapayacaktır. Eserin yazıldığı dönem, filozofun diğer eserleri ve fikri mimarisi göz önünde bulundurulacak olursa *SASİD*, daha çok *kutsal hikmet* ve/veya *yüce varlık* kavramlarının izdüşümü içerisinde bunların insan ve etik ile bağıntısını kurmak suretiyle tetkik edilmelidir. Bu da; din felsefesinin, kadim dinler tarihi ile yakınlığında; dinin ve kutsalın fenomenolojik yorumunda mümkün görünmektedir.

Kant'ın bu eseri yazma amacını; dini, manivela olarak kullanarak onu, insan mutluluğunun evrenselliğinde bir aşama olarak görmek pek iddialı bir perspektif olmasa gerektir. Bu, aynı zamanda Kant'ın ünlü "*Aydınlanma nedir? Sorusuna Cevap*" adlı makalesindeki Aydınlanma tanımına da denk düşmektedir. Çünkü bu eserde Kant, "*Aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? Hayır, henüz aydınlanma döneminde yaşıyoruz*"²⁷ şeklinde bir cümle kurar. Ardından da insanlığın tam olarak kendi aklını kullanabilecek seviyeye gelmesi için daha çok yolunun olduğunu ve ancak bu yoldaki engellerin kaldırılmasıyla gelecekte evrensel aydınlanmaya ulaşılabileceğini belirtir. Bu ifadeler, Aydınlanmanın sürekli gelişmekte olduğuna ve onun aslında adım adım ilerlemeler bütünü olduğuna da bir göndermedir. Buradan hareketle de din fenomeninin, –bu aynı zamanda kitabın başlığının *Saf Aklın Sınırları İçinde Din* değil de *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* olmasının da bir kanıtıdır-²⁸ insanlığı esenliğe taşıyacak bir yörüngede kullanılması gerektiği pekala söylenebilir. Daha yalın kılalım: Bir aydınlanma fikrinden bahsediyoruz, dolayısıyla geleceğe umutla bakmaktan yanayız; ama bu aydınlanma hamlesinin önünde "din" en büyük engel olarak yer almaktadır. Dinden tamamen kurtulmak sorunumuzu çözer mi? Bu soruya, Alman Aydınlanmacıları -bilhassa Kant ve Lessing- hayır cevabını vermekte bir an olsun tereddüt göstermemişler ve ardından şu çözümü sunmuşlardır: "Dini öyle bir yorumlamalıyız ki, hem insana şimdiye kadar olduğu şekliyle köstek olmayacak; hem de onu esenliğe kavuşturacak ve tekamülüne katkı sağlayacak!" Sorunun mahiyeti aynı zamanda

²⁶ Allen W. Wood'un *Kant'ın Deizmi* ile ilgili görüşünü çalışmamızın 3. Bölümünde değerlendireceğiz.

²⁷ Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", **Seçilmiş Yazılar**, Nejat Bozkurt (çev.), 5. Basım, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 318.

²⁸ Kant'ın *SASİD*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde salt aklın sınırları içindeki din tanımlamasının ahlaki ve pratik bir bakışı kapsadığı belirtilmektedir. Bkz: Kant, **Die Religion**, s. 12.

cevabın bir kısmını içinde taşımaktadır. Şöyle ki: Din, bir yorumlama alanıdır. Din dili, esas itibariyle insanın yorumlama gücünü gerektirir. Din, eğer çağlar öncesinden beri insanlık tarihinde var olagelmış bir *fenomen* ise, varlığını, sözünü ettiğimiz bu dile ve insanlarda makes bulmuş yorumlanmaya meyyal içeriğine borçludur. Dolayısıyla problematiği bir adım daha ileriye taşıyarak şunu belirtebiliriz: Din fenomeni, donuk, cansız dolayısıyla katı ve taşlaşmış değildir. O, yaşayan ve nefes alıp veren bir gerçektir. İşte bu nedenle onu; bitmiş, sona ermiş ve tedavülden kalkma zamanı gelmiş de geçiyormuş gibi düşünmemek gerekmektedir. Asıl yapılması gereken, ona yeniden hayat vermektir. İşte biz bu çalışmamızda, sözü edilen soruya Kant'ın verdiği cevap çerçevesinde elimizden geldiğince ışık tutmaya çalışacağız.

Yukarıdaki açıklama, aynı zamanda Kant'ın iki yıl sonra *Ebedi Barış Üzerine*'yi, beş yıl sonra *Antropoloji*'yi ve on yıl sonra da *Pedagoji*'sini yazmasıyla da örtüşmektedir. Zira bu eserlerinde Kant, insanlık tarihi üzerine yazılar kaleme almış olup, güç ve çetin mantıki yargılar yerine daha pratik ve kapsayıcı bir yöntemle kesin sonuç almak ister görünmektedir. Yani insan soyunun gelişimine doğrudan katkı sağlamaya yönelik çözümlerdir bunlar. Örneğin *Ebedi Barış Üzerine* eserinde Mendelssohn'un insanlık soyunun geleceğinden ümitsizliğini kıyasıya eleştirerek mutlu günlerin gelecekte olduğunu ateşli bir şekilde savunan Kant ile karşılaşırız. Tespitimizi güçlendirecek başka bir örneği *Der Streit der Fakultäten – Fakültelerin Çatışması* eserinden verelim. Filozof, yukarıda sözünü ettiğimiz insan soyunun ilerlemesinin, ahlaki gelişiminin önceden kestirilip kestirilemeyeceğine günümüzden bir örnek gösterebilir miyiz şeklindeki kendi sorusuna, onu tarihsel bir olayla sınırlayarak cevap vermez. Çünkü ona göre henüz yeni tecrübe edilmekte olan Fransız İhtilali başarılı da olabilir başarısız da; daha büyük sefaletler de getirebilir daha büyük mutluluklar da. Fakat burada önemli olan insanların bireysel tutkularını bir tarafa bırakarak müşterek bir coşkuya katılmak amacıyla ben sevgilerinden kurtulmalarınıdır.²⁹ Kant, Fransız İhtilali'ni Hegel gibi *görülmemiş bir güneşin doğuşu* olarak değerlendirmemektedir; aksine daha mesafeli ve temkinlidir. Ona göre bu tarihi olay, insanların kendi benliklerini bir tarafa bırakıp çıkar gütmeyen bir niyetle ortak coşkuda birleşmelerinden başka hiçbir şeye işaret etmez. Bu da, gelecek için azmettirici bir umut görevi görmektedir. Toparlayalım: Fransız İhtilali

²⁹ Kant, *Werke in acht Büchern*, Hugo Renner (ed.), Berlin: Weichert Verlag, 1907, s. 64, 65. Ayrıca karş. Bülent Gözkan, "Kant ve Üniversite İdeası", *Cogito – Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant*, Sayı: 41-42, s. 215.

gibi büyük bir olayı tarihsel bir olgu olarak görüp ona tikel olarak herhangi bir değer atfetmeyen Kant, gerçek değeri, onun insanın ahlaki ilerlemesiyle ilgisinde bulmaktadır. Tam bu noktada işte şu soruyu soruyoruz: İnsanın ahlaki doğası ile vuku bulmakta olan bir ihtilalin arasındaki ilgiyi buradan soyutlayıp insan ve din arasına orta terim olarak yerleştirdiğimizde ne olur? Yani din, insanı daha iyi ve ahlaklı kılmakta nasıl yardımcı olur? Din, o dönemin Avrupa kültür yaşantısına hakim yozlaşma evresinden çıkartılarak insan soyunun ilerlemesine katkı sunacak şekilde nasıl yorumlanabilir?

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Kant'ın *SASİD*'i yazmasındaki gerekçeden hareket ederek dinin, insan soyunu çatışmadan daha uzak bir çatı altında toplayıp toplayamayacağına dair kanaati öne çıkartmak olacaktır. Eğer dünyanın ve insan soyunun giderek daha da kötüleştiğine ve hep kötüleşeceğine dair bir ön kabulümüz yoksa Kant'ın evrensel din anlayışının, özellikle günümüz için bize söyleyeceği bir şeyler mutlaka olacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamıza esas aldığımız eser, *SASİD*'in, kendisi muteber bir Kant uzmanı olan ve Kant'ın 1924 yılında ilk otobiyografisini kaleme alan Karl Vorländer'in editörlüğünde yayınlanmış 5. baskısıdır. 1922/Leipzig'de basılan bu edisyon, Vorländer'in 1919'daki 4. Baskısının önsözünde belirtmiş olduğu üzere, Wobbermin'in *Akademie* Baskısı'yla karşılaştırılarak yayınlanmıştır. Bu baskı, aynı zamanda Vorländer'in, Kant hayattayken eserin yapmış olduğu baskılarda, filozofun kendisi tarafından yapılan düzeltmeleri metnin altında –Akademie baskısındaki *kreuz* yani † ile gösterilene ek olarak- dipnot olarak sunumunu da ihtiva etmektedir. Ayrıca Vorländer baskısı, Kant'ın bu eserindeki, gerek özel gerekse akademik yaşamında ezberinden kullanmayı çok sevdiği³⁰ Latince ibarelerin ana kaynağını ve Almanca çevirisini de içermektedir. Örneğin Horace Odlar, Ovidius Metamorfozlar, Juvenal Satirler gibi. Son olarak Vorländer'in bu baskısının en sonunda, Kant'ın eserinde yer verdiği Kutsal Kitap ayetlerine dair bir de fihrist yer almaktadır. Dolayısıyla önemli gördüğümüz mezkur ayrıntılar nedeniyle çalışmamıza, bu edisyonu kaynak alıyoruz.

³⁰Thomas de Quincey, **Immanuel Kant'ın Son Günleri**, Tuğçe Ayteş (çev.), İstanbul: Monokl Yayınları, 2011, s. 32 ve 49.

SASİD, aslında aralıklarla yazılan dört ayrı makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerin her biri, ayrı bir bağlam içerisinde değerlendirilecek olursa anlam bütünlüğünü kaybetmektedir. Lakin her bir makale, aslında din meselesini bir noktadan ele alıp belirli bir noktaya kadar taşımaya matuf hedef gözetilerek kaleme alınmıştır. Kant'ın kendine özgü üslubu oldukça güç ve çetrefildir. Sürekli genişletilerek uzatılan ve bununla bağlantılı olarak takip etmeyi güçleştiren cümleler; filozofun, bağnazlığa yahut kötü kullanıma yol açabilecek her türden düşünce patikasına sınır çizme hatta onların başına bir de *karakol* inşa etme çabasından ileri gelmektedir. Kant'ın bu yöntemi, kimi pasajlarda yukarıda sözünü ettiğimiz bütünlüğün anlaşılmasını yer yer güçleştirmektedir. O sebeple, eserin *ontik compositumunu* gözden kaçırmamak ve okura, kitaptaki problematiğin nasıl kurulduğunu yakından gösterebilmek için şöyle bir mantıki girizgah yapalım:

> İnsan doğası ve kötülük

> İnsandaki iyilik irası³¹ ile kötülük yönelimi

³¹ İra: Öz-ana yapı yerine kullanılabilecek Türkçe bir sözcük. Almanca'sı olan *die Anlage*, Türkçe karşılıklarında içi pek çok farklı doldurulmuş anlamlara sahiptir. Mizaç, tabiat, istidat, huy, yetenek, doğa vesaire gibi. Örneğin Kuçuradi, bu sözcüğü, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "doğal kuruluş, yetenek, yeti" şeklinde Türkçeleştirmektedir. *Pratik Aklın Eleştirisi* çevirisinde ise sadece "yetenek" karşılığı verilmiştir. Teoman Duralı ise *Aklın Anatomisi* eserinin sonuna koymuş olduğu sözlükte, sözcüğü, "istidat" olarak karşılamıştır. Aziz Yardımlı ise *Arı Usun Eleştirisi* çevirisinde "yapı" karşılığını tercih etmiştir. Sözcüğü tercüme ederken çok zorlandığımız belirtmek istiyoruz. Çünkü sözcük, insanın birey olarak değil de soy olarak ahlaki doğasını tarif etmektedir. Hatta tam bu noktada *ahlaki doğa* derken bile yanlışla düşünüyoruz; zira ahlaki doğanın karşılığı Kant'ta *moralische Natur*'dur. Bu manada sözcük, mizaç, karakter, huy gibi kavramların, üzerinde temellendiği insan soyundaki ana temeli işaret etmektedir. Dolayısıyla *fitrat* sözcüğünün, nispeten en yakın anlamdaşı olduğunu dile getirebiliriz. Bu noktada Mehmet Güneç de hemen aşağıda değineceğimiz eserde sözcüğü *fitrat* olarak karşılamıştır ve bu, kanaatimizce en yakın karşılıktır. (s.111) Bizi "fitrat" olarak karşılamaktan alı koyan iki sebep ise, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere, Kant'ın bu sözcüğü, insandaki hayvanlık *fitratı*, insandaki insanlık *fitratı* ve insandaki kişilik *fitratı* olarak üçlü sınıflandırmaya tâbi tutmasıdır. Şimdi *fitrat* sözcüğü, Arapça *fatr* kökünden türemiş olup yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek demektir. Kelime ve istilah anlamları içerisinde farklı şekilde karşılanan sözcüğün en makul karşılığı ve yaygın olanı şudur: "Bu görüşler içinde en makul olanı ve giderek en çok ilgi göreni, *fitratın*, ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratana tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatınlıkları ifade ettiği şeklindeki anlayıştır." Bkz. Hayati Hökelekli, "Fitrat", Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt 13, s. 47. Şimdi yukarıda değindiğimiz üzere Kant'ın üçlü *fitrat* hiyerarşisi ile yerleşik *fitrat* sözcük anlamı tam olarak uyuşmamaktadır. Çünkü sözcük anlamında tamamen olumlu yetenekleri ve eğilimleri belirtmektedir. Fakat Kant'ın özellikle ilk iki hayvanlık ve insanlık *fitrat* basamaklarında neredeyse olumsuz ve hatta yerilen bir durum söz konusudur. Dahası ilk iki basamakta, aklın dominant düzeyde kullanımı neredeyse söz konusu bile değildir. Bu sınıflandırma içerisinde *fitrat*, daha çok Kant'ın üçüncü basamağındaki anlamın karşılığını doldurmaktadır. İkinci sebep ise, Kant düşüncesinde "fitrat", "doğuştan", "vehbi" olarak tercümesi tercih edilen sözcük "angeboren" sözcüğüdür ve farklıdır. Dolayısıyla *die Anlage* sözcüğünü, bazı yerde *fitrat*, bazı yerde *doğa*, bazı yerde *yetenek* olarak belirsizce karşılamak yerine biz, sözcüğü "ıra" olarak Türkçeye kazandırmaya çalıştık. İra sözcüğüne gelecek olursak TDK, Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğünde irasözcüğü için, "insanın etkinliklerine, yaşama koşullarına bağlı olan ve eylemlerinde açığa vurulan durağan düşünüş özelliklerinin tümü" şeklinde açıklama yapmaktadır. (www.tdk.gov.tr: Mart 2017 çevrimiçi ulaşım.) Bu noktada Grekçe *ethosdan* türeyen etoloji biliminin Türkçesi için irabilim denilmesini de delil olarak gösterebiliriz. "Konrad Lorenz gibi etolojistler, benzer düşüncelerle irabilimin kurucusu olmuşlardır." Bkz. Sena Coşğun, "Thukydides'e göre kitlelerin Psikolojisi vd.", *International Journal of Human Sciences*, 12/1, 2015, s. 733. Başka bir örnek: "Son otuz yılda karşılaştırmalı

- > İnsandaki iyilik ilkesinin kötülük üzerindeki zaferi
- > İyi insanın etik bir devlet için diğer iyilerle bir araya gelmesi
- > İyilerin teşkilatlanmasının Tanrı halkı ile ilişkisi
- > Tanrı halkı olarak örgütlenme ve ilahi devlet, kilise
- > Kilise inancından saf ahlaki akıl dinine yükseliş
- > Hıristiyanlığın öğrenilmiş din ve akıl dini olarak tahlili
- > Evrensel din olarak saf ahlaki akıl dininin nitelikleri
- > Saf ahlaki akıl dininin, Tanrı krallığına dönüşümü
- > Saf ahlaki akıl dininde ritüeller ve dini hizmetler
- > Saf ahlaki akıl dini karşısında dini vehim ve sahte hizmet

Daha anlaşılır olmak amacıyla yukarda özetlemeye çalıştığımız mantıki silsile aynı zamanda çalışmanın yöntemini, bölümlerini ve düşünsel ilerleyişini de belirlemektedir. Uyguladığımız bu yöntemin, yeri geldiğinde bir, hatta yer yer bir sayfayı aşan yorucu cümlelere sıklıkla rastladığımız böyle bir üslubun hakim olduğu Kant külliyatının en çetin eserlerinden *SASİD*'e giriş yapmak için yeterince kullanışlı olduğunu düşünüyoruz. Yukarıdaki şemayı takip ederek bütüncül ve eleştirel bir din felsefesi tahlili yapmayı planlıyoruz. Bunun bizi, gereksiz sapmalardan ve eldeki çalışmamızı şişkin kılacak ilavelerden koruyacağını tahmin ediyoruz.

Çalışmada yukarda belirtmiş olduğumuz Kant'ın ana eseri dışında, o dönemin düşünürlerinin kimi eserlerini kullanacak; ikincil ve yan kaynaklara başvuruda bulunacağız. Bunlardan önemli gördüklerimizi şöyle sıralayabiliriz: Günümüzün yaşayan saygın Kant uzmanlarından Otfried Höffe editörlüğünde yayınlanmış olan ve filozofun çalışmamıza temel aldığımız eseri üzerine pek çok Kant araştırmacısının

ırabilimde ortaya çıkan gelişmeler ile günümüzde deneysel ve fizyolojik ruhbilim alanında yapılan birtakım çalışmalar, sanırım, konumuzla çok daha yakından bağlantılıdır.” Noam Chomsky, **Dil ve Zihin**, Ahmet Kocaman (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları, 2001, s. 139. Etoloji, yine TDK'ya göre “hayvanların davranışlarını kendi **doğal çevrelerinde ve deney düzenine sokmadan** karşılaştırmalı olarak inceleyen bilim dalı” olarak karşılanmaktadır. İşte tam olarak burada vurguladığımız **doğal çevre ve deney düzenine sokulmamış hal** olan öz yapıya, “ıra” diyoruz.

makalelerinin derlendiği *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2011) adlı eser; değerli Kant bilgini filozof ve teolog Albert Schweitzer'in *Die Religionsphilosophie Kants, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1899) adlı eseri, Avusturyalı filozof ve teolog Josef Bohatec'in *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb Grenzen der bloßen Vernunft* (1966) adlı eseri, Reiner Wimmer'in Kant-Studien içerisinde yayınlanmış *Kants kritische Religionsphilosophie* (1990) adlı eseri; Gotthold Ephraim Lessing'in *Die Erziehung des Menschengeschlechts* adlı eseri; Martin Honecker'in *Einführung in die theologische Ethik* (1990) adlı eseri; Christoph Schulte'nin *Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* (1991) adlı eseri; Ernst Troeltsch'in *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (1904) adlı eserini sayabiliriz.

Vurgulamak istediğimiz bir başka nokta, bu çalışmayı yürütürken Kant'ın diğer eserleriyle bir kıyaslama yapmak, onlara da atıflarda bulunmak türünden bir girişim, çalışmayı içinden çıkılmayacak bir hale getirecektir. O nedenle böyle bir girişimden mümkün olduğunca uzak duracağız. Kant'ın, eserin ikinci baskısındaki önsözünde söylediği gibi "bu yazıyı [*SASİD*'i kastediyor] özsel içeriğine uygun bir şekilde anlamak için genel bir ahlak yeterlidir. Pratik aklın eleştirisi ve hatta teorik aklın eleştirisini de dahil etmeye hiç gerek yoktur."³²

Bu noktada, Kant'ın din felsefesi üzerine yakın tarihte ülkemizde yapılmış iki doktora tezini özellikle zikretmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Necmettin Tan'ın 2008 yılında kaleme almış olduğu *Immanuel Kant'ın İman Anlayışı* adlı eserdir. Doktora tezinin 2014'de kitaplaştırılmış hali olan *İmana Yer Açmak – Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, adından da anlaşılacağı üzere düşünürün bilgi ve iman felsefesine odaklanmaktadır. Eser, önce Kant'ın epistemolojisine geniş yer ayırmakta; ardından imanın temellendirilmesine geçmektedir. Bizim kendi çalışmamıza temel teşkil eden ana konuların ve tartışmaların, mezkur eserin ikinci bölümün alt bölümlerinden *Saf Ahlaki İman ile Tarihsel/Kurumsal İmanın Karşılaştırılması* başlığı altında yalnızca 177-199 sayfalar arasında ele alınmış olmasını bir eksiklik olarak görmekteyiz.³³ Lakin bu, halihazırda eserin Kant'ın iman anlayışı üzerine odaklandığını hesaba kattığımızda

³² Kant, *Die Religion*, s. 13.

³³ Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak – Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

bir ölçüde kabul edilebilir görünmektedir. Bu eserin ayrıntılı değerlendirilmesini, kendi çalışmamız içerisinde 3. Bölümde yapacağız.

Zikretmeden geçemeyeceğimiz ikinci eser, Mehmet Güneç'in *Kant'ın Tanrı Anlayışı* adlı 2009 yılındaki doktora tezidir. Yapılmış bu tez ile ilgili birkaç hususu belirtelim: Çalışma, Kant'ın Tanrı anlayışı gibi oldukça geniş bir konu üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla bizim çalışmamıza konu edindiğimiz eserin içerdiği tartışmalara, ancak son bölümde s.103-132 arasında yer verilmiştir. Tez yazarının neredeyse -3 yer hariç- hiç ikincil kaynaklara başvurmamış olduğunun gözlemlendiği bu bölümde, Kant'ın eserinin bir tür özeti yapılmış gibidir. Ancak Tan'ın eseriyle karşılaştıracak olursak vahiy dininin, akıl dinine geçiş yaptırması ve insanları ikinciye ısındırması fikrinin değerlendirilmesi noktasında Güneç'in bizimle benzer kanaati paylaştığını teslim etmeliyiz.³⁴ Zira bu mesele, Kant'ın vahiy anlayışında nerdeyse en nazik nokta olarak göze çarpmaktadır. Biz de çalışmamızda bu meseleye *via Faktum – via Ratio* odağında geniş yer ayırdık.³⁵ Bu çalışmanın değerlendirilmesini de, karşılaştırmalı olarak 3. Bölüm'de yapacağız.

Son olarak kendi çalışmamız, üç bölümden oluşacaktır ve her bölümün sonuna, bir sonuçla birlikte fenomenolojik aşma değerlendirmesi ilave edeceğiz. Kant'ın bu eserini, dini fenomenoloji çerçevesinde bir terkibe bağlamak elbette zahmetli bir çaba olacaktır. Hatta burada bir adım ileri giderek böyle bir hermenötik tahlile eserin izin verip vermediği sorusu tarafımıza yöneltilebilir. Bu soruya şöyle cevap verelim: Bu çalışmayı hazırlarken, bir bilimsel çalışmada söylenenlerin-söylenmişlerin üzerine sentetik ve bir o kadar da özgün bir şeyler koymayı vazife görüyoruz. Zira ülkemizde, özellikle sosyal bilimlerde, akademik üretim sürekli yatay olarak genişlemekte, dikey atılımlarda bulunulamamaktadır. Bu nedenle böyle bir fenomenolojik değerlendirmeyi yaparken yeni bir şeyler söyleyebilmeyi istiyoruz. Bunda başarılı olamasak bile, en azından böyle bir teşebbüsümüz olduğunun bilinmesini ve okurdan da bunu mazur görmesini bekliyoruz. Bu hususu, bölümde yeri geldiğinde daha ayrıntılı olarak vuzuha kavuşturacağız.

³⁴ Mehmet Güneç, *Kant'ın Tanrı Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2009, s. 122.

³⁵ Çalışmamızda s. 134, 135.

BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASI VE KÖTÜLÜK

İnsan ve kötülük, insanın doğası, insanın kötülüğe yatkın olup olmadığı, iyi insan-kötü insan türünden kavramlar, kökleri ilk insana kadar giden kavramlardır. İnsanın ayrılmaz bir parçası olduğu kadar hayati de olan bu meselesi, felsefe ve din tarafından mütemadiyen ele alınmıştır. Düşünürler öncelikle insan ve doğası üzerine kafa yormuşlar ve buna dair şeyleri, *etik** kapsamında dile getirmişler;³⁶ ardından insanın ister istemez başka insanlarla etkileşim içerisinde olmak zorunda olduğunu düşünüp,³⁷ etiğin bıraktığı yerde devlet fikri ile yollarına devam etmişlerdir.³⁸ İnsanları etik olarak bir arada tutabilecek bir devlet fikri üzerinden yasa, toplumsal sözleşme gibi düşünceler geliştirmişlerdir. Kant da, *SASİD*'de öncelikle insan doğası ve onun kötülük ile ilişkisi üzerinden yola çıkmış ve ardından erdemli etik devleti temellendirmiş ve son olarak kilise çatısı altında bu etik birlikteliğin,³⁹ Tanrı'nın krallığının yeryüzündeki inşası olabileceğini kaziye olarak sunmuştur.

SASİD, ilk bakışta dört farklı makaleden oluşmuş gözükse de aslında her biri birbirini tamamlayan ya da özelde yukarda sözü edilen belirli bir amaca yönelik bütünleştirici tutarlılık taşıyan bir eserdir. Bu tutarlılığı, teleolojik bir çerçeve içerisinde değerlendirecek olursak etik bir toplum fikri şeklinde tanımlayabiliriz. Erdemli bir birey nasıl olmalıdır sorusuna *kategorik imperatif*, *ödev ahlakı* gibi önemli çözüm önerileri sunan Kant, bu eserinde farklı olarak ne sunmuştur?

Bu soru, *SASİD*'in ana fikrini anlamak açısından okuyucuya epey bir yol kat etme imkanı sağlamaktadır. Çünkü bu eserde, bireylerden ziyade erdemli ve ahlaklı bir toplumun inşası için din mefhumunun kitlelere ne şekilde kolaylıklar sağlayıp, bu meşakkatli yolda ne türden bir kılavuzluğu yerine getirebileceği fikri öne çıkmaktadır. Daha belirgin bir ifadeyle, eserde, cevherî [*substanziell*] yani aşkın, mutlak, her şeyi kapsayan ve her şeyi belirleyen bir din tanımlamasından ziyade -fonksiyonel,

* Ethos, Grekçede iki şekilde [eta ve epsilon] yazılmaktadır. İlki ἔθος, alışkanlık, töre, kullanım demektir. İkincisi ise ἦθος, karakter, düşünce biçimi demektir. Dolayısıyla etik'i, insan doğası ve toplumsal teamüller ile birlikte düşünmeliyiz.

³⁶ Örneğin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ve özellikle ilk 7 kitap.

³⁷ Örneğin Platon'un *Devlet*'i ve özellikle İkinci Kitap'ta anlatılanlar.

³⁸ Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'in son pasajı 1181b.

³⁹ Kant'ın ünlü sözünü burada alıntulamakta fayda vardır: “*es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.*” [Tanrı'nın varlığını kabul etmek ahlaken zorunludur]. Kant, **Kritik der praktischen Vernunft**, Karl Vorländer (yay. haz.), 8. Basım, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922, s. 192.

fenomenolojik din tanımlamasının hakim olduğu bir perspektif göz önünde bulundurulmaktadır. Filozofun, eserinin pek çok yerinde “*dinin cüzlerinde, böyle bir kabul ediş, bizi daha ahlaklı, dürüst ve Tanrı’yi hoşnut kılan biri yapmaz*” demesi bu maksada mebnidir. Bu noktada iki farklı soru yöneltmek mümkündür. İlki, ahlaklı ve erdemli bireyler, ahlaklı ve erdemli bir toplum oluşturamaz mı? İkincisi ise din sayesinde geniş kitlelerin ahlakiliğinin sağlanması daha işlevsel midir? Bu çerçeve içerisinde, çalışmamızın bu kısmını aşağıdaki alt bölümlere ayıracak ve ayrıntılarıyla işlemeyi deneyeceğiz: İnsan doğasının kökensel olarak kötü olup olmadığı; kötülüğün belirlenimi; üçlü iyilik tasnifi; kötülük fikri; devrim ya da yeniden doğuş; kötülüğün temsili; iyinin temsili; Mesih’in pratik aklın sınırları içine alınması. Bu tartışmaların ardından gelen sonuç bölümünde, bölümün kısa bir değerlendirmesini yapıp fenomenolojik tahlil denemesinde bulunacağız.

1.1. İnsan Doğası Kökensel Olarak Kötü Müdür?

Başlıkta, insan doğasının kökensel olarak kötü olup olmadığını sorarken bunun bir birincil günah, ilk günah anlamını değil; insanın varoluş sahasına çıktıktan sonra onun peşini bırakmadan kovalayan bir asli, temel ve kökensel günah anlamını sorguladığımızı belirtmek istiyoruz. *Kökensel Günah* terminolojisi*, Genesis 2. ve 3. Kitap’ta bahsedilen kıssadan hareketle ve daha sonra büyük ölçüde Aziz Augustinus tarafından 400lü yıllarda Katolik öğretilerin son şeklini almasında büyük rol oynamıştır.⁴⁰ Augustinus’a göre, insanın bu lekeden arınması ancak Tanrısal müdahale ve onun inayeti ile mümkündür. Augustinus ile aynı dönemlerde yaşamış ve onunla kıyasıya tartışmış bir başka Hıristiyan teoloğu Pelagius ise insanın özgür irade gücüne vurgu yaparak kökensel günah kavramının ancak Adem’i bağlayacağına dair bir düşünce okulu geliştirmiştir.

* Burada çalışmanın iç sınırlılığı itibariyle kavramın sadece Hıristiyan teolojisindeki yeri anlatılmaktadır. Aslına bakılacak olursa *peccatum originale*, geçmişi daha öncesine dayanan hatta Anaksimandros ve Parmenides düşüncesinde de birbir izdüşümü bulunabilecek bir öğretilerdir.

⁴⁰ Kuşkusuz Hıristiyanlık içinde, Yeni Ahit’te bir asli günah doktrini olmadığını bunun 3.yüzyılda Tertullian ve 4.yüzyılda da Augustinus tarafından Hıristiyanlığa sokulduğunu belirten yorumlar da vardır. Burada özellikle insanın suçsuz ve masum dünyaya geldiği, ancak buna rağmen günahkar olduğu ayırımına dikkat edilmelidir. Bu tartışmaların Yeni Ahit ışığında ayrıntılı incelenmesi için bkz: <http://www.bibelstudien-institut.de/bibelfragen/detail/bq/glaubensfragen/sind-neugeborene-durch-die-erbsuende-schuldig-vor-gott/#.VIIzYtKsV1Y>

Yukarıda kısa bir taslağını sunduğumuz bu öğretiyi, Aydınlanma düşüncesinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Çünkü bu döneme -özellikle Alman Aydınlanması için- “İnsanlık Sınırları İçinde Din”⁴¹ diyecek olursak, dönemin düşünürlerinin katı ve insanlığı mahkum eden doktrinlerle hesaplaşması gerektiğini de ilave etmeliyiz. Rousseau’nun doğal durum dediği, insanın mülkiyet/mülkiyetsizlik ve eşitlik/eşitsizlik gibi çatışmalardan uzak, aslında birey olarak iyi olduğu hal, bir esas olarak kabul görmektedir.⁴² Yine bu doğal durum, doğuştan edinilen doğal hakları kapsamaktadır ve insan, ancak medeni unsurlar yoluyla ve kendi kişiliğinin dışında yaşamaya zorlandığında⁴³ bu doğal iyilik halinden sapmaktadır. Aydınlanma Döneminin ruhuna da bakılacak olursa hümanizm üzerinden insanı zincire vuran, hapseden fikirlerle tartışmaya geçildiği görülmektedir: “Hümanizm de, asli günah dogmasına hiçbir zaman açıktan saldırmaya yeltenmemiştir; onun yerine manevi/akli temel öğretisi mucibince her yerde bu dogmanın iplerini tedricen gevşetmeye ve onun cebrini azaltmaya çabalamıştır. Onun temel dini görüşü içerisinde Pelagiusçu bir akıl, sürekli güçlenerek kendini ön saflarda göstermiş ve Augustinusçu geleneğin boyunduruğunun bir tarafa atılması için daha da bilinçli bir şekilde çabalamıştır.”⁴⁴

Kant’ın bu tartışmalar içerisinde aldığı düşünsel konum, her iki düşünceden de farklıdır. Bu, aynı zamanda felsefesinin büyük oranını pratik akıl üzerine kurmasının bir getirisidir. Çünkü Kant, insanın doğuştan tamamen iyi ya da doğuştan tamamen kötü olduğu fikrine karşı çıkar. Burası düşünce sistematığının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Kuşkusuz Kant’ın insan doğasının doğuştan kötü olduğunu kabul etmesi beklenemez. Fakat filozofun, dönemin o hakim ruhu içerisinde, insanın doğuştan iyi olduğunu söylememesi de, insan davranışlarındaki maksimlerin, münferit olarak ele alınıp ortaya çıkarılması düşüncesinden ileri gelmektedir. Yani esas olan eylemin biricikliğidir; onun heteronomi yoluyla dışarıdan bir belirleyiciye ihtiyacı yoktur. İnsana, kendisinden hasıl olan fiillerin sorumluluğu ancak bu şekilde yüklenebilir.

⁴¹ Tabir, -bu arada ifadenin, Kant’ın *SASİD*’inin başlığına yaptığı gönderme de ayrıca anlamlıdır- dönemi oldukça iyi yansıtan bir motto olarak kullanan Ernst Cassirer’e aittir. Bu tabiri kullandığı yer için bkz: Ernst Cassirer, **Die Philosophie der Aufklärung**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, s. 144.

⁴² Jean Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, Ertuğ Ergün (çev.), Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2003, s. 27, 28, 44.

⁴³ Rousseau, s. 100.

⁴⁴ Cassirer, s. 145.

Bu bağlamda düşünür, insan doğasındaki iyilik temelini koşulsuz varsayılmasını inandırıcı bulmaz. Ona göre bu düşünce, Seneca'dan Rousseau'ya gelmiş geçmiş etikçilerin iyi niyetli varsayımlarıdır. Hatta bu inanış, “*insanın içinde yer alan iyilik tohumunun sabırla azimle geliştirilmesini teşvik etmek için tasarlanmıştır.*”⁴⁵ O halde Kant'ın bu meseleye dair bir üçüncü yol ve açıklama geliştirmesi beklenmelidir. Ona göre insanın eylemlerinden hâsıl olan kötülükler, yasaya karşı olma yüklemiyle belirlenmelidir. Her bir eylem, tekil olarak incelenmeli ve öyle karar verilmelidir. Mamafih bu da yeterli değildir; bir eyleme kötü sıfatının yüklenebilmesi için, kişinin o eylemi bilinçli olarak yaptığının bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kişiyi o kötü eyleme iten ilkenin *a priori* olarak tespiti zorunludur. Bu da özgürlüktür. Özgürlük sayesinde, iyilik ve kötülük belirlenimleri, doğanın hanesine yazılamamakta; bunlardan, insanın özgür iradesinin sorumlu tutulabileceği belirtilmektedir.⁴⁶ Eldeki bu çalışmada, Kant ahlakına değinmeyeceğiz. Çünkü o başlı başına bir çalışma konusudur ve üzerinde de epeyce yol kat edilmiştir. Bu çalışmada, insanı iyiliğe götürecektir yolda, kötü ve iyinin ontolojik olarak belirlenmesini irdelemeye çalışacağız. O halde şu soruyu soralım: İnsan; eylemlerinin tüm özgürlüğü içinde, iyi davranması gerektiği yerde nasıl oluyor da kötü davranabiliyor?

1.1.1 Kötülüğün Belirlenimi

Yukarıda yönelttiğimiz sorunun cevabında Kant, kendisiyle çelişir görünmek pahasına insanda bir kötülük **yönelimi** olduğunu söylemektedir. Hem de bunun, radikal bir kötülük yönelimi olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Yani ne kadar kurtulmaya çalışırsa çalışsın

⁴⁵ Kant, **Die Religion**, s. 18.

⁴⁶ Kant, **Die Religion**, s. 47.

⁴⁷ Kant'ın *radikal kötülük* kavramını ilk kez *SASİD'de* ele alması bu anlamda düşündürücüdür. Hatta bu nedenle Kant'ın söz konusu eserinden önce kaleme aldığı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Pratik Aklın Eleştirisi* eserlerindeki eleştirel tavrını yitirdiği, hatta insan aklını boyunduruk altına alıcı bir fikir değişimi geçirdiğini ileri süren Kant uzmanları dahi olmuştur. Biraz daha açacak olursak Kant yorumcuları bu çerçevede üç farklı yorum öne sürmüşlerdir. 1) radikal kötülük kavramı, erken dönem ahlak anlayışı ile örtüşmemektedir; 2) radikal kötülük kavramı, ilk günah doktrinin yeniden yorumlanmasıdır; 3) radikal kötülük, geleneksel kötülük anlayışından bir kopma ortaya koymaktadır. Gerekçeli açıklamaları için bkz: İmge Oranlı, “Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu”, **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Sayı 3, Ekim 2014, ss. 65-77.

Radikal Kötü kavramına dair birkaç önemli noktaya değinmeden geçmeyelim. Bu kavram, ne yazık ki problematik olarak eleştirel felsefeye kazandıran Kant olmasına rağmen ülkemizde Batı düşünce dünyasının aksine Hannah Arendt ile tanınmaktadır. Halbuki Kant, kendi geç dönem felsefesi içerisinde ve özellikle çalışmamıza temel teşkil eden mezkur eserinde bu kavramı, insanın ontolojik gerçekliği ile irtibatlı olarak metafizik bir bağlam içerisinde ele almaktadır. Fakat Arendt, bu meseleyi Hitler'in 2. Dünya Savaşı'nda gütmüş olduğu antisemitist siyaset ve Yahudi soykırımı bağlamında ele almaktadır. Ona göre, Nazilerin işlemiş olduğu suçlar, geleneksel suçlar sınıfına dahil edilemeyecek kadar ürkütücü boyuttadır. Dolayısıyla bütün ahlaki sınırların zorlandığı bu durum, kötülüğün en uç biçimi ya da diğer adıyla radikal kötülüktür. Diğer taraftan Arendt'in radikal kötü kavramı ile Kant'ın radikal kötü

her an eylemlerinin maksimini ifsat edebilecek bir köklülüğü, bir hazırda bekleyişliği bulunmaktadır. Üstelik bunun insan tekleri üzerinde değil tüm insan soyuna ilıştırılabilecek kapsayıcı bir niteliği vardır. Bu, elbette insanın tüm davranışlarının, sözünü ettiğimiz radikal kötülük yönelimi tarafından belirlenmesi anlamına gelmemektedir. Buradaki mesele, insanın bir tür olarak böyle bir kötülük yönelimine dair yatkınlığı, haddizatında onu kendi doğasında barındırmasıdır. Yani insanı, insan kılan şeylerden birisi budur desek yanılmış olmayız. İşte insan, sözünü ettiğimiz bu kaynağın etkisinde kaldığında davranışları kötü olmaktadır. Fakat ondan önce Kant'ı *bir şekilde* taraf tutmaya iten, üstelik *radikal kötü* kavramını o güne kadar kaleme almış olduğu ahlak metinlerinde ifadeye dökmediği halde⁴⁸ *SASİD* eserinde temel bir yer ayırmaya sevk eden saikin ne olabileceği üzerinde durmakta fayda görüyoruz.

Filozofun, hem Aydınlanma Döneminin insan nosyonuna leke sürdürmemeye çalıştığı, –çünkü aksi halde bu onu, Hıristiyan dogmatğine geri götürecektir-, hem de bir insanın kötü eylemde bulunurken, eylemini belirleyen öznel temelde kötülük ilkesinin de olabileceği kabulü göze çarpmaktadır. Düşünün, bu sonuncuyu yapmaması da beklenemez, çünkü aksi halde insan davranışlarında sorumluluk, özgürlük, irade ve ödev bilinci gibi kavramlar açıklanamayacaktır. “*İnsan doğası itibariyle iyidir, yahut doğası itibariyle kötüdür dediğimizde şunu demiş oluyoruz: insan, iyi veya kötü maksimlerin benimsenmesine dair bizim için açıklanamaz olan bir ilk temel barındırmaktadır. Aynı zamanda insan olarak, bu sayede kendi türünün karakterini dışarı vurur.*”⁴⁹ Buradan anlaşılmalıdır ki, insan eylemlerindeki iyilik veya kötülük, bu ilk temelin üzerine bina edilen maksimlerle belirlenmektedir. Bu açıklanamaz ilk temele sahip olması, haddizatında onu insan kılan şeydir. Bu minvalde, filozofa göre “*insanı*

kavramı mahiyet itibariyle de farklıdır. Arendt, radikal kötülüğün anlaşılabilir olduğunu –insan, insana bunu nasıl yapabilir tarzında- savunurken; Kant, pratik akıl bağlamında Ben-Sevgisi, menfaatperestlik ve hatta insanın hemcinsleriyle bir araya geldiğinde kanaatkar doğasına hücum eden kıskançlık ve rekabetin, bunu harekete geçirdiğine dair rasyonel saptamalarda bulunur. Bu konunun tartışıldığı çalışma için bkz. Kemal Bakır, “Hannah Arendt’te Kötülük Problemi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 25, 2015, s. 97-114. Benzer şekilde, Bernstein’in, Arendt’in öne sürdüğü radikal kötülük kavramının özel türde kötülüğe verilen bir ad olmadığı; dolayısıyla onun idrak edemeyeceğimiz bir kötülük biçimi olmadığına dair tespiti yerinde görünebilir. Bkz. Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin (çev.), İstanbul: Varlık Yayınları, 2010, s.42.

Ancak buna rağmen Bernstein’in, Kant için, tüm insan soyuna teşmil edilebilecek radikal kötülük kavramına dair bir altta yatan gerekçe veya bir temellendirme yapmadığını ileri sürüşü kabul edilebilir değildir. Bkz. Bernstein, s. 48-49. Zira gerek hemen yukarıda Arendt bahsinde belirttiğimiz hususlar, gerekse insanın kalbinin doğuştan gelen zayıflığı, katışıksız olamayışı gibi saikler, mezkur kavramın kökenine dair Kant düşüncesinde tutarlı bir gerekçe teşkil etmektedir. Bkz: Bu çalışmada s. 33 ve 34.

⁴⁸ Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin: Reuther & Reichard Verlag, 1904, s. 61.

⁴⁹ Kant, *Die Religion*, s. 20.

*diğer mümkün akıllı varlıklardan ayıran bu karakterin, onda doğuştan olduğunu*⁵⁰ söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, düşünürün sözlerini hülasa edecek olursak: insan doğasının, imkana tabi olma hali, onun kökensel durumudur. Bu nedenle ondaki iyilik ve kötülük, imkan sahası dahilinde salınmaktadır. Bu nedenle eylemlerinin sorumlusu insandır. O halde burada bir adım daha ileri giderek Kant'a, skolastik metafiziğin "insan zorunlu değil, mümkün bir varlıktır" yargısını dile getirmekten neden ısrarla kaçındığı sorulabilir. Zira teodise tartışmalarında, -ki Tanrı'nın bu yolla aklanması ne derece tutarlıdır, bu başlı başına bir tartışma konusudur- zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımıyla getirilmiş bir açıklama o dönemde zaten mevcuttur. Dolayısıyla Kant'ın, iki kuşak öncülü hocası olarak görebileceğimiz Leibniz'in mümkün dünya ve kötülük yorumunu; dahası kötülüğün, insanın yoktan yaratılması ile değil de tanrısal müdrickedeki sınırlı ve kusurlu yaratılmasıyla ortaya çıktığı tezini bilmemesi beklenemez.

Fakat Kant, böyle bir yoruma bilinçli olarak yanaşmaz. Bu noktada Joan Copjec'in ufuk açıcı tespitine başvuralım. Copjec'e göre, "Kant'ın geliştirdiği radikal kötülük kavramı ilk defa kötülüğün pozitif bir biçimde algılanmasını getirir; yani ilk defa kötülük Platoncu bir biçimde bir eksiklik, bir noksanlık olarak değil, varoluşsal bir yatkınlık, bir var olan olarak dile getirilir."⁵¹ Yani hemen yukarıda sözünü etmiş olduğumuz insanı insan kılan bir özellik olarak sunulmaktadır.

Yukarıda ifade ettiğimiz bulguları toparlayarak devam edelim: Kant, insanda açıklanamaz bir temel olduğuna işaret etmektedir. Ardından, iyi ve kötünün ortaya çıkışını da bu ilk temelin üzerine tesis edilen adeta bir ikinci temele bağlamaktadır. Düşünürün, doğuştan gelen insana özgü bu ilk temelin, her türlü özgürlük deneyimini öncelediğini belirtmekle birlikte aslında bir tür nedensellik bağından kendini kopartmaya çalıştığı açığa çıkmaktadır. Çünkü bu **ilk temel**, tecrübenin sahasına giremeyecek şekilde bir kısır döngü sunmaktadır.^{52*}

⁵⁰ Kant, **Die Religion**, s. 20.

* Kant buna asıl metinde yer vermemiş dipnot olarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre iyilik-kötülük ilkeleri benimsenirken özgür olmak gerekir, bu özgürlük doğal nedensellik içinde değil yine bir ilkede aranmalıdır, bu ilkenin temeli ise yine özgür iradede aranmalıdır. Özgür iradenin seçim zemini de doğal nedensellik içinde değil yine bir ilkede aranmalıdır. Fakat bu ilke yine özgür iradeden neşet etmelidir ve bu hep bu böyle sonsuz bir teselsülde bir sonuç elde edemeden dönüp duracaktır.

⁵¹ Copjec'ten aktaran Oranlı, s. 68.

⁵² Kimi zaman da "elimizde tüm insanlığı değerlendirebileceğimiz antropolojik bir veri yok" diye bitirir. Örneğin Bkz: Kant, **Die Religion**, s. 25.

Son tahlilde denilebilir ki, Kant, insanın kötülüğe teşne bir tabiatının olduğunu söyleyeceği her yerde, cümlesinin sonunu yaklaşık olarak “bu fikir, insan soyuna teşmil edilemez; çünkü böyle olduğunda ahlak yasası tehlikeye düşer ve eylemlerin özgür belirlenimi ortadan kalkar”⁵³ diye bitirmektedir. Bu, aynı zamanda kötülüğün kaynağının, zamansal kabulünün de reddidir. Çünkü bu vesileyle hem ebeveynimizden hem de Adem’den tevarüs edilen bir günah yükü meselesiyle başa çıkılmaktadır. Bir kötü eylem yapıldıysa, önce onun sebebine, daha sonra yine onun da sebebine giderek bir tahlil yapılmalıdır. Ardından bu sürecin varıp kalacağı nokta onun doğuştaki halidir. Buradaki asli temeli bulup çıkartmak olanaksızdır, çünkü aklın kullanımı daha fazla işlememektedir.⁵⁴ Bu, Kutsal Kitap’ta anlatılanla da bir nevi örtüşmektedir. Çünkü sonuç itibariyle oradaki ilk günah olgusu da, tıpkı yukarda belirtildiği gibi bir masumiyet halinden düşülen sonraki bir durum halidir.

Elbette Kant’ın bu bahiste söyledikleri içerisinde, radikal kötülük kavramını tam olarak netleştiremediğinin bir kez daha altını çizelim. Filozof, her ne kadar Aydınlanma düşüncesinin insan nosyonuna leke sürmemek için çabalasa da genel olarak insanlık tarihinin geçmişine dair optimist bir görüş sahibi değildir. Hatta bu noktada hoşnutsuzluğunu gizlemez.⁵⁵ Oldukça mühim ancak *SASİD* haricinde kaleme aldığı eserlerinin de etraflıca bu cihetten incelenmesi gerektiği için mezkur meselenin, kapsamlı bir çalışmayla müstakil olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Fakat konumuzla ilgisi dahilinde bu meseleye ana hatlarıyla yer verelim. Kant, *İnsanlık Tarihinin Muhtemel Başlangıcı (1786)* adlı denemesinde *Cennet’ten Çıkış* anlatısına oldukça ilginç bir yorum getirir. Ona göre, “insanın, akli sayesinde kendi türüne mesken/ikametgah olarak temsil/tasavvur ettiği cennetten çıkışı; salt hayvani mahlukata özgü kabalık ve hamlık halinden insanlığa çıkış, güdülerinin hakimiyetindeki bebek yürüteçliliği halinden [*Gängelwagen*] aklın sevk ve idaresine geçişidir; tek kelimeyle doğanın vesayetinden, özgürlük haline geçiştir.”⁵⁶ Şimdi, buradaki özgürlük sözcüğünü hafızamızda tutarak devam edelim. Düşünür, aklın uyanmadığı ve henüz faaliyete

⁵⁴ Kant, *Die Religion*, s. 46.

⁵⁵ Kant 1784 senesinde kaleme almış olduğu bir makalesinde şöyle der: “İnsanın eylemler bütününe büyük dünya sahnesinde sergilenişlerine bakacak olursak, bunlardan kapılacağımız belirli bir hoşnutsuzluk duygusunu gizleyemeyiz. Zira bir takım istisnalarda göze çarpan bilgelikler haricinde, bütün bu yapıp etmelerin çoğunluğunda en nihayetinde aptallık, çocukça bir aculluk ve kendini beğenmişlik ve bir o kadar da çocukça kırma dökme arzusuyla kötülük hakimdir.” Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1913, s. 6.

⁵⁶ Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademieausgabe içerisinde Cilt 8, Berlin: 1923, s. 115.

geçmediği bu evrede emir ve yasağın dolayısıyla da bu yasağın ihlali diye bir şeyin olmadığını altını çizer. Lakin aklın yavaş yavaş uyanmasıyla birlikte akıl, hayvanlık ve ona mahsus tüm güçleriyle bir çatışmaya girer. İşte bu çatışmadan ortaya, fenalıklar ve kendini yetkin kılmaya çalışan akla, eziyet verici tüm şeyler saçılır. Bu şeyler artık, onun bilgisizlik haline ve dolayısıyla masumiyet haline tamamen yabancı şeylerdir. İşte düşünürü göre, böyle bir durumdan, ahlaki duruma atılan ilk adım, bir düşüştür.⁵⁷ Hemen arkasından şöyle ekler: “Doğanın tarihi iyiden başlar; çünkü o, Tanrı eseridir. Özgürlüğün tarihi ise kötüden başlar; çünkü o, insan eseridir.”⁵⁸

Şimdi bu ifadelerin ışığında meseleyi derinleştirelim: Bu iki alıntıdan şunu anlıyoruz ki, Kant, özgürlüğün tarihçesini kötüyeye dayandırmaktadır!⁵⁹ İnsan, bir seçim esnasında yapmış olduğu tercih ile aslında kendi kendisine bir tür kötüyü ya da farklı bir deyişle daha az iyi olanı zaten kendiliğinden belirlemektedir. Yani aklın faaliyetinin kaçınılmaz bir sonucudur bu. Dolayısıyla insan, seçeneklerden bir tanesini tercih etmekle diğerinden yüz çevirmiş olmaktadır. İşte bu açıklamaların ardından Kant’ın *SASİD* eserindeki bu konuya dair benzer pasajını analiz edelim: “Özgürlüğün kullanımının öznel temeli, sürekli olarak tekrarlanan bir özgürlük eylemi olmak zorundadır. [...] Dolayısıyla kötülüğün temeli, ne keyfi iradeyi yatkınlık yoluyla belirleyen nesnede, ne doğal güdüde bulunabilir; bilakis o, keyfi iradenin, **özgürlüğün kullanımı** için kendisine ilke kılmış olduğu bir maksimde bulunabilir.”⁶⁰ Görüldüğü üzere kötü, insanın özgürlüğünü kullanıma soktuğu anda başlamaktadır. Bu vesileyle Kant’ın, aynı ifadeleri, kendisinin yayınlamış olduğu son eseri olan *Anthropologie*’de de tekrar ettiğini belirtelim.⁶¹

Kant’ın, bu ilk temeli açıklarken takınmış olduğu ikircikli tutumunun sebebinin ne olduğu sorusu, oldukça yerinde ve mühim bir sorudur; hatta düşünürün bu eserdeki düşünce gidişatının deyiş yerindeyse karın boşluğu olarak telakki edilebilir. Kendisinin buna cevabı şöyle olsa gerektir: İnsan aklı, “İnsanın davranışlarını belirleyen doğuştan gelen bir ilk temel vardır” başlangıç önermesi ile başlayacak bir dizi klasik dedüktif

⁵⁷ Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, s. 115

⁵⁸ Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, s. 115 ve 116.

⁵⁹ Christoph Schulte de bizimle aynı kanaattedir. Schulte şöyle der: “Kant, Adem’in Günaha Düşüş’ünü, özgürlüğün ilk kullanımı ve kötünün prototipik akli kökeni olarak yorumlar.” Bkz: Christoph Schulte, *Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, 2. Basım, München: Wilhelm Fink Verlag, 1991, s. 110. Bu mevzuva hemen ileride açıklık getireceğiz.

⁶⁰ Kant, *Die Religion*, s. 19.

⁶¹ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademieausgabe içerisinde Cilt 7, Berlin: 1917, s. 324.

önergeler sunup son tahlilde varacağı nokta: “Bu ilk temel iyidir” şeklinde olacağı gibi yine aynı başlangıç önermesiyle başlayıp “Bu ilk temel kötüdür” şeklinde bir sonuca da varabilecektir. Dolayısıyla her iki sonuç da insan akli tarafından düşünülebilir ve kabul edilebilir. O halde bu bir antinomidir.

Kant felsefesinde bu antinomilerin sebebi, aklın yapısından kaynaklanan birleştirme işlevinin sonuçları olmasıdır ve bir akıl yürütmenin sonucunda karşıtı da düşünülebiliyorsa ortada bir paraloji, bir pseudo-sillogizm vardır.⁶² Kant’ın transandantal mantığında Ruh, Kainat ve Tanrı üzerine yapılacak akıl yürütmelerde böylesi sonuçlar almak mümkündür. Çünkü bu transandantal idealar, algının zaman ve mekan formundan geçmedikleri için zihindeki kategorilerin içine deyiş yerindeyse *üşüşmemektedirler*.

Bu açmazdan kurtulmak amacıyla olsa gerektir ki Kant, kötülüğün kaynağı meselesine iki yönden yaklaşmaya çalışır. Bunlardan biri kötülüğün akli kökeni; diğeri ise Hristiyan dogmatisindeki *kökensel günah* temasını da içeren kötülüğün zamansal kökenidir. Filozof, kötülüğün zamansal kökeni üzerinden bir temellendirme yapacak olsaydı *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki 3. Antinominin çözümüyle çelişecektir.⁶³ Çünkü Kant’ın, ahlak yasasını, harici belirleyiciye feda etmesi düşünülemez. Ama kötülük gibi insan doğasının en başat unsurlarından birini de temellendirmek zorunda olduğu için bunu, akli köken üzerinden bina etmeye çalışır. Bu nedenle herhangi bir eylemde, özgürlüğün ilk kullanımını hesaba katmaya çalışır. Özgürlüğünü kullanma noktasında keyfi iradesinin karşılaştığı ilk yol ayrımı yani hangi maksimi ilke edineceği evresi, kötülüğün kaynağı için bir başlangıç görevi görebilir. İşte bu nedenle kötülüğün kaynağı zamansal değil akli bir köken üzerine kuruludur. *Radikal Kötü: Kant’tan Nietzsche’ye Kötünün Kariyeri - Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* adlı eserinde Christoph Schulte, Kant’ın kötülüğün kökenini akılda aramakla, o güne dek

⁶² Sorunun oldukça anlaşılır bir özünü sunan çalışma için şu kaynağın belirtilen sayfasından devamla bakılabilir: Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: TDV yayınları, 1996, s. 178.

⁶³ Tespit, Christoph Schulte’ye aittir. Schulte’ye göre, saf akıl, salt anlaksal [*intelligibel*] bir yeti olduğu için zaman formuna dolayısıyla zamana dahil nedensellik dizgesine tabi değildir. Eğer böyle olsaydı, saf akıl, fenomenlerin tabi olduğu doğa kanunları altına girmiş olurdu. Çünkü neden sonuç ilişkisi [*Kausalität*], özünde doğadan ibarettir ve özgürlük burada ilerletilemez. Bkz: Schulte, s. 109.

süre gelen insanın kötülükten mesul tutulan maddi/hissedilir doğasının yükünü bir tür hafiflettiğini dile getirmektedir.⁶⁴

Ama sözünü ettiğimiz mevzuya, bu sefer eleştirel bir bakış açısından yaklaşacak olursak Kant'ın *SASİD*'de, Kutsal Kitaptaki Adem kıssasını bir türlü görmezden gelemediğine de tanık oluyoruz. Şöyle ki: Kant, Kutsal Kitap'ta anlatılan Adem'e konulan yeme yasağının ihlalini üzeri örtük bir şekilde ele alır. Üzeri örtük bir şekilde çünkü asla konunun içeriğine ve bahsedilen unsurlara (ağaç vesaire) değinmez; iki yerde parantez içinde ayet numaralarını yazar. Ona göre, insan, koyulan bu yasayı, kendisi için tereddüde mahal vermeyecek kadar yeterli, koşulsuz iyi bir güdü olarak benimsemek ve bu yasaya riayet etmek yerine daha başka güdüler için etrafına bakınmış ve onları bulmaya çalışmıştır. Fakat bu güdüler, ilki gibi koşulsuz iyi değil; koşullu olarak iyi olabilen, yani yasayla tescil edilmedikçe iyi olamayan türdendir. Ardından eylemini, bilinçli olarak özgürlüğünden neşet eden bir eylem biçiminde maksim edinir. Böylelikle bu maksim artık, ödevin yasasından kaynaklı bir maksim olmaktan çıkar ve her halükarda başka amaçları dikkate alan bir maksim haline gelir. Şu saatten sonra insan, her bir diğer güdünün tesirini dışarıda bırakan yasanın ciddiyetinden kuşku duymaya başlar ve bunu müteakiben yasaya olan riayetini, ben-sevgisi ilkesiyle hareket eden salt koşullu bir aracıya indirger.⁶⁵ Anlaşılacağı üzere düşünür, aslında mezkur Kutsal Kitap kıssasını tefsir etmektedir. Elbette bunu, kendi felsefesi açısından tutarlı bir şekilde yani ahlak yasası ve ona aykırı güdülerin benimsenmesindeki Ben-Sevgisi [*Selbstliebe*] üzerinden temellendirir. Çalışmamızın ilerleyen 3. bölümünde dini yanılısma bahsinde, üzerinde sıklıkla duracağımız *dini vehim* kavramının küçük bir ipucunu da bu sayede yakalamış oluyoruz. Yani Adem kıssasında anlatılan, yalanla/yılanla aldatılma meseli, aslında insanın kendi kendisine temsil etmiş olduğu bir vehimden güç almaktadır. Bu da, kutsal ahlak yasasına aykırı hareket ederek güdüsünü dinleme ve bu güdüyü tüm eylemlerinin hareket ettiricisi olarak belirlemedir. Yani bu meselde temsil edilen, insanın kendi kendisine söylemiş olduğu yalandır aslında. Kendini kayırması yoluyla içine düşmüş olduğu sahte akıl yürütmedir. Belki de insan ömrü, bu yalanın ve bu vehmin bertaraf edilebilmesi ve insanın kendisini bundan arındırabilmesi için

⁶⁴ Schulte, s. 112.

⁶⁵ Kant, *Die Religion*, s. 44-45. İndirmek olarak çevirdiğimiz sözcüğün [*abvernünfteln*] muhtemelen mucidi veya yaygın kullanıcısı Kant olsa gerektir. Tam olarak anlamı şöyle olabilir: bir şeyin özünü kestiremeyen akıl yürütmeler yoluyla hedeften sapmak. Belki şöyle: Türkçede *ileri geri konuşmak* ifadesinin *ileri geri uslamlama/müteakkil* şeklindeki versiyonu daha iyi karşılar.

çalayabileceği ve bu uğurda sürekli kendisini müteyakkız tutacağı sadece bir fırsattan ibarettir. Bu kadim mesele, sonlu insan doğasına *din dili* ile ancak bu şekilde misal verilebilirdi. Kadim filozofların felsefeyi *ölüme hazırlanmak* olarak görmeleri bu meyanda daha anlamlı olmaktadır.

Bu noktada bir kez daha vurgulamak istiyoruz: Kant, *SASİD*'de hiçbir şekilde akılla yeni bir din inşa etmeye çalışmamaktadır. Bu vurgumuzu, çalışmamızın pek çok yerinde yeri geldiğinde ısrarla tekrar edeceğiz. Kant'ı akıl dini kurmakla itham etmek haksız ve yersiz bir düşüncedir. Eğer öyle olsaydı düşünür, tam olarak burada yani kötülük bahsinde “insan doğuştan iyidir” hükmünü vererek geçebilirdi. Lakin böyle olduğunda Kutsal Kitap'la ters düşecek daha yerinde bir ifadeyle Kutsal Kitap'ta bilgece tasvir edilen *düşüş* anlatısını, bir hikmet-sever filozofa yakışmayacak şekilde görmezden gelmiş olacaktı. İşte düşünürün, kötülüğün kökeni bahsinde böyle ikircikli bir tavır benimsemesinin sebebi budur. Bu noktada yapmış olduğu yorumlamanın daha önce belirttiğimiz gibi tatmin edici olduğu elbette söylenemez ama düşünürün gayretini de biz görmezden gelmemeliyiz. Bu sebepten olmak üzere filozof, *SASİD*'de insanın doğuştan kötü olup olmadığını soruşturduğu bölümün son cümlesini dikkat çekici şekilde bir havarinin “Hiçbir fark yok, hepsi günahkar; iyilik işleyen bir kişi bile yok, hem de bir kişi bile!”⁶⁶ sözüyle bitirmektedir.

Toparlamak gerekirse düşünür, bu eserinde bahsetmiş olduğu insan doğasındaki ilk temelini açıklanamaz olduğunu söylerken antinomilerle çevrili böyle bir mantıki müktesebattan beslenmektedir. Zira her türlü tecrübi sınımadan uzak olan bu ilk temel, ancak *postulat* olarak ileri sürülebilir. Söz konusu bu durum, düşünce tarihinde Locke ile başlayan,⁶⁷ Berkeley ile süren ve Hume'u müteakiben Kant'ı zirveye taşıyan yeni epistemoloji deneyiminin uzantısıdır. Nitekim Kant'ın burada tutmuş olduğu akıl yürütme yöntemi, kendisini dogma uykusundan uyandırdığını söylediği filozofun aşağıda yer verilen ifadeleriyle karşılaştırılacak olursa ne derece örtüşme gösterdiği görülecektir.

“İtiraf edilir ki insan aklının yapabileceği, olsa olsa doğal fenomenleri meydana getiren ilkeleri daha yalın bir hale getirmek ve analogi, tecrübe, gözlem yoluyla akıl yürüterek

⁶⁶ Kant, **Die Religion**, s. 41.

⁶⁷ Arthur Schopenhauer, **Felsefe Tarihinden Kesitler**, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 128

birçok belirli etkiyi birkaç genel nedene indirgemektir. Ama bu genel nedenlerin nedenlerine gelince, bunları bulmağa kalkışmamız boşuna olur; ne de bunlar hakkında herhangi bir belirli açıklama ile kendimizi tatmin etmeyi umabiliriz. Bu en son kaynak ve ilkeler, insan merakına ve soruşturmasına tümüyle **kapalıdır**.⁶⁸

Kant bu meseleye dair nispeten en berrak sonucu, “iyi ve kötü, insanda doğumla birlikte eş zamanlı mevcut olmaktadır; mamefi doğum onun sebebi değildir”⁶⁹ cümlesiyle ifade eder. Yani, insan, doğuşu itibariyle değil de doğası itibariyle nötrdür. Fakat tüm ikircikli tutumuna rağmen düşünürün, şu kanıdan çok emin olduğunu söyleyebiliriz: İnsan yaşaması itibariyle iyidir ve sürekli daha iyiye çabalamalıdır; aksi düşünülemez. Burada Kant’a, yine Kant üslubuna uygun düşecek bir şekilde, “doğmak yani dünyaya gelmek, kendinde bir şey olarak iyi mi, yoksa kötü müdür?” sorusu sorulup ayrıca tartışma başlatılabilir.⁷⁰

Kant’ın burada ifade etmeye çalıştığı mesele, felsefe tarihinde Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inde daha açık ve anlaşılır şekilde formüle edilmiştir: *Birincil Doğa, İkincil Doğa*. Aristoteles’e göre, birincil doğa, insanın doğal yapısıdır. İkincil doğa ise edinilen, kazanılan bir şeydir.⁷¹ Altının, doğadaki hali ve işlendikten sonra ziynet eşyasındaki hali, birincil ve ikincil doğayı anlaşılır kılabilecek bir örnektir.⁷² Aristoteles; Etik’inde, bu sorunu daha da iyi çözümleyen bir alıntıda bulunur: İkincil doğanın değişmesi için “*Euneos’un dediği gibi: Dostum uzun süren temrine ihtiyaç olduğunu söylüyorum/ öyle ki en sonunda alışkanlık, kendisini ikincil doğa olarak gösterecektir.*”⁷³

⁶⁸ David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Oruç Aruoba (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi yayınları, 1976, s. 27.

⁶⁹ Kant, **Die Religion**, s. 20.

⁷⁰ Kant, makul bir insanın, şimdiki halinden daha iyi yaşam koşulları içerecek şekilde düzenlenmiş olsa dahi şu anki dünyaya yeniden gelmeyi kabul etmemesi gerektiğini belirtir. Bkz. Metin Topuz, “Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant’ın Teodise Üzerine Düşünceleri”. **Beytülhikme Dergisi**, Cilt 6/2, 2016, s. 262.

⁷¹ “*Erdemler, ne doğadan ne de doğaya aykırı olarak elde edilir; aksine bizim doğal bir yapımız vardır ki onun sayesinde erdemleri kabul ederiz. Bu yapı, alışkanlıklarla edimsellik kazanır.*” Grekçeden Almancaya çevirisi için bkz: Aristoteles, **Nikomachische Ethik**, Eugen Rolfes (trans.), Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1911, 1103a.

⁷² Ayrıntılı bir ikincil doğa analizi için bkz: Hüseyin Aydoğan, “Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa”, **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, II, Aralık 2015, ss. 25-32.

⁷³ Aristoteles, **Nikomachische Ethik**, 1152a. Türkçe’de gerek Saffet Babür, gerek Furkan Akderin çevirisinde, her iki mütercim de, bu kısmı ikinci doğa yerine, “ulaşılabilir son doğa” olarak çevirmeyi uygun görmüşlerdir. (Babür çevirisi için bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Ayraç yayınları, 1997, s. 148. Akderin çevirisi için bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 164)

İşte Kant'ın kötülük kavramı, tam bu noktada ikincil doğanın üzerine yapışıp kalan “*çürük bir leke*”⁷⁴ gibidir. Yapışıp kalmak ifadesi burada, özellikle seçilmiştir. Zira Kant'ın, “*ben, yönelimden, bir yatkınlığın imkanının öznel temelini anlıyorum*”⁷⁵ demesi ve yatkınlık sözcüğünün yanına, parantez içinde *habituelle Begierde, concupiscentia* sözcüklerini eklemesi anlamlı görünmektedir. *Habitus*,* bu anlamda yerleşmiş, mutata olan anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla yönelimin, bir şeye olan yatkınlığa temel teşkil edici mahiyette ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Farklı bir deyişle yönelim, mizaçta istekler tarafından belirlenen düşkünlük halini ortaya çıkaran şeydir denilebilir.

Birincil doğanın tam olarak açıklanamazlığını vurgulayan ve ona dair tespitlerini, aslolan ve bizim için kabul edilmesi gereken onun iyiliğidir; mamafih doğuştan beraberinde getirdiği kötülük yöneliminin olduğunu da kabul etmemiz gerekir şeklinde vaz eden düşünür,⁷⁶ insandaki kötülük inşasını bu bağlamda ikincil doğanın üzerine tahmil etmektedir desek yanılmış olmayız. Eylemlerinde ilke edinmiş olduğu kötü maksimler, onun doğasını kökünden bozmaya yetecektir. Elbette Kant'ın felsefesinde, ikincil doğa diye bir tabir geçmemektedir. Burada getirilen bu tanımlama, meselenin anlaşılmasına yardımcı olması ihtimaliyle yapılmış öznel bir yorumdur. Fakat *ethik* kavramına ters düşen bir yorum olarak da görülmemelidir; zira yapılan bu yorum, daha önce de işaret edildiği üzere, sözcüğün ikinci anlamıdır.⁷⁷ Şu da ilave edilmelidir ki, yukarıdaki açıklamalarımızda vurgu ile belirtmiş olduğumuz **ilk temel** kavramı, Kant'ın amaçsız yere kullanmış olduğu bir ifade değildir. Nitekim ilk temelin tam olarak insan aklının soruşturmasına kapalı olduğunu belirten düşünür, insanın davranışlarının/törelliğinin oluşumunu, bir sonraki safhaya yerleştirmektedir. Ayrıca bu tespit, sadece kötülük için değil aynı zamanda iyilik için de geçerlidir. İyi ve Kötünün sorguya tutulabilir belirlenimi, Kant'a göre burada başlamaktadır. Yani daha özlü bir deyişle, iyi ve kötü, “*doğuştan sonra gelişen mizacın [die Gesinnung] içinde bir imkan*

⁷⁴ Tarif bize ait olmayıp Kant yorumcusu Samuel Klar tarafından kullanılmıştır. Bkz: Samuel Klar, **Moral und Politik bei Kant**, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2007, s. 38.

⁷⁵ Kant, **Die Religion**, s. 28.

* *Habitus*, Latince “o, oturuyor” anlamına gelmektedir. [*Es wohnt*,] Buradan Ethos'un ikinci anlamı, yerleşiklik ortaya çıkıyor.

⁷⁶ Kant, **Die Religion**, s. 24.

⁷⁷ Bkz: Bu çalışmada s. 17'deki açıklama dipnotu.

olarak bulunmaktadır".⁷⁸ Bu nedenle insan, doğası itibariyle temelde iyiliği, yöneliminde ise kötülüğün imkanı mahfuz kalmak şartıyla nötrdür diyebiliriz.

Bu bilgilerden hareketle şöyle bir sentez yapılabilir: İyi ve kötü kavramları, Kant'ta kişinin durumu üzerine değil, eylemleri üzerine oturtulmaktadır. Dolayısıyla bir eylemin iyi veya kötü olduğunun belirlenmesi ancak onları harekete geçiren iradenin –*Willkür* değil *Wille*- benimsediği maksimlerle ölçülür. İrade, burada istek ve arzuları kendinde toplayan bir tür merkez (mizaç) görevi üstlenir. Dolayısıyla bir insanı kötü yapan şey, kötü niteliğindeki eylemleri değil; kötü maksimlerin iyi maksimleri benimsemeye izin vermeyecek ölçüde onu tamamen ele geçirmesidir. Başka bir deyişle kötü maksimlerin, onda dominant olmasından ve artık onda bir nitelik kazanmaya başlamasından ileri gelir. Bu bağlamda Kant düşüncesine göre, insan doğasındaki iyilik ve kötülük, ontolojik olarak hiyerarşik bir yapıda bulunmazlar. Yani iyi birincildir, ikincil olan kötüdür veya tam tersi bir dizgi olduğu söylenemeyeceği gibi bunların kendi aralarında da bir determinasyon bağı kurmak mümkün değildir. Ontolojik olarak böyle; fakat praksisteki kullanım bağlamında kötülükten iyiliğe doğru bir gidişin kabulü, Kant felsefesine daha uygun görünmektedir. Troeltsch, bu konuda böyle bir yorumun, Kant'ın antropolojik görüşü cihetinden daha elverişli olacağı kanaatindedir.⁷⁹ Yani insan soyunun iyiden daha kötüye doğru değil de; kötüden daha iyiye doğru gidişi, Kant'ın insan soyunun gelişim odaklı tarihsel ilerlemesine yeterince uygun düşmektedir.

Diğer taraftan kötülük ve iyiliğin birincil doğadaki soruşturmaya kapalılığı, burada ele alınması mümkün olmayan başka bir konu sahasına girmektedir. Ancak, Platon'un, *Devlet* eserinin Onuncu Kitabının sonlarında Armeios oğlu Er efsanesinde anlatılan ruhların seçimi meselesiyle veya iyiliğin sahibinin olmadığına dair bilgece imaların anlaşılmasıyla açıklık kazanabilir.

1.1.2. İyiyi Anlamak İçin Üç Temel Kavram

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız insan doğası analizi her ne kadar müşkil gibi görünse de bu, Kant'ın o dönemin şartları içerisinde insan tanımlarının arasında kendine bir yer açma çabasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda sözü edilen iki aşırı uca (insan doğuştan

⁷⁸ Klar, s. 38.

⁷⁹ Troeltsch, s. 61 ve 62.

iyidir/insan doğuştan kötüdür) yanaşmayan filozof, iyinin ve kötünün gerçekleşebileceği ortak bir zemin bulmak için çabalamaktadır. Bu bakımdan Hegel'in, Kant'tan daha net fikirlere sahip olduğu söylenebilir. Zira, Hegel, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'in girişinde şöyle söyler: “Törelilik, [burada ethos'un alışkanlık anlamındaki versiyonu kastediliyor] ödevdir, tikel haktır, pek yerinde adlandırıldığı üzere o ikincil doğadır; çünkü insanın birincil doğası onun dolaysız, **hayvani** oluşudur.”⁸⁰ Yukarıdaki Hegel alıntısı, doğrudan Aristoteles'den mülhemdir. Kant ise “hayvani” tabirini üçlü bir tasnif geliştirdikten sonra ilk aşamada kullanır yahut kullanmak zorunda kalır:

1. İnsanın canlı bir varlık olarak hayvanlık ırası,⁸¹
2. İnsanın canlı ve aynı zamanda akıllı varlık olarak insanlık ırası,
3. İnsanın akıllı ve aynı zamanda sorumluluk üstlenici [sağduyulu, temyiz gücüne sahip] bir varlık olarak kişilik ırası.

Kısaca açıklayacak olursak ilk basamak, insanın aklını kullanmaya ihtiyaç duymadığı, üç katmanlı olarak ortaya çıkan bir durumdur: Kendini koruma güdüsü, cinsel dürtüyle soyunu sürdürme güdüsü ve diğer insanlarla birlikte yaşama güdüsü. Bu aşama, her türlü kötülüğün üzerine aşılma, mayalanacağı bir aşamadır ve makro planda hayvani kötülükler diye adlandırılabilir. İkinci basamak, insanın başkalarıyla kendini kıyaslamasından doğandır ve kendisini rekabetçilik, kincilik ve kıskançlık olarak gösterir. Burada akıl, güdülerin kontrolündedir. Başkalarına karşı hasmane tutum almak da buradan neşet etmektedir ve makro planda iblisane kötülükler olarak adlandırılabilir. Üçüncü ve son basamak, kendi başına yeterli bir bilinçli isteme dürtüsü olarak ahlak yasasına saygı duyma kapasitesidir. Bu aşama, pratik akla ve onun buyurduğu koşulsuz yasalara dayanır.

Belirtildiği üzere bu üç basamak, insanı insan yapan hallerdir ve hatta Kant'ın dediğine göre *kökenseldirler*.⁸² Kökenseldirler ama aynı zamanda da olumsal-arızidirler, yani eğer ahlak yasasıyla çelişmiyorsa iyidirler. Diğer bir deyişle iyi olabilecekleri gibi kötü de olabilirler. Çünkü iptidaî oldukları kadar da inşaîdirler. İptidaî olmalarının sebebi, insanın mütemmim cüzüdürler. İnşaî olmalarının sebebi ise yeniden

⁸⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 20 ciltlik tüm eserleri içinde 12. Cilt, 2. Basım, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, s. 57.

⁸¹ Terimin açıklaması ilk geçtiği yerde s. 15'de yapılmıştır.

⁸² Kant, *Die Religion*, s. 28.

yapılandırılabilir olmalarından ileri gelir. Fakat bunların ahlak yasalarıyla bilinçli uyumsuzluğu yahut ahlak yasalarına bir maksimden ileri gelerek karşı çıkma dürtüsü, insanın kötüye olan *yönelimini* belirlemektedir. Kötüye olan yönelimin, insandaki iyilik temelli iradan farkı, insanın ona kendini sürüklemesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda yönelim, bir tür kötü alışkanlık yahut düşkünlük olarak görülebilir. Zira yönelim, son tahlilde iğvalara, ayartılara kapılmış olma veya her an kapılabilme durumudur. Bu yüzden Kant yorumcularına göre yönelimin, bir kabiliyet veya yetenek olmadığı söylenmiştir.⁸³ Eğer yönelim bunlardan biri olsaydı; özgürlükten ileri gelen bir otonomi olarak belirlenmeyecektir ve deyiş yerindeyse herhangi bir habis yöneliminden sonra insan, “*ne yapayım, ben masumum, buna kabiliyetim varmış*” gibi bir savunmada bulunabilecektir.

O halde yönelim ile insanın düşkünlüğü/yatkınlığı arasında bir bağın kurulması gerekmektedir. Kant, bunu bir örnekle belirginleştirmeye çalışır: sarhoş edici maddelere duyulan arzu, eğer o sarhoş edici madde hiç tadılmadıysa bir yönelimdir; fakat bir kez tadıldıysa bu düşkünlüktür. Düşünür bu nedenle tüm vahşi, kaba insanların hiç bilmeseler bile sarhoş edicilere karşı bir yöneliminin olduğunu belirtir. Bu örneğin kendi içinde ne kadar tutarlı görüldüğü başlı başına bir tartışma konusudur. Zira, sarhoş edici maddeler dışında buraya başka bir örnek vermek Kant felsefesi içerisinde ne denli kabul görebilir? Kadınlara düşkün olma örneği, Kant sistematigi ile burada rahatlıkla örtüşebilir. Ama özellikle somut şeylere dayanmayan, yalan söylemek gibi maddi içeriği olmayan örnekler söz konusu olduğunda, onun, somut getirilere dayanan amaçları için içine girmek zorundadır.⁸⁴

Yönelimin, yatkınlıktan mütevelli insanın ahlak yasasını benimsemeye gösterdiği bir acziyeti olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Filozofun bu acziyete sebep olan şeyleri üç kolda sınıflandırması oldukça kolay anlaşılır gözükmektedir. İlki, insan kalbinin zayıflığı, ikincisi insan kalbinin saf olmayışlığı, ki bu nedenle gayri ahlaki saikleri ahlaki saiklerle katıştırıp-karıştırmaktadır, son olarak da insan kalbinin

⁸³ Klar, s. 40.

⁸⁴ Bu örnek, Kant’ın, “yalan söylemenin, insan doğasının en temel yegane çürük lekesi olduğuna” dair tespiti göz önünde bulundurularak verilmiştir. Bkz: Kant, **Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie**, Akademieausgabe içinde Cilt 8, Berlin, s. 422. Güncel edisyonu için bkz: <http://www.korpora.org/Kant/aa08/422.html>

bozukluğudur, ki bu nedenle insan, iyi maksimler yerine kötü maksimleri kabul eder.⁸⁵ Görülmektedir ki Kant, insandaki kötülüğe yönelimin bir irade problematiği olduğunu söylemekte ve buradan hareketle insanların kötü kalpli olabileceğini ileri sürmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta, insanın kötü bir eylemde bulunmadan önce onun masumiyetinin asıl ilke olarak kabul edilmesi gerektiğidir.⁸⁶

Kant düşüncesine göre bir insan, melek olmadığı müddetçe kötüye olan yöneliminden kurtulamaz.⁸⁷ Bu yönelim, eğer onun tüm mizacını ifsad etmişse yani isteklerinin belirlenmesinde kabul edilen en üst maksim haline gelmişse, o kişiye doğuştan kötü denilebilir. Fakat aynı zamanda insanın içinde, akıllı bir varlık olması hasebiyle ahlakilik için çırpınan bir nüve de vardır. Dolayısıyla insana iyidir ya da kötüdür deyip kestirilip atılamaz. Kendi sözcükleriyle desteklenecek olursa, insan iyi bir ağaca benzeyebilir ama bu, onun meyvelerinin aynı zamanda kötü-acı olamayacağı anlamına da gelmez.

1.2. Devrim ya da Yeniden Doğuş

Kant'ın insanın ahlaki manada iyi yahut kötü olmasının ancak yine kendinden kaynaklanacağını söylemesi alışlagelmiş Hıristiyan inayet öğretisiyle keskin bir tezat teşkil etmektedir.⁸⁸ Buradaki baskın unsur, Kant'ın “*her şeye rağmen iyiliğe giden bir nüvenin içimizde zarara uğramaksızın saklı kalışı*”⁸⁹ ifadesidir. Filozof düşünce sistematığına göre tutarlı olmak adına, özgürlük kaynaklı otonomi ilkesini, burada mahfuz tutmaya çalışmaktadır.⁹⁰ Fakat yine bir başka yoruma göre, özellikle insanın kötüye olan yöneliminin kabulü nedeniyle Kant'ın *Günaha Düşüş* dogmasına yakınlaştığı da söylenebilmektedir.⁹¹ Zira, bu sonuncudan heteronomi ilkesinin benimsendiği rahatlıkla çıkartılabilir. Fakat Kant'ın yeniden doğuş yahut içsel devrim dediği hatta insanın, kendisini kötü kılan maksimlerin tam tersini adeta bir elbise gibi

⁸⁵ Kant, **Die Religion**, s. 29 ve 30.

⁸⁶ Kant, **Die Religion**, s. 43

⁸⁷ Klar, s. 44. Ayrıca Kant'ın *SASİD*'de yapmış olduğu iki adet vurgu da, Klar'ın yorumunu güçlendirmektedir: İlki, Horatius'tan yapmış olduğu *vitiis nemo sine nascitur* [hatasız insan doğmaz] alıntısı; ikincisi ise Albrecht von Haller'den yapmış olduğu *dünya tüm kusurluluğu ve noksanlığı ile iradesiz melekler ülkesinden daha iyidir* alıntısıdır. Sırasıyla bkz: Kant, **Die Religion**, s. 32 ve 71.

⁸⁸ Werner Thiede, “Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie”, Werner Thiede (yay. haz), **Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionphilosophie und Theologie**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 88.

⁸⁹ Kant, **Die Religion**, s. 48

⁹⁰ Thiede, s. 79

⁹¹ Kurt Hübner'in *Glaube und Denken* adlı eserinden alıntıda bulunulduğu yer için bkz: Thiede, s. 80

üstüne geçirmesi yine kendi eliyle mümkündür. Çünkü insanın ruhunda, ahlak yasalarına karşı sürekli çınlayan bir ses vardır: *Bizler daha iyi insanlar olmalıyız*; ve bu uğurda çabalamalıyız.

Kant'ın bu düşünceleri, aslında Leibniz felsefesini hatırlatması bağlamında önemlidir. Çünkü insanın kötülüğünden sıyrılarak iyiliğe ve sürekli daha iyiye doğru yol alması; düşünürün, kötülüğü domine eden bir cevheri kabul etmemesinden ileri gelmektedir. İyiliği daha baskın kılıp, kötülüğü bu anlamda arizi bir zeminde betimlemesi buna bir örnektir. Çünkü kötülüğün yeri, iyi maksimlerin benimsenmesinde zayıflık gösteren iradenin kendisidir. Buna yerinde bir örnek olarak Kant'ın din felsefesine dair derslerini kitaplaştıran K.H.L. Politz'in cümleleri verilebilir. *“Kötü, bu dünyada iyiliğe doğru giden rüşeymin tamamlanmamış bir gelişimi olarak görülebilir. Kötülüğün kendine mahsus bir rüşeymi yoktur. O, salt bir yadsımadır-negasyondur ve sadece iyinin sınırlanmasından, kısıtlılığından oluşur.”*⁹²

Buradan hareketle, insanın, eylemlerini belirleyen maksimlerini iyiliğe dönüştürerek bir kurtuluşa erebileceği söylenebilir. Bu, Kant'ın deyişiyle bir yeniden doğuştur. Çünkü benimsenecek ahlak yasası, iyi gözlenecek olursa, hayranlıkla müşahede ederiz ki, ruhumuzu yüceltici türdendir. Bu, içimizdeki kökensel iyilik ırasının bir çağrısıdır. Düşünürün bu açıklamaları, antik yunan filozoflarını andıracak türden -özellikle *Ethos*'un insanın *daimon*'u olduğunu söyleyen Herakleitos'u; yine benzer şekilde Sokrates'in *daimon*'unu hatırlatacak şekilde- mistik görünmektedir. Tüm doğal belirlenimlerin dışında ve tüm doğal ihtiyaçların karşılanmasından sonra bile kendini duyumsatacak yüce⁹³ bir yasadır bu ve insanın daha küçüklüğünden beri böyle bir yasadan haberi vardır. Kantça söyleyecek olursak “akıl, ahlaklılığın ilkesini tüm akıl sahibi varlıklar için ilan eder.”⁹⁴

⁹² Karl Heinrich Ludwig Politz (yay. haz.), **Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre**, 2.Basım, Leipzig: 1830, s. 150. Ayrıca karşı: Rudolf Eisler, **Kant-Lexikon**, Darmstadt: Georg Olms Verlag, 1984, s. 75.

⁹³ Kant'ın Yücelik kavramı üzerine yazılmış, hatta düşünsel derinlikte Kant'ı da aştığı söylenen metafizik bir değerlendirme için bkz: Friedrich Schiller, **Über die ästhetische Erziehung des Menschen** içinde 5.6.7 mektuplar. İlgili bölümlerin tarafımızdan yapılmış Türkçe çevirisi için bkz: Friedrich Schiller, “İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar”, Hüseyin Aydoğan (çev.), **Kişilik Oluşumu ve Sorunları**, A. Aydoğan (ed.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss. 25-51.

⁹⁴ Berfin Kart, “Kant'ta *a priori* İki İlke: Ortak Duyu ve Ahlak Yasası”, **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**, Sayı. 3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2014, s. 61-62.

Yeniden doğum, insanın kötülüğe olan yöneliminin yanında, iyilik irasının ahlak yasasını benimsemek için gösterdiği arzunun bir gelişiminden ibarettir. Bu gelişim, Kant'a göre sürekli çatışma altında olan bir şeydir ve insanı, bu çatışmaya yenik düşmemesi iyi kılacaktır.⁹⁵ Daha iyiye doğru sürekli ilerlemenin dar yolunda ilerleyen insan, iyi bir insan hatta *Tanrı'nın hoşnut olduğu* bir insan olarak görülmelidir. Son tahlilde, sözünü ettiğimiz devrim yahut yeniden doğuş, insanı kötüye yönelten yönelim temelini, adeta bir ilkeymişçesine kendini hissettirmesinin önüne geçilerek bu temel üzerine iyilik ilkesinin geçirilmesidir. Böyle olduğunda insanın bu iyilik zemini, iyi bir kalbe [*das neue Herz*] –kalp, ilkesiz iradenin tüm maksimlerini içinde barındıran bir zemin olarak görülmelidir- dönüşür ve içinde geçmişten beri –iğvalara yönelik- bir temrinler silsilesi barındırdığı için de değiştirilmez olarak kalır.⁹⁶ Çünkü bundan böyle insanın kötüye olan yönelimi, artık onun başıbozuk-sapkın bir düşünme şekli olmaktan çıkmıştır.

Bu bağlamda, Kant düşüncesine şöyle bir soru yöneltilebilir: Ahlaki iyilik için sürekli çaba harcayan insan, ahlaki iyiliği gözeten birisi, Tanrı'yı hoşnut edecek bir insan olma idealine hiçbir zaman ulaşamayacağı da kabul edildiğinde ölecek olursa ne olur? Kant, önceki eserlerinde temellendirmiş olduğu ruhun ölümsüzlüğü postülasından farklı olarak burada “*içimizi iyi bilen biri*”⁹⁷ kavramıyla karşımıza çıkar. Ona göre kutsal yasayla eylemlerimizin iyiliği arasındaki doğamızdan kaynaklanan mesafe kapanmayacaktır; ama bu yolda olma hali, Tanrı tarafından onun saf entelektüel görüşü içinde kişinin ahlaki yaşayışını dikkate alan tamamlanmış bir bütün olarak kabul edilecektir.⁹⁸ Çünkü Tanrı, insanın, maddi-duyulur eylemlerinde, maddi olmayan-duyum dışı bir cevhere –yani yasaya- riayetini, karşılıksız bırakmayacaktır.⁹⁸

1.3. Temsil Olarak İyi ve Kötü

Kant'ın felsefi din tasavvurunda yukarıda söylenenlerin ışığında, mükemmel iyi bir insanın olamayacağı savı kendini göstermiş bulunmaktadır. Mükemmel sözcüğünün

⁹⁵ Kant, *Die Religion*, s. 55.

⁹⁶ Gerhard Funke, “Theorie und Praxis”, O.K. Wiegand, R.J. Dostal ve diğerleri (ed.), *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 255 ve 256.

* [*der Herzenskündiger*] Kelimesi kelimesine karşılanacak olursa kalp mütehasısı anlamına gelen bu ifade, bir şeyin erbabi, vukuf sahibi, derin bilgili, her şeyden haberdar olan kişi şeklinde anlaşılmalıdır.

⁹⁷ Kant, *Die Religion*, s. 74

⁹⁸ Bu noktayı daha anlaşılır kılmak için, Kant'ın söyledikleri ile Platon'un *Devlet* 613a-b pasajında yazanlar, karşılaştırmalı okunabilir.

tamamlanmışlık belirten köken anlamı göz önünde bulundurulacak olursa buradaki ana fikir daha rahat anlaşılabilir. Bu nedenle düşünürün teolojik etik temellendirmesi içinde en iyi insan, daha iyi olmak için çabalayan ve gayret gösteren insandır. Öyle ki artık isteklerinin öznel temeli, bir mizaç değişimini içermektedir. Yeryüzünde yaşayan bir varlığın, bu anlamda katışıksız bir iyi olması beklenemez. Ancak Mesih, bu sıfatı taşıyabilir ki o da Tanrı'nın oğlu olması hasebiyle dünyevilikten arınmıştır. Kutsal olma kavramı, Kant için bu belirlenimin altına düşer.

Konunun daha iyi anlaşılması için burada, Hıristiyan teolojisinden bazı açıklamalara yer vermemiz gerekmektedir. Hıristiyanlık tarihinde *Imitatio Christi* [İsa'nın Takipçileri-Taklitçileri] adıyla bilinen bir öğreti vardır. Kuşkusuz pek çok yaşam tarzına ve inanç yorumuna kaynaklık etmiş bu inanıştaki takipçiler, İsa'nın *Oratio Montana*'sındaki [Dağdaki Vaaz] buyruklara uygun yaşamaya çalışanlardır. *Dağdaki Vaaz* bu anlamda pek çok etikçi tarafından da şerh edilmiştir. Çünkü bu vaazda Mesih'in, kendisinden sonraki takipçileri için, yerine getirildiğinde kurtuluşa erebileceklerini müjdeleyen ahlaki öğretileri ve buyrukları açıklanmaktadır. Bu vaaz, tarih boyunca mistik yorumlara kaynaklık ettiği gibi, aynı zamanda *interimsethik* adında bir etik tefsiri de öne çıkarmıştır.⁹⁹

1.3.1 Temsil Olarak İyi

Kant'ın, insanın önünde mükemmel ahlaki bir örnek olarak Mesih'i göster(mey)ecek olması –ki buradaki ikircikli durumu aşağıda açıklayacağız- yukarıda ana hatları çizilmiş inanıştan ileri gelmektedir. Kant, Mesih'i, iyinin kişileştirilmiş idesi olarak görmektedir: Bir şahıstan çok, insanlığın önüne ışık tutacak bir mentor.* Örneğin Mesih'in takipçileri üzerine yazısında Martin Honecker, Kant'ın, Mesih'i bir şahıs olarak değil bir mefkure olarak gördüğünü belirtir. Çünkü Honecker'in belirttiğine göre, Mesih'in takipçileri kavramı birbirlerini dışlayacak şekilde iki şekilde de yorumlanabilmektedir: 1- Cismani Mesih'in izinden gitmek, 2- Göksel Mesih'in izinden

⁹⁹ Örneğin bu çalışmamızda ilerleyen sayfalarda Kant yorumlarına atıfta bulunacağımız Dr. Albert Schweitzer. Bkz: Erich Gräber, *Albert Schweitzer als Theologe*, Tübingen: Mohr Verlag, 1979, s. 118

* *Mentor, monitör, mostra, mostrare*, aynı köklerden gelen sözcükler olup, aydınlatan, yol gösteren/yol göstermek demektir. Yani öznenin ilişki kurmuş olduğu nesnenin görüntüsünün -fenomen- ardında, bilinmez olarak kalan *numen* kavramının kök anlamı içerisinde *noumenon* ile Türkçedeki *numune* sözcükleri –her ne kadar Farsçadan geldiği söylene de- kökendaş olarak düşünülebilir.

gitmek.¹⁰⁰ Yine Honecker, Kant'ın Mesih'in soteriolojik [Mesih'in günahlara kefareti olduğunu ileri süren kurtuluş doktrini] yorumundan çok, onun insani ve akla uygun etik model yorumunu problematize ettiğini belirtmektedir.¹⁰¹

Gerçekten de Kant, Honecker'in aşağıda gerekçeleri açıklanacak yerinde tespitine göre, Mesih'i pratik olarak hayatımıza nasıl sokacağımızın yollarını aramaktadır. Bunu, dogmatik bir itikat malzemesi olarak kullanmak elbette Kant düşüncesine uygun düşmeyecektir. Çünkü aksi halde insanın, eylemlerinde kolaycılığa kaçma tehlikesi baş gösterecektir. O nedenle ahlaki mükemmellik mefkuresine, yani eylemlerimizin temelinde katışıksız bir iyilik köken örneğinin bulunduğu hale yücelmek-yükselmek tüm insanlığın evrensel vazifesidir. Bunun için Tanrı'nın oğlunun gökten yeryüzüne indiğini düşünmek gereksizdir. *Bu, zaten insanın aklında olan bir örnektir.* Dahası, acı çekmek gibi mecburiyeti olmadığı halde, onun dünya iyiliği için acıları üstlendiğini kabul etmek, bizzat Tanrı'nın oğluna alçaltıcı bir paye vermek olacaktır.

Filozofun, Mesih ve iyilik mefkuresini buluşturmaya çalışırken oldukça zorlandığı gözlenmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu, Mesih'in kurtarıcı olarak kabul görmesine yönelik bir karşı duruştan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu inanişe doğru bir kapı açıldığında pek çok batıl inanç ve bağnazlık türleri pratik aklın kullanım sahasına doğru saldırıda bulunacaktır. Bunlardan belki de en başta geleni, insanların Mesih sayesinde tüm ödevlerinden, sorumluluklarından kurtulduğunu vehmetmesi olacaktır ki bu da eylemlerin ahlakiliğini tehlikeye düşürür. Onun yerine ancak şöyle düşünülebilir: *“En büyük işgüzarlarla sınanmasına rağmen dünya iyiliği uğruna en zahmetli ölüm gelip kendini buluncaya kadar tüm ıstırapları hatta düşmanlarınınkini bile üstlenmeye razı olan bir insan idesi.”*¹⁰² Kant'a göre, böyle bir insan idesine, ancak insanın kendisine de benzer ayartılar ve saptırıcılar denk geldiğinde, acı çekme pahasına iyilik ilkesinden sapmaması koşuluyla inanılabilir.

Burada üzerinde durmamız gereken bir nokta vardır: Kant'ın *SASİD* adlı eserindeki düşünce sistematüğinde, akıldaki “en iyinin kişileştirilmiş idesi” ile dış tecrübeye denk düşen yani “ampirik bir iyi ideasının kişileşmiş halinin” buluşturulması söz konusudur.

¹⁰⁰ Martin Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin: Walter De Gruyter Verlag, 1990, s. 147 ve 148.

¹⁰¹ Honecker, s. 149

¹⁰² Kant, *Die Religion*, s. 67

Buraya bilhassa dikkat çekmek istiyoruz. Burada elbette Mesih'in, transandantal yorumu gerekmektedir. Filozof, kimi Kant yorumcularına göre, düşünce gelişimindeki tutarlığa örnek olarak gösterilebilecek açıklamalarda bulunur.* Örneğin çok yönlü bir bilgin olan Albert Schweitzer'in** şu ifadelerine konunun daha iyi anlaşılması için yer verelim:

“Belirli noktalarda Salt Aklın Sınırları İçinde Din'in, Saf Aklın Eleştirisi'ndeki din felsefesine ait argümantasyona büyük bir destek/doğrulama verdiğini göreceğiz.[...] Mükemmel ahlaki bir kişilik idesinin pratik gerçekliği için ampirik bir delil beklemek, tıpkı özgürlük kavramına ampirik ahlaki eylemlerden delil beklemek kadar düşük bir ihtimaldir. Kant Salt Aklın Sınırları İçinde Din sayfa 63'de şöyle der: -Tanrı'yı hoşnut kılacak insan idesini, kendimize örnek kılmak için tecrübeyle sabit hiçbir örneğe ihtiyacımız yoktur. Bu ide, bir örnek olarak zaten aklımızda mevcuttur.- Bu ifadeyi Saf Aklın Eleştirisi sayfa 608 ile karşılaştıralım: -Akıl, hiçbir şekilde gerçekleşmeyecek olsa da gerçekleşmesi gerekeni söyleyen yasaları verir. [...] Dış tecrübeye mümkün olabilecek her bir örnek yukarıda belirtilen ideyle her zaman uyumsuz olacaktır. Çünkü tecrübe, yaratılışın derinliklerini ortaya çıkaramaz, aksine sağlam bir kesinlikle olmasa da üstünü örter.”¹⁰³

Schweitzer'in dikkat çektiği bu mühim husus, Kant'ın saf aklın idelerinin verisiyle, bunun dış gerçekliğe denk düşen bir örneğinin birbirleriyle tam bir uygunluk içinde olamayacağı üzerinedir. Bu bağlamda, Kant'ın mükemmel ahlakiliğin kişileştirilmiş idesinde Mesih, tam olarak bu örneğe uygun düşmektedir. Hatta yalınkat bir okumayla bu ikisinin bir örtüştürülmesi varmış gibi de yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle Kant, mezkur örtüştürmeyi eserinde yapmış olsaydı, bu kendisini Hıristiyan dogmatikğine yaklaştırabilirdi. Fakat çok dikkatli okuyucuların gözünden kaçmayacak şekilde Kant'ın

* Buradan hareketle Kant'ın bu eserinden dini delil olarak gösterilebilecek hiçbir Tanrı kanıtlamasının olamayacağı, yeni bir argüman olarak ileri sürülebilir. Çünkü Kant'ta saf aklın refleksiyonlarının getirebileceği en ileri nokta dahi hiçbir şekilde öğrenilmişlik bağlamında tarihsel din unsurunu haklı çıkarmaya yavaşmaz. Çünkü bu, Kant'ın düşünce sistematiğine aykırıdır. Dolayısıyla saf aklın idelerinden hareketle, vahiy dininin önemli bir unsuru olan resul/elçi kavramı ispatlanamaz; ama desteklenebilir.

** 1875-1965 yılları arasında yaşamış olan Almanya ve Fransa kökenli Albert Schweitzer, genç yaşta önce felsefe doktorası ardından da teoloji doktorası yapmıştır. Felsefe doktora çalışması olan “*Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*”, aynı zamanda Kant'ın din felsefesine dair en değerli kaynaklardan biri olarak görülmektedir. Fakat bu doktoralarına rağmen Afrika'da gönüllü doktorluk yapmak için 30'undan sonra bir de tıp fakültesi bitirmiştir. Hayatında pek çok ödül ve 1952'de de Nobel Barış ödülü almıştır.

¹⁰³ Albert Schweitzer, **Die Religionsphilosophie Kants, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1899, s. 173-174.

bundan bilinçli olarak kaçındığını gözlemliyoruz. Özellikle aşağıda vereceğimiz farklı iki pasajdan örnekler, söylediğimiz nüansı daha açıklayıcı kılacaktır. Lakin yine de Kant'ın ampirik örnek bahsinde, sözü Mesih'e getirdiği yerde bir **parantez** açıp bu kesişmeyi ortadan kaldırmaya çalışması da biraz zorlayıcı bir çaba olarak okunabilir. Kant düşüncesine sorgusuz teslim olmamak adına bu ayrıntıyı zihnimizden çıkarmayalım.

“Fakat yine de böyle [ahlaki mükemmellikte] bir insan örneğinin verilebileceği bir ampirik (tecrübi) durum mümkün olabilmeli (dışsal bir tecrübeden içsel ahlaki yaratılışa dair delil beklenecek ve istenecek olursa), çünkü yasaya göre her insan kendi içinde böyle bir örneği teşkil etmelidir. Bu nedenle köken örnek, her zaman insanın aklında kalır. Zira dışsal tecrübedeki hiçbir örnek buna uygun değildir [...]”¹⁰⁴

“Eğer hakiki tanrısal yaratılıştaki böyle bir insan, belirli bir zaman dilimi içerisinde adeta gökten yeryüzüne inmiş olsa; öğretisi, yaşam tarzı ve duçar olduğu acıları nedeniyle de dış tecrübeden talep edilecek Tanrı'yı hoşnut eden bir insan örneği olarak verilse; (bu arada böyle bir köken örnek, aklımızdan başka hiçbir yerde asla aranamaz) onun tüm bunlar sayesinde dünya üzerinde büyük bir ahlaki iyiliği, devrim yoluyla insan soyunda gerçekleştirdiği düşünülecek olsa da, onun doğa kökenli bir insan olduğunu kabul etmekten başka hiçbir nedenimiz olamaz, çünkü [...]”¹⁰⁵

Kant'ın yukarıdaki ifadelerini, eğer daha önce sözünü ettiğimiz zorlayıcı bir yorumlama çabası olarak görmeyeceksek, kendi sistematığı içerisinde tutarlı görünmektedir. Çünkü ahlaki mükemmellikteki bir insan idesi, her bireyin kendi aklında bulunması hatta yine Kant düşüncesine göre insanın, her eylemini, o ideyi göz önünde bulundurarak yerine getirmesi gerekmektedir. Çünkü aksi halde insan böyle bir ampirik örneği kendine model alacak olursa, şu türden bir kendini aklama, deyiş yerindeyse kendini boşa çıkarma imtiyazına sahip olacaktır: Eğer ben de, onun gibi (Mesih akla gelsin burada), göğe çıkartılacağımı, kutsal Baba'nın yanına yerleştirileceğimi bilsem, ebedi huzura dair içimde bir kesin güvencem olsa, ben de acılara göğüs gerer, yoksulluk içinde yaşar ve fakirlerle dost olurum. Böyle bir garantimiz olmadığı için bırakın herkes dilediğince yaşasın, istediği gibi davransın.

¹⁰⁴ Kant, **Die Religion**, s. 69.

¹⁰⁵ Kant, **Die Religion**, s. 69 ve 70.

İleri sürülen böyle bir iddia, her ne kadar çok acımasızmış gibi görünse de Kant'ın insanın ölüncüye dek ödev bilincinin bitmeyeceğine dair düşüncesiyle tutarlı görünmektedir. Ayrıca burada sadece biraz daha açık olarak sunulan ifadeyi filozofun kendisi de kullanmaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca bu cümlelerde serimlenen düşünce derinliği, bir Aydınlanma düşünürünün insanın psikolojik tahliline dair ipuçlarını barındırması açısından da ilgi çekici görünmektedir.

Yukarıda alıntıladığımız Kant cümleleri, özellikle ikincisi, Mesih'in doğa üstülüğüne dair bir ima içerdiği için ayrıca önemlidir. Bu ifadelerin, *orthodoksa* Hıristiyanlıkla bağdaşması zor gibi görünmektedir. Ancak Kant bu ifadelere yer verirken böyle bir itiraz ile karşılaşacağını farkında olsa gerek ki, son cümlesinin devamını, “fakat bu doğa kökenli insanı kabul etme zorunluluğumuz, onun pekala doğaüstü kökenli olacağını kesinkes yadsıyacağımız anlamına gelmemeli” diye bitirir. Alıntının başında dile getirdiğimiz, bu ifadelerin görece zorlama ifadeler olduğu varsayımı, bunlardan hareketledir. İlâveten Kant'ın mezkur cümlelerinin, gerek sentaktik gerek semantik bağlamda çok çetrefil görünmesi bu yoldaki şüpheleri de arttırabilir. Örneğin yukarıda kısmen alıntılanmış cümlelerin her biri, orijinalinde 17 satırdan oluşmaktadır. Bu konuyu, temsil olarak kötünün açıklanmasından sonraki bölümde başka bir perspektiften tekrara düşmemeye çalışarak yeniden ele alacağımız için şimdilik bu kadarla yetiniyoruz.

1.3.2. Temsil Olarak Kötü

Kötü, Kant'ta, insanın duyulur-maddi aleme dahil doğal ihtiyaçlarının belirlenimine denk düşen tarafıyla ele alınmaktadır. Dolayısıyla insan akıllı bir varlık olarak eylemlerinde yasayı gözettiği müddetçe bu halden kurtuluşa geçecektir. O halde Kutsal Kitap'taki kötülüğün temsil biçimi olarak Şeytanın gösterilmesi ne anlama gelmektedir. Günümüz Kant araştırmacılarından Samuel Klar, Kant'ın, şeytan kavramını, kötü tinin-ruhun iradesinin kişileştirilmiş formu olarak yorumladığını belirtir.¹⁰⁷ Bu tespit yerinde görünmektedir, ama bu çerçevede Şeytanın açıklanması için bazı ipuçları

¹⁰⁶ Kant, *Die Religion*, s. 70-71.

¹⁰⁷ Samuel Klar, s. 106. Ancak Kant'ın kendi eserinde *der Satan* veya *der Teufel* olarak bir ibare bulunmamaktadır. Bunların yerine filozof, genellikle “kötü ruh”, “kötü varlık”, “yoldan çıkartıcı, saptırıcı ruh”, “bu dünyanın prensi” gibi ifadeler kullanmaktadır.

gerekmektedir. Klar'ın çalışmasının başında kullandığı bir Dostoyevski alıntısını burada da kullanmak meseleyi daha sarıh kılabılır:

“*Düşünüyorum da Şeytan mevcut olmasaydı ve insan onu yaratsaydı; onu kendi suretine ve kendi formuna göre yapardı.*”¹⁰⁸

Yukarıda yer verdiğimiz alıntı, felsefe tarihinde Ksenophanes'in Tanrı ve Tanrı olmayan ayrımını yaptığı düşüncelerinden tanıdıkır.¹⁰⁹ O, bu ifadeyi Şeytan için değil de Tanrı(lar) için yapmıştır.¹¹⁰ Şeytanın böyle bir tanımlaması kötünün temsilinde Kant düşüncesine yakınlık arz etmektedir. Çünkü Kant, Şeytan için “bu dünyanın efendisi” nitelemesini yapar. Filozofun Tekvin 1: 28'e dayanarak yaptığı yoruma göre, mülkün sahibi, *dominus directus* ve *dominus utile* olarak ikiye ayrılmaktadır. İlki yaratıcı ve efendi olarak Tanrı'yı, ikincisi ise mülkün ikincil-kullanıcı olarak sahibi insanı işaret etmektedir.¹¹¹ Şeytan ise, “*efendisine sadakatsizlik yapmak için –bizce bilinemez bir şekilde- kötü olmuş, fakat kökensel başlangıcı itibariyle iyi olan bir varlık olarak*”¹¹² ortaya çıkar.

Kant'ın yukarıda tırnak içinde verilmiş olan cümlesi metinde de parantez içinde yer almakta ve bu mesele hakkında ileri bir açıklama sunmamaktadır. Şeytan, Cennet'te sahip olabileceği tüm mülke, düşüşü yüzünden hasret kalmıştır ve artık böyle bir mülkiyeti, kendisine, yeryüzünde kazandırmaya çalışmaktadır. Fakat aynı zamanda daha üst bir türden, yani tinsel bir varlık olduğu için yeryüzüne ait cismani/maddi nesnelere/şeyler onu tatmin etmemektedir. Bu nedenle tüm insanlığın nesep ebeveynlerini, Efendilerine ihanet ettirmek ve ondan uzaklaştırmakla ruhlar üzerinde bir hakimiyet kurmaya çalışmaktadır. Böylelikle de, kendisini, yeryüzündeki mülkün en üst sahibi, yani bu dünyanın prensi kılmayı başarmaktadır.

Yukarıdaki açıklamada geçen “ruhlar üzerinde hakimiyet” ifadesinde yer alan ruhlar kısmını, Samuel Klar, parantez içerisinde “kalpler” diye yorumlamaktadır. Burası

¹⁰⁸ F.M. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinin 4. cildinin 4. bölümünden alıntılanıldığı yer için bkz: Klar, s. 106.

¹⁰⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, H. Vehbi Eralp (çev.), 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 15.

¹¹⁰ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Güneş Ayas (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2012, s. 78 ve özellikle 41 No'lu alıntı ve dipnotu.

¹¹¹ Kant, *Die Religion*, s. 88.

¹¹² Kant, *Die Religion*, s. 88. Ayrıca burada, Şeytan'ın “bizce bilinmez şekilde nasıl ortaya çıktığı” ifadesi Samuel Klar'ın da dikkatini çekmiştir. O, Kant'ın hangi İncil yorumuna dayanarak, böyle bir vurgulamaya yaptığına dair elimizde bilgi olmadığını söyler. Bkz: Samuel Klar, s. 107 [*nicht explizit*].

önemlidir çünkü kalp Kant'ın düşüncesinde değişebilen, iyiyken kötü olabilen yahut kötüyken iyiye dönüşebilen bir zemindir. Bu bağlamda da isteklerimizin öznel temelini teşkil etmektedir. Ama insan, yine Kant felsefesine göre, akli sayesinde –ki bu sayede tinsel varlıktır- kendisi üzerinde hakimiyet kurulmasının önüne geçebilecektir. Kant'ın mistik görünen bu ifadelerine Klar'ın yorumu, “*insanın aslında kökensel olarak kendi kullanımına sunulmuş olan bu dünyanın mülkünü, şahsi temellükü [privat] için arzulanması ve yine ona şahsi olarak malik olmaya çalışması, bir iğva ve aldanmadır*”¹¹³ şeklindedir. Çünkü Şeytan'ın bu dünyanın hükümranlılığına dair ezeli talebi, insanların şahsi hırsı yani Ben-Sevgisi yoluyla gerçekleşeyazmaktadır.

Kant'ın bu kısımdaki ifadelerinde apokaliptik bazı açıklamalar da mevcuttur. Örneğin insanların, iyilik ıralarının rağmına kendi özgür iradeleriyle kötülüğe yönelmeleri demek, kötü tine, yani Şeytan'a hizmetkar olmak, tin düzleminde onun boyunduruğu altına girmek demektir.¹¹⁴ Böyle olduğunda kötülüğün yeryüzündeki krallığı ortaya çıkacaktır. Klar, filozofun bu düşüncelerinin, Kutsal Kitabın Matta 4: 8, Luka 4: 5-7 pasajlarının bir yorumu olduğunu belirtir.¹¹⁵

Kötülüğün yeryüzünde bir krallık olarak vücut bulması Kant'a göre, beraberinde fenalıklar içeren bir hiyerarşik sınıflandırma getirecektir. Bu hiyerarşik -adeta bir yasa haline gelmiş- yapının içinde kölevari yaşayanlar, ilk defa bu ısıracı tahakkümü hissedecek olanlardır. Çünkü Greklerin dünya bilgelerinin ahlaki özgürlük öğretileri, ilk bu zihinleri sarsacak ve yavaş yavaş onlara nüfuz etmeye başlayacaktır.¹¹⁶ Bunlar kendi içlerinde, artık yavaş yavaş iyilik ıralarını farkedip, teemmül ve teenni¹¹⁷ ile kendilerini değiştirmeye başladıklarında devrim için elverişli bir hal kazanmış olacaklardır. Tam bu noktada filozofa göre, *adeta gökten inmişçesine* bir kişi ortaya çıkacaktır.

Kant'ın bu kişiyi gökten inmişçesine şeklinde tasvir etmesinin nedeni, bu kişinin bilgelikte şimdiye kadarki filozoflar içerisinde en saf olanı olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu kişiyi, “sanki içimizde şimdiye dek rastlamadığımız, bir yerlerde kendini hapsedip saklı tutmuş sonradan gelen” biri gibi yorumlamak gerekmektedir. Ya da bu

¹¹³ Klar, s. 107.

¹¹⁴ Şerh için bkz: Klar, s. 108.

¹¹⁵ Klar, s. 109.

¹¹⁶ Kant, **Die Religion**, s. 89-90.

¹¹⁷ *Besinnen* sözcüğü Kant tarafından özellikle seçilmiş olsa gerek ki, sözcük, hem yukarıda bahsolunan anlamlara hem de hatırlamak, hatırlayarak fikir değiştirmek anlamlarına gelmektedir. Kant, **Die Religion**, s. 90.

yorum, Kant düşüncesine daha uygun düşer diye umulabilir. Kuşkusuz bu ifadelerin Mesih'in İkinci Geliş'ine bir gönderme olduğu bellidir. Örneğin Klar, bu ifadeyi *die Herabkunft Jesu Christi* [Mesih İsa'nın Nüzülü] diye şerh eder.¹¹⁸ Fakat Kant hiçbir şekilde kendi cümlelerinde, *Jesu Christi* diye bir ifade kullanmamaktadır. Bu kutlu kişi, doğasının kökeni itibariyle katışıksız olduğu için –belki buradan hareketle göksel olduğu ileri sürülebilir, fakat bu yorum da yüzeysel kalacaktır- bu dünyanın prensinin hitap edebileceği, mükâlemede bulunabileceği bir niteliğe sahip değildir. Bu kişi, öğretilerini yayıp, işvalardan mahfuz yaşayışıyla diğer insanlara örnek olmaya başlayınca bu dünyanın prensinin krallığının etkisi çözülmeye başlayacaktır.

Kant'ın buralardaki cümleleri, farklı okumalara kaynaklık edecek şekilde tanzim edilmiş izlenimi uyandırmaktadır. Çünkü bu ifadeler, rahatlıkla Kutsal Kitap anlatısının içine sokulabileceği gibi yine rahatlıkla aklın sınırları içinde kalarak anlaşılmaya ve felsefi bir ilahiyat tasavvurunun inşasına da elverişlidir.

1.4. Mesih'in Pratik Aklın Sınırları İçine Alınması

Bir önceki bölümde Kant'm, Mesih'in doğa kökenli olması gerektiğini söylediğine dikkat çekmiştik. Fakat filozofun, bu cümlenin ardından Mesih'in doğaüstü kökenli olabileceğini tam olarak reddetmediğine dair ifadesine de yer vermiştik. Burada bir paradoks var gibi görünmektedir; öyleyse bu paradoksu giderebilmek için meseleyi daha yakından tetkik edelim:

Kant'm, Mesih'i, doğa kökenli değerlendirmesinin iki amacı olabilir. Bunun ilkinin, yukarda insan doğasına dair öne sürülen iddia kaynaklı olması ihtimalidir. İkincisi ise yine Hıristiyan dogmatisindeki iktisap ve inayet doktrini merkezli olabilir. Yani mükemmel ahlaki kişilik idesinin vücut bulmuş hali/vücut bulmaya giden hali, her insanın kendi kazanımı olması gerekir. Çünkü Mesih'te var olduğu düşünülen irade saflığı, ancak insanın uzun ve meşakkatli bir çabasından sonra varabileceği bir haldir. Ama Mesih'in böyle bir doğaüstü kökenliliği, bir prototip olarak kabul edilecek olursa, bu saflık kazanılmış değil, inayet ile gerçekleşmiş olur. Bir nevi doğuştan ona bahşedilmiş bir nitelik olarak yorumlanması gerekir.

¹¹⁸ Klar, s. 109.

Aslında bu problematik Kant'a ait değildir. Düşünce tarihindeki en etkili tartışma evresini Augustinus ile Palegius arasında bulan, “özgür irade ile iktisap – Tanrı'nın lütfuyla inayet” karşılaştırması pek çok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Özgür irade düşüncesi taraftarları; insanın yapıp ettiklerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğinden ve dahası gerçekleştirmesi gerektiğinden yanadırlar. Dolayısıyla eylemleri ve onların sonuçlarından insanın bizzat kendisinin sorumlu olduğunu ve bunu başkasına yüklemenin anlamsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Diğer tarafta ise insanın Adem'le birlikte günahkar olduğu ve bu günahı nesiller boyu tevarüs ettiği; dolayısıyla insanın günahkar olarak dünyaya geldiği ve ancak Tanrı'nın inayetiyle kurtuluşa ereceği savunulmuştur.

Aydınlanma döneminde bu düşünce yeniden tartışma sahasına çıkmıştır. Özellikle erken dönem Alman aydınlanmasında deizmin savunucusu Hermann Samuel Reimarus'un (1694-1768) hayattayken yayınlamaya cesaret edemediği¹¹⁹ eserleri bu anlamda fazlasıyla etkili olmuştur. Reimarus, Aydınlanma sınırları içerisinde bir Palegius halefi olarak görülebilir. Bu anlamda düşünürün, günah mirasçılığı (yani kökensel günah) doktrinini, cinayet mirasçılığına benzeterek *ad absurdum* dönüştürmesi o dönemde oldukça tartışma uyandırmıştır. Reimarus'a göre birisinin işlediği cinayet nasıl bir başkası tarafından tevarüs edilemiyorsa günah da tevarüs edilemez. Üstelik yine düşünüre göre bu doktrin, ancak insan doğasının zayıflığını sembolize eden bir anlatıdır ve “doğamızın zayıflığını, bir günah-suç olarak yine bize mal etmeye çalışan bir Tanrı'yi sevebilmemiz imkansızdır.”¹²⁰ Bunun yanında düşünür, günah ve adalet gibi kavramların kişisel ve tikel kökenli şeyler olduğunu belirtmiş; ne kendi günahının ne de adaletinin bir başkasınıkilerle değiştirilebileceğini savunmuştur. Ayrıca, inayet kapsamında değerlendirilebilecek olan kefarete doktrinini de, “esas olanın Tanrı'nın insanlara sevgisi olduğu, bu nedenle onları günah ve acılarla yüklemeyeceğini; yine Tanrı'nın adaletinin, Mesih'in, insanlardaki günaha kefarete olmasıyla yerini

¹¹⁹ Bu nedenle kendisine *der bekannte Unbekannte* [tanınmış meçhul] denilmiştir. Ona ait fragmanların bir kısmının basımında Lessing'in yardımı olmuştur. Lessing, o dönemin en önemli düşünürlerinden ve kültür adamlarından biridir. Daha fazla bilgi için bkz: Hüseyin Aydoğan, “Lessing'in Sanat Felsefesinde Laokoon Bahsi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 16/1, 2016, ss. 219-242.

¹²⁰ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 6. Basım, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2011, s. 101.

*bulamayacağını, insanlara olan gazabının böylelikle nihayete ermesinin imkansız olduğunu*¹²¹ dile getirerek temellendirmiştir.

“Aklını kullanmaya cesaret etmeyi” buyuran Kant’ın bu ikili tartışma zemininde hangi tarafta yer alacağı tahmin edilebilir.¹²² Dolayısıyla Mesih’in doğaüstü kökenli oluşunun kabulü, onun göstermiş olduğu/gösterecek olduğu mucizelere inanmayı da beraberinde getirecektir. Mucizelere inanmayla kurgulanan bir iman doktrini ise, Kant’a göre, insanın ahlaki inançsızlığını perçinlemekten başka bir amaca hizmet etmez.¹²³ Çünkü burada insan doğasının kolaycılığa yatkınlığının bir tür dışavurumu hakimdir.

O halde soru şudur: Mesih nasıl pratik aklın içerisine alınabilir? Cevaben onun, ancak bize yaşayış biçimiyle bir fikir verebileceğini söyleyebiliriz. Yani yasaya olan saygısı ve bağlılığı o kadar güçlüdür ki, bu uğurda ne mutlu olmayı ne de uzun yaşamayı seçmiştir. Tüm bunlara sırt çevirmiş ve düşmanlarının dahi acılarını benimseyecek kadar her türden zulme göğüs germiştir. Bu, ancak bize motivasyon sağlayıcı bir ayrıntıdır.

Burada şu soruyu rahatlıkla yöneltebiliriz: Mesih’in böyle yorumlanması, daha önce sözü edilen ahlaki kusursuzluk idesinin ampirik karşılığına denk gelmiyor mu? Bu mütekabiliyet Kant düşüncesinde bir çelişki oluşturmaz mı? Bu yerinde sorulara cevap olarak şöyle bir ayırım yaparak, denilmek isteneni daha açık kılabiliriz: Kant’ın Mesih algısı, akıldaki idenin nesnel karşılığı olarak değil; nesnel ögenin akıldaki ideye – mucizelerden arındırılmış- pragmatik katkısı şeklinde kurgulanmıştır. Burayı bir kez daha vurgulamak istiyoruz: Basite indirgenmiş bir deyişle, bu açıklamayı, insandan Mesih’e değil, Mesih’ten insana doğru sembolik bir yorum olarak ifade edebiliriz. Dolayısıyla daha önce çalışmanın giriş kısmında da işaret ettiğimiz üzere fonksiyonel bir din tasavvuru, Kant’ın eserindeki baskın görüştür. Çünkü dinin tarihi unsurları, salt aklın sınırları içerisine çekilirken bu unsurların bizim ahlaki yaşantımızla örtüştürülmesi amaçlanmaktadır.

¹²¹Hans Werner Müsing, “Hermann Samuel Reimarus und seine Religionskritik anhand eines unveröffentlichten Manuskripts”, *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, Band. 62, 1976, s. 64-67. Aynı makalede Reimarus’un din felsefesine dair düşünceleri 11 tez içinde gayet özlü biçimde açıklanmıştır.

¹²² Kefaret bahsinde Kant’ın Reimarus’a benzer bir düşüncede olduğunu şuradan rahatlıkla görebiliriz. Bkz: Kant, *Die Religion*, s. 80.

¹²³ Kant, *Die Religion*, s. 69.

Bu bakış açısı ve düşünce işleyişine dair en belirgin örneği, Kant'ın, Mesih'in çektiği acılara dair sözlerinde bulabiliriz. Şöyle ki, Mesih'in çektiği acılar ve sıkıntılar; kötü maksimin egemenliğinden kurtularak iyi maksimin egemenliğine giren her insanın yaşayabileceği dahası yaşaması gereken acılara denk düşer. Yani daha önce bu çalışmada *Devrim Yahut Yeniden Doğuş* başlığı altında izah ettiğimiz üzere, eski ve düşük ahlak sahibi bir insan, ahlaklılık uğruna mizacında bir devrim gerçekleştirerek yeni, temiz bir ahlaki hayat kurar. O, artık ahlaki olarak iyi ve yeni bir insandır. Fakat bedenlen eski ve kötü ahlaklı oluşu hala bâkidir. Bu insanın bundan sonraki hayatında iyilikten, ahlaklı bir yaşayıştan taviz vermeksizin sürdürdüğü hayat içerisinde, bu yeni maksimine tasallut edici her türden çeldiriciye karşı direnmesi, acılara göğüs germesi ve dahası bu uğurda perişan bir hayat dahi sürüyor olması işte sözünü etmiş olduğumuz o ilk eski ve düşük ahlaklı yaşantısına ödemiş olduğu bir bedel, bir kefarettir.¹²⁴

Hayranlık uyandırıcı diye tarif etsek abartı sayılmayacak bu yorumlama, Kant'ın, Mesih'i salt akıl sınırları içerisinde kabul edişine dair yerinde bir örnektir. Şuna da dikkat çekmemiz gerekir ki, Kant'ın, Mesih'in maruz kaldığı bu çileli yaşam için kullanmış olduğu sözcükler, genellikle acı çekme, göğüs germe, ıstıraplı ölüm şeklindedir. Çarmıha germe diye anlam verebileceğimiz Almanca *die Kreuzigung* tabiri, sadece bir kez az önce sözünü etmiş olduğumuz yerde geçmekte ve şöyle değinilmektedir: “eski insanda ölüm, etin çarmıha gerilmesi”. Yani, eski ve düşük ahlaklı insanın yeni ve iyi bir ahlak sahibi olmaya adım atması, ardından bu yeni yaşamında maksimleri uğruna çektiği acıların eski yaşantısındaki bedenine telafi olması. Bedenine telafi olmasının sebebi ise, kazanmış olduğu yeni mizacının, ahlaki ve zihinsel olarak üstün bir nitelik taşımasındandır. O nedenle Kant, çekilecek acıları, eski mizacın tecessüm etmiş olduğu bedene tahmil etmekte; yeni mizacı bundan azade tutmaktadır. Dolayısıyla hayatına ahlaklı yaşamayı düstur edinmiş olan herkesin bir tür Mesih tecrübesini yaşaması gerekmektedir. Bu da insan teki ile Mesih arasında kurulmuş salt akıl sınırları içerisinde sembolik ilişkiye dair aydınlatıcı bir örnektir.

Elbette Kant'ın bu yorumunu, kurtuluş gibi kadim bir Hıristiyan teorisini tam olarak çözümlenmek yerine ötelemeye, geçiştirmeye yönelik bir hamle olarak gören bir düşünce

¹²⁴ Kant, *Die Religion*, s. 82, 83.

çizgisi de vardır.¹²⁵ Bu görüşe göre, eskiden kötü mizaçlı bir insanın yeni bir mizaç edinerek Mesih'in kefareti aracılığıyla ebedi kurtuluşa ermesini Kant, felsefesinin iç tutarlılığı bakımından kabul etmemektedir. Çünkü Kant düşüncesine göre insanın, eylemlerinin sorumluluğunu almaması beklenemez. Bu nedenle eski mizacı, bir şekilde zamanında yapıp ettiklerinden ötürü sorumlu tutması gerekmektedir. Bu da yukarıdaki gibi çözümlenmiştir. Fakat Kant'ın bu meyanda izah etmiş olduğu açıklamaların, muhalif görüş sahiplerini pek tatmin edemeyeceğini de öne sürebiliriz.

¹²⁵ Jochen Bojanowski, "Zweites Stück: Moralische Vollkommenheit", **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**, Otfried Höffe (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2011, s. 107.

1.5. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma

Bu bölümde, Kant'ın tüm felsefi evreninde kötülük meselesiyle ilgili **ilk kez** serdettiği bütüncül düşüncelerin izahını yapmaya çalıştık. Filozofun düşüncelerinin derli toplu bir analizi yapılacak olursa şöyle tasnif edebiliriz:

Düşünür öncelikle insan doğasının doğuştan kötü yahut doğuştan iyi olduğu anlayışlarını bir tarafa bırakmıştır. İlkelerinin peşine düşüldüğünde, ancak insanın eylemlerini belirleyen istek ve iradelerin toplandığı bir zemine kadar geri gidilebilir. Bu zemine mizaç adı verilmektedir. Bu zeminin araştırılması, ancak özgürlük kullanımı dahilinde mümkündür. Heteronomiden ileri gelen belirleyiciler kabul edilebilir değildir. Bu zeminden daha gerisi anlaşılmaz ve araştırılmaz olarak kalır. Bu zeminde bir iyilik irasının olduğu belirtilmiştir. Bu iyilik irası, onun doğuştan iyi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu ıra, insanın en temel halidir ve üç aşama barındırır. İlk iki aşamada Ben-Sevgisi hakimdir ve kontrol edilmediğinde büyük kötülöklere sebebiyet verebilir. Aynı zamanda insan, davranışlarının belirleyici ilkesini kötüye yöneltirse bu ıra, kötülöklere yahut kötücül eylemlere de merkezlik yapmaktadır.

Bu ıranın kötüye kullanılmasında ve buradan hareketle insanı, ayartıcılara karşı direnmez-gevşek kılan temelde, yönelim bulunmaktadır. Kötüye yönelim, ahlak yasalarından sapma ya da onlara mugayir davranmakla gerçekleşir. Bu durum, eylemlerinde kötülüğü ilke edinmek olarak anılabilir. Bu veçheden bakıldığında insanın kötüye olan doğal yöneliminden söz edilebilir. Fakat insanın ahlak yasalarının bilincinde olarak ve sürekli daha iyiye doğru çabalayarak gelişim göstermesi, kusursuz ahlaki bir kişiliğe doğru ilerlediğini gösterir. Bu ilerleme zihindeki bir ideden kaynaklıdır ve bu idenin nesnel gerçekliği Mesih olarak kabul edilemez. Mesih ancak sembolik bir motivasyon sağlayıcı olarak benimsenebilir. Bu ilerleme süresince ayartılara direnme ve onlarla mücadele devam etmektedir.

Kant'ın çalışma içerisinde yer verilen ve açıklanmaya çalışılan kısmı bundan ibarettir. Yukarıda özetlediğimiz kısa açıklamalar, kendi içerisinde bir bütünlük arz etmekte ve aslında bir başlangıç noktasından varılacak hedefi göstermektedir: İnsanın, ahlaken daha iyi bir insan olma yolunda önüne çıkan engelleri ve bunlarla mücadelesi. Bu anlamda bir ilerlemeden söz edebiliriz. Bu noktadan bakıldığında ahlaken daha iyi bir insan olma

yolunda ilerleyen insanın, diğer insanlarla önce doğal bir birlikteliği sorgulanacak; ardından bu doğal birlikteliğin de kimi ayartılara karşı koymada yetersiz kalmasından hareketle dini bir birlik, bütünlüğün imkanı aranacaktır. Bu konuyu, çalışmanın ikinci bölümünde ele alacağımız için bu bölümün temel içeriği bunlardan ibaret görülebilir.

Öyleyse fenomenolojik aşma, Kant'ın bu çalışmasında nasıl uygulanabilir? Böyle bir şey imkan sınırları dahilinde midir? Sorulardan ilkinde cevap vermeden önce bir hususa işaret etmek gerekmektedir: Bu çalışmada, fenomenolojiye dair tanım, açıklama yahut tarihsel örnekler verilmeyecektir. Böyle bir teşebbüs, bu çalışmanın sınırlarını haddinden fazla zorlayacaktır. Dolayısıyla okurun, bu kavrama ve bu kavramın tarassut ettiği sahaya dair bir önbilgisinin olduğu varsayılmıştır

Din fenomenolojisi yahut dini fenomenoloji, din felsefesi disiplininin önemli bileşenlerinden birisidir ve zamanla daha fazla önem kazanmaktadır. Kant'ın çalışmasına böyle bir metodolojik yaklaşım bir *apofeni* olarak görülmemelidir. Üstelik bu fikrin oluşup belirginleşmesinde, yine Kant'ın kendi eserinde sadece bir yerde geçen küçük bir dipnot aracı olmuştur. Konunun önemine binaen, bu alıntıya burada ilk ve son kez yer vereceğiz:

“Burada açıklananlar, kutsal metnin salt aklın yetkisi sınırları dışında kalan tefsiri olmalıymişçasına görülmemelidir. Tarihsel bir anlatının, ahlaki olarak nasıl kullanılabilir kılınacağı üzerine açıklamalarda bulunulabilir. Üstelik bunu yaparken bir şeyi, adeta yazarın niyetiymişçasine görmek veya kendimizinkini oraya dahil edip hükme bağlamaksızın. Bu anlatı, hiçbir tarihi kanıt olmaksızın [yani tarihten kanıtlar sunarak bu anlatıyı haklılaştırma çabasına girişmeksizin] sadece kendi için sahici (hakiki)yse ve bununla birlikte aynı zamanda biricikse, kutsal metin nevindeki bir şeyden kendimiz için ıslah bağlamında bir şeyler çekip alabiliriz. Aksi halde bu kutsal metin nevinde şey, tarihsel malumatımıza faydasız bir çoğaltmadan başka bir şeye yaramayacaktır.[...]”¹²⁶ Kant bu küçük ama hayli önemli dipnotu, kötülüğün dünya üzerindeki başlangıcının, salt akıl için kavranılamaz olduğunu söylerken, bu

¹²⁶ Kant, *Die Religion*, s. 46

kavranılmama halinin de, aslında Kutsal Kitap'taki cennetten düşüş anlatısıyla uyumluluk arz ettiğini belirtmek için kullanmıştır.¹²⁷

Bu söylenenlerden bir adım daha ileri giderek şöyle radikal bir sonuca varabiliriz: Din, tüm insanlık için önemli bir unsurdur. Dinler bilhassa teist inanışlar, köken itibariyle yazılı bir kaynak olarak Kutsal Kitap'a dayanmaktadır. Bu, yazılı olmayıp sadece sözlü gelenekten beslenen dinleri yadsımak anlamına gelmemelidir. Burada vahiy olarak ifade edilen şey, Kutsal Hikmet'in kendini insana açmasıdır [*offenbart ist*]. Daha kapsamlı bir deyişle, Varlık'ın Varolan'a kendini göstermesi. Tinin, bu tini kabul etmeye kabil olanlarla karşılaştığında ihdas olunan hiyerofanileri, tarihsel bir din anlayışıyla kavranabilir görünmemektedir. Tarihsel süreçte din fenomeninin, pek çok farklı yorumlarının sahneye çıkmış olması, onun bizatihi kendi aşkınlığı ile buna muhatap olanın aşkın olmayışlığından ileri gelmektedir. Tüm bunlarla birlikte Tinin kendisini yeryüzündeki tüm gerilimlerden mahfuz ve varestede tuttuğu da belirtilmelidir. Bu gerilimlerin kefareti, Tin'den değil yine gerilime sahne olan şeylerin doğasından ödenmektedir. O halde kendisini arkada güvende tutan bu *numinose*'a nasıl yaklaşılmalıdır?

Yukarıdaki alıntılanmış kısmın devamında Kant, din anlatısı içerisindeki tarihsel unsurların üzerine “şöyle anlaşılmalıdır veya öyle değil böyle anlaşılmalıdır” şeklinde çatışmanın¹²⁸ bizi daha iyi bir insan olmaya götürmeyeceğini belirtir. Bu tüm dinler için geçerli sayılabilecek önemli bir noktadır. Pratik aklın sınırları içerisinde değerlendirilmiş her türden iman doktrinleri bu anlamda sözü edilen gerilimi arttırmaktan başka bir şeye yaramayacaktır.

Son olarak mühim bir düşünürün burada hedeflenen daha iyi açıklamaya yarayacak sözlerinden iktibasta bulunalım: “Bilimsel soru sorma tarzında ortaya çıkan bu pek görünür değişiklik, aslında insan bilgisinin iki çağını birbirinden ayırır. Şeylerin neliğine (mahiyetine) dayalı boşuna ve yanıltıcı araştırmanın yerini, yalnızca şeylerin yasalarının araştırılması ve doğrulanmasını hedefleyen yerine getirilebilir bir görev alır. Bilinmek istenen şeyin doğasına, özüne ilişkin bir kavrayış modelinden hareketle düşler görmekten kaçınmayı öğrenmiş olmakla kalmıyoruz; ‘kendinde şey’lerin neliğini

¹²⁷ Bkz: Bu çalışmada s. 26.

¹²⁸ Bkz: Bu çalışmada s. 6, 7.

düşünmek gibi bir zorlamadan da kurtulmuş oluyoruz. Burada kaba bir kendini aldatıştan kurtuluyorduk; çünkü kendi varoluşumuzu bile bir 'töz'den çıkarsarken, bu 'töz'ü düşünen bir şey olarak kendi özgül varoluşumuzun, burada koşul olarak bulunmasının gerektiğini atlıyorduk. Kavramlar insan olarak kendi özgül varoluşumuza ait bir düşünme yetisinin ürünü iseler, kavramlarımız aracılığıyla böyle bir 'töz'ü nasıl yakalayabiliriz ki?"¹²⁹ Düşünce tarihinde Kopernik Devrimi denilen bakış açısına uygun olarak, yani şeyleri, neyse o oldukları şekliyle değil birer fenomen olarak yani bizim bilme gücümüze uygun görüntülediği şekliyle bilebiliriz.¹³⁰ İşte bu bakış açısının, tin bilimlerine ve daha özel olarak burada din bilimlerine nasıl uygulanabileceği yeterince anlaşılır ve açıktır.

O halde Kant'ın, sözü edilen fenomenolojik aşmayı eserinde nasıl kullandığına dair bazı örnekler vermenin yeri burası olsa gerek. Bunlara ilk örnek, kötülüğün belirleniminde dikkat çekilen kökensel günah öğretisidir. Kant, uzlaşmaz bir gerilim olarak görülebilecek doğuştan iyi-doğuştan kötü insan fikrini her iki bakış açısına da uygun gelecek şekilde incelemiş ve gerilimi daha da arttırıcı bir tartışma yerine içinde her ikisini de içeren (iyilik ırası ve kötülük yönelimi) bir sentezle aşmaya çalışmıştır. Bunu yaparken Kutsal Kitabın öğretisiyle de uzlaşmaya çalışmıştır. Adem'in Düşüşü kıssasını, insan aklının kullanılmaya başlanmasıyla ona karşı koyan hayvani güçlerin birlikteliği ve dolayısıyla mutluluk halinden çatışma haline geçişi olarak yorumlamıştır. Bu manada, özgürlüğün ilk kullanımını, insan doğasındaki kötüye yönelimin başlangıcı olarak betimleyerek kötülüğün zamansal temsili ile akli temsili arasında uzlaşmacı köprü kurmuştur.

İkinci olarak, Mesih'in, ahlaken kusursuz insan ideali olarak tasavvuru örnek gösterilebilir. Kant, salt aklın kullanımıyla kurgulanmış bir iyilik prototipiyle dinlerin örnek insan prototipini karşılaştırmıştır. Her iki gerilimi de bünyesinde içeren ama bir o kadar da onları aşan bir sonuçla çözüme gitmiştir. Örnek insan modeli, reforme edilebilir ve zamana göre yeniden inşa edilebilir bir mefhum olduğu için bunu akıldaki bir örnekle başlatmıştır. Ve bu örneğin her insanın içinde olması gerektiğini belirtmiştir.

¹²⁹ Erich Rothacker, **Tarihselcilik Sorunu**, Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Gündoğan Yayınları, Mart 2008, s. 76-77.

¹³⁰ Bu mesele ile ilgili pek çok kaynak önerilebilir. Ancak Kant felsefesinin, ülkemizdeki öncü temsilcilerinden Orhan Münir Çağıl'a başvurmayı burada bir ödev görüyoruz: Orhan Münir Çağıl, "Filozof Immanuel Kant'ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 3/1947, ss. 1106-1133, tam yeri için s. 1109.

İnsanın kendi çabasıyla elde edeceği düşünsel ve mizaci değişikliğin önüne hiçbir batıl inanç geçmemelidir. Fakat diğer yandan, Mesih'i bir motivasyon sağlayıcı olarak kullanmakla da Kutsal Kitap öğretisiyle uzlaşmıştır.

Üçüncü olarak Kurtarıcı-Şefaatçi¹³¹ olarak yer edinmiş olan gelecekteki *Parakletos* örneği verilebilir. Kant bunun, ancak ahlaken olgunlaşmaya başlayan bir insan topluluğunun içinden çıkabileceğini belirtmiştir. İnsanlar tarafından onun doğaüstü yaratılışlı beklentisini ise bu dünyanın prensiyle mükalemede bulunmayacak kadar şahsi mülk beklentisi olmayan, ayartıya karşı direnen en üstün kişi olmakla açıklamıştır. Bu kişilik, böylesi bir toplumda adeta gökten inmiş gibi görülebilecektir. Kant bunları belirtirken söz konusu bölümde de işaret edildiği üzere İncil'deki ayetleri şerh etmektedir.

Dördüncüsü, devrim ya da yeniden doğuş denilen fikir altında bahsedilenlerdir. Burada Kant'a göre bir insanın iyi bir insan olması, ancak kötü mizacın bırakılarak adeta eski bir elbiseyi çıkarıp yeni bir mizacı, onu yeni bir elbise gibi giymesi ile mümkündür. Düşünürün bu noktadaki ifadesi ilgi çekicidir: “*Yozlaşmış eski mizacıtan yeni mizaca geçiş (eski insanın ölümü, etin-tenin çarmıha gerilmesi) [...]*”. Burada Mesih'in çarmıha gerilmesinin “ya” ve “veya” ile başlanabilecek şerhlerinin üzerinde bir yorum getirilmeye çalışılmış ve bunu insanların aklına, kötü insandan iyi insana geçişin sembolik bir anlatımı olarak tasvir etmiştir. Aynı şekilde bu bağlam içerisinde Mesih'in çarmıha gerilmesiyle maruz kalmış olduğu acı, salt akıl sınırları içerisinde nasıl yorumlanmalıdır sorusu da öne çıkmaktadır. Düşünür burada şöyle bir yorumda bulunur: İnsanın eski-kötü mizacından, yeni-iyi mizaca geçmesiyle birlikte hayatını, her eylemini iyilik maksiminden hareket etmek suretiyle idame ettirmeye başlayacaktır. İşte bu noktadan sonra kendisine hayli zor gelen bir süreç başlamış olacaktır. Kötülüğe düşmekten kaçınmak için göstermiş olduğu sınırlarını zorlayıcı çaba, hayatını tanzim eden iyilik ilkesini kaybetmemek adına çektiği her acı, çile; Mesih'in bu acısına denk düşecektir. Dolayısıyla Mesih'teki bu ıstırap, her bir insan tekinin üzerine yaşanması ve tecrübe edilmesi gereken bir borç olarak yüklenmiş olmaktadır.

Beşinci ve son olarak bahsedilebilecek husus da; filozofun, akıl dininin mucizelere karşı aldığı konuma dair açıklamalarıdır. Mucizelerin reddi veya kabulü, burada iki ayrı

¹³¹ Bu çalışmada bkz: s. 38, 39.

dogmatik kalıp olarak ileri sürülecek olursa, bizi çıkmaza sürüklemeyecek bir üçüncü yol nasıl mümkün olabilir? Öncelikle insanın amacı daha iyi bir insan olma yolunda ilerlemedir. Bu yolda, insanın sürekli ertelenmesi gereken bitmeyecek bir borcu bulunmaktadır. Bu borç, yine ancak kendisi tarafından ödenebilir. Bu yolda ilerleyen insanın, kendinden emin olması ve kurtuluşa erdiğini, -mucizevi olarak addedilebilecek- bir aydınlanma yaşadığını sunması kabul edilebilir değildir. Çünkü bu inanışlar, bizi daha ahlaki kılmak yerine aklın kullanımını felce uğratan inanışlardır. Üstelik bir inanış, bunlarla temellendirilecek olursa, tüzük haline getirilmiş akideler ve körü körüne yapılan ibadetler, bir kurtuluş doktrini olarak belletilmek zorunda kalacaktır. Fakat bunlar, dünyaya hitap edecek bir akıl dininin önündeki en büyük engellerdir. Bu nedenle ahlaki yaratılışa uygun bir din, kendisini akıl temelleriyle sürdürebilir. Mucizeler, sadece eski dinin müdavimlerinin yeni dine kazandırılmasında akli bir tefsir eşliğinde işlevsellik kazanabilir. Dolayısıyla din, Tanrı'yı hoşnut kılacak bir insanı amaçlıyorsa, bunun yolu daha iyi bir ahlak sahibi olmaktan geçmelidir. Mucizeler bu bağlamda dinin bir cüzü sayılamaz. Ondan, sadece pratik aklın kullanımında bir yararı olacaksa sembolik olarak faydalanılabilir.

*Mesellerle açacağım ağzımı,

ve dünya kurulduğundan beri

Sırlı kalan şeyleri beyan edeceğim.

Matta; 13:35

BÖLÜM 2: DİN VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Birinci bölümde, Kant'ın, insan doğasının, kötülükle olan münasebetine dair kurmuş olduğu felsefi ilişkiden söz etmiştik. Bu münasebetin mahiyeti, insanın, kötülüğe karşı kendisini sürekli bir teyakkuz hali içerisinde tutması gerektiği ve dahası Tanrı'nın hoşnutluğunu kendisine kazandıracak şeyin ancak bu olabileceğidir. Bu açıklamalarımıza göre, daha iyi bir insan olma yolundaki sürekli çaba, insan zihnindeki tamamlanmamış bir iyilik ilkesinden gücünü almaktadır. Tarihi dinin her buyruğuna, “peki bu, bizi daha ahlaklı, dürüst, doğru kılacak mı?” sorusunu yönelterek düşüncesini sürdüren filozof, insan tekinin içinde hep daha iyisine, daha mükemmeline dair bir çağrının saklı olduğunu var saymaktadır. Dolayısıyla insan, kendisini daha ahlaklı kılma yolunda harekete geçirdiğinde ve davranışlarının öznel temeline iyilik ilkesini oturttuğunda, bu, onun için yeni ve yeniden bir doğuş olacaktır.

Bu yeniden doğuş, aynı zamanda kötülüğün tasallutundan kurtulmak için ona bir imkan tanımaktadır. Düşünüre göre, gerçek özgürlük tam olarak bu noktadan neşet etmektedir. Fakat insan, sadece münferit olarak ele alınıp değerlendirilemez. Bu, meselenin ancak bir yönünü teşkil edebilir. Çünkü insan, aynı zamanda toplumsal bir varlıktır ve ister istemez diğer insanlarla bir etkileşimde bulunacaktır. Öyleyse fert planında iyilik ilkesinin tesisi, toplum planında kendisini nasıl gösterecektir? İşte eldeki çalışmamızın ikinci bölümünü, bu mevzunun açıklanmasına ayıracağız. Bu cümleden olmak üzere bölümde, şu sorulara cevap aramaya çalışacağız: Toplum Sözleşmesinin mahiyeti ve bunun, Kant'ın felsefi din telakkisindeki yeri ve önemi nedir? Hıristiyan ilahiyatındaki Tanrı Krallığı veya Semavi Egemenlik fikrinin Kant düşüncesindeki yorumu ne şekildedir? Kant'ın Erdem Devletinin, diğer devletlerden farkı neye dayanmaktadır? Kant, kilise inancı ve saf din inancı ayrımını hangi temeller üzerine oturtmaktadır? Saf din inancı kapsamında, vahiy dininin tarihi öğelerinin kullanımı nasıl olmalıdır? Son olarak Kant'ın, Tanrı Krallığı'nın Gelişi'ne dair şerhi nasıl bir yoruma dayanmaktadır?

Bu sorulara verilecek cevapların ardından kapsamlı bir bölüm sonucu ve fenomenolojik aşma kısmı gelecektir.

2.1. Toplum Sözleşmesinin Mahiyeti

Kuşkusuz ki bu bölüm, toplum sözleşmesi gibi düşünsel art alanı oldukça teferruatlı, fikri gelişimi hayli zengin bir bahsin açıklanıp tüm kapsamıyla değerlendirilmesine imkan vermeyecektir. Bununla birlikte daha önce giriş kısmında sözünü ettiğimiz şekilde bu çalışmada, hedeflemiş olduğumuz ana fikirden sapmama kaygısıyla, tafsilat addedilebilecek yan temalara sarkmaktan elden geldiğince uzak duracağız. Bu nedenle bölüm başlığına konu olan meselenin, bazı mühim ipuçlarına temas etmekle yetineceğiz. Zira bu temas, soruşturduğumuz meseleye bizi götürecek adımlardan sadece bir tanesidir.

Toplum sözleşmesi kavramı, şöhretini, her ne kadar Rousseau'nun aynı adlı eserine borçlu olsa da, aslında geçmişi, Eski Yunan'a kadar uzanmaktadır. Lakin 1600 ve 1700lerde üzerinde en fazla durulan, pek çok düşünürün üzerine eserler verdiği meselelerin başlıcasıdır. Bunda, derebeylik toprak düzeninden ulus-devlet idaresine geçişin etkisi büyüktür. Bu minvalde, medeni hukuk, devletlerarası hukuk, anayasa gibi kavramlar, dönemin önde gelen tartışma konularıdır. Elbette bu örneklemeler, meselenin sadece doktrine müteallik kısmına işaret etmektedir. Toplum sözleşmesi fikrinin bahsi geçen doktrin kısmından ziyade gözden kaçırılan ama dikkat çekici bir hususiyeti daha vardır: Toplum sözleşmesi, aynı zamanda bir bakıma, Hıristiyan-Avrupa sömürgeci ulusların fethedilen ve sömürgeleştirilen topraklardaki insanları, kolayca “düzen altında tutabilme” amacıyla çıkar yol bulma çabalarının mahsulüdür.¹³² Bu açıdan bakılacak olursa Eski Yunan'dan sonra ilk toplum sözleşmesi fikrinin yeniden doktrine edilmesinin, dönemin en önde gelen sömürgeci ulusu İspanyol Altın Çağı'na rastlaması ilgi uyandırıcıdır. Hatta bu çerçevede sözleşmecî fikirleriyle öne çıkan düşünürlerin ikisinin de –Francisco de Vitoria (1483-1546) ve Francisco Suarez (1548-1617)- İspanyol olması tesadüf olmasa gerektir diye düşünüyoruz.

Başa dönecek olursak, toplum ve onu yönetmede tatbik edilecek siyaset üzerine tartışmaların belki de en önemli örneği, Sokrates ve Platon devrinde gerçekleşmiştir

¹³² Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu – İspanyol Altın Çağı*, 2. Basım, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, s. 48-72.

diyebiliriz. Şöyle ki; Sokrates’de kendini bilme ve dahası insanın, kendi üzerine düşünerek kendini ölçüye vurması olarak belirtilebilecek felsefe telakkisi, Platon’da tüm bunların üzerine, bir devletin nasıl olması, bireyin bu devletle bütünleşmesini sağlayacak akdin ne olabileceği tartışmasını da deruhte etmektedir. Platon bunu *Devlet*’inde açıkça belirtir: “Öyleyse diyelim ki Adeimantos, en güzel değerlerle yüklü insanlar kötü bir eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olurlar. Büyük suçları, korkunç kötülükleri, orta yaradılışlı insanlar mı işler sence, yoksa eğitimin bozduğu sağlam yaradılışlılar mı?”¹³³ Hemen ilerisinde “Yok eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar büyürse, vermeyeceği zarar kalmaz”¹³⁴ denilir. Bu neviden tespitler, bireyin eylem ve ahlakının, toplum ahlakı ve devlet yönetimine sıkı sıkıya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Hatta diyebiliriz ki, yönetenin ve yönetici konumdakilerin sefih ve liyakatsiz oluşları, toplum nezdinde etkisini misliyle katlayarak gösterecektir. Elbette böyle önemli bir hususa vurgu yapması, Platon’un, hocası Sokrates’in uğradığı suçlamalardan ders çıkartarak farklı bir yöntem izlemeye karar vermesinden ileri gelmektedir. Çünkü yukardaki alıntıların hemen akabinde Platon’un Sofistlerden söz etmesi boşuna olmasa gerektir.

Bu meyanda Platon’un “*kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından çoktur*” şeklinde tebellür eden bu tasavvuruna, benzer şekilde Kant’ın kendi cümlelerinde de rastlıyoruz. Bunlara yeri geldiğinde temas edeceğiz. Şunu belirtmeliyiz ki her iki düşünürün bu mevzudaki ortak paydasını en iyi özetleyen cümle, Ernst Cassirer’in şu tespitidir: “*Eğer genel-müşterek yaşam, kötü ve yozlaşmışsa, özel-münferit yaşam da gelişip ereğine ulaşamaz.*”¹³⁵

Bahsi uzatmamak adına, yukarıda ana hatlarını çizmiş olduğumuz toplum sözleşmesi kavramını şu noktaya bağlamak yerinde görünmektedir: İnsanların; barış, huzur ve sükûnet içerisinde yaşama amacını sağlayabilmek ve bu amaçlarına kastedecek muhtelif manialardan, tehlikelerden korunabilmek adına kendi özgür iradeleriyle yönetme kudretini, bireyler üstü bir kudrete tevdi etmesi, toplum sözleşmesinin özünü oluşturmaktadır.

¹³³ Platon, *Devlet*, S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (çev.), 25. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Kasım 2013, 491e.

¹³⁴ Platon, *Devlet*, 492a.

¹³⁵ Cassirer, *Devlet Efsanesi – İnsan Üstüne Bir Deneme*, Necla Arat (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 274.

Son olarak toplum sözleşmesini sistematik bir çerçevede inceleyerek tartışmaya açmış ve Kant'a nispeten çağdaş sayılabilecek düşünürlerden başta gelenleri Hobbes ve Rousseau'nun fikirlerine -ana hatlarıyla- değinmenin, Kant'ın düşüncelerini anlama noktasında bize bir merhale kazandıracağını söyleyebiliriz. Ayrıca böylelikle Kant'ın bu alana mahsus kavramları, kendi felsefesi içerisinde ne şekilde dönüştürdüğüne de ışık tutmuş oluruz. Bu değinme, aynı zamanda toplum sözleşmesi fikrine, din felsefesi sınırları dahilinde ne şekilde temasta bulunulabileceğine dair bir girizgah da sağlayabilir.

2.1.1. Hobbes ve Rousseau'da Toplum Sözleşmesi

Bu alt bölüm içerisinde, Hobbes ve Rousseau'yu –ana hatlarıyla- işleyecek olmamız, Kant'ın düşüncelerinin tartışmaya açıldığı ana bölümde, filozofun sıklıkla bu iki düşünürü atıfta bulunması, yeri geldiğinde onlardan alıntı yapması nedeniyledir. Daha önce de belirtildiği gibi bu iki düşünürün felsefesini açıklamak, çalışmanın konusu değildir. Sadece, Aydınlanma Avrupa'sında üzerine fazlasıyla mütalaada bulunulan toplum sözleşmesi fikrinin, Kant üzerindeki etkisini ve filozofun, salt akıl dinini temellendirme sürecinde, düşünce seyrinin hangi kerte de bahsolunan kavramla buluştuğunu ve bilhassa neyi ödünç aldığını aydınlatmak istiyoruz.

Kant'ın üzerinde derin etki bıraktığı bilinen¹³⁶ Rousseau'nun toplum sözleşmesi ne ifade etmektedir? Kendi sözleriyle açıklayacak olursak: “*Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.*”¹³⁷

Yine aynı eserden filozofun şu cümleleri de bu bahse ışık tutar niteliktedir: “*Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir otoritesi yoktur ve madem kaba güç, bir hak*

¹³⁶ “(...) Bir dönem tüm bunların insanlığın onurunu oluşturabileceğine inandım ve bundan haberi olmayan ayaktakımını hor gördüm. Rousseau beni doğru yola soktu. Bu kör üstünlük duygusu ortadan kalktı; (...)”. Bkz: Ernst Cassirer, **Rousseau, Kant, Goethe**, Mustafa Tüzel (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 4. Burada daha fazla örnek vermektense, okuyucu, mezkur eserden Kant ve Rousseau üzerine yine filozofun kendi dilinden pek çok yakınlık ve etkileşimi bizzat kendisi görebilir. Örneğin, s. 11, melankolik üslup için s. 13, Newton ve Rousseau'nun insanlık tarihindeki misyonuna dair vurgular için s. 18, “zamanımızın güzel bir keşfi” nitelemesi için s. 20 vesaire.

¹³⁷ Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Vedat Günyol (çev.), 10. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 14

yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı otoritenin temeli olarak, kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor.”¹³⁸

Toplum Sözleşmesi eserinde çoğu cümlesine özgürlüğe vurgu yaparak başlayan Rousseau’ya göre, insan, özgürlüğünün idamesini sağlayacak toplum için şahsi haklarından vaz geçerek bunu topluma teslim edecektir. Her birey, elindeki hakkı topluma aktaracak olursa toplum, toplu bir haklar bütünü olacak ve kimse haksız kalmayacaktır. Dolayısıyla bütün, birey için; birey, bütün için var olacaktır, zira –en azından teoride- bireyler, toplum içinde özdeş ve mütecanis olmuştur.

Detaylara girmeden özlü olarak ifade etmemiz gerekirse, Hobbes’u Rousseau’dan ayıran en belirgin fark ise, Hobbes’un insanları, doğal durum halinde çatışmaya ve savaşıma teşne olarak görmesidir.¹³⁹ Oysa Rousseau, insanları, doğal durum hallerinde barışçı, özgür ve eşit olarak tanımlar. Hobbes’daki totaliter devlet ve toplum sözleşmesi fikri, insanın, bir başkası üzerinde egemen olma hırsını, dahası bu egemenliği onu öldürebilme pahasına tesis etmesinin önüne geçme çözümü olarak izah edilebilir. Çünkü filozofa göre, insanın eylemlerindeki muharrik kuvvet, onun tahakküm ve mülkiyet hırsıdır. Ancak, insanlar ferdi iradelerini bizzat tahakkuk ettirmek yerine, onu, devlet gibi bütüncül bir iradeye teslim ederlerse söz konusu “birbirleriyle kıyasıya çekişme” ahvalinden kurtulmuş olacaklardır. Kendi sözleriyle “*İşte devletin özü o kişide toplanmıştır; tanımlamak gerekirse, bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.*”¹⁴⁰

Bu açıklamaların ardından toplum sözleşmesi fikrinin özünün, sarahate kavuştuğunu var sayıyor ve Kant’ın toplum sözleşmesinden ve bu sözleşmeyi hangi doğrultuda kullandığından bahsetmek istiyoruz.

¹³⁸ Rousseau, s. 7

¹³⁹ Ekrem Ekici, “Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 6 (Bahar], 2006, s. 78-89.

¹⁴⁰ Thomas Hobbes, **Leviathan**, Semih Lim (çev.), 6. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 130.

2.1.2. Kant ve Toplum Sözleşmesi

Kant'ın bu bahiste neler söylediğine geçmezden önce bazı hassas noktalara dikkat çekelim. Öncelikle Kant, toplum ve devlet üzerine, yukarıda adı geçen iki filozoftan farklı bir tasavvura sahiptir. Özellikle ülkemizde yanlış anlaşıldığı göze çarpan¹⁴¹ bu noktayı, iki farklı cepheden izlemek mümkündür. Birincisi –bilhassa çalışmaya konu olan bu eserinde- devlet sözcüğü yerine çoğunlukla *teşkilat*, *yapı*, *topluluk*, *bünye* gibi ifadeler tercih etmesi; ikincisi de ne zaman devlet sözcüğünü kullanacak olsa onu sınırlandırmak gibi bir çaba göstermesidir. Örneğin Dietmar von der Pfordten, hukuk ve toplum felsefesine dair yazmış olduğu bir makalesinde şu ifadeleri kullanır: “*Kant devlet kavramından vazgeçmemiştir. Mamefihi ne zaman bu kavramı kullanacak olsa, onu çevreler, sınırlandırır, etrafına çit çeker. Egemenliğin aslanı, kalın parmaklıklarla çevrili bir kafeste –adeta bir hayvanat bahçesindeki gibi- tutulmaktadır. Bu kafesin demir parmaklıkları ise; bireyin özgürlükleri, onun irade ve haklarının cumhuriyetçi temsilidir.*”¹⁴² Aynı çalışmada Kant'ın, “*Devlet*” terimini başlık olarak taşıyan bir eser kaleme almadığını da vurgulayan Dietmar von der Pfordten, filozofun siyaset felsefesine dair telif ettiği başyapıtının adının *Ahlak Metafiziği – Hukuk Öğretisinin Metafizik Başlangıç Temelleri (1797)* olduğuna dikkat çeker. Von der Pfordten'e hak vermemek elde değildir. Zira siyaset felsefesini, etik ile kayıt altına alan Kant, *SASİD* adlı eserinde de, fertleri, dinin küreselleştirici, devlet-aşkın işlevini kullanarak dünya vatandaşlığına yükseltmeye çalışmaktadır. Şu da ilave edilmelidir ki, Kant'ta devlet

¹⁴¹Örnek verilecek olursa bkz: Ali Osman Gündoğan, “Devlet ve Milliyetçilik”, **Doğu-Batı**, Sayı. 21, 2002, s. 193-206. Bkz: Baran Çeçen, **Ulus Devletin Geleceği**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi SBE, 2013, s. 19, 20, 117, 161, 171, 184. Bkz: Gürsoy Akça, “Postmodernite ve Ulus Devlet”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt. 7, Sayı. 2, Aralık 2005, s. 233. Bkz: Abdülvahap Akıncı, “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı. 34, Aralık 2012, s. 61 ve 69.

Aydınlanma Almanyası ile ulus devletlerin oluşumunu paralel görmekte ısrar eden bakış açısı sahiplerinin genellemesinden kaynaklanmaktadır bu yanlış anlaşılma. Kuşkusuz bir ulus devlet fikri, Aydınlanma döneminde üzerinde sıkça durulan bir tartışma konusudur. Fakat Kant, bireysel aydınlanmayla evrensel bir dünya devleti tasavvurunun temsilcisiyken, -bunu *SASİD*'i yazdıktan iki sene sonra *Ebedi Barış Üzerine* adlı eserinde de görebiliriz. Bu arada Kant, *Ebedi Barış Üzerine* adlı eserini, 5 Nisan 1795 senesinde henüz devrimin sıcaklığını üzerinden atamamış özgürlükçü Fransa ile monarşik Almanya [daha doğru bir ifadeyle Prusya] arasında imzalanan Basel Barış Antlaşmasının üzerine yazmıştır. Bunu unutmamak gerekir.- kendisine muhalif olarak tarih sahnesinde yer bulan Kant sonrası Romantikler ise, aydınlanmanın evrenselci olmasını değil ulusalcı olmasını yeğlemektedir. Beri taraftan aydınlanmayı da Kant gibi aklın hükümranlığında değil santimental-tahassüse dayalı ve estetik eğitim üzerinden arzulamışlardır. Diğer taraftan Kant'tan önce gelen filozofların devlet düşüncelerine kısmen daha önce yer verilmişti. Alman Aydınlanmasının ulusal damga taşımadığına dair tespit ve bu dipnottaki açıklamaların daha fazlası için şu makaleye bakılabilir: Betül Çotuksöken, “Aydınlanma Romantizm Geriliminde Türkiye”, **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**, Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, s. 18 ve devamı.

¹⁴² Dietmar von der Pfordten, “Zum Begriff des Staates bei Kant und Hegel”, **Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus**, c. 2, Karl. P. Ameriks & Jürgen Stolzenberg (ed.), Berlin, 2004, s. 103-120. Tam yeri için s. 107

kavramı, buyurgan yasalar sahibi, mutlak otoriteyi havi bir kudreti işaret etmez. “*Devlet kavramı, etik, tesanüite dayalı, sivil ve hukuki olarak anlaşılmaktadır.*”¹⁴³

Kant’ın yukarıda serdedilen, bireyleri, etik bir teşkilatlanma vasıtasıyla devletler üstü evrensel dünya vatandaşlığına taşıdığı iddiası, aşırıya kaçan bir iddia gibi görülmemelidir. Zira kendisinin din ve toplum sözleşmesine dair tüm vurguları, “*ahlaki bir dünya hükümdarı olan Tanrı’nın halkı olabilmek*”¹⁴⁴ üzerinedir. Bu minval üzere belki aşağıdaki gibi bir formül, anlatmak istediğimizi daha açık kılabilir:

1-Sivil insan => Sivil Yasalar => Sivil Toplum ve Devlet Vatandaşlığı

2-Etik insan => Etik Yasalar => Etik İnsanlar Teşkilatı => Kanun
Koyucusunun Tanrı Olduğu Bir Tanrı Halkı => Tanrı Devleti Yurttaşlığı

Altını çizerek tekrar edelim: Kant’ın devleti, bir etik devlet, erdem krallığı ve Tanrı krallığı olarak anlaşılmalıdır. Her ne kadar Kant, *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt* adlı ünlü makalesinde *akılın kamusal ve özel kullanımı* şeklinde bir ayrıma gitmiş olsa da, buradaki ayrımı kendi tezimiz için bir argüman olarak kullanabiliriz. Şöyle ki: Bir kimse, devletin bir yurttaşı olarak mesul olduğu vergiyi ona ödemekle mükelleftir. Bunun bir borç olduğunu bilmesi aklın özel kullanımına dahildir. Fakat aynı zamanda bu kişinin, bir eğitimli olarak, devletin bu vergiyi haksız ve adaletsiz yere aldığını belirterek kamu huzurunda devleti eleştirmesi ise aklın kamusal kullanımındır.¹⁴⁵ Aydınlanma fikrinin, yine Kant’ın deyişiyle “Düşünme! İtaat et!” neviinden insanın reşit olamayışlık halinden bir kurtuluş manifestosu olduğunu varsayarsak, devletin bir kurum olarak insan tekinin özgürlüklerini sınırladığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, Kant’ta devlet kavramı, daha çok etik yasalar altındaki bir tanrısal topluluk fikri üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu meseleyi, vuzuha kavuşturmak için Hıristiyan teolojisindeki Tanrı Devleti, Tanrı Krallığı, Semavi Egemenlik gibi kavramların neye tekabül ettiğine göz atmamız gerekmektedir.

¹⁴³ Von der Pfordten, s. 108.

¹⁴⁴ Kant, **Die Religion**, s.113.

¹⁴⁵ Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, Nejat Bozkurt (çev.), 5. Basım, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 314-315.

2.2. Tanrı Krallığı veya Semavi Egemenlik

Hristiyan, özellikle Protestan teolojisindeki İkili Alem Öğretisi (*Zwei-Reiche-Lehre*)* diye bilinen öğretinin teoloji tartışmalarındaki yakın dönem kaynağı, Martin Luther'e uzanmaktadır. Luther'in, 1523 senesinde kalem aldığı "*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei - Dünyevi Bir Otoriteye Ne Kadar İtaatle Mükellef Olunduğuna Dair*" adlı eseri, bu tartışmanın zeminini oluşturmaktadır. Bu şu demek değildir ki, Hristiyan ilahiyatında böyle bir inanış yoktur da Luther bunu oluşturmuştur. Zira genellemekten kaçınmak şartıyla, diyebiliriz ki her din, bir eskatolojik vaatte bulunmaktadır. Bu vaat, özünde, bu dünyanın haricinde, bir başka dünyanın (*Malchut*) olduğu fikrini deruhte etmektedir.

Bu minvalde yer alması kaydıyla Yeni Ahit'te pek çok düşünüre ilham vermiş ayetler bulunmaktadır. Şunu baştan belirtelim ki, özellikle Matta İncilinde Tanrı Krallığı, Semavi Egemenlik ifadeleri daha belirgindir. "*Dedi ki, Tanrı huzurunda yoksul olanlar ne bahtiyardır; çünkü Göklerin Egemenliği onlara aittir.*"¹⁴⁶ "*O cevapladı: Göklerin Egemenliğinin sınırlarını bilmek sizlere verildi; fakat onlara verilmedi.*"¹⁴⁷ "*Kim bu çocuk gibi küçük olabilirse odur göklerin egemenliğindeki en büyük olan.*"¹⁴⁸ "*(...) Zaman doldu, Tanrının Egemenliği pek yakında. (...)*"¹⁴⁹ "*Ferisiler, Mesih'e Tanrının Egemenliğinin ne zaman geleceğini sorduklarında şöyle yanıt verdi: Tanrının Egemenliği zahiri alametlerle bilinebilecek şekilde gelmez. Şöyle de denilmez: Bakın, işte orada! Yahut, işte şurada! Çünkü Tanrı'nın egemenliği [zaten] sizin aranızda.*"¹⁵⁰ Meramımızı açık kılmaya yeterli geleceğini düşündüğümüz bu örneklerin ardından Hristiyan teolojisinin büyük düşünürlerinden Augustinus ve Luther'in bu meseleye nasıl bir çerçeve çizdiklerine gelecek olursak:

Katolik Hristiyanlığın kurucu teologlarından ve bu başlık altında izah edilmeye çalışılan bahse dair müstakil 22 kitaplık dev bir eserin (*De Civitate Dei – Tanrı Devleti*)

* *Die Zweireichelehre*: İki Krallık Öğretisi diye de çevrilebilecek bu kavram, Luther'den sonra unutulmuş gibi gözükse de 20. yüzyılın başlarında ünlü düşünür Karl Barth tarafından yeniden tartışmaya açılacaktır. Bununla birlikte bu kavram, düşünce tarihinde ve siyaset felsefesinde "İki Kılıç Öğretisi" adıyla da tanınmaktadır.

¹⁴⁶ **İncil**, Matta, 5: 3. Mehz alman İncil versiyonunda bu ayete düşülen tefsir için şöyle bir not bulunmaktadır: "Ruhta yoksul olanlar: Tanrı huzurunda hiçbir şey ibraz edemeyeceklerini bilen ve bu nedenle her şeyi Tanrı'dan ümit eden insanlar kastedilmiştir." Bu ve aşağıdaki dipnotlardaki ayetlerin çevrimiçi erişimi için bkz: <http://www.bibleserver.com/text/EU/Matth%C3%A4us5>

¹⁴⁷ **İncil**, Matta, 13: 11.

¹⁴⁸ **İncil**, Matta, 18: 4.

¹⁴⁹ **İncil**, Markus, 1: 15

¹⁵⁰ **İncil**, Lukas 17, 20 ve 21.

sahibi Augustinus'un, bu konuya yaklaşımı, Tanrı Devleti [*civitas dei*] kavramının karşısına, Yeryüzü Devleti [*civitas terrena*] ifadesini yerleştirmesiyle daha da anlaşılır olmaktadır. Aslına bakılacak olursa Augustinus'da, her iki devlet kavramının ayakları, asli günah öğretisi üzerine oturmaktadır. Fakat bu meseleye bir önceki ana bölümde değindiğimiz için burada onu yeniden tekrar etmek istemiyoruz. Lakin şunu belirtmeden geçmeyelim: Augustinus'a göre Adem'in iğvadan [şeytanın çeldirmesinden] önceki hali semavi devlet yurttaşlığıdır. Buna mukabil iğvadan sonraki günahkar Adem ile oğlu Kabil, bir yeryüzü devletinin bânileri olmakla tavsif edilmiştir.¹⁵¹ Yeryüzü devleti kavramı, büyük düşünüre göre, savaş, yoksulluk, acılarla doludur. Kan dökülerek – Habil'in öldürülmesi- inşa edilmesi onu lanetlemiştir. Bu nedenle Tanrı Devleti, Tanrı sevgisi ile; yeryüzü devleti ise Ben Sevgisiyle/enaniyetle* kurulmuştur.

Gerster'in aktardığına göre Augustinus, *Tanrı Devleti* eserinin XIX'uncu kitabında şöyle demektedir: “Eğer insan, melek gibi suçsuz ve günahsız olsaydı, içinde ebedi bir barış ve huzurun sürdüğü sadece Tanrı Devleti olurdu. Fakat insan, günahkar olduğu için kötülük tarafından mahpus tutulan dünyevi hükümlanlığa boyun eğmek zorundadır.”¹⁵² Filozofa göre semavi devlet kavramı, kevn ve fesada tâbi olmayan bir dünya-alem arayışının sonucu olarak hülasa edilebilir. Bu nedenle “her insan topluluğunun birinci hedefi, o toplulukta sulh sağlamaktır. Mamefih bu sulh, her zaman dünyevi bir sulh olmaktan öteye geçemez. Asıl payidar ve sonsuz sulh, ancak Mesih'in avdetinden sonra *civitas dei* – *Tanrı Devleti*'nde hüküm sürecektir.”¹⁵³

Augustinus'un kevn ve fesada tâbi olmayan bir alem arayışı, başka bir eserinden şöyle de izlenebilir. Büyük düşünür yerin ve göğün yaratıldığını bildiren ayeti tefsir ederken: “Bir başkası, bu biçim alan ve ruhani olan doğalardan birine **gök** adını verir, öteki biçim almamış maddi doğaya ise **yer** adını verir.”¹⁵⁴ Burada maddi doğanın künhüne dair metafizik bir tespit bulunmaktadır. Zira maddi alem, müstakar bir yapı arz etmediği

¹⁵¹ Thomas Fleiner-Gerster, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Springer Verlag, 1980, s. 39 ve 40.

* Enaniyet sözcüğünün tarikat/tasavvuf jargonundaki kullanımları *kastedilmemiştir*.

¹⁵² Gerster, s. 40

¹⁵³ Gerster, s. 40

¹⁵⁴ Augustinus, *İtirafılar*, Çiğdem Dürüşken (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010, s. 857. Augustinus'un aynı eserinden benzer konuların izlenebileceği atıflar için bkz: s. 943, s. 543-545.

için kevn ve fesada tabidir. İstikrara kavuşmuş olsaydı belki de onun, maddiliğinden sıyrılmış olabileceği ileri sürülebilirdi.¹⁵⁵

Augustinus'da, kendine bu şekilde yer bulan ikili-âlem-öğretisi, pek çok evrelerden geçecektir. Bunlara, burada yer vermek oldukça güç; lakin şuna işaret etmeden geçemeyiz: Mezkur bahis, kilise babalarının öğretileriyle ve bilhassa St. Thomas'ın "*omnis potestas a Deo*" [tüm hakimiyet Tanrı'dandır] tarifiyle şekillenerek Batı düşüncesinde teokratik yönetim anlayışını tesis etmiştir. Ayrıca kilisenin, yeni Hıristiyanlar kazanabilmek için devlet gücüne ihtiyaç duyduğunu; devletin de kendini tahkim etmek için dini otoriteden faydalandığını da eklemek gerekmektedir. Sözün özü, Martin Luther'e gelinceye kadar yeryüzündeki devlet yönetimi; göksel krallığın altında, "Tanrı'nın inayeti ve izni" dahilinde, yukarıdan aşağıya doğrudur (*descending*).

Luther'in düşüncesine gelecek olursak diyebiliriz ki, düşünürün bu bahisteki iki mühim vurgusundan ilki, Hıristiyan alemi ve Hıristiyan olmayanların alemi olarak ayrılacak bir düalite üzerinedir: "*Burada Adem'in çocuklarını, yani tüm insanlığı iki kısma ayırmak zorundayız: bunlardan biri, Tanrı Krallığı'na; diğeri ise dünya krallığına aittir. Tanrı Krallığı'na ait olanlar, Mesih'e tabi olan ve ona hakkıyla iman edenlerdir. Çünkü Mesih, Tanrı Krallığında, lider ve efendidir. [...] Dünya krallığına yahut yasaya tabi olanlar ise Hıristiyan olmayanlardır. Kuşkusuz, iman sahiplerinin sayısı oldukça azdır; ve çok cüzi bir zümre, Mesih'e yaraşır bir şekilde davranır; fenalığa karşı direnmez; ancak kendisi fenalık yapmaz. Bu nedenle Tanrı, bu Hıristiyan olmayan insanlar için Mesih'in zümresinin ve Tanrı Krallığının yanında başka bir hükümdarlık yarattı ve onları boyunduruk altına aldı.*"¹⁵⁶

Görüldüğü üzere Luther'in burada yapmış olduğu keskin ayırım, radikal bir tutuculuğa müncer olmaktadır. Luther, Hıristiyanlar için bir yasaya ihtiyaç olmadığını, zira onların imanlılar olarak yarasız bir şekilde dahi doğru ve dürüst davrandıklarını söylemektedir: "*Hıristiyan olmayanlara, harici bir sulh tesis etsin ve istek ve arzularını karşı durabilsinler diye yasalar düzenlenmelidir.*"¹⁵⁷

¹⁵⁵ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i de göz önünde bulundurularak böyle bir yargıda bulunuyoruz. Bkz: 1125a, 1154b,

¹⁵⁶ Luther'in *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei - Dünyevi Bir Otoriteye Ne Kadar İtaatle Mükellef Olunduğuna Dair* eserinin 19'uncu sayfasından alıntılanığı yer için bkz: Gerster, s. 40.

¹⁵⁷ Gerster, s. 40.

Luther'in, kendisinin de yer vermiş olduğu bir şema yardımıyla devam edelim,¹⁵⁸

	Ruhani Yönetim	Dünyevi Yönetim
<i>İdare tarzı:</i>	Sözle, kılıçsız	Kılıçla
<i>Muhataplar:</i>	Dindar ve adil olanlar	Kötüler
<i>Tatbik ediciler:</i>	Vaiz	Dünyevi otorite
<i>Hedef:</i>	Sonsuz Yaşam	Harici Huzur
<i>Kazanç:</i>	Ruhani Adalet	Dünyevi Adalet
<i>Sahası:</i>	Kişi kendisi için	Kişi, işinin başında

Protestan ilahiyatçının ilk vurgusunu bu şekilde izah ettikten sonra, ikinci vurgusunun ise laiklik üzerine olduğunu söyleyebiliriz. Luther'e göre, gökte İsa ve O'nun sözü; yeryüzünde ise Kayser'in buyrukları geçerliydi. Burada dikkat çeken ve meseleyi hülasa edici bir nokta vardır ki, Luther, bir Hıristiyan'ın, her iki krallığın da yurttaşı olması gerektiğini söylemektedir.¹⁵⁹ Meselenin tam bu yerinde, Hıristiyan ilahiyatındaki mühim bir kırılma noktasına dikkat çekerek bahsi sonlandırmayı düşünüyoruz. Şöyle ki: Augustinus'da iki krallık vardı ve bu iki krallık, iki tebaa demektir. Her bir krallık tek bir hükümran tarafından yönetilmekteydi. Gerçek inananların girebileceği, ikiyüzlülerin ise alınmayacağı bu Hıristiyanlık krallığında, sadece Mesih İsa hüküm sürmekteydi. Dünya krallığında ise önder, Şeytan'dır. Dolayısıyla bir Hıristiyan sadece tek bir krallığın vatandaşı olabilirdi. O da, İsa'nın krallığı. Dünya krallığının tebaası olamaz, sadece oraya muvakkaten dahil olabilirdi. İşte tam da burada, Luther ile birlikte, Hıristiyanlıkta, her iki krallığa birden aynı anda sorunsuzca yurttaş olunabileceği inancı yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁶⁰

Hıristiyan teolojisindeki iki alem öğretisinin –ya da bir başka deyişle daha sonraki- çifte kılıç teorisinin işlediği ana fikir bundan ibarettir. Batı düşüncesinde üzerine ciltlerce tartışılmış mezkur meseleyi, buraya sığdırmaya çalışmak gibi bir düşünce anlamsız olur.

¹⁵⁸ Martin Honecker, **Grundriss der Sozialethik**, Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1995, s. 20

¹⁵⁹ Honecker, s. 21.

¹⁶⁰ Honecker, s. 22. Özellikle ünlü Hıristiyan teoloğu ve hukukçusu Johannes Heckel'in aynı yerdeki eleştirisine bakılabilir.

Ancak yukarıda değindiğimiz hususlar, Kant'ın, devlet ve din konusunu temellendirirken hangi düşünce boğumlarından geçtiğini ve dahası hangilerinden istifade ettiğini anlamamız açısından faydalı olacaktır.

2.3. Kant ve Erdem Devleti¹⁶¹

Kant'ın, devlet kavramına felsefesi içinde nasıl yer verdiğine yukarıda (s.60) değinmiştik. Bu çalışmanın ilk bölümünün sonlarında vurguladığımız üzere insanın, kötülüğün tasallutundan kesinkes kurtulamayacağını ısrarla belirtmiştik. Bu bağlamda yer almak üzere insanın, tam olarak iyilik ilkesinin egemenliği altına girmiş olmaktan kendini emin kılamayacağını da ekleyelim. Dolayısıyla insan ömrü, filozofa göre, bu yolda sürekli bir çabalamayla geçmektedir. Kant, bunu “*daima tehlike altında bulunan özgürlüğünün bekasını temin etmek için mücadeleye karşı sürekli teyakuzda bulunma zorunluluğu*”¹⁶² ile açıklar. Şu satırlar, Kant'ın söylemek istediklerinin nerdeyse bir özetidir: “*Kıskançlık, tahakküm hırsı, aç gözlülük ve buna bağlı hasmane eğilimler, insanlar arasında olduğunda onun kanaatkar doğasına hücum ederler. Artık bunların kötülüğe batmış ve yoldan sapmış örnekler olarak farz edilmesine ne hacet var! Onların karşılıklı olarak birbirlerinin ahlaki doğalarını ifsat etmeleri ve birbirlerine kötülük yapmaları için var olup etrafında bulunmaları ve insan olmaları yeterlidir.*”¹⁶³

Anlaşıldığı üzere filozofa göre, insan doğasındaki kötüye yönelimler, insanların bir araya gelmeleriyle birbirlerini tahrik edip hızlandırarak hücumla geçmektedir. Bu karşılıklı saldırı ve kötülüğe teşne tabiatların çoklukta egemenliği ele geçirmesi, o toplumun tefessühüne, ahlaken çözülmesine yol açmaktadır. Hatta düşünürün kendi dilinden aktaralım: “*Hali hazırda mevcut ve sürekli genişleyen, sadece ahlaklılığın muhafazasını vazife edinmiş, müctemi güçleriyle kötülüğe karşı koyacak bir toplum kurmak adına, bu kötülüğün her anlamda önlenmesini ve iyiliğin insandaki teşvik ve tervicini amaç edinmiş bir birliktelik için her hangi bir araç bulunmayacak olursa, insan teki, kötülüğün egemenliğinden kurtulmak için ne kadar çabalarsa çabalasın; bu*

¹⁶¹ Kant'ın *Reich der Tugend* sözcüğü erdem krallığı anlamına gelmektedir. Biz burada onu, erdem sancağı altındaki örgütlenmenin, siyasi bir devletle karşılaştırmasını yapabilmek için erdem devleti şeklinde adlandırdık.

¹⁶² Kant, *Die Religion*, s. 105.

¹⁶³ Kant, *Die Religion*, s. 106.

kötülük, onu kurtulmaya çalıştığı o tehlikeli bataklığın içine geri çekmek için vakit kaybetmeyecektir.”¹⁶⁴

Kant’ın bu düşünceleri, daha önceki sayfalardan da hatırlanacağı üzere,¹⁶⁵ insanın hemcinsleriyle rekabet etme ve kendini başkalarıyla kıyaslama ihtirasına dayanmaktadır. Hal böyle olduğunda kötünün iyiye zararı, kötü olana verdiğiinden daha fazla olacaktır. Kant, yukarıda Hobbes ve Rousseau bahsinde işaret etmiş olduğumuz **“bir arada emin ve selim kalma”** ilkesini benimsemektedir: Yani iyi insanlar bir araya gelsinler ki, kötülüğe yönelimden uzak kalabilsinler.

Aydınlanma düşünürünün, etik-erdem devleti tesisi fikri, aslına bakılacak olursa – kendisi Lutheryen geleneğin içinden gelişen pietizmin etkilerinin baskın olduğu bir çocukluk ve eğitim dönemi¹⁶⁶ geçirmiş olmasına rağmen- Katolik Hıristiyanlık geleneğine daha yakın olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Salt bu meseleyi soruşturan *“Protestan yahut Katolik Bir Filozof Olarak Kant?”* adlı bir makale dahi kaleme alınmıştır. Bu makalede sözünü ettiğimiz argümanlar, daha ayrıntılı olarak işlenmektedir. Makalenin yazarı Albert Raffelt, sözünü ettiğimiz tartışmanın kaynaklarına inerken objektif bir bakış açısıyla her iki görüşü destekler mahiyette

¹⁶⁴ Kant, **Die Religion**, s. 106.

¹⁶⁵ Bkz: Bu çalışmada s. 31.

¹⁶⁶ Manfred Kühn, **Kant**, Bülent O. Doğan (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 12-17. Kant’ın fikri ve felsefi gelişiminde pietizmin, (annesi ve özellikle Schulz) ciddi bir etkisinin olduğunu biliyorsak da Kühn, bahsettiğimiz eserde bunun, sadece ilk dönem Kant biyografı (Borowski vb.) tarafından savunulduğunu dile getirmektedir. Akabinde ise kendisi, pietizmin Kant üzerinde pek fazla etkisinin olamayacağını öne sürmektedir. Ama biz kesinlikle Kühn’ün bu tespitine katılmıyoruz. Açıklayalım:

Meseleye başka bir yerden yaklaşalım. Kant uzmanlarının neredeyse hemfikir oldukları bir görüş vardır. Kant’ın üzerinde en fazla tesirde bulunan kişi, üniversitedeki mantık ve metafizik hocası aynı zamanda bir filozof da olan Martin Knutzen’dir. Hatta şöyle denilir: “Kant’ın özgün dehası üzerinde etkili olabilecek tek kişi Knutzen’dir.” İşte bahsi geçen Martin Knutzen, herkesin bildiği üzere pietisttir. Bkz: Kühn, s. 59 ve devamı.

Ayrıca güvenilir Kant biyografılarından ve aynı zamanda filozofun dostlarından Borowski, Jachmann ve Wasianski’den derlenen eserde, Kant’ın, üniversite öncesi öğrenim evresindeki pietist eğitimin kendi hayatında çok önemli bir yer tuttuğundan bahsedilmektedir. Özellikle Reinhold Bernhard Jachmann, Kant’ın kendi ağzından şöyle aktarır: “Kendisi yaşamında karşılaştığı acı ve zorluklara, bu pietist eğitim tarzı sayesinde göğüs gerebildiğinden ötürü onu sıklıkla methetmektedir.” Bkz: Alfons Hoffmann (yay. haz.), **Immanuel Kant: Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski**, Halle: Hugo Peter, 1902, s. 6.

Son olarak bu konuya bilhassa önem verdiğimiz belirtmek istiyoruz. Çünkü söz konusu Kant’ın din felsefesi olduğunda, filozofun gerek dini görüş gerekse felsefi dünya tasavvurunda pietizm etkisini göz ardı etmemek gerekiyor. Ülkemizde yetişebilmiş ender düşünürlerden ve aynı zamanda Kant şarihlerinden Teoman Duralı’nın bu konudaki görüşlerine son vererek mezkur bahsi kapatalım: *“Pietizmin ektiği ‘insan yaşamasının gerçek, halis gayesi, ödevin yetirilmesi’ ‘tohumu’, ileride Kant’ın hayatı ile felsefesinin tüm köşe bucaklarından bitip serpilecektir. Aslında o, Pietismi yaşamakla kalmayıp müdafaasını da üstlenmiştir: [Sayın Duralı, bu sefer Karl Vorländer’in ağzından Kant’tan iktibasta bulunuyor:] ‘Kim ne derse desin, yeter artık! Pietismi ciddiye alanlar, namusları ve şerefleriyle tebarüz etmişlerdir. Kişinin malik olabileceği en yüce değerlerle donanmışlardır. Tutkuların karartmadığı, çelip cezbedemediği gönül huzuru, dingin neşe, maişeti el emeği göz nuruyla temin, bu insanların ortak paydası olmuştur. Onları hiçbir sıkıntı, zorluk, kovuşturma, takibat, husumet, baskı ile zulüm doğru bildikleri yoldan saptırmamıştır.”* Bkz: Ş. Teoman Duralı, **Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi**, 2. Basım, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 24.

örneklere yer verir. Bunlardan ilki, mezkur tartışmanın belki başlatıcısı olarak görülen Yeni Kantçı bilginlerden Paulsen'in "Kant: Luther'in açtığı yolun tamamlayıcısı"¹⁶⁷ övgüsüdür. Hatta ünlü teolog Troeltsch'in¹⁶⁸ aktardığına göre Paulsen, Kant felsefesini, Protestanlığın hakiki bir mahsulü olarak görmektedir.¹⁶⁹ Kant'ı Protestan bir filozof olarak savunan bir başka görüş sahibi Yeni Kantçı teolog Julius Kaftan'a göre Kant, "kuramsal ve spekülâtif aklın Tanrı'ya ulaşamayacağını ilk fark eden ve bizlere, Tanrı'ya varacak yolun, ancak ahlaki sorumluluklarımızdan neşet eden en deruni hislerimizden geçtiğini gösteren kişidir."¹⁷⁰ Hatta Kaftan, Kant'a dayandırdığı sözlerini bitirmesinin hemen akabinde *işte biz, Protestan Hıristiyanlar olarak bu sözlere, Evet ve Amen diyoruz* şeklinde bir cümle dahi kurar.

Aynı makalede karşıt görüştekileri desteklemek üzere, bizim de eldeki bu çalışmamıza konu ettiğimiz *SASİD* eserine atıfla Kant'ın bazı ifadelerine yer verilir. Filozofun, insanın kendisini Tanrı'nın inayetine bırakmaması gerektiği, bunu bilmenin hiç kimse için gerekli olmadığı; aksine insanın ancak kendi yapıp ettikleriyle bu inayete layık olmaktan ümitvar olabileceği sözlerine değinilir. İşte tam olarak bu ifadenin, Luther'in *sadece inayetle kurtuluş* doktriniyle hiçbir şekilde bağdaşamayacağı sonucuna varılır.¹⁷¹ Zira Katolik düşüncede insanın yapıp ettiği işlerin, kurtuluşu öncelediği fikri daha baskındır. Kısaca zikredeceğimiz başka bir örnek de, Otto Flügel adlı teoloğun sözleridir. Makale yazarı, Flügel'in, Katolik Hıristiyanlığın pozitif savunulduğunda Kant'ın çok önemli bir yeri olduğu iddiasından söz eder. Zira ona göre, Katolik dogmalarının kabul edilebilirliği, Kant'ın yardımıyla daha mümkün olmaktadır.¹⁷²

Kant'ın din felsefesinin, Katolik düşünce ile uyduğuna gösteren başka bir düşünürden örnek verelim. Teolog Karlheinz Ruhstorfer kaleme aldığı *Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Hıristiyan Vahiy İnancı ve Kiliseye Tâbilik* adlı makalesinde, Kant düşüncesinde, insanın kiliseye tâbi oluşunun, hayatında vaz geçilemez bir moment

¹⁶⁷ Albert Raffelt, "Kant als Philosoph des Protestantismus oder des Katholizismus?", **Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte**, Norbert Fischer (yay. haz.), Freiburg: Herder, 2005, s. 141.

¹⁶⁸ Ernst Troeltsch (1865-1923), Yeni Kantçı Heidelberg Okulu'nun temsilcilerinden olup *tarihselcilik* meselesine üzerine yoğunlaşmıştır. Kant felsefesi bağlamında *Der Historismus und seine Probleme-Tarihselcilik ve Problemleri (1921)* adlı eseri, alanında oldukça etkili olmuştur. Ayrıca bkz. Özlem, "Kant ve Yeni Kantçılık", **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara: Vadi yayınları, 2006, s. 267, 268. Sayın Özlem'in bu makalesi, hem metin içinde hem de dipnotlar arasında Yeni Kantçılık ve temsilcileri üzerine oldukça zengin ve kıymetli bilgiler vermektedir.

¹⁶⁹ Troeltsch, s. 18.

¹⁷⁰ Raffelt, s. 144.

¹⁷¹ Raffelt, s. 159.

¹⁷² Raffelt, s. 149.

olduğu ve bu bağlamda Yeni Ahit vahyini, sadece kilise için değil aynı zamanda insanın eskatolojik ikmaline kadar sürecek ahlaki iyileşmesi için de zorunlu bir şart gördüğünü belirtir.¹⁷³ Yazarın çalışmasının ikinci bölümü, özellikle Kant'ın *SASİD* eserindeki kilise ve vahiy unsurlarının gerekliliği üzerine odaklanmaktadır. Bu bölümde yazar, Kant'ın insanın tekil durumundan ziyade toplumsal durumuna ve toplum hayatında bireylerin, iyilik ilkesini, aralarında yeşertip yayması fikrine atıfta bulunur. Ona göre Kant'ın etik müşterek topluluk ideali, kilise ve cemaat öğretisi ile tıpatıp uyum arz etmektedir. Çünkü burada Kant'ın bireyi önceleyen insanın insana karşı sorumlu olduğu bireysel vazifesi değil; insanlığın insan soyuna karşı sorumlu olduğu tümel vazifesi söz konusudur. Artık bu noktada, insanın ahlaki olarak güç yetirebilmesini aşan daha yüksek ahlaki bir varlığın mevcudiyeti şart koşulmaktadır. Çünkü böyle bir etik müşterek teşkilatın kuruculuğu, insandan değil; emirlerini ahlaki buyruklar olarak kabul etmemiz gereken Tanrı'dan beklenebilir ancak.¹⁷⁴ Yazar, Kant'ın Katolik inancıyla örtüştürdüğü düşüncelerini başka bir bağlamda filozofun hakiki görünür kiliseye dair yaptığı açıklamalardan –erdem devleti ve kilise başlığı altında değineceğiz- gösterir: Ona göre, Kant'ın hakiki kiliseyi tarif edişi, aslında klasik dörtlü *notae ecclesiae* [evrensel kilisenin belirleyici özellikleri] öğretisinin bir tefsiridir. Yani Kant'ın bahsini etmiş olduğu hakiki kilise, yazara göre, Katoliklik dogmalarına mahsus *una, sancta, catholica, apostolica* [teklik, kutsallık, evrensellik, havarisellik] niteliklerini haiz olmalıdır.¹⁷⁵

Kant'ın Katolik bir filozof olarak ele alınmasına dair bir başka esere müracaat edelim: Hugo Bund'un *Kant als Philosoph des Katholizismus – Katolikliğin Filozofu Olarak Kant* (1913) adlı eseri şu cümlelerle başlar: “Bugüne kadar Kant, Protestanlığın filozofu olarak bilinmektedir. Bu görüşün aksine, bu çalışmamda ben, onun aslında Katolikliğin bir filozofu olduğunu göstermekteyim. Umuyorum ki, bu çalışmam, biz Protestanların, Goethe'nin adlandırdığı gibi bu ‘*Königsbergli İhtiyara*’ sürekli güzel kokulu tütsü saçmayı sona erdirmemize katkı sağlar.”¹⁷⁶ Bu eserin, Kant'ın kilise ile ilgili düşüncelerinin ele alındığı bölümde, filozofun; kilise fikrine, insan soyunun tarihsel

¹⁷³ Karlheinz Ruhstorfer, “Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants”, **Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte**, Norbert Fischer (yay. haz.), Freiburg: Herder, 2005, s. 58.

¹⁷⁴ Ruhstorfer, s. 64, 65.

¹⁷⁵ Ruhstorfer, s. 67.

¹⁷⁶ Hugo Bund, **Kant als Philosoph des Katholizismus**, Berlin: Druck und Verlag von Carl Hause, 1913 s. 7.

gelişim seyri içerisinde bir kurtarıcı faktör olarak rol vermiş olduğunu belirtir.¹⁷⁷ Bilindiği üzere kiliseye böyle bir önem atfetmiş olmak, Protestanlığın *sola scriptura* ve *sola fide* [yalnızca kutsal metin ve yalnızca iman] akidesine ters düşmektedir. Yine aynı eserde Bund, Kant'ın ortaya koymuş olduğu etik müşterek teşkilat fikrini, siyasi bir devlet ile dini bir kilisenin iç içe geçirilmesi olarak yorumlamaktadır. Yani bu fikre göre devlet, kiliseye; kilise de devlete dönüşmektedir. Bu teşkilatın dıştan görünüşü, devlet; içsel ahlaki durumu itibariyle de kilise olarak düzenlenmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Bund'un bu argümanı da, bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz ruhani yönetim ve dünyevi yönetim ayrımı bahsi içerisinde, Kant düşüncesini Protestanlık ile örtüştürmeyecek düzeydedir.

Açıkçası biz de ikinci görüşten yanayız. Daha önce yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere Kant'ın, dinin rasyonelleştirilmesi ve hatta vahyin direktiflerini akıl sınırları içerisinde çekerek yorumlaması çabası bağlamında Katolik geleneğe daha yakın olduğunu düşünüyoruz. Bu minvalde düşünürün, Tanrı krallığı bahsinde Augustinus'la örtüştüğünü gösteren argümanları daha önce sunmuştuk. Son olarak şu örnekle, sözünü ettiğimiz meseleyi belki biraz daha açıklığa kavuşturabiliriz:

*“Çünkü iyilik ilkesinin, ancak bu şekilde kötülük ilkesi üzerinde bir zaferi umulabilir. O, yasaların dışında yer alan ve her bireye kendisini buyuran ahlaki-yasa koyucu akıldır; ve üstelik iyiliği gönülden seven herkes için birleşme noktası olarak erdem bir sancağını diker ki, insanlar bunun altında bir araya toplansınlar ve daha mühimi kendilerine hiç rahat vermeyen kötülük üzerinde bir baskınlık kurabilsinler.”*¹⁷⁹

Kant'ın bu cümlelerini, ilk kilise babalarından ve Hıristiyanlığın/Katolikliğin en mühim düşünürlerinden Aziz Augustinus'un şu ifadeleriyle karşılaştırdım:

“Dahası erdemi barış getirdiği için seviyordum, kötülükten de uyumsuzluk yarattığı için nefret ediyordum. Buradan hareketle, erdemde birlik olduğu, kötülükte de bir tür ihtilaf olduğu sonucuna vardım. Bana göre bu birlik, hem rasyonel zihin, hem hakikatin doğası hem de mükemmel iyiden ibaretti, oysa ihtilaf bir çeşit töz halindeki akıldışı yaşam ve

¹⁷⁷ Bund, s. 152.

¹⁷⁸ Bund, s. 154.

¹⁷⁹ Kant, *Die Religion*, s. 106-107.

*başlıca kötülüğün doğal halinden ibaretti; başlıca kötülük ise bana göre yalnızca bir töz değil aynı zamanda gerçek yaşamın kendisiydi, (...)*¹⁸⁰

Görüldüğü üzere her iki büyük düşünürün erdem devleti kurma noktasındaki başlangıç noktaları ile bu erdem devletini yönetmesi gereken ilkenin akıl/ratio olması fikri de ortaktır. Bu minvalde, karşılaştırmamızı bir adım daha ileri taşıyarak devlet fikrinin [yani ahlak yasalarına bağlı etik örgütlenmenin] benimsenmesi ve bu fikrin işlevi noktasında Kant'ın Luther'e değil de Augustinus'a daha yakın olduğuna dair görüşümüzü belirtelim. Belki ileri bir okumayla, bütünleyici manada, Kant'ın her iki geleneği de uzlaştırarak aşan bir üçüncü diyalektik düzlemde yer aldığından bahsedilebilir. Ancak bu girişim, çalışmamızın sıklet merkezini başka bir odağa taşıyacak olduğundan, bu kadarıyla yetiniyoruz. En azından devlet bahsinde, Kant'a dair görüşümüzün arkasında durduğumuzu belirtmek ve bu vesileyle mevcut felsefe sahasında konuyla ilgili hangi tartışmaların yapıldığından okuru haberdar etmek istedik.

2.3.1. Erdem Devleti'nin Diğer Devletlerden Farkı

Erdem devletinin, devlet fikrinden söz edildiğinde akılda ilk canlananlardan farkı, ilkinde “*kamusal zorlayıcı yasaların olmaması*”dır.¹⁸¹ Yani, söz konusu devlete egemen olan normatif hukuk ilkeleri değil, erdem ilkeleridir ve erdem yasalarına tâbi olan insanlar özgürdür. Burada yeri gelmişken hatırlatmadan geçmeyelim ki, Kant, devlet sözcüğünü kullanmaktan bilhassa imtina etmektedir. Bunun yerine “teşkilat, yapı, sistem, durum” sözcüklerini tercih etmektedir.

Erdem devletinin diğer devletlerden farkına dair vurgulamamız gereken bir başka husus da, bunun, insanların ahlaki yatkınlıklarını, iyilik ilkesi üzerinde bir araya getirecek müşterek bir ilke arayışlarına çözüm olmasıdır. Bu nedenle insanlar böyle bir topluluğa katılmakta bir an olsun vakit kaybetmemelidirler.

Düşünürün burada izlediği yol, Hobbes bahsinde belirttiğimiz üzere devlet ve doğal durum ikiliği üzerinedir. Bahsi geçen toplum sözleşmecisinde, insanın doğa durumu, *birinin, diğerini tüketmesi* üzerinedir. Bu nedenle devlete katılarak insan, “kurt” olmaktan çıkacaktır. İşte Kant bunu, kendi düşüncesine şöyle uygular: İnsan, doğal

¹⁸⁰ Augustinus, s. 219.

¹⁸¹ Kant, *Die Religion*, s. 109

durumunda ahlaki bir çatışma içerisinde ve adeta bir kötülük aracıymışçasına diğer türdeşlerini ifsada sürüklemektedir. Bu nedenle iyi bir insan olma yolunda ilerleyen her kimse, vakit kaybetmeksizin kendi tekil etik durumundan çıkarak, müşterek etik bir teşkilata katılmalıdır.¹⁸² Üstelik insan, siyasi bir devlet yapısında eğer ahlaklı yaşamak istiyorsa zaten *kendine ait tekil bir etik durum* içinde olacaktır. Neden bunu, adil olmak için yola çıkmasına rağmen adaletten çoğu zaman uzaklaşan siyasi-sivil devlet mensuplarına da teşmil etmesin? Huzur ve barış vaat eden bir siyasi-sivil devletin, bundan sonra insanlar üzerinde herhangi bir bağlayıcılığı kalabilir mi?

Söylememiz gereken bir diğer fark da şu olabilir: Toplum sözleşmesiyle kurulmuş siyasi-sivil devlette fertler birbirlerine karşı sorumluluk taşırken, erdem devletinde *insan, insan soyuna karşı sorumluluk* taşımaktadır. Siyasi devletlerin kendi aralarında da bir çekişme ve üstünlük mücadelesi olacağından –bu nedenle Kant, bir kaç yıl sonra Cemiyeti-i Akvam müessesesi fikrinin temellerini atacak bir eser kaleme alacaktır– dünyada tam anlamıyla bir sulh ve huzur yine tesis edilemeyecektir. Fakat en yüce olanın ortak bir amaç doğrultusunda yükseltilmesi, insan soyunun en temel vazifesidir. Bu nedenle, siyasi bir devletin sınırları, bir dünya devleti teşekkülünde yetersiz kalmaktadır. Bundan hareketle filozof, tam da bu noktada, tebaasının Tanrı halkı olduğu bir erdem devleti kurmakta ısrar etmektedir.

Son olarak şunu da belirtelim: siyasi devlette bir eylemin legal olması, harici yasaya zahiren uygunluğu ile mevzubahis iken; erdem devletinde ise bir eylemin, sadece derin ahlakiliği göz önünde bulundurulmaktadır. Kant'ın buradan devamla söyledikleri şöyledir: “*Dolayısıyla etik müşterek bir teşkilatın –diğer adıyla erdem devletinin- en üst yasa koyucusu, etik buyruklar olarak algılanırken; aynı zamanda bir yasa koyucunun buyrukları olarak da görülebilecek şekilde tüm hakiki ödevleri belirleyen, sadece tek bir şekilde düşünülebilir. Binaenaleyh, onun, aynı zamanda, bir kimsenin mizacının en mahrem noktalarına kadar vukuf sahibi olması; her müşterek teşkilatta olması gerektiği gibi herkese, yapıp ettikleri ölçüsünce karşılığını verecek **içimizi iyi bilen birisi***¹⁸³ olması zorundadır. İşte bu da, ahlaki bir dünya hükümdarı olarak Tanrı kavramıdır.

¹⁸² Kant, **Die Religion**, s. 110-111

¹⁸³ Kavramın açıklanması için bu çalışmada bkz. s. 37.

*Dolayısıyla etik müşterek bir teşkilat da, bu meyanda yalnızca tanrısal buyruklara ve erdem yasalarına tâbi bir halk, yani bir Tanrı Halkı olarak düşünülebilir.*¹⁸⁴

O halde bu erdem devletinin, teokrasiyle yönetilen bir devletten farkı nedir sorusu akıllara gelebilir. Düşünür bunu şöyle aşmaya çalışmaktadır: teokratik yönetim biçiminde Tanrı'dan alınan buyrukların saf ahlaki yasa koyucu olan akıl ile örtüşmesi imkansızdır. *Çünkü böyle bir düzende buyruğu Tanrı'dan aldığı iddia eden aristokrat bir rahipler zümresi peyda olur.* Böyle bir düzen, her ne kadar siyasi bir devlet olmayıp, kaynağını Tanrı'dan alan yasalar barındırır da cebre ve zecre dayanmaktan kurtulamayacaktır. Çünkü burada, erdem devletindeki gibi yasaların deruniliği söz konusu değildir. Yasalar halen daha harici ve zorlayıcı; daha seçik bir ifadeyle kaynağını özgürlükten alan otonomi ilkesine değil de bir otoritenin harici buyruklarına bağımlı heteronomi ilkesine dayalı olduğu için, *“iyi işler yapmak için canla başla gayret eden, [hulus-i kalple eyleyen]”*¹⁸⁵ bir Tanrı halkı teşekkül etmeyecektir.

Bu nedenle yasalarla düzenlenmiş bir devlette esas olan bireylerin birbirine karşı olan vazifeleri iken, erdem devletinde insanın, insan soyuna olan vazifesi söz konusudur.

2.3.2. Erdem Devleti ve Kilise

Filozofun etik müşterek teşkilat fikrinin muhtevasını yeterince açıkladığımızı düşünüyoruz. Şimdi ise, bu teşkilatın tecessüm edeceği birlikteliğin ne olabileceğini izaha çalışalım. İlk bakışta, Kant kıratındaki bir filozofun, etik teşkilatında nasıl kurumsal bir yapıya –üstelik kilise gibi- izin verebileceği sorusu akla gelebilir. Burada, tekrara düşmemek için çalışmanın birinci kısmındaki ana fikre dair bir hatırlatma yapmayı faydalı görüyoruz. Düşünürün saf akıl ile yeni bir din inşa etme amacı yoktur. *Vahye dayalı bir dini, aklın sınırları içerisine çekmek* şeklinde yapılacak bir hülasa, düşünürün buradaki maksadını daha iyi açıklayacaktır. Dolayısıyla Kant bu bahiste, elde ettiği ahlaki bir topluluğa, bir çatı altında kurumsal hüviyet kazandırmak istemektedir. Bu nedenle kiliseyi, böyle bir maksada atfen yardıma çağırır. Elbette bu meseleyi açıklarken “görünür kilise” ve “görünmez kilise” gibi Hıristiyan ilahiyatının mevcut bazı ilkelerine başvurur. Bu iki kavram, filozof için oldukça kullanışlı kavramlar gibi görünmektedir.

¹⁸⁴ Kant, *Die Religion*, s. 113

¹⁸⁵ Kant, *Die Religion*, s. 114

İlk olarak altını çizeceğimiz husus; birinci bölümde insanın, tam olarak mükemmel iyi idesine ulaşmasının imkansızlığı vurgulanırken burada da mükemmel etik müşterek bir teşkilat idesinin yüce ve asla tam olarak ulaşılmazlığı vurgulanmaktadır. Böyle yüce bir ide, filozofa göre, insan eline bırakılacak olursa dağılıp ufalanır. Çünkü bu ideye, ancak şekil itibariyle müteallik olunabilir; fakat özü itibariyle yine insanın maddi-hissedilir doğası gereğince pek erişilebileceği söylenemez. Düşünürün benzetmesiyle “*böyle çarpık bir odundan dosdoğru bir şey çıkmasını kim bekleyebilir?*”¹⁸⁶ Hülasa Kant’a göre, ahlaki bir Tanrı devleti kurma, tahakkuku insandan değil, bilakis Tanrı’nın kendisinden beklenebilecek bir iştir.¹⁸⁷ Peki, ama nasıl?

Tanrısal ahlaki bir yasama-yasa koyma altındaki etik müşterek bir teşkilatın ancak kilise olabileceğini söyleyen Kant, iki farklı kiliseden bahseder: Görünür kilise ve görünmez kilise. Kuşkusuz bu ayrım da, Augustinus’un yaptığı bir ayrımdır¹⁸⁸ ve burada –bahsi dağıtmamak adına- şu kadarını söylemek yeterli olabilir: Görünür kilise, bir kiliseye bağlı, Mesih’in takipçisi olduğunu söyleyen herkesi kapsar. Görünmez kilise ise, *Tanrı’nın inayetine mazhar olmuş* kişilerdir. Dolayısıyla bu iki kavramın, soyut-somut karşıtlığı içerisinde farklı yorumlara sebebiyet vermemesi için meseleyi şu şekilde netleştirelim: Bir görünür kilisede, görünmez bir kilise yurttaşı yer alabilmektedir. Fakat, bu demek değildir ki bir görünür kilisedeki tebaanın hepsi, görünmez kilise tebaasına mensup olsun. Yani Kant, burada Tanrı’nın inayetine mazhar olmuş veya başka bir deyişle Tanrı’nın rızasını kazanmış zümrenin, gözle görülemeyişi ve elle tutulamıyor oluşunu, deyiş yerindeyse bir el çabukluğu marifetiyle kendi felsefesine katmaktadır. Çünkü hiç kimse hayatı boyunca kendisinin kurtuluşu ermiş bir zümreden olabileceğinden emin olamaz; ki düşünürü göre olmamalı da. Aksi halde ahlaken tekemmül etme idesine uygun olarak yaşam boyu çabalama ilkesi tehlikeye düşer. Bu nedenle Kant, Hristiyan ilahiyatından görünmez kilise kavramını, kendi düşünce sistematığı içerisinde gayet başarılı bir şekilde yedirerek düşüncesini bina etmektedir. Yani görünmez kilise tebaası olma üzerine odaklanarak, görünür kilise tebaasından uzaklaşıyor. Böylelikle şunu hedeflemiş oluyor: Asıl olan kilise müdavimliği ve sofuluk değil; Tanrı rızasını kazanmaktır. Tanrı rızasını kazanmak için **mabet devamlılığı** sine

¹⁸⁶ Kant, *Die Religion*, s. 114.

¹⁸⁷ Kant, *Die Religion*, s. 114.

¹⁸⁸ Würzburg Augustinus Araştırmaları Merkezi’nin konu hakkındaki ayrıntılı incelemesi için çevrimiçi bkz: <http://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/zeitungsartikel-vortraege/201-die-psalmen-der-bibel-als-quelle-christlicher-spiritualitaet> (Çevrimiçi ulaşım: 11/01/2014)

qua non [olmazsa olmaz] değildir. Öncelikle ahlaklı yaşamalıdır insan; ondan sonra mabed devamlılığı gelmelidir veya gelebilir.

Kant'ın bu çözümü, oldukça öngörülüdür diyebiliriz. Çünkü düşünür, kurtuluşu, görünür kilise tebaası olmanın üzerine bina etseydi rahipler ve din adamlarının sultasından kurtulamayacaktır. Çünkü burada bir otorite olarak böyle bir zümrenin kontrol ediciliğine ihtiyaç duyulacaktır. Düşünür, aslında, görünmez kilise kavramıyla birlikte, Tanrı fikrini yardımına koşturmaktadır. Daha önce de vurguladığımız üzere Kant, Tanrı fikrini, bu eserinde özgür ve açık bir topluma ulaşma maksadıyla kullanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın otoritesi, görünür ve diğer otoriteler gibi cebri değildir. İşte Kant'ın kurucusunun Tanrı olduğu bir erdem devleti kavramını böyle anlamamız gerekmektedir. Mamafih düşünür, doktrinini tam olarak görünmez kilise kavramı üzerine de kurmuyor. Tekrar vurgulayalım: Düşünür, görünür kilise kavramından uzaklaşıyor; akabinde görünmez kilise kavramına yaklaşıyor. Ardından salt görünmez kilise kavramından da uzaklaşıyor. Çünkü görünmez kilise kavramı, beraberinde soyut, bir takım vehimlerden beslenen ve üstelik **vehbî ilhamlar** yoluyla kendisini tahkim eden hurafelere kapı açmaktadır. Dolayısıyla din adamlarının sultasından kurtulmaya çalışırken bu sefer azizlerin ve bağınaz mistiklerin egemenliğine girme tehlikesi baş göstermektedir. Bu nedenle, düşünür, kurgulamış olduğu kilisesinin, hem maddi-duyulur hem de manevi-duyular üstü bir doğasının olmasına özen göstermektedir. İşte, bu yeni kilisenin adı *hakiki görünür kilisedir*. Yani görünür kiliseden sıyrılmak için görünmez kilise kavramına müracaat eden Kant'ın, yorumlamış olduğu yeni kilise, görünür niteliğinin yanında aynı zamanda arındırılmışlığı da içermektedir.

Tespitimizi derinleştirelim: Kant'ın, sözü geçen iki kilise kavramına dair açıklaması yine Augustinus düşüncesine yakışır şekildedir: “*Tanrısal, aracısız fakat ahlaki; insanların her birini kurucu ilk örneğe hizmete davet eden bir dünya idaresi altında tüm ihlaslı insanların birleşmesinin salt düşüncesi, görünmez kilise olarak adlandırılır.*”¹⁸⁹ Düşünür, görünür kilise için de şöyle bir tarifte bulunur: “*İnsanların söz konusu – yukarıdaki alıntıda bahsedilen- ideal ile uyuşan bir bütünlük için gerçek-hissedilir bir araya gelişleridir.*”¹⁹⁰

¹⁸⁹ Kant, **Die Religion**, s. 115.

¹⁹⁰ Kant, **Die Religion**, s. 115.

Bu alıntılardan hareketle Kant'ın zihnindeki, insanları Tanrı krallığına götürecek kilise kavramını belirginleştirelim: Bir tarafta kilise müdavimlerinin olduğu bir zümre (yani *görünür kilise* mensupları); diğer tarafta ise ahlaki yaşamı ilke edinmiş ancak kiliseyi tamamen aradan çıkarmış bir zümre (yani *görünmez kilise* mensupları). Bu iki zümrenin kesişim kümesi olarak şunu gösterebiliriz: Ahlaki yaşamı ilke edinmiş ve aynı zamanda kiliseyi arızı olarak kabul eden bir zümre (yani *hakiki görünür kilise* mensupları). Daha önce de sözünü etmiş olduğumuz üzere Kant, zamanının vahiy dini inançlıları ile doğal din taraftarlarını deyiş yerindeyse buluşturmak, aralarındaki uçurumu kapatmak için böyle bir yöntem benimsemiştir. İşte bu denklemin “*hakiki*” kısmına, doğal din taraftarları; “*görünür*” kısmına da vahiy dini taraftarları uygun düşmektedir. Filozof, ancak böyle bir yorumla, her iki taraf arasındaki çekişmenin eşitlik bulabileceğini düşünmektedir. Filozofun, sözünü ettiğimiz bu bağdaştırma, uyumlu kılma çabasını bir Kant uzmanının cümlelerinden şu şekilde takip edebiliriz: “*Hali hazırdaki mevcut, görünür kiliseye müteallik inanç, tarihi bir inançtır; görünmez ve sonsuza kadar geçerliliğini koruyan niteliğiyle Tanrı'nın yeryüzündeki krallığına –yeryüzünde çünkü, insanlık tarihi ve dinin manevi ve özdeş amacını aynı anda temsil etmektedir- müteallik inanç da, akıl inancıdır.*”¹⁹¹

İşte yukarıda açıklamaya çalıştığımız yeni kilise formülüne yani “*hakiki görünür kilise*”nin nasıl olması gerektiğine dair filozofun açıklamaları şöyledir:¹⁹²

- 1) Kilisenin sayısal bütünlüğü, umumiyeti olmalı, –her ne kadar kendinde arızı içtihatlarla bölünme ve itizale düşme yatkınlığı barındırsa da- mezhep bölünmesine mahal vermemeli.
- 2) Kilisenin, halislik ve ahlakilikten başka hiçbir ilke altında bir araya gelmemesi gerekir. Yani batıl itikat ahmaklığından [*der Blödsinn des Aberglaubens*] ve yobazlığın saçmalığından [*der Wahnsinn der Schwärmerei*] tamamen arınmış olmalı.
- 3) Kilisenin özgürlük ilkesi altındaki dahili ve harici münasebetleri, özgür bir devletteki gibi olmalıdır. Yani üyeleri arasında ne eşitsizlik ve hiyerarşi, ne de

¹⁹¹ Giovanni B. Sala SJ, “Das Reich Gottes auf Erden: Kants Lehre von der Kirche als ethischem gemeinem Wesen”, **Kants Metaphysik und Religionsphilosophie**, Norbert Fischer (yay. haz), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, s. 237

¹⁹² Kant, **Die Religion**, s. 116

illüminatlıktaki gibi özel ve saklı ilhamlarla bir kimsenin diğerlerinden farklı olduğunu ihsas eden bir demokrasi türü olmalı.

- 4) Kilisenin yasal yapısı bakımından bir değişmezliği olmalı. Güvenilir olmalı; keyfi uygulamalara ve sembolere izin vermemeli.

Gereklerini, dört madde halinde açıkladığımız Kantçı kilise tarifi, açık ve aynı zamanda bir o kadar da seçik bir nitelemeyi havidir: Çünkü aslında Kant'ın dört madde olarak sıraladığı bu ilkeler, arka planında tam olarak **Kant Mantığı Kategorilerinin** bir tefsirini taşımaktadır. Netleştirmek adına belirtelim: Kant mantığında, kategoriler dört – her biri de kendi içinde üçe ayrılarak- tanedir ve şöyledir: *Nicelik, Nitelik, Bağıntı ve Modalite*. Daha yakından bakıldığında görülmektedir ki, filozof, düşünce sistemindeki tutarlılığı sürdürerek, kendi düşünce sistematığına göre olması gereken bir kiliseyi, dizilme sırasına göre tam da bu dört kategori uyarınca açıklamaktadır. Yani kilise için uygun görülen sayı, nicelik kategorisi ile; kilisenin muhtevasını belirleyen temel özellik, nitelik kategorisi ile; kilisenin özgürlük ilkesi altındaki kapsamlı ilişkisi, bağıntı kategorisi ile; son olarak kilisenin keyfiyeti ve teşekkülündeki sıhhati ise modalite kategorisiyle uyum içerisindedir.

Tüm bunların ardından özetleyecek olursak, bir kilise, hiçbir şekilde siyasi bir devletin taşıdığı türden ilke barındırmamaktadır. Monarşik değildir, çünkü papa ya da patrik altında değildir; aristokratik değildir, çünkü piskoposlar ve ruhani önderler altında değildir; demokrasideki gibi de değildir, çünkü tarikatçı bir illüminatlık altında değildir. Kilise ancak, üyelerinin birbirleriyle aynı çatı altında hoşça vakit geçirebildikleri aile zümresi ile benzeştirilebilir. Ailedeki gibi –tek fark görünmez olması- ahlaki bir babanın idaresi altında tecemmu etmişlerdir. Bu bağlamda yer alması kaydıyla düşünürün, Mesih ile ilgili yapmış olduğu analogi de şu şekildedir: “*Aile reisi babanın, rızasının nasıl kazanılacağını bilen ve tüm diğer aile üyeleriyle birlikte kan bağı taşıyan kutsal oğlu; kendi şahsında babaya hürmet gösterenlere ve böylece hep birlikte, sürekli bir gönül birlikteliğine girenlere yardım edecektir. Babanın rızasına onları muttali kılıp, ona daha yakından ünsiyet kurdurmak için babanın yerine vekalet edebilecektir.*”¹⁹³

¹⁹³ Kant, **Die Religion**, s. 117

Soruşturduğumuz bu mesele içerisinde, Kant'ın kiliseyi sistemli bir örgüt olarak tahkim etmeyişiin sebebi, ondan bir mutavassıt olarak faydalanmasına dayanmaktadır. Çünkü Kant, kilisenin Tanrı krallığına giden yolda ancak bir vasıta, aracı olabileceğini; insanın ise yer yüzündeki yegane amacının, Tanrı krallığına ulaşma yolunda sürekli çabalamak olduğunu düşünmektedir. Değiş yerindeyse, bu kurgu, bir uzay mekiğinin zamanla bazı parçalarını gövdesinden bırakması gibidir. Zira, hakiki görünür kilise; görünür kilise ile görünmez kiliseyi terkip ederek onları bünyesinde barındırarak aşmaktadır; hakiki görünür kilise ise Tanrı krallığına giden yolda sadece diyalektik bir araçtır.

Kimi Kant araştırmacıları tarafından “*Hıristiyan dogmatığının felsefeye dönüştürülmüş hali*”¹⁹⁴ diye yorumlanan *SASİD*'in, bu tavsifi haketmesindeki gerekçeler, yukarıda ayrıntılı açıklamasına yer verdiğimiz kilise ve kilise inancı gibi meseleleri aklileştirmek için gösterdiği çabadan ileri gelmektedir. Çünkü Kant, yozlaşmaya yüz tutmuş dogmatik din bileşenlerinin önce içeriğini boşaltmakta ya da başka bir deyişle sıfırlamakta; ardından ona farklı bir yorum getirerek içeriğini yeniden doldurmaktadır. Yani doğal din taraftarlarının yaptığı gibi vahiy dininin unsurlarını toptan terk etmemektedir. Fakat onlara yeni bir soluk kazandırmak marifetiyle hem doğal din taraftarlarının hem de vahiy dini taraftarlarının “*gönlünü*” hoş kılmaktadır. Oysa Kant'ın bu yöntemi, Aydınlanma döneminde din ve dindarlara muhalif olarak kat edilen yolda neredeyse tüm kazanımların yok sayılması anlamına gelmekteydi.

İşte belki de Hegel'in, Kant'a ve dolayısıyla Aydınlanma düşüncesine karşı aldığı hasmane tutum bu nedenledir. Zira “Hegel için imanı akılda değil, duyguda temellendirme yolunu izleyen ve Tanrı'ya dair kuramsal bir bilginin olanaksız olduğunu savunan Aydınlanma düşüncesi, son çözümlemede akli imanın hizmetine tekrar sokması nedeniyle medeniyet ve kültür açısından düşük bir düzeyi temsil etmektedir.”¹⁹⁵ Yine Hegel'e göre Kant, “kuramsal düzlemde Protestanlıktan uzaklaşırken, pratik düzlemde mutluluğu ampirik varoluşta gerçekleştirmeyi amaç edinen etik öğretilere karşı aldığı tavırla Protestanlığı mükemmeliyete kavuşturmaktadır.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ Giovanni B. Sala SJ, s. 229

¹⁹⁵ Umut Öksüzan, “Hegel'in Saf Akılın Eleştirisi Yorumuna Dair Bir İnceleme”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı. 3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Ekim 2014, s. 82.

¹⁹⁶ Öksüzan, s. 85.

Adım adım giderek bu meseleyi toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Yurttaşları Tanrı halkı olan erdem devleti ve kilise; buradan hareketle Tanrı'nın en yüksek yasa koyucu olarak kabul edilmesi, son olarak da ahlaki davranışların bir Tanrı buyruğu olarak benimsenmesi... Düşünürün bu cümlelerinde, *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde özellikle Tanrı kavramının açıklanmasındaki düşünce gidişatının bir benzerinin görülmemesi mümkün değildir.¹⁹⁷ Elbette *SASİD*'deki, bir bireyin, tüm insan soyuna karşı vazifeli olduğu ayrımı gözden uzak tutulacak olursa.¹⁹⁸

2.3.2.1. *Kilise İnancı ve Saf Din İnancı*

Kant'ın kilise inancını ve dolayısıyla tarihi bir din anlayışını tasdik ettiği elbette söylenemez. Çünkü saf din inancı, akıl inancı olduğu için herkesin üzerinde kolaylıkla hemfikir olabildiği ve mutabakat sağlayabildiği bir inanıştır. Fakat kilise inancının böyle bir genel geçerliği yoktur. “*Kilise inancı, salt olgulara (fakt) dayanan tarihi bir imandan müteşekkildir ve aktarılmış/bildirilmiş olan olguların inanılabilirliği da, zaman ve mekan koşullarıyla sınırlı olduğundan ötürü, bu inancın en başından beri yayılışı mahduttur. Bu sebeptendir ki pek çok kilise inancı türü varken, tek bir saf din inancı vardır.*”¹⁹⁹ Daha önce de belirttiğimiz üzere, kilise kavramı Kant için, Tanrı krallığına geçişte kullanılacak işe yarar bir enstrümandır.

Düşünürün dikkat çekici bir ifadesini buraya yerleştirerek meseleye açıklık kazandıralım: “*Bir kilisenin, hakikatinin en önemli nişanesinden yani meşru bir evrensellik talebinden yoksun kalması, onun tarihi inanç olarak (kitapla yayılıp en geç kuşaklara kadar korunmasına rağmen) hiçbir evrensel ikna edici mesaj barındırmaya kabil olmayan bir vahiy inancı üzerine kurulu olması sebebiyledir. Buna rağmen insanların tabii ihtiyaçlarından ötürü en yüksek akli tasavvurlar ve gerekçeler için her zaman maddi-hissedilir içerikte bir şeyler, bir tür tecrübeyle tasdik edilmiş yahut buna benzer şeyler kullanmak gerekebilir (bunun, bir inancın, evrenselliğe ilk adımında göz önünde bulundurulması mecburidir). Dahası, zaten elimizde mevcut bulunan herhangi*

¹⁹⁷ Albert Schweitzer, s. 190

¹⁹⁸ Albert Schweitzer'in mühim tespitine göre *Pratik Aklın Eleştirisi*nde ahlak yasası, insan tekine, en yüksek iyiyi, davranışların nihai nesnesi yapmayı buyururken; *SASİD*'de insan soyuna karşı mesuliyet taşıma amacı da işin içine girmiştir. Bkz: Albert Schweitzer, s. 191

¹⁹⁹ Max Lösment, *Zur Religionsphilosophie Kants*, Königsberg Üniversitesi Doktora Tezi, Otto Kümmel (çoğaltan), 1907, s. 31. Ayrıca karşı: Kant, *Die Religion*, s. 117.

bir tarihi kilise inancından da faydalanılmalıdır.”²⁰⁰ Görüldüğü üzere Kant, bir kilisenin, tarihi inanç üzerine temellenmesini, onun evrensellik iddiasında bir nakısa olarak görmektedir. Fakat insanların doğalarındaki zayıflıktan kaynaklı, en yüce ve soylu hakikatleri kavrama güçlüğüne yardımcı olacak elle tutulur/müşahhas bir şeyler, enstrümanlar gerekmektedir. İşte burada, Kant düşüncesinin gidişatına uygun olarak *tarihi inanç* yardıma koşulmaktadır. Tarihi inanç, bir ilk adım, bir başlangıç hamlesi olarak kullanılmaya oldukça elverişlidir.²⁰¹

Kant’ın bu meseleyle ilgili öne sürdüğü tez, bundan ibarettir. Din felsefesinde belki de en önemli problematiklerden biri olan –fakat ülkemizde felsefeciler yerine tefsircilerin temerküz ettiği- kutsalın yorumundaki tarihselcilik, tarihsicilik, tarih-üstücülük, tarih-dışıcılık gibi yöntemlerin ilk modern örneklerine Kant’ın bu cümlelerinde rastlanmaktadır. Buradan hareketle olsa gerek ki, Hegel ile başlatılan din felsefesi disiplinini, bazı düşünürler, modern din felsefesinin kurucu eseri olarak Kant’ın *SASİD* eseriyle başlatmaktadırlar.²⁰²

Düşünürün burada altını çizmeden geçmememiz gereken önemli bir tespiti vardır. İnsan neden kendini tarihi imana daha yakın hisseder? Burada yakın hissetmek kavramı, bilhassa bir humor nüansı olarak kullanılmıştır. Çünkü insan, doğasının kendine özgü zayıflığı nedeniyle saf inanca gerektiği ve hak ettiği kadar güven duymaz; onu ne yapar eder bir şekilde kilise üzerine bina etmek ister. Ona göre insan, doğasının zayıflığı nedeniyle, ahlaken iyi ve dürüst bir yaşam sürmenin her şeyi kapsadığına ve Tanrı krallığına götürecektir yolun, onun rızasını kazanmak için çabalamaktan geçtiğine inanmak istemez. Onun yerine, maddi-hissedilir olmayan şeyleri bilmedeki yetersizliğinin farkında olarak, bunlara dair, ilkinden –yani ahlaklı yaşamın her şey olduğu fikrinden- daha fazla saygı ve hürmet gösterir. Kant’ın burada anlatmak istediği muhtemelen, insanın kendisine tazim ve tebcil etmek için bir şey aradığıdır. Oysa elinde ahlaklı yaşamak gibi daha somut bir seçenek bulunmaktadır. Fakat bunların yerine, insan, kendisine zorunlu hizmetlerini takdim edip, karşılığında da kendisinden takdis

²⁰⁰ Kant, **Die Religion**, s. 125. Ayrıca alıntıda her iki vurgu da filozofa aittir.

²⁰¹ Absal ile Hay’ın düşüncülerinin son tahlilde örtüşmesi bağlamında neredeyse benzer bir anlatım için bkz. İbn Sina/İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, M.Şerafeddin Yaltkaya / Babanzade Reşid (çev.), 17. Basım, İstanbul: YKY, 2017, s. 162-163.

²⁰² Giovanni B. Sala SJ, s. 225. Ayrıca Sala’nın, bu iddiasını atıfta bulunarak desteklediği düşünür ve eseri için bkz: McCarthy, **Quest for a Philosophical Jesus** vd. s. 59.

bekleyeceği bir Tanrı barındıran teist inanışa daha çabuk ve daha zahmetsizce ikna olmaktadır.

Kant'ın söyledikleri, büyük ölçüde doğru olabilir, ancak bunu genellemesi pek yerinde gözükmemektedir. Daha önce de bu çalışmada belirttiğimiz üzere bu düşünceler, Kant'ın evrenselciliği ve tek dünya devleti kurma fikrinden ileri gelmektedir. Oysa Kant'ın kendisinden bir yüzyıl önce yaşamış Fransız filozof Blaise Pascal'dan şu ünlü cümleyi duymuş olması gerekiyordu: *“İklim değiştiğinde, niteliğini değiştirmeyen adil yahut adaletsiz hiçbir şey neredeyse görülmemiştir. Üç derece enlem yüksekliği tüm şeriat, hukuk külliyatını kaldırıp bir tarafa atar. Bir meridyen, hakikatin üzerinde hüküm vericidir ya da geçen birkaç yıl, malın-mülkün üzerinde. Temel yasalar değişir. Hak, hukukun kendine ait zamanı vardır. Yerini bulacak bir adaletin, bir nehirle, bir sıradağla sınırları çizilmiştir. **Pirenelerin bu tarafı hakikat, öte tarafı yanılıdır.**”²⁰³*

Bu alıntının üzerine bir de şu tespitimizi ekleyerek açıklamamızı sürdürelim: Kant'ın yerelliğe ve ulusal zenginliğe pek müsamahası yok gibi görünmektedir. O sebepten ötürü, akıl idaresi altında toplanmak gerektiğini ısrarla ileri sürmektedir. Akıl, Kant için bu bağlamda tek evrensel ikna edici mercidir. Vahiy inancı ile akıl inancı arasındaki fark da buradan neşet etmektedir. Bir eylemin manevi değeri, onun ahlakiliğinde değil, Tanrı'ya takdim edilmesinde aranacak olursa burada bağınazlıktan başka bir şey oluşmayacaktır. Kant'ın insan doğasının zayıflığını yakından tanıdığına tanık edecek bir tespiti vardır bu noktada. Düşünürü göre insan, kendi içinde eyleminin ahlakiliğine ne kadar kayıtsız kalsa da edilgen bir itaatle Tanrı'yı memnun ettiğine inanır.²⁰⁴ *“Üstelik onun, kendisine ve türdeşlerine karşı vazifesini yerine getirmesi, bu eylemleriyle de aslında bir yandan Tanrı'nın buyruklarını yerine getirdiğini, yani ahlakilik ile ilişkisi içerisinde tüm yapıp ettikleriyle Tanrı'ya zaten sürekli hizmet ettiğini, dahası Tanrı'ya daha yakından başka bir şekilde hizmet etmenin de imkansız olduğunu akıllarına getirmek istemez.”²⁰⁵*

İnsanda yerleşik böyle bir göze girme, yaranma duygusu, belki de en belirgin şekilde Tanrı inancında kendini göstermektedir. İnanç, böyle bir temel üzerine inşa edildiğinde

²⁰³ Blaise Pascal'ın *Din Üzerine Düşünceler* adlı eserinin görülebileceği çevrimiçi kaynak için bkz: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Pascal,+Blaise/Gedanken+%C3%BCber+die+Religion> 6. Bölüm. Vurgu bana ait olup Pirene sıradağlarının mecazi anlamına dikkat çekilmek istenmiştir. (Çevrimiçi erişim: 22/08/2015).

²⁰⁴ Kant, *Die Religion*, s. 118.

²⁰⁵ Kant, *Die Religion*, s. 118.

ise bir akıl dininden çok, bir *cultus* [kült dini] ortaya çıkmaktadır. Düşünür, bunu bir benzetmeyle açıklamaya çalışır. Çalışmamızın düşünce gidişatında mühim bir noktayı teşkil ettiği için, ifadeye tam olarak yer vermek bizce daha uygun gözükmektedir: “Çünkü dünya üzerindeki her haşmetli efendi, tebaası tarafından onurlandırılmak ve teslimiyetçilik sunumlarıyla özel bir şekilde övülmek şeklinde hususi ihtiyaçlara sahiptir. Bunlar olmazsa o efendi, tebaasının üzerinde hakimiyet sağlayabilmek için buyruklarına gereken itaati bekleyemez. Dolayısıyla insan da, ne kadar akıllı olursa olsun, onurlandırma gösterilerinde dolaysız bir hoşlanma bulur. Böylece ödevi, aynı zamanda tanrısal bir buyruk olarak gördükçe insanın değil de **Tanrı’nın işlerinin icra takibini yapıyormuş** gibi davranır. İşte böylece bir saf ahlaki din yerine **tanrısal ibadet dini** kavramı ortaya çıkar.”²⁰⁶

Kant’ın dile getirdikleri bir *sublimation* kavramı (XIX. yüzyıl Alman materyalist düşünürlerinden Feuerbach’ın belirttiği şekilde Tanrı’nın, insan zihninin kendi özelliklerini üstünlük temelinde yansıttığı bir kavram olduğu ve dinin de insanın kendi kendisine yabancılaşma sürecinin mahsulü olduğu tezi) kapsamında anlaşılmalıdır. Filozofun burada yaptığı vurgu, özellikle, Tanrı’nın rızasını kazanmaya yönelik yaşam biçiminin bir mefruz göze girme yahut *tasannu* biçiminde olmasına karşı çıkış üzerinedir; Tanrı mevcudiyetine dair değil. Kant’ın bu bahse müteallik ifadelerinden biri de tüm dinlerin, bizim, Tanrı’yı tüm ödevlerimiz için evrensel saygı gösterilen bir kanun koyucu olarak görme fikrine istinat ettiğiidir. O halde tek bir soru kalmaktadır: Tanrısal yasa koyucu irade, “kendinde zorlayıcı, cebri yasalarla” mı yoksa “salt ahlaki yasalarla” mı buyuracaktır insana? Filozofa göre, eğer ahlak yasalarıyla buyuracak olursa her insan, akli sayesinde bunu bilebilir; dahası dinine temel aldığı Tanrı iradesine de ancak bu yolla vakıf olabilir. Bu konuyu işlerken filozof, özellikle İncil’den bir ayet alıntısına yer verir: “*Bana Rab! Rab! diyenler değil, Tanrı’nın iradesini yerine getirenlerdir* asıl hürmeti sunanlar.”²⁰⁷ Bu arada konuyu dağıtmamak adına yer vermediğimiz mezkur ayetin devamında buyurulanlar da, Kant’ın buradaki iddialarını tamamıyla destekler niteliktedir.

²⁰⁶ Kant, **Die Religion**, s. 118. Her iki vurgu da düşünüre aittir. “Tanrısal ibadet dini” sözcüğü yerine, “tanrıya hizmet dini” şeklinde de bir karşılık verilebilirdi. [*gottesdienstliche Religion*]

²⁰⁷ **İncil**, Matta 7: 21.

2.3.2.2. *Kilise İnancının Sahası*

Kant'ın kilise inancı ve saf din inancı arasında yapmış olduğu ayrım, son tahlilde kilisenin bir otorite gaspında bulunarak insanların akıllarını tedricen felce uğratan etkinlikler bütünü olmasını önlemeye dayanmaktadır. Fakat şu hususu teslim etmek gerekir ki, Kant, kilisenin tüm bu kurumsal köhneleşmeye teşne yapısına rağmen ona bir saldırı halinde değildir. Aksine onu yıkmaktansa, tamir etmek; akıl yoluyla –ve sadece aklın kılavuzluğunda- yozlaşmasına engel olmak istemektedir. Ülkemizde Kant'ın din felsefesi üzerine yapılan çalışmalar, iki aşırı ucu tahkim etmekle sınırlı olmasına rağmen, bu çalışmanın pek çok yerinde aksi ısrarla vurgulanan *SASİD*'in ana fikri, yani orta yol öğretisi, burada da kendini göstermektedir. Filozofun kendi sözlerinden aktararak: “*Herhangi bir kilisenin temelini ve biçimini oluşturan yasaları doğrudan tanrısal zorlayıcı yasalar olarak kabul etmenin hiçbir nedeni yoktur. Üstelik kilisenin biçimini daha da iyileştirme işinden kendimizi kaytarmak adına bu iddiayı dillendirmek de tam bir aşırılık olur. Kilise dogmalarını kullanarak tanrısal otorite bahanesiyle kitleleri boyunduruk altına almak ise daha yüce bir mevkiinin zorla ele geçirilmesidir. Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla kilise, ahlak diniyle tam olarak uyumluysa ve halkın din kavramlarında kat ettiği kazanılmış ilerlemeler olmaksızın söz konusu kilise bir kez ortaya çıktıysa da; bu kiliseyi tanzim eden usulün, özel tanrısal bir tanzim olabileceğini inkar etmek de doğrusu tam bir tekebbür/kendini beğenmişlik olacaktır.*”²⁰⁸

Düşünürün kilise ve kiliseye ait tarihi inançla bu kadar ilgili olmasının ve meseleyi farklı veçhelerden alarak analiz etmesinin sebebi yine Hıristiyanlıktaki özel bir tartışma alanı olan *ekklesiologie* [kilise bilimi] den gelmektedir. Bununla birlikte şu da bir iddia olarak ortaya atılmalıdır: Düşünür, bilhassa bu eserinde laiklik gibi bir meseleye nerdeyse hiç değinmeden* geçmektedir. Yeryüzünde bir Tanrı krallığının tebaası olmayı savunan Kant, -düşünce tarihinde daha önce yapılmış tartışmaları göz önünde tutmazsak- iki yüz yıldır Avrupa'da hararetle tartışılan laiklik bahsine girmemektedir. Üstelik bu eserin yayınlanma tarihi Fransız İhtilali'nden dört yıl sonra olmasına rağmen. Bu soruya cevap mahiyetinde iki adet gerekçe sıralayabiliriz: Birincisi, Kant'ın siyasi,

²⁰⁸ Kant, *Die Religion*, s. 121.

* Sadece Kutsal Kitap bilimine dair malumat sahibi olanlar ile olmayanlar konusunda bu kavramla karşılaşılmaktadır: [*Laien und Kleriker*]

kamusal zorlayıcı yasalara dayanan devlet fikrine karşı olması,²⁰⁹ insanları buyurgan bir otorite altında değil de adeta “*bir aile çatısı altında özgür kalpler buluşması*”²¹⁰ şeklinde -bu çalışmada daha önce bahsetmiştik- idare etmek istemesi. İkincisi, din çatısı altında toplanmış bir birliği akıl sınırları içerisine çekerek toplumu sevk ve idare etmenin, laik bir sevk ve idareden daha kolay ve işe yarar olduğunu düşünmesi denilebilir.

Yukarıda sorduğumuz sorular ve verdiğimiz cevaplar spesifik düzeyde Kant okuma ve araştırmalarında kullanılabilir argümanlardır. Verilen her iki cevaba ek olarak şöyle bir iddiayı daha ileri sürebilmeliyiz: Lutheryan bir geçmişe sahip olan Kant’ın, reformcu Lutheryan çizgiden uzaklaşmış olduğunu his eden bu düşünceleri,²¹¹ din ve devleti yeniden tek bir potada buluşturucu çizgiye işaret etmektedir. Tanrı halkı tebaasının, kiliselerinde açık ve özgür olması vurgusu, Kant’ı “*liberal*” bir filozof yapacak kadar kuvvetlidir.²¹² Zira insanlar burada, bağlılık içerisinde ve özgürlük altında, bütünün sorumluluğunu taşır şekilde yaşamaktadırlar. Elbette biz bunu söylerken Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* makalesindeki *Weltbürgergesellschaft* [dünya vatandaşlığı] ve *Ebedi Barış Üzerine* ile *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* eserindeki *ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand* [evrensel dünya vatandaşlığı düzeni] doktrinine dayanıyoruz. Düşünür, bu eserde dünya vatandaşlığı için sözcüğü sözcüğüne şu nitelemeyi yapar: “Devlet yapısı, günümüzde hala oldukça kaba bir taslak halinde mevcudiyetini sürdürse de, her birinin bir bütünü oluşturup idamesi için çabaladığı üyelerinin/uzuvlarının arasında ortak bir duygunun uyanmakta olduğu görülüyor. İşte bu bizlere şöyle bir umut vaat ediyor: Bir takım devrimlerin dönüşümlerinin ardından, en nihayetinde doğanın en yüksek amacına yani **evrensel dünya vatandaşlığı düzenine** adım atılacaktır. Bu düzen ki, insan türünün bütün kökensel yetilerine/ırasına gelişip serpileceği bir rahim görevi görecektir.”²¹³ Mamafih şunu da belirtmek isteriz ki Kant’ın, ahlak nazariyesinde geliştirmiş olduğu ödeve sert

²⁰⁹ Orhan Münir Çağal, “Immanuel Kant’a göre Devletin ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 3-4/1951, ss. 816-847, tam yeri için s. 827 ve 828.

²¹⁰ Friedrich Bechina, *Die Kirche als Familie Gottes*, Roma: Analecta Gregoriana Series, 1998, s. 297.

²¹¹ Friedrich Bechina, s. 303. Özellikle Katolik *familia-dei* ekklesiastiği bu iddiayı destekler mahiyettedir.

²¹² Friedrich Bechina’nın U. Kern’den alıntılacağı yer için bkz: Bechina, s. 298-299

²¹³ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1913, s. 18. Vurgu düşünürün kendisine aittir.

ve katı bağıllık yasasından ve akla totaliter bir hakimiyet payesi biçmesinden ötürü, liberal bir filozof olamayacağını söyleyenler de vardır.²¹⁴

Son olarak belki daha ileri Kant araştırmaları için bir girizgah teşkil edebilecek dindeki mistik-tarikatçı düşüncelerin ortaya çıkışına dair düşünürün bir yargısını bahsi kapatmadan eklemenin yeridir. Elbette dinde mistik düşüncüyü yok sayan bir iddia olarak anlaşılmalıdır bu. Daha çok *Yeni Dini Hareketler* türünden belirli bir kült üzerine kurulu yapılanmalar için örnek gösterilebilir. Kant şöyle der: “*Salt-saf ahlaki yasalarca belirlenmiş tanrısal irade fikri, sadece tek bir Tanrı gibi salt ahlaki olan tek bir dini düşünmeye sevk eder. Fakat tanrısal iradenin zorlayıcı yasalarını benimseyecek ve dini de bu yasalara itaatimiz üzerine tesis edecek olursak, işte o zaman böyle bir din bilgisi, kendi salt aklımızla değil vahiyle mümkün olmuş olur. Bu vahiy ki, dini, insanlar arasında gelenek yahut kitapla yaygınlaştırmak için her bir insan tekine gizlice yahut aşikar olarak da verilmiş olabilir. O artık, saf bir akıl inancı değil tarihi bir inanç olacaktır.*”²¹⁵ Bu cümlelerin, mistik dejenerasyonla ilgisi, düşünürün bu çalışmada daha önce işaret ettiğimiz üzere²¹⁶ tarikatçı, külte dayalı din oluşumunun önünün alınmasına dair tedbirinden ileri gelmektedir. Zira Kant, vahiy dinini ya da tarihi dini kabul edeceksek, onun, ancak Tanrı iradesinin kökensel olarak içimize yazmış olduğu ahlak yasalarını buyuran bir bütünlük olarak görmekle mümkün olacağını söyler Aksi halde bu yasalar, bizim için “kendinde zorunlu” olmaktan çıkarak, sadece Tanrı’nın vahiyle zorunlu kılmış olduğu yasalar olur. Yani akılla çelişse dahi, Tanrı buyruğuna körü körüne itaat etmeyi teşvik eder. Bu nedenle zorunluluk belirten yasalara sahip bir tarihi din, hakiki ahlaki akıl dininin ileri çağlara taşınması ve daha fazla yaygınlık kazanmasında sadece **bir aracı, vasıta olarak kapsama altına alınabilir**. Aksi halde mevcut buyurucu yasalarıyla tüm insanlığa teşmil edilmesi düşünülemez.

Bu başlık altında açıklamamız gereken bir husus daha vardır ki, keskin sınırlandırmalarla tasnifleme yapan bazı araştırmacıların Kant’ın din ve iman anlayışına dair bazı -sözde- ipuçları bulmalarına olanak sağlamaktadır. Düşünür, kilise inancının saf din inancının yerine ikame edilmesiyle ortaya çıkan *ibadet dininin[cultus]*²¹⁷

²¹⁴ Giriş mahiyetinde bir inceleme için şu eserin belirtilen sayfasına ve dipnotuna bakılabilir: Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: TDV yayınları, 1996, s. 238.

²¹⁵ Kant, **Die Religion**, s. 119

²¹⁶ Bu çalışmada bkz: s. 75.

²¹⁷ Terimin açıklaması ve kullanılışı için bu çalışmada bkz: s. 82.

mahiyetine dair bazı açıklamalar yapar. Filozofa göre insanda, böyle bir ibadet dinine dair yönelim vardır. Yani ibadet dinine inanmak ve dahası ona kapılanmak, saf ahlaki akıl dini inancına inanmaktan daha kolay ve daha işine gelirdir. Çünkü böyle bir din, keyfî buyruklara dayanmaktadır. Üstelik bunların tanrısal zorlayıcı yasalar olduğuna dair bir iman da vardır. İşte tam bu noktada, filozofun, dinler yeryüzünde baki kaldıkça rahatlıkla onlara tatbik edilebilecek bir ölçütü ile karşılaşmaktayız: “*Sanki (insanın saf ahlaki din inancının rehberliğinde her zaman tutabileceği bir yol olan) dürüst ve ahlaklı bir yaşam sürmenin üzerinde, akılla kavranamayan, aksine vahye muhtaç tanrısal bir yasa koyma da ilave edilmeliymiş de bununla, en yüce varlık (emirlerine bize zaten daha önceden akıl aracılığıyla buyurulmuş olan itaati hesaba katmaksızın) dolaysız takdis edilecekmiş gibi düşünülüyor.*”²¹⁸

Kant’a göre, hal böyle olduğunda ne bir kilisede birleşmeye, ne o kilisenin olması gereken şeklin muhtevasına dair birlik olmaya yanaşır insanlar. Çünkü aklın çatısı altında buluşamadığından ötürü sürekli bir tefrikacılık [*schisme*] baş gösterecektir. Bununla da kalmaz, insanlar, kamusal teşkilatlanmaların, dindeki ahlakiliğin geliştirilmesine kendi içinde gerek olmadığını düşünürler. Bu insanların tek itibar ettikleri, merasimcilik, teşrifatçılık, vahiyle gelmiş yasaların amentücülüğü, kilisenin şekline müteallik buyruklara aşırı özen gösterme yani sofuluk; ve tüm bunlarla Tanrıya hizmet ettiklerine dair bir kendini kandırma, kayırma hali.

Düşünürün yukarıdaki sözleri, günümüz din tartışmalarında bir turnusol görevi görebilecek niteliktedir. Burada belki de önemli bir noktaya daha işaret edilebilir: Dini inanışta şekilcilik, bir başlangıç noktası değildir. Yani bir teşrifatçının, ritüellere son derece sadık kalarak Tanrı’yı hoşnut kıldığını düşünen birisinin, gündelik yaşamında ahlaksız, saf ve dürüst olmayan bir yaşam sürdürdüğünden bahsedilmemektedir burada. Bilakis burada bahsedilen, böyle bir yaşamın, başlangıç noktası alındığında kendiliğinden dinde teşrifatçılığa müncer olmasıdır. Yani bir insan, ahlaki bir akıl dini altında bulunmaya cesaret edemediği için teşrifatçılığa ve törenciliğe bilhassa tevessül ediyordur. Dolayısıyla gündelik hayatında daha ahlaklı ve daha dürüst bir yaşam hedefi taşımayan birisinin baş koyduğu bir yoldur bu. Başka deyişle ömrünü bilinçli olarak saf, dürüst, erdemli bir yaşam sürmeye vakfetmiş birisinin Tanrı inancı da aynı niteliği

²¹⁸ Kant, *Die Religion*, s. 121

haizdir. Fakat bir kimsenin, yaşamını idame ettirirken prensip haline getirmiş olduğu ikiyüzlülük, menfaatperestlik ve dalkavukluk, simetrik biçimde onun din anlayışına da tesir etmekte ve Tanrı'nın içimizi iyi bilen birisi oluşu göz ardı edilerek aynı tasannu ve şarlatanlık ona da sergilenmektedir. Bu bahse, çalışmamızın son bölümünde farklı bir açıdan yeniden değineceğiz.

Kant, az önce açıkladığımız insanın dini yanılısamadan kaynaklı davranışlarının, teamüllerinin [*die Observanzen*], en temelde ahlaken kayıtsız eylemler olduğunu söyler. Fakat sadece Tanrı adına gerçekleştirildiklerinden ötürü, bunlara, onun hoşuna gidiyormuş gibi inanılır. Peki realite nedir, nasıl ola gelmiştir? Yani Kant'ın dediği gibi, saf din inancının gerçekte örneği var mıdır? Düşünür bunun farkında olsa gerektir ki, daha önce söylediklerini neredeyse tekzip edici bir açıklama yapar. Bu türden cümlelerdir ki, çok aşırı uçlarda Kant yorumlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu bölümde de, saf akıl dinini böylesine savunan bir düşünürün vahiy dinini topyekûn olarak rafa kaldırması beklenirdi. Ancak belki de Kant'ı böylesine kapsamlı bir düşünür yapan onun kendine has diyalektik üslubu, burada bir kez daha göze çarpmaktadır. İnsanın etik-erdem devleti kurma yolunda, kilise inancının, yukarıdaki örneklerden hareketle, saf din inancından önde geldiğini belirtmektedir. Buradaki önde gelmek, önce gelmek manasında değil, ilk safta yer almak, takaddüm etmek anlamındadır. Zira Kant'a göre *“kamusal ibadetlere vakfedilmiş binalar, yani tapınaklar, ahlaki mizacın terbiye edilmesi ve geliştirilmesi için içtima yerleri olan kiliseden önde gelmekte; sofuca teamüllere vakfedilmiş işleri çekip çeviren görevliler, yani rahipler, saf ahlak dininin öğreticileri olan ruhanilerden önde gelmektedir. Bunlar aynı zamanda büyük oranda halkın göstermiş oldukları itibar ve hürmette de çoğunluktadırlar.”*²¹⁹

Yukarıdaki alıntı ile şimdiye dek söylenenler karşılaştırıldığında bir tenakuz varmış izlenimi oluşturmaktadır. Düşünür buranın devamında şöyle diyerek mevzuyu sarahate kavuşturacaktır: *“Zorlayıcı bir kilise inancının saf dini inanca dönüşmeden kalması, yani insanların kamusal bir araya gelişlerinin bir aracı ve vesilesi olarak saf din inancının yayılması ve gelişmesinde bir ilave olarak kullanılması vaki olduğunda, şunu kabul etmek gerekecektir ki, saf din inancının değişmeksizin idamesi, onun evrensel tek*

²¹⁹ Kant, *Die Religion*, s. 122.

*biçimli olarak yayılıp genişlemesi ve dahası kendi içinde benimsenmiş mefruz bir vahye ihtimamın, **gelenekle** zor olan, fakat çağdaşlara ve gelecek nesiller için yine vahiy muktesabatında bir ihtiram nesnesi olarak ancak **kutsal metinle** sağlanabileceğini de kabul etmemiz gerekir. Çünkü o, insanların ibadet vazifelerini müstakar kılmak için ihtiyaçlarına yardımcı olur.*²²⁰

Cümlelerinin, uzunluklarının arttığı bu yerlerde düşünürün üslubuna daha yakından bakılacak olursa hedefinin, vahiy dini ile ele geçirilmiş bir insan topluluğunu, saf akıl dinine yüceltmek olduğu anlaşılacaktır. Düşünür, tarihi vahiy dinini ululayıp saf ahlaki akıl dinini önemsememek; yahut da saf ahlaki akıl dinini yüceltip de tarihi vahiy dinini bir tarafa atmak gibi iki aşırılığa tevessül etmez. O da farkındadır ki, insanlık tarihinin belirli bir dönemi, bunların arasındaki iflah olmaz ve sonu gelmez mücadele ve gerilimle –düşünürün kendi sözleriyle: *dünyayı kanla lekeleyen dini savaşıla*–²²¹ geçmiştir. Üstelik insanların en yüce akli kavramlarda ve temellerde dahi, doğası gereği bir şekilde maddi-hissedilir şeylere ve bir tür tecrübe tasdikine karşı duydukları daimi doğal iştihak da böyle giderilmiş olacaktır.

Kutsal bir metnin, onu okumayan çoğu insanda dahi hürmet uyandıracığını, ya da okuduğu halde ondan birbirleriyle tutarlı dini kavramlar çıkaramayan pek çok kişide dahi saygınlık uyandırıcı olduğunu söylemektedir Kant. Ayrıca kutsal bir metin, dinin bir bütünlük içerisinde muhafaza edilebilmesi için bittabi elzendir. Yani meselenin daha iyi anlaşılması ve düşünce bütünselliğinin sağlanması için bir örnek verecek olursak: **etik topluluğun örgütlenmesine mahfaza olarak düşünülen kilise fikri ile öğretilerin nesilden nesle aktarılmasında mahfaza ve vasıta görevi görecek olan Kutsal Kitap aynı mesabededir** diyebiliriz.

Sözünü ettiğimiz meseleye dair benzer ve dikkat çekici bir vurguyu Hegel de yapmaktadır: Zira Hegel'e göre, dinin felsefi düşünülüşünde birbirine zıt ve aralarında uçurum bulunan iki ögenin sulhe kavuşturulması gerekmektedir. Çünkü “bu iki unsur, her defasında mantık sınırları gereğince lüzumlu olduğu kadar realite ve somutluk sınırları gereğince de belirginleşmesi, sınırlarının çizilmesi gereken şeyler. Bunlardan ilki, belirli ve özel olan; ikincisi ise mantığın işletilmesi ve faaliyete geçmesinin

²²⁰ Kant, **Die Religion**, s. 122. Vurgular Kant'a aittir.

²²¹ Kant, **Die Religion**, s. 124.

sağlanması için belirli ve özel olanın yadsınıp deruhte edilerek kaldırılması. **Bu nedenle sonlu ve maddi/hissedilir olan, sonsuz ve manevi/duyumu aşan için rahatlıkla bir vasıta ve taşıyıcı mahfaza [Container] olarak düşünülebilir.**”²²² Görüldüğü üzere Hegel de, Kant gibi transandantal şeylerin, insanın maddi/hissedilir doğası tarafından rahatça kabul edilebilmesi için bir tür metaforik enstrümanın yardımı koşulması gerektiği kanaatinde.

Dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz çağlardan beri nesilden nesle aktararak taşınan dini muhteviyatın, el’an kendi zamanında anlaşılabilmesi için hakiki müfessirlere çok iş düşecektir. İşte, kutsal metinlerin tefsirinde mitolojiden arındırma metodolojisi ve projesi tam olarak bu bağlamda karşımıza çıkacak ve hakiki yerini bulacaktır. Şunu mutlaka belirtelim: Bir metodoloji olarak kuruculuğunu Rudolf Bultmann’ın yaptığı mitolojiden arındırma [*Entmythologisierung*] doktrini, Kutsal Metinlerin şerhinde karşımıza çıkan bir takım kıssaları, mucize ile harmanlanmış meselleri ve bir takım insan kavrayışını aşan olayları, toptan yok hükmünde sayıp çıkartmak demek değildir. Buradaki mesele, özünde somut ve akledilebilir olanın, kültürel ve sembolik örtüsünün sıyrılarak görünürlüğe kavuşturulmasıdır. Yani, özel ve belirlenmiş olanın üzerindeki koruyucu mahfazanın kaldırılarak ondaki kültür ve tarihi aşkın nüvenin/özün vuzuha kavuşturulması diyebiliriz. Ya da Bultmann’ın deyişiyle, artık mitosla bağını koparmış bir insan için, mitosla bağını koparmamış olduğu dönemde muhatabı olduğu bir kutsal metnin, haliyle mitosa müteallik ifadesini, ancak mitostan arındırarak anlaşılabilir kılabiliriz.²²³ Fakat, bu hayati önemi haiz meseleye burada değinmeyeceğiz. Bu kadim mesele için, ileride müstakil bir eser kaleme almayı düşünüyoruz. Lakin tefsir ve bunu ifa edecek müfessirlerin görevine, ilerleyen bölümlerde başka bir bağlam içerisinde daha geniş ve farklı bir yer ayıracağız.²²⁴

Tüm bunları hatırdı tutup devam edecek olursak Kant’a göre kutsal bir metne lüzum duyulmasının bir başka mühim gerekçesi de şudur: “*Tarih tanıktır ki, ülkelerin kendi*

²²² Graham Ward, *Auf der Suche nach der wahren Religion*, Annerose Karkowski (eng. çev.), Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2009, s. 110.

²²³ Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”, *Beiträge zur Evangelischen Theologie*, Band 96 içerisinde, München: 1985, s. 26.

²²⁴ Diğer taraftan vahyin öğretilerinin sembolik tefsiri ve dini hakikatleri, semboller yoluyla tahayyül ederek bilme tespiti bakımından Farabi’nin düşünceleri de bu meyanda önemlidir. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 130-135,147. Yine aynı bağlamda, İbn Sina’nın düşünceleri de oldukça mühimdir: “Din dilinin asli özelliği, onun sembolik ve mecazi bir yapıda olmasında yatmaktadır.” Alper, s. 202.

içindeki tahrip edici siyasi devrimler yoluyla imha olmuş, kutsal metne dayanan bir tane bile inanç yoktur. Fakat geleneğe ve eski kamusal teamüllere mebni bir inanç, ülkelerin yıkımında kendi sonunu da getirmiştir.”²²⁵

Son olarak Kant’ın ifadelerinden önemli bir alıntı yaparak düşünürün açıklamaya çalıştığımız her iki din inancına dair görüşlerini sarahate kavuşturalım: “*Nasıl bir talihliliktir²²⁶ bu, insanların eline geçen böyle bir kitap, hükümlerinin yanında inanç yasaları olarak aynı zamanda tam bir tutarlılıkla saf ahlaki din öğretisini de ihtiva etmektedir! Bu saf ahlak öğretisi ki, ona ilk adım atışta bir **araç** olarak kullanılabilir hükümlerle kusursuz bir uyum içerisindedir.”²²⁷*

Görüldüğü üzere düşünür, her iki inanç arasındaki uzlaşmayı, bu ikisinin ahlaki kaidelerde tam imtizaç göstermelerinde bulmaktadır. Hal böyle olduğunda tarihi din ile akıl dini arasındaki kutuplaşma da ortadan kalkacaktır. Zira her iki dinin de deyiş yerindeyse başlama noktası, aynı çizgiye çekilmiş olacaktır. Bu uğurda tarihi inancı, saf akıl inancının başlayacağı çizgiye –yani ahlakiliğe- çekmek hiç düşünmeksizin mübah görülecektir. Bu, çalışmanın birinci bölümünde de yeri geldiğinde vurguladığımız ölçütlerden biri, yeniden görünürlüğe çıkmaktadır: *Bu inanç, bizi daha ahlaklı bir birey yapacak mı?* İşte bu uzlaştırıcı ölçüt, burada orta yolun sağlanması noktasında bir kez daha göze çarpmaktadır.

2.3.3. Erdem Devleti ve Kutsal Kitap

Tarihi inancın ne ölçüde kabul edilebileceği ve nasıl benimsenmesi gerektiği bahsi üzerinde yukarıda durmuştuk. Ondan bir mutavassıt olarak faydalanılması gerektiğini söylemiş; ancak bir tür tefrikacılığın baş göstermemesi için saf ahlaki akıl inancına geçişin zorunlu olduğuna işaret etmiştik. Günümüz *Kant-Gesellschaft* (Kant Derneği) tarafından yayınlanmış ve muteber bir Kantçı Din Felsefesi olarak bilinen “*Kant’ın Eleştirel Din Felsefesi*” adlı kitabın yazarı Reiner Wimmer, bu meseleyi şu şekilde özetlemektedir: “*Aklın kendisini geliştirmek ve kendi kendinin farkına varabilmesi için kendisinden bir itki, bir başlama vuruşu alabileceği bir vahiy inancının ilk sıraya*

²²⁵ Kant, **Die Religion**, s. 122 ve 123.

²²⁶ Kant’ın **talih** sözcüğü için kendisinin eklediği dipnot aynen şu şekildedir: “*Tarafımızdan öngörülemeyen ve deneyim yasaları mucibince çabalamalarımız sayesinde de en ufak tesirde bulunamadığımız, dolayısıyla bunun kaynağını tanımlamak istediğimizde ise kendisinden ancak hayırhah bir kader, nasip olarak bahsedebileceğimiz tüm istenen ve istenmeye değer şeyler için kullanılan bir tabir.*” Kant, **Die Religion**, s. 123

²²⁷ Kant, **Die Religion**, s. 123.

*yerleştirilmesi tarihsel olarak gerekli görülebilir.”*²²⁸ Wimmer’in “aklın kendi kendisinin farkına varabilmesi” şeklinde açıkladığı mefhum, Hegel felsefesindeki tinin kendi bilincine ulaşma yolculuğu olarak anlaşılmalıdır. Daha çok aklın, ahlaki bir yasa koyucu olarak kendisini kavraması anlamına gelmektedir.²²⁹ Her iki dini inancın kesişim kümesinde buyurucu yasaların heteronomisinin, akli ve ahlaki bir reformasyonla otonomiye dönüştürülmesi vardır. Böyle olduğunda, her iki inanç türü de birbirine yaklaşmış olacaktır.

O halde böyle bir dinde kutsal metnin işlevi nedir, ne olmalıdır? Bir önceki bölümde kutsal metnin, bir dinin muhafazası ve idamesinde mühim bir rol oynadığına temas etmiştik. Başka bir ifadeyle Kutsal Kitabın “niçin olmalıdır” sorusuna cevap vermiştik. Bu başlık altında ise “ne ve nasıl olmalıdır” sorusuna cevap arayacağız. Mamafih konunun bütünlüğü açısından, ilk sorunun cevabının da hatırdta tutulmasını gerektiği kanaatindeyiz.

Yukarıda Wimmer’den alıntıladığımız ifadeyi göz önünde bulundurmanın olmazsa olmaz şartıyla, *elimize şans eseri geçen* yani bizi saf akıl dinine götürmeye yarayacak ampirik bir inancın, mezkur süreçte kitlelere yol gösterici olarak tanıtılması, şerh edilmesi ve yorumlanması gerekmektedir. Çünkü tarihi bir dinin, ancak akıl temelli olduğunda evrensel olabilecek bir tefsiri şart olmaktadır. Evrensel akıl temelli inancın, tarihi inançla mutlaka uzlaşması sağlanmalıdır. Aksi halde Kant’a göre, “*bir kilise inancının teorik kısmı, tüm insanlığın ödevlerinin tanrısal buyruklar olarak icra edilmesini sağlamıyorsa ahlaki olarak bizi ilgilendirmeyebilir.*”²³⁰ İşte bu nedenle vahye ait metnin, saf akıl dininin evrensel pratik kurallarıyla uygunluğunu sağlayacak şekilde tefsir edilmesi gerekmektedir. Üstelik filozofa göre, bir vahiy metninin tefsiri şöyle olmalıdır: “*Bu [yani akla dayanan] şerh, vahye müteallik metin göz önünde bulundurulacak olursa çoğu zaman oldukça zoraki görünür ve çoğu zaman da öyledir; ama yine de eğer kutsal metne dair bir tefsir kabul edilecekse; bu tefsir, ahlakilik adına*

²²⁸ Reiner Wimmer, **Kants kritische Religionsphilosophie**, Kantstudien 124 (içerisinde), Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1990, s. 168.

²²⁹ Wimmer, s. 171.

²³⁰ Kant, **Die Religion**, s. 126.

*içinde hiçbir şey ihtiva etmeyen ya da ahlaka mugayir güdüleri harekete geçiren harfi harfine bir tefsire tercih edilmelidir.*²³¹

Görüldüğü üzere filozof, bir önceki bölümde mitolojiden arındırma metodolojisi bağlamında sözünü ettiğimiz tefsir usulünün neredeyse haberciliğini yapmaktadır. Akli tefsir dediğimiz yöntem, hiçbir şekilde kutsal metinlerdeki akli aşan unsurları yok saymak anlamına gelmemektedir. Bunların ahlakilik adına özünün bulunup çıkarılmasıdır esas gaye. Benzer bir vurguya, Hegel’de de rastlıyoruz. Kıssalara ve mucizelere inanmanın bahis konusu edildiği bir yerde filozof, mevsukiyete dayalı iman [*die Beglaubigung*] ile hakiki iman [*der Glaube*] arasında önemli bir farkın altını çizer ve mevsukiyete dayalı imanın, hakiki imana giden yolda ancak bir araç, bir vasıta olabileceğini belirtir. Zira ilki, dışsal bir merciye ve sözünü ettiğimiz kıssalara bağlıdır ve bu nedenle de formel, şeklidir. Her ne kadar başlangıç için gerekliyse de zamanla ikincisine yani hakiki imana sevk eden yola girilmelidir. “Eğer bu ayırım yapılmayacak olursa, belirli bir talim, terbiye ve entelektüel donanım seviyesindeki insanların daha fazla inanamayacağı şeylere, herkesin inanması beklenir. Örneğin mucizelere inanılması beklenir ve en ulvi imanın, mucizelere inanmakla tesis edileceği sanılır. Halbuki bu sadece bir **araç** olabilir.”²³² İşte bahsini etmiş olduğumuz tefsirin burada yardıma koşulması gerekmektedir. Ancak böyle bir tefsirle, uzlaşmaz görünen taraflar, sulhe ereceklerdir. Yoksa hep bugüne kadar yapıldığı gibi karşılıklı yok sayma ve çekişmeci bir üslupla her bir tarafın kendi inancını üstün tutmasıyla insanlık tarihinde mesafe kat edebileceğimiz beklenemez.

Kant, yukarıda bahsedilen kıymetli uğraşla, insanlık tarihinin her evresinde karşılaşıldığını söylemektedir. Bu, kimi zaman belirli bir dinin amentüsünün yorumlanıp günün şartlarına uyarlama şeklinde ortaya çıkarken, kimi zaman da ahlak filozoflarının ahlak sınırlarına çekilmiş tefsirleriyle kendini göstermiştir. Eğer deyiş yerinde olacaksa Kant için tek bir ölçüt vardır: “**dini merasimleri ve öğretileri, ahlakilik parantezine alma.**” Burada da, kutsal bir metnin insanlık için faydası bahis konusudur. Bu nedenle, kutsal metinleri okumamızın ancak içindeki ahlaki unsurların

²³¹ Kant, **Die Religion**, s. 126. Ayrıca İbn Sina’nın oldukça benzer “nitekim ahiret mutluluğu ve azabı ile ilgili Kur’andaki pek çok anlatım ve tasvir tamamen sembolik bir tarzda ortaya konulmuş ve bu nedenle de pek çok insan onun sadece maddi olduğunu zannetmişlerdir, ki gerçekte bu doğru bir anlayış değildir.” ifadesi için bkz. Alper, s. 203.

²³²Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**, Cilt 1, Walter Jaeschke (yay. haz.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, s. 239.

ortaya çıkarılması halinde işe yarayabileceğini belirtir. Eğer, insanlığı daha iyi ve ahlaklı kılacaksa bir kutsal metni okumanın anlamı vardır. Aksi halde içindeki tarihi unsurlar eğer ahlakiliğe katkı yapmıyor ve dahası ona muhalifse, “*kendinde tamamen ehemmiyetsiz-kayıtsız bir şeydir ve onunla ne istenirse yapılabilir.*”²³³

Burada bağlam dışına çıkmak pahasına önemine işaret etmemiz gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kant’ın, bu eserinde hermenötik bir çabasının olduğu ve kutsal metin tefsirinde anlayan ve anlatandan ziyade **anlama** fenomeninin üzerine eğilmesidir. İkincisi de, çağdaş dini hermenötiğin, ülkemizde yeni yeni Friedrich Schleiermacher tarafından başlatıldığı (yolunun açıldığı) açığa kavuşurken Kant’ın bu eserinde dile getirdiği ifadeler ve bu yoldaki çabası, modern hermenötik disiplininin ipuçlarının geçmişi, biraz daha geriye taşımakta olduğudur.

Bizim tespitimize göre, Kant’ın hermenötik başlangıç noktası, kutsal metinlerdeki tarihi unsurların ne yapılması gerektiğine dair sözlerinde saklıdır. Bu kadarla da kalmaz; filozof, *SASİD*’deki “*Kilise inancı, en yüksek yorumcusu sıfatını taşıyan saf din inancına sahiptir*” başlığı taşıyan bir bölümle de bunu kavileştirir.²³⁴ Bu iddiayı başka bir bağlamdan temellendirerek taşıyan Christian Danz’a göre, bir insanın saf akıllı bir varlık olamayışından ötürüdür ki, tarihi-kilise inancı hâkimiyetini sürdürmektedir. Maddi, sonlu bir varlık olmasa, bunun aksi düşünülebilirdi. İşte bu düşünürü göre Kant, bol katmanlı tarihi inanç formları içerisinde dinin değişmez özünü ve hakiki dini unsuru görmüştür.²³⁵

Bir başka araştırmacı, Sebastian Maly ise, aynı meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak, Kant’ın, kilise kavramını, otantiklikten-sahihlikten [*die Authentizität*] yoksun arızı bir sembol olarak gördüğünü belirtir. Bu nedenle mezkur kavram, tartışma götürür ve değiştirilebilirdir. Sembol kavramının doğası itibarıyla değiştirilebilir ve keyfi [*willkürlich*] olduğunu dile getiren yazar, zaman içindeki devamlılığı, sürekliliği sağlayan şeyin ise sembol değil, bilakis ancak akıl olabileceğini vurgular.²³⁶

²³³ Kant, **Die Religion**, s. 128.

²³⁴ Bölüm başlığı üzerinden geliştirilen iddia bize ait olmayıp şuradan iktibasta bulunulmuştur: Christian Danz, “Hermeneutik zwischen Text und Kontext”, **Wiener Jahrbuch Theologie – Hermenötik Özel Sayısı**, Evangelisch – Theologische Fakultät der Universität (yay. haz.), Wien: LIT Verlag, 2010-8, s. 85-109 özellikle s. 98.

²³⁵ Christian Danz, s. 99 ve 100.

²³⁶ Sebastian Maly, **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes**, Kantstudien 165 (içinde), Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2012, s. 358.

Kant'ın felsefi din telakkisinde ve etik topluluğunda, olması gereken kutsal metin yorumcusunun yanında bir de kutsal metin alimi vardır. Bu alimin, yorumcudan farklı olarak dünya bilgeliğine ve kadim hikemiyata dair vukuf sahibi olması gerekmektedir. Çünkü eldeki, ilahi bir vahiy metni ve ona dayalı tarihi bir iman bütünlüğü olsa da, *insan, onun kökeninin dedüksiyonunu, kanıtını bilmek yoluyla saygınlığını teyit ve tekit etmek ister.*²³⁷ Fakat bu isteğini gerçekleştirebilmek amacıyla insanın, *elindeki mevcut bilgeliği ve sanatıyla gökyüzüne kadar yükselerek ilk öğretmenin mesajının vekaletini bizzat kendi gözleriyle görebilme imkanı yoktur.*²³⁸ Bu nedenle kutsal kitap alimlerinin, elbette yukarıda bahsetmiş olduğumuz (ölmüş olan dilleri bile öğrenecek kadar) nitelikleriyle birlikte, kutsal metin üzerinde çalışarak geçmişi günümüze taşıyabilmesi gerekmektedir. Kilise altında kurulacak bir teşkilatlanma için bu alimlerin konumu ve önemi mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Düşünür, bu alimler zümresinin özellikle bağımsız olması gerektiğini belirterek her hangi din dışı bir cenah tarafından engellenmemeleri gerektiğini vurgular.

Son olarak yeri gelmişken, bu çalışmanın daha önceki bir bölümünde, dindeki mistik düşüncelerin ortaya çıkışıyla ilgili yapılan bir göndermeye,²³⁹ hem onu tamamlayarak belirli bir çerçeveye oturtan hem de kendisinden sonraki benzer teşebbüslerin tanısının konmasında adeta mihenk taşı görevi gören bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Kant, tefsirci ve alimlerin dışında, kutsal metin üzerinde hak iddia edecek bir kesimin daha olduğunu belirtir: O, kutsal metnin şerhinde ne akli ne de ilmi/uzmanlığı kendisine kılavuz edinmiştir. Onun bu işte rehber edindiği, sadece **deruni - vehmi duygularıdır** ve onlar sayesinde hem kutsal metnin hakiki özünü hem de onun tanrısal kökenini bildiğini iddia eder. Kant, bu kişilerin alameti-i farikasının şu olduğunu belirtir: *“Kim kutsal metnin öğretisini izler ve onun emirlerini yerine getirirse, onun Tanrı'dan geldiğini zinhar bulacaktır.”*²⁴⁰ Kant'a göre, kutsal metni okuyan kişide ona karşı saygı uyanabilir ve hatta yaşamını iyi yönde geliştirmesine dair bir ipucu, teşvik de bulabilir. Bu gerçeği, ilk etapta teslim etmemiz gerektiğini söyler. Dolayısıyla düşünür, bu konuda kökten bir reddetme yanlısı değildir. Fakat hemen akabinde buraya şöyle önemli bir anekdot ekler: *“Yasaların bilgisini, bunların ahlakiliklerini herhangi bir histen*

²³⁷ Kant, **Die Religion**, s. 129.

²³⁸ Kant, **Die Religion**, s. 129.

²³⁹ Bu çalışmada bkz: s. 75 ve s. 85.

²⁴⁰ Kant, **Die Religion**, s. 130

çıkarmak o kadar zordur ki; hele hele bir his vasıtasıyla Tanrı'nın doğrudan tesirinin kesin kanıtının peşine düşmek ve keşfe çıkmak daha da zayıf bir ihtimaldir."²⁴¹ Yani, Kutsal Kitabın doğamızda uyandırmış olduğu tesirin kökeninin sağlaması yine aklımızla yapılmalıdır.

Görüldüğü üzere düşünür, ahlak yasasının salt akılla kavranabilecek yalınlığının, yine o yalınlıkla kavranabilir kalmasında ısrar etmektedir. Aracılar sokmanın nasıl bir yozlaşmayı teşvik edeceğinin farkındadır. Aksine tevessül edilmesin diye üstelik mühim bir ikaz da yapar. *"Eğer tüm yobazlığı ve bağnazlığı kapı pencere açarak karşılamak istemiyorsak, yanlış anlamalara fırsat vermeyen apaçık ahlaki hissi, başka fantastik – kurgusal- hislerle yakınlık kurdurup, onun şerefini, itibarını zedelememeliyiz."*²⁴² Çünkü Kant, hissin kişiye özgü olduğunu vurgular ve bu nedenle bir başkasından aynı tahassüsün beklenemeyeceğini belirtir. Hissin kişiye özgü olması ve insanları bir çatı altında toplayacak ölçüde evrensel olamaması, vahyi ve onun sahlılığını tespit etmede kıstas olarak kullanılamayacağına da ispatıdır. His, yeni hiçbir şey öğretmeyecek olandır. Bir önerme olarak sunamayız. Böyle oldukça da bilgimizi genişletmesi beklenemez. Sadece öznenin, heves ve kuruntularından etkilenmesi *–vehimlerinden hatta dahası pazarlıklarından diye de genişletebiliriz-* sonucunda ortaya çıkan bir yanılısına olabilir. Böyle bir usul, hiçbir şekilde ve hiçbir dönemde üzerine bilgi inşa edilebilir ve tutarlılığı genel geçer sağlanabilir bir temel olarak kabul göremez.

2.4. Tanrı Krallığının Gelişi

Kant'm tarihi inanç ve akıl inancı arasında kurmuş olduğu ilişki, şu ayrıma dayanmaktadır. İlkinin mahalli oluşu; ikincisinin ise evrensel oluşu. Peki akıl inancına giden yolda tarihi inanç pratik ve kullanışlı bir vesile olarak işe yarayacaksa ne zaman, ne şekilde tanrısal krallığın hakimiyeti beklenebilir? Bu çalışmada daha önce de vurguladığımız üzere* tarihi inanç, evrensel akıl inancının kendi ayakları üzerinde durmasıyla birlikte terkedilmesi gereken bir inançtır. Yani evrensel akıl inancına giden yolda tarihi inanç, hazırlık sağlayıcı ve akıl inancına ısındırıcı bir mahiyet arz etmektedir. Ya da daha yerinde bir deyişle kilise inancı, tarihsel inançtan vazgeçeceği

²⁴¹ Kant, **Die Religion**, s. 131.

²⁴² Kant, **Die Religion**, s. 131.

* Bu bölümde Erdem Devleti ve Kilise başlığı altında değinilmiştir.

şartıyla onu kabul eder ve tedricen saf din inancı adına yol kat ettikçe ve ona yaklaştıkça da ondan uzaklaşır ve sıyrılır.

Düşünürün mezkur konuya açıklık getirirken kullandığı bir benzetmeyi, burada ele almak, hem faydalı hem de pek çok şeyi uzun uzadıya anlatmaktan tasarruf ettirici niteliktedir: “*Embriyonun giderek insana dönüşmeye başladığı ve günışığına çıkacağı zaman geldiğinde, onu koruyan zar bir tarafa bırakılmalıdır. Zamanında çok hizmeti geçmiş olan; dizginleriyle, kural koyucu yasalarıyla ve ritüelleriyle birlikte kutsal geleneğin kılavuz kurdelesini yavaş yavaş lüzumsuz gelmeye başlayacaktır. Öyle ki bir zaman sonra, çocuk ergenliğe girdiğinde adeta ayak bağı/köstek olacaktır. O insan türü ki, **bir çocuktu, ve bir çocukken bir çocuk kadar anlıyordu,***²⁴³ *kendi dahli olmaksızın mükellef tutulduğu dogmaları; bir miktar alimlik, bilginlikle, hatta dahası kiliseye hizmet eden bir felsefeyle dahi birleştirmeyi bilmişti. **Fakat o artık bir adam oldu, şimdi çocukça olan her şeyden kurtuluyor.***^{244,245}

Filozofun, erdem devletinin kurulmasına kadar kat edilecek aşamaları, felsefi bir teemmülle serdederken, bunu aynı zamanda Kutsal Kitap’tan ayetler ile –kalın yazılanlar- pekiştiriyor olması, *SASİD*’in ana fikrini yani akıl ile vahyin mütenazır halini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde açıkladığımız üzere, düşünür, insan tekinin davranışlarında iyilik ilkesini temel alarak kazanacağı yeniden doğuş ile gerçekleştirebileceği iyilik devriminin, toplumda da bir benzerinin yapılabileceğini düşünmektedir. Toplumdaki erdem devletinin başlangıcını ise, kilise inancından evrensel akıl dinine doğru ilk yükseliş olarak açıklamakta bir beis olmasa gerektir. Tüm nüans, söz konusu etik devletin dünya üzerinde her hangi bir yerde sadece bir kez kamusal temel atmasında, orada kökleşmesinde yatmaktadır. Ondan sonra insanlar – elbette kendisinde iyiliği ilke edinenleri- buraya, akın akın katılmaya gelecekler ve bu

²⁴³ **İncil**, I. Korintliler, 13:11. Kant burada, 11. ayete atıfta bulunmaktadır ancak, 8. ayetten itibaren aslında kendi söylediklerini tasdik ve teyit edecek pek çok bulgulara rastlanmaktadır. Daha yakından bakmak için: “8. Sevgi asla zeval bulmaz; fakat peygamberlikler ise, iptal olunacaklar; diller ise, bitecekler; ilim ise, iptal olunacaktır. 9. Çünkü cüzi biliriz, cüzi peygamberlik ederiz; 10. fakat kâmil olan geldiği zaman, cüzi olan iptal olunacaktır. 11. Çocukken, çocuk gibi söyledim, çocuk gibi anlardım, çocuk gibi düşünürdüm; adam olunca, çocuk şeylerini bıraktım. 12. Çünkü şimdi ayna ile muammalı surette görüyoruz, fakat o zaman yüz yüze göreceğiz; şimdi cüzi biliyorum, fakat o zaman bilindiğim gibi bileceğim.” Kitab-ı Mukaddes Şirketi çevirisinin esas alındığı kaynak için bkz: <https://incil.info/kitap/co1/13> (Kalın vurgular Kant’a aittir.)

²⁴⁴ Bir önceki dipnotta yer verilen 11. ayete bakınız.

²⁴⁵ Kant, **Die Religion**, s. 140

devlet de neşvünema bulup, yayılma gösterecektir. Üstelik “her insanın, fitratında, kendilerine dair aşkın bir susuzluk ve iç görü barındırdığı iyilik ve hakikat, bir kez kamusalılık kazandığında; akıllı varlıkların ahlaki doğalarıyla tam bir doğal tecanüslük taşıması sebebiyle bu ikisi, kendilerini artık umumi kılmaktan geri koymazlar.”²⁴⁶ İşte bu, Kant’ın felsefi deyişiyle erdem devletinin; Hıristiyan ilahiyatının deyişiyle de Tanrı Krallığının bize gelişi olacaktır. Çünkü daha önce bu çalışmada işaret ettiğimiz üzere Mesih, şöyle buyurmaktadır: “Tanrının Egemenliği zahiri alametlerle bilinebilecek şekilde gelmez. Şöyle de denilmez: Bakın, işte orada! Yahut, işte şurada! Çünkü Tanrı’nın egemenliği [zaten] sizin aranızda.”²⁴⁷

Düşünürün vahiy konusundaki ifadeleri, çağdaşı ve öncülü G. E. Lessing’in vahiy konusunda düşündüklerini hatırlatmaktadır.²⁴⁸ Lessing’e göre de vahiy, eğitime muhtaç henüz emekleyen bir çocuğa verilecek ilk terbiye unsurudur. Bu çalışmada daha önce Kant’ın kendisiyle ilgili bazı düşünce paralelliklerine işarette bulunduğumuz Lessing’in, vahiy konusuna bakışı da buna yakındır. Örneğin, *Die Erziehung des Menschengeschlechts - İnsan Soyunun Eğitimi (1780)* adlı eserindeki şu ifadeleri: “Fakat artık kendisini her bir insan tekine açmadığından veya açmak istemediğinden münferit bir kavmi özel eğitimi için seçti; ve onunla en başından başlamak için tam olarak en eğitimsiz ve en iptidai halkı seçti.”²⁴⁹

Çalışmanın giriş kısmında belirttiğimiz Aydınlanmanın felsefi teması olarak görebileceğimiz *kitlelerin eğitilmesi fikri*, vahiy inancı söz konusu olduğunda da kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu fikir doğrultusunda, her iki düşünürün ortak kanaatleri olduğundan rahatlıkla söz edebiliriz. Zira gerek Lessing’de, gerekse Kant’da insanlığın, mükemmel iyilik hedefine doğru sürekli gelişme göstermesi gerektiğine dair bir ön kabul bulunmaktadır. Kant’ın vahiy konusundaki düşüncelerinin, Lessing’in düşünceleri ile benzerliği hususunda, ünlü teolog ve düşünür Josef Bohatec de aynı kanaati paylaşmaktadır. Kant’ın *SASİD* eseri üzerine kaleme almış olduğu kapsamlı şerhte, her iki düşünürün rasyonalist ve optimist olduğunun altını çizer Bohatec. Buradan hareketle her iki düşünürün, dinin gelişimini, zekanın gelişimiyle tenazuru mucibince insanın

²⁴⁶ Kant, **Die Religion**, s. 141

²⁴⁷ Bu çalışmada bkz: s. 62.

²⁴⁸ Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için kaleme aldığımız şu makale önerilir: Hüseyin Aydoğan, “G. E. Lessing ve I. Kant’da Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Değeri”, **Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**, c.8/1, Nisan 2016, ss. 357-375.

²⁴⁹ Gotthold Ephraim Lessing, **İnsan Soyunun Eğitimi**, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 93.

biyolojik yaşam dönemlerine benzettiğini savunmaktadır. Yani “Embriyo, Çocukluk, Gençlik, Olgunluk”.²⁵⁰ Aynı doğrultuda kanaat paylaşan başka bir isim de teolog Ernst Katzer’dır. Ona göre, Kant düşüncesinde “zaman ilerledikçe berraklık kazanan vahiy yasaları olduğu gibi kültürün ilerlemesiyle ahlaki bilginin de o oranda gelişmesi söz konusudur. Böylelikle ahlak yasası sürekli olarak daha belirgin ve açık bir bilince doğru yol almaktadır.”²⁵¹ Son olarak ünlü teolog ve düşünür Ernst Troeltsch’in de Lessing ile Kant’ın vahiy konusunda benzer görüşü paylaştıkları tespitini de belirtmeden geçmeyelim.²⁵²

Daha önce dile getirdiğimiz üzere, dinde zorlayıcı yasalara karşı çıkmaktadır Kant; hatta evrensel bir akıl dininin tesis ve tahkiminin, ancak özgürlük ilkesi altındaki yasalarla mümkün olabileceğini söylemektedir. Burada vahiy dininin zorlayıcı, heteronomik –ki bunlar aynı zamanda şekilcilikten bir adım ileri götürmeyen şeylerdir- yasalarından sıyrılmak gerekmektedir. Kant bu nedenle Yahudiliği evrensel bir din olarak görmez; ya da daha yerinde bir deyişle bir din olmaya layık bir inanç olarak görmez. Çünkü evrensel bir din olabilme umumiyetinden ve kapsayıcılığından yoksundur, *çünkü belirli bir kavme, nesle aittir. Ayrıca Yahudilik, salt zorlayıcı yasaların bir toplamıdır ve kendini muhafazası, ancak bir devlet olarak, siyasi bir teşkilat olarak temsilinde mümkündür.*²⁵³ Yahudiliğin -en gelişmiş ve kapsamlı yorumu olsa dahi- bir erdem devleti kurması mümkün değildir; olsa olsa ancak teokratik bir rejim tesis edebilir. Çünkü yasakları ve buyrukları, insanda ahlakiliği teşvik edecek şekilde değil de daha çok siyasi bir organ olan din devletine, uysal tebaa yaratmak için tasarlanmış gibidir.

Kant’ın Yahudilik ile ilgili dikkat çekici bir tespiti daha bulunmaktadır. Düşünür, “bir gelecek yaşam” inancını kapsamayan hiçbir dinin düşünülmemeyeceğini dile getirmektedir. Zira bilindiği üzere, Kant, ruhun ölümsüzlüğünün ancak ahlaken postüle edilebileceğini öne sürmüştür. Bu nedenle Yahudiliğin bir din olmaktan uzak olduğunun tekrar altını çizer. Filozofa göre, *insanın öldükten sonraki yaşama olan inancı, ahlaki bir doğaya sahip olan herkesin içinde mevcuttur.*²⁵⁴ Dahası böyle bir doğa, insana

²⁵⁰ Josef Bohatec, **Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb Grenzen der bloßen Vernunft**, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, s. 453 ve ilgili dipnotu.

²⁵¹ Ernst Katzer, “Kants Prinzipien der Bibelauslegung”, **Kant’ Studien – Philosophische Zeitschrift**, Vaihinger & Bauch (ed.), Sayı. 18, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1913, s. 102 ve 3 nolu dipnot.

²⁵² Troeltsch, s. 18.

²⁵³ Kant, **Die Religion**, s. 144-145

²⁵⁴ Kant, **Die Religion**, s. 146

sürekli olarak bu hayattan sonra bir yaşamın daha olacağını hatırlatır. Filozof buradan hareketle Yahudilikte, tüm yasaları koyanın, sözüm ona Tanrı olarak tasvir edilmesine rağmen ölümden sonra yaşama dair hiçbir özen gösterilmemiş olmasının **kasıtlı**²⁵⁵ olduğunu ileri sürmektedir.

Bir küçük ama mühim ayrıntı olarak Kant'ın vahiy konusunda, bir başka düşünürle daha müvaziliğine işaret ederek bahis sonlandırılabilir. Arthur Schopenhauer (1788-1860) *ölümden sonra başka bir yaşam öğretisinin Yahudilik hariç nerdeyse tüm insan soyu tarafından kabul edilmiş olduğunu*²⁵⁶ söylerken, Kant ile aynı çizgidedir. Schopenhauer başka bir yerde²⁵⁷ Yahudi iyimserliğinin, bu inanışa sahip inançlıları, dünya üzerindeki her şeyi kendi hizmetlerine koşulmuş olarak görmeye sevkettiğinden ötürü gayriahlaki bulur. Dolayısıyla Kant'ın erdem devletinin tesisinde de, Tanrı'nın sürekli itaat, ibadet ve boyunduruk telkin ettiği bir dinin yeri yoktur.

2.5. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma

Çalışmanın bu bölümünde, Kant'ın din ve insan soyu arasında kurmuş olduğu felsefi ilişkiyi açığa çıkartarak, dünya üzerinde din temelli bir erdem devletinin kurulup kurulamayacağı fikrini tartıştık. Bu minvalde Kant, ahlaklı bireylerin bir araya geldikleri bir teşkilat tasavvur eder. Böylelikle bu ahlaklı bireyler, dahil olmuş oldukları bu örgütlenme içerisinde etik bir dayanışma içerisinde türlü bozulmalara ve çeldiricilere karşı koyacak ve hatta onların üstesinden gelebilecektir.

Düşünür bu etik teşkilatın kurulmasında *pratik* bir yöntem olarak kiliseye başvurmadan çekinmez. Özünde bir kilisenin, böyle bir örgütlenme için deyiş yerindeyse biçilmiş kaftan olduğunu belirtir. Fakat kilise çatısı altında toplanan bireylerin en nihayetinde bir Tanrı halkı olması ve kurulan bu birliğin de Tanrı krallığı ya da başka bir deyişle erdem devleti olabilmesi için etik ve akli bir yol izlemesi gerekmektedir. Kant, Hıristiyan ilahiyatındaki görünür kilise ile görünmez kilisenin bir sentezini yaparak “hakiki görünür kilise” şeklinde bir orta yol geliştirir. Ona göre kurulacak bu kilise, insanların

²⁵⁵ Kasıtlılık, amaca matufluluk sözcüğünü, düşünür bilhassa kendi vurgulamıştır. Bu kasıt ve amaç, Tanrı'nın etik bir devlet oluşturmak değil de siyasi bir devlet oluşturmak derdinde olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedendir ki, Yahudiler kendi ırkından olmayanlara karşı önyargılı ve mesafeli yaklaşmaktadır. Bundaki sebep de Johova'nın kendilerini kendisi için seçilmiş, ayrıcalıklı bir kavim görmeleridir. Ve tüm bunların sonucunda başka halkların da düşmanlığını üzerlerine çekmişlerdir.

²⁵⁶ Arthur Schopenhauer, **Din Üzerine**, Ahmet Aydoğan (çev.- der.), 3. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 108.

²⁵⁷ Schopenhauer, s. 125.

arasından çıkan, Tanrı'yı hoşnut kılmaya yönelik yaşam boyu sürekli çabalamanın ürünüdür. Bu yeni kilise, ne soyut bir oluşumdur ne de seçkinlerin önderliğinde bir araya gelmiş hiyerarşik; misterlere tabi bir oluşumdur. Herkesin akıl yoluyla hemfikir olabileceği bir birliktir.

Kilisenin idamesini ve bu minvalde saf akıl dininin gelecek kuşaklar için muhafazasını sağlayan ise Kutsal Kitap ve onun tefsiridir. Akıl ve ilimle kesbedilerek yapılan yönlendirmeler, Tanrı halkının dinini, her daim zinde ve dinç tutacaktır. Tarihi inancın yenilenebilir olduğuna bilhassa dikkat çeken Kant'a göre *akıl, tarihi inanç ve evrensel akıl inancı için ortak bölenlerin en büyüğü; erdem devleti ise ortak katların en küçüğü* mesabesinde dir. İnsan soyunun, tarihi inançtan tedricen –gelişme göstererek ve sürekli ahlaklı daha erdemli bir yaşam ilkesini asla gözünün önünden ayırmaksızın- sıyrılarak evrensel akıl dinine yükselmesi, Tanrı Krallığının gelişinin bir müjdesi olarak kabul edilebilir.

Bölüm ile ilgili vardığımız bu sonucun ardından düşünürün bu bölümde fenomenolojik aşmayı nasıl uyguladığına dair bazı anekdotlara geçmek istiyoruz. Öncelikle Kant'ın bu bölümde çözmesi gereken belli başlı iki sorunu var gibi görünmektedir. Bunlar; Hıristiyan ilahiyatından menkul iki öğretiler: İlki Tanrısal inayet-lütuf öğretisi ikincisi ise kefaretiler öğretisidir. Bunların inkarı veya tasdikiyle çözümsüz bir gerilim içerisinde yer almak istemediğinden ötürü, düşünür, kendince felsefi bir orta yol çözümü geliştirmiştir. Şöyle ki;

Hıristiyan inancında -kabaca- Mesih'in, insanoğlunun Adem'den bu yana süre gelen günahkar durumuna bir kefaretiler olarak gönderildiğine inanılmaktadır. Bu, insanın bir tür kendinden emin olma hali anlamına gelmektedir. Fakat Kant'ın düşünce sistematüğinde, insanın, erdem ülküsünden koparak bir an olsun kendinden emin bir şekilde kurtarılmış olduğu sanısına kapılmasına izin yoktur. İşte bu noktada Kant şöyle bir çözüm getirir: İnsan, sanki ahlaklılık uğruna pek çok meşakatlere katlandığı bir yaşam sürmüş de artık kendisini sonsuz saadetli bir ömür bekliyormuş gibi davranamaz. Bu tıpkı avukatlık mesleğindeki gibi *utiliter* bir beklentidir ve ayrıca ben sevgisinden ileri gelen bir inanıştır. Kant, insanın, şayet buna inanacak olursa kendine dair sahte ve küstahça bir yaltaklanma uyandıracığına dair ancak ihlaslı bir ön kabul taşıdığı müddetçe başvurabileceğini söyler ve akabinde bir şart koşar: Gücün yettiğince sürekli daha

dürüst ve ahlaklı bir yaşam sür ki, içinde kefarete inancına dair çok cüzi bir temelin oluşmasını hak etmiş ol! Ona, ancak böyle layık olabilirsin. Yani filozof, kefarete inancını tamamen reddetmek veya onu tamamen tasdik etmek gibi bir düşünceye yanaşmaz. İkisinin arasında diyalektik bir orta yol belirler. Bu orta yolda hem iktisap hem de inayet nazariyesi birleştirilmiş, aralarındaki mesafe giderilmiş olur.

İkinci husus ise insanın doğuştan günahkar olması ve Tanrı'dan lütf beklenmesidir. Kant şöyle der: Eğer insan, doğası itibarıyla çarpık ve bozulmuşsa, kötülük ilkesinin egemenliği altına girmişse ve kendisinde de bunu gidermeye kadir bir kudretin olmadığı farkındaysa, nasıl olur da kendisini, Tanrı'yı hoşnut kılacak bir insana dönüştürebileceğini umabilir? Deyiş yerindeyse kendisinin zaten gözden çıkarılmış olduğunu düşünüyor ve dolayısıyla hayatında onu yeni bir başlangıç yapmaya sevkedecek bir membaı bulunmuyorsa, iyi bir insana dönüşme kıvılcımını kim ateşleyecek? Kant, bu noktada, diğer bazı eserlerinde de benzeri görülebilecek bir antinomi, bir tür açmaz içine düşmüştür; bunun farkında olarak yine yukarıdaki savla çelişmek pahasına Tanrısal lütf duyulan ümidin, ahlaklı bir yaşamdan önce gelmesi gerektiğini kabul eder. Fakat, bu antinomiden nasıl sıyrılacaktır? Biz, düşünürün bu girişiminin pek başarılı olamadığı kanaatindeyiz.

Filozofun bulduğu çözüm yolu oldukça yalındır. “Bu çatışkı, insan türüne özgü özgürlüğün nedensel belirlenimi içerisinde, yani bir insanı iyi veya kötü kılan sebeplerin içerisinde iç görü [anlayış] yoluyla **teorik** olarak çözülebilecek, sulhe kavuşturabilecek türden değildir. Çünkü bu soru, aklımızın tüm spekülasyon yetisinin aşan bir sorudur.” Kant'ın bu izahı, kuşkusuz insan aklını tatmin eden bir cevap değildir ve belki de bir kaçış yolu olarak insanın özgür iradesini kullanırken her halükarda, ahlaki ve elbette pratik açıdan, Tanrı'nın bizim adımıza yaptıklarının değil, onun rızasını kazanmak için kendi yaptıklarımızın daha önce geleceği savunusunu kullanır. Tarihi inançtaki tanrısal lütf, Kant için sadece bir araçtır. Az önce sözü edilen teorik çözülemezlik, pratik çözülebilirlik yolunda ancak müstemat, katkıdır.

Şimdi burada kutuplaştırmaya oldukça yatkın iki farklı nokta vardır. Eğer insan, önceliği birincisine –yani Tanrı'nın lütfunun önceliğine- verir de diğerini yok sayarsa kusurlu bir yaşamla din birleştirilmiş olacak ve ritüellerle takdis edilen batıl bir Tanrı inancı hakim olacaktır. Eğer öncelik ikincisine -yani insanın kendinden emin

eylemlerine- verilecek olursa her tür vahye karşı bir kayıtsızlığı, umursamazlığı tetikleyen *natüralist bir inançsızlık*²⁵⁸ ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Kant, bu noktada, **iyi bir yaşam sürmeye bir yerden başlamanın, aslında gerçek bir Tanrı lütfu olduğu kabul edilirse**, tarihi saf dini inanç ile tarihi kilise inancı ya da rahiplerle ahlakçılar arasındaki gerilimden kurtulacağımızı söyleyerek sonlandırır. Ona göre iyi bir yaşam sürme azminin canlanması, bu bağlam içerisinde, gökyüzünden doğrudan insanın kendisine verilmiş bir ilham olarak görülebilir. Dolayısıyla uzlaşmaz gibi görünen her iki ucun, salt akıl dinin menfaatine kullanılmak kaydıyla arası böylece bulunmuş ve filozof da bu antinomiden sıyrılmış olur.

Son olarak Kant'ın her iki din inancı arasındaki barışmaz görünen tartışma odağı bir konuyu, fenomenolojik yöntemle nasıl aştığına dair bir örnek daha gösterilebilir: Teslis akidesi. Filozofa göre, pek çok dinde [Mısır, İran, Hindu] bu kutsal üçlü kavramına rastlanmaktadır. Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğuna dair ilk etapta karşı çıkmayışlarıyla Yahudilik de buna dahildir. Yahudiler sadece Mesih'in, Tanrı'nın Oğlu olduğunu bizzat öne sürüşüne itiraz etmişlerdir. O halde teslis inancı nasıl açıklanabilir, saf akıl inancıyla nasıl örtüştürülebilir? Düşünür, bunu insanın eylemlerinde sürekli göz önünde bulundurduğu ve içine Tanrı tarafından yerleştirilmiş olan ve ölümlü hiçbir kimsenin ahlaki mükemmellikte asla tam olarak ulaşamayacağı bir nokta olan yasa sevgisi çerçevesinde açıklamaya çalışır. Şöyle:

Kant der ki, "Tanrı sevgidir". Bu ifade, I. Yuhanna 4, 16'daki ayette geçen bir pasajdır. Düşünür buradan yola çıkarak şöyle bir çözümlemede bulunur: O'nda, seveni görürüz ve bu haliyle **Baba** olarak hürmet gösterir, taparız. Onun kutsal yasasına uygun olduğumuz müddetçe sevgisiyle bize ahlaki bir takdirde bulunur. O'nda, yine O'nun tarafından istihsal edilmiş ve yine O'nun tarafından sevilmiş insanlığın İlk Örneğini görürüz ve bu haliyle ona **Oğul** olarak hürmet gösterir, taparız. Öyle bir ilk örnek ki, O, onda her şeyi kapsayan ve muhafaza eden idesini takdim etmiştir. O'nda bilgelik üzerine kurulmuş sevgiyle kendini göstereni görürüz ve bu haliyle **Kutsal Ruh** olarak hürmet gösterir, taparız. Bu Kutsal Ruh ki, insanların, söz konusu takdir edilmenin sevgisiyle tam anlamıyla imtizaç etmeleri ölçüsünde ortaya çıkar.

²⁵⁸ Vurgu yazarın kendisine aittir. Bkz: Kant, **Die Religion**, s. 136

Düşünür, bu açıklamaların ardından “fakat çok katmanlı bir kişilik sahibine yakarmanın bir gerçekliği yoktur; çünkü böyle bir şey *özün çeşitliliği* anlamına gelecektir; oysaki Tanrı, sadece tek ve biriciktir” demektedir. Yani Hıristiyan ilahiyatında en fazla tartışma konusu yapılan maddelerin başında gelen teslis akidesi; –çünkü, teslis akidesini kabul etmeyen uniteryen Hıristiyan mezhepler de bulunmaktadır- bir’in üçte, üçün bir’de izhar olması yorumuyla aşılmaya çalışılmıştır. Kant’ın burada bahsettiğimiz düşünceleri, son bölümde teizm ve deizm tartışması bağlamında yer vereceğimiz Tanrı’ya atfedilebilecek yegane üç sıfat olan Kadir-i Mutlaklık, Koruyuculuk ve Adillik konusuna dair bir ipucudur. Diğer taraftan buradaki çözüm, aynı zamanda Hıristiyan akidesinden olmayanların ve monoteistlerin de teslis akidesini anlayabilmeleri için bir basamak görevi görmektedir.

Her insan doğuştan hükmetmeğe, zengin olmağa, zevke, eğlenceye oldukça düşkündür, tembellikten de pek hoşlanır: onun için her insan başkalarının parasını, karılarını veya kızlarını elde etmek, onların efendisi olmak, hepsini kendi keyfince kullanmak, sonra hiçbir şey yapmamak, yahut ancak pek zevkli şeyler yapmak ister. Görüyorsunuz ki, iki va'zcının, yahut iki tanrıbilim hocasının birbirini kıskanmamaları ne kadar olanaksızsa, insanların da bu güzel eğilimlerle, birbirlerine eşit olmaları o kadar olanaksızdır.²⁵⁹

BÖLÜM 3: AHLAKİ AKIL DİNİNİN TATBİKİ

Çalışmanın bu bölümüne kadar Kant'ın söylediklerini toparlayarak hülasa edecek olursak şunlar söylenebilir: İnsanın, doğasındaki kötüye yöneliminden ötürü kendisini sürekli murakabe altında tutması gerekmektedir. İnsan zihnindeki tamamlanmamış iyilik ilkesinden telkin ve teşvik alan bu murakabe, onu sürekli daha iyi olma yolunda çaba sarf etmeye sevk edecektir. Ancak insanın bu bireysel çabası, ahlaklı bir toplum oluşturmaya yetmemekte; bu nedenle kurulacak ahlaki örgütlenmeden yardım alınması gerekmektedir. Bu minvalde düşünürü göre, insan, ahlaki bir teşkilat içerisinde bulunduğu takdirde, hemcinsleriyle bir araya geldiğindeki çeldiricilerden korunmuş olacaktır. Bu çeldiricilerin başlıcaları kişinin kendisini başkalarıyla mukayesesi, kanaatkar olmakla yetinmek yerine onlarla rekabet etmesi, diğerlerine duyduğu kıskançlık hissi, daha fazlasına sahip olmak için engel olamadığı açgözlülüktür.

Dolayısıyla insan tekleri, etik bir teşkilat, birliktelik içerisinde –zorlayıcı yasalara bağlı siyasi bir devlet değil- bulunacak olursa daha ahlaklı olma fırsatını bulabilirler ve bu uğurdaki çabaları daha verimli olabilir. Kant'ın etik bir teşkilat için ortaya koymuş olduğu “hakiki görünür kilise” kavramı, insanların maddi-hissedilir tabiatlarını da tatmin edecek bir formüldür. Böylece düşünürün, erdem çatısı altında öngördüğü teşkilatlanma biçiminin, insan tekleri üzerindeki etkinliği, bir siyasi devlet gibi zorlayıcı

²⁵⁹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, Lütfi Ay (çev.), 1. Cilt, İstanbul: MEB, 1995, s. 305

yasalar yoluyla değil; onların davranışlarını önceleyen maksimlerin öznellikten sıyrılarak nesnellik kazanan temeli sayesinde yaşam bulacaktır. Bu anlamda saf akıl dinine giden yolda kilisenin, erdem devletinin yurttaşlarına bir örgütleyici olarak sunulması ise oldukça kullanışlı bir çözüm gibi gözükmektedir. Fakat filozof, bu noktada şöyle mühim bir hususun altını çizmektedir: Etik müşterek bir teşkilatın oluşumunda kilisenin kurumsal hüviyetinden yardım almak ve buna bağlı olarak tarihi vahiy inancını bu örgütlenmede bir başlatma vuruşu olarak kullanmak arızidir. Tüm insanlığı tek bir çatı altında toplayabilecek ve sulha erdirebilecek tek kalıcı yol, saf ahlaki akıl dininin benimsenmesinden geçmelidir. Ancak bu sayede, yani her insanın davranışlarının altında yatan maksim, ahlaki akıl dininden hareketle belirlenecek olursa, göksel egemenliğin kapılarının bize açılacağını ümit edebiliriz. Dolayısıyla saf ahlaki akıl dini, her insanın sözünü ettiğimiz yaşam ilkesini tatmin edebilecek tek çözümdür. Aksi halde tarihi vahiy dininin umdelerini kendilerine ölçüt alan insanlar ister istemez bu tarihi öğretilerin ve dogmaların doğrulanamaz ve güvenilirlikten uzak harici buyrukları içerisinde tenakuza düşebilirler.

Artık Kant'ın cevaplayacağı bir soru kalmıştır: Peki ahlaki akıl dininin tatbiki nasıl olmalıdır? Burada Tanrı'ya hizmet nasıl olmalıdır? İnanç ve batıl inanç argümanları nelerdir? İşte bu problematikler çerçevesinde çalışmamızın yeni bölümünde, şu meselelerin aydınlatılmasına çalışacağız: Saf Ahlaki Akıl Dininin İçeriği ve Dışında Kalanları, Doğal Din ve Öğrenilmiş Din, Hıristiyanlığın Doğal ve Öğrenilmiş Bir Din Olarak Tahkiki, Doğal Bir Din Olarak Hıristiyanlık, Öğrenilmiş Bir Din Olarak Hıristiyanlık, Dinde Sahte Hizmet ya da Dini Vehim, Dinde Sahte Hizmet ve Duanın Kapsamı. Bu bağlam içerisinde vereceğimiz cevaplar ve yürüttüğümüz tartışmaların ardından bölümü, kapsamlı bir sonuç ve fenomenolojik aşma kısmıyla nihayete erdireceğiz.

3.1. Saf Ahlaki Akıl Dininin İçeriği ve Dışında Kalanları

Teslim etmemiz gerekir ki, Kant'ın *SASİD* adlı eseri, ahlak felsefesi ve din felsefesi açısından farklı fikirler ve ayrıntılı incelemeler sunduğu kadar aynı zamanda siyaset felsefesine dair mülahazalar da içermektedir. Hatta bir önceki bölümde toplum sözleşmesi bahsinde değindiğimiz Hobbes'un *Leviathan* eserine baktığımızda Kant'ın *SASİD* adlı eseriyle nerdeyse benzer bir tema üzerinden yol aldığını görebiliriz. Şöyle

ki; Hobbes *Leviathan* 'ı tematik bölümler üzerine kurmuştur. Bunlardan birincisi *İnsan Üzerine* başlığını taşır ve insanın doğasını, anlama yetisini inceler; ikincisi *Devlet Üzerine* başlığını taşır ve insanın toplumdaki yerini, yönetime tabi olmasını, toplum sözleşmesinin gerekçesini inceler; üçüncüsü *Hıristiyan Bir Devlet Üzerine* başlığını taşır ve Tanrı krallığını, Tanrı sözü vahyi ve bu vahyin yorumlanışını ve kurtuluş inancını inceler, dördüncüsü *Karanlığın Krallığı Üzerine* başlığını taşır ve Kutsal Kitabın yanlış yorumlanmasını, doğru yorumlama olmadığı takdirde ortaya çıkabilecek manevi karanlıklar-kötüye kullanımları inceler. Tüm bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda, *Leviathan* 'ın Kant'ın *SASİD* adlı eseriyle tesadüf sınırlarını aşacak tematik benzerlikler taşıdığını görürüz. Zira çalışmamıza konu olan eserinde de Kant, öncelikle insan doğasıyla başlamış, iyilik ve kötülük mücadelesiyle devam etmiş, ardından iyi ilkenin egemenliği ve etik bir devletten bahsetmiş; bunu göksel egemenlik ve Tanrı krallığı ile bağdaştırmış ve son olarak da Tanrıya yapılan gerçek hizmet ve sahte hizmet kavramları ve Kutsal Kitabın bunlara etki edebilecek yorumlanışına geçmiştir. İki eser arasındaki benzerliklerin yahut farklılıkların tespitini özgün başka bir çalışmaya bırakarak Kant'ın eserindeki bu bölüme koymuş olduğu başlığa dikkat çekelim.

Kant, *SASİD* adlı eserinin son bölümüne “İyi İlkenin Egemenliği Altında Hizmet ve Sahte Hizmet ya da Din ve Ruhbanlık Üzerine” adını vermiştir. Burada ruhbanlık olarak tercümesini uygun gördüğümüz *Pfaffentum* sözcüğüdür. Bu sözcük Almancanın muteber hukuk sözlüklerinde şu şekilde tarif edilmektedir: “*Rahiplik; ruhanilik makamı; reform hareketlerinden sonra çoğunlukla pejoratif manada kullanılmaktadır.*”²⁶⁰ Gerçekten de Kant'ın Almancada normal kullanım içerisinde “*Priestertum-Rahiplik*” sözcüğü yerine bu kelimeyi tercih etmiş olması, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Aynı şekilde ünlü *Kant-Lexikon* müellifi Rudolf Eisler de mezkur sözcük ile ilgili Kant'ın şu tanımını paylaşır: “Ruhbanlık, içinde fetiş-totem hizmetin-tapınmanın hüküm sürdüğü bir kilise tüzüğü; yani ahlaki din inancının yerine geçmiş harici kült inancı”dır.²⁶¹

²⁶⁰ Çevrimiçi erişim için (24.03.2016) tarihli bakınız: <http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw/cgi/zeige?db=drw&index=lemmata&term=Pfaffentum&darstellung=%DC>

²⁶¹ Eisler, s. 410

Neden bu mevzunun üzerinde bilhassa durma ihtiyacı görüyoruz? Çünkü Kant, *SASİD*'in birinci baskısında yer vermediği sözcüğe dair açıklayıcı dipnota, eserin ikinci baskısında yer ayırır. Üstelik Kant, bu dipnotu sözcüğün ilk geçtiği yerde değil de daha sonraki sahte hizmet bağlamında geçtiği yerde verir. Şöyle der: “*Salt bir manevi babanın prestijini tarif eden bu adlandırma, her türden kilise formunda rastlanabilecek –kendini pervasızca ve popüler biçimde öne süren- manevi despotluk menşei tekdir anlamı kazanmıştır. Ancak hiçbir şekilde, mezhepleri karşı karşıya getirerek birinin tüm teamülleri ve amentülerini diğerlerinininkiyle karşılaştırıp onları aşağılıyormuşum gibi anlaşılmalı istemem. Her biri aynı hürmete layıktır, hele ki her birinin kilise formu, naçiz ölümlülerin Tanrı Krallığını yeryüzünde tecessüm ettirmeye yönelik çabalarının mahsulü olduğca; ve yine aynı derecede yergiye layıktır; söz konusu bu ilkenin (görünür kilise adına) temsil edilme formu, bizzat gerçek ve nesnel bir şeymiş gibi benimsenecek olduğca.*”²⁶²

Yani bu açıklamadan hareketle Kant'ın saf ahlaki akıl dini dediği kavramın bir ipucunu yakalamış oluyoruz. Kant, kapalı bir müessese haline gelmiş, kurumsal hüviyetinin saygınlığını, zorlayıcı yasalara tabiiyetten alan bir dine ve bu dine müteallik bir kuruma zinhar karşıdır. Özgürlük, hiçbir şekilde üzerinden atlanamayacak, çevresinden dolaşamayacak veya hiçbir şekilde kendisine sırt dönülemeyecek bir olgudur. Ne ki özgürlüğe ket vurur, behemehâl onun terk edilmesi gerekir. Çünkü özgürlük, insan davranışlarının iyi veya kötü olmasını belirleyen yegane ölçüttür.

Bundan ötürüdür ki Heinz Heimsoeth, bilindik eserinde, Kant'ın *SASİD*'ini, radikal kötülük kavramı çerçevesinde değerlendirir ve onun kaynağını “kötü ve iyi güçlerin yeryüzündeki çatışması sorununda”²⁶³ bulur. Kant'ın kilise ve din kavramını oluşturmasında da aynı türden bir ihtiraz etkindir. Çünkü felsefesindeki düşünsel tutarlılık açısından bazı hususların, yine kendi deyişiyle “etrafındaki süprüntülerden temizlenerek insanın kullanımına açılacak şekilde bayındır kılınması” gerekmektedir. Şöyle ki;

İnsanın kötülüğe yönelik doğuştan gelen bir yönelimi var ve bununla başa çıkması gerekmektedir. Başka insanlarla bir araya geldiğinde bu kötülük yönelimi daha da

²⁶² Kant, *Die Religion*, s. 205

²⁶³ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Takiyettin Mengüşoğlu (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 187.

artmaktadır. **O halde insan, göksel egemenlik-ebedi kurtuluşa kavuşmak amacıyla kurucusunun bizzat Tanrı olduğu etik bir teşkilattan yardım alabilir. Bu etik teşkilatın yeryüzündeki en güzel formu hakiki görünür kilisedir.** Böylece hem bu teşkilatın nesiller boyu devamı sağlanabilir hem de insanların görünür maddi tabiatlarının beklentilerini karşılayabilecek bir müktesebat olarak Kutsal Kitap'tan istifade edilebilir. Kutsal Kitabın insanlara aktarılması ve tefsir edilmesinde de iyi yetişmiş din bilginleri görev almalıdır. Bunlar, dinin ve dolayısıyla insanların hizmetkarları olup aynı zamanda kilisenin muvazzaf eğitimcileridir. İşte tam burada şu sorun ortaya çıkmaktadır: Peki, bu yeni din ve teşkilatı, insanlık üzerinde, tarihte pek çok örneği gösterilebilecek türden bir hakimiyet kurarsa! Özgürlüğe, insanı her zamankinden daha fazla muhtaç kılacak olursa! Tanrının temsilcisi sıfatıyla karşımıza çıkan bazı ruhani liderler, heteronom yasalarla yönetimi devralacak olursa!

Kant'ı daha da uğraştıracak bir sorundur bu. Bilindiği üzere Katoliklere göre papalık tanrısal bir kurum olmakla birlikte mevcut papa, Havari Petrus'un halefidir. Yani dolaylı yoldan Mesih'in temsilcisidir. Filozofun ahlaki akıl dininde, kiliseye ve Kutsal Kitaba bir şekilde vasita olarak da olsa yer vermesi, teokratik bir yönetime, kurtuluş inancının kötüye kullanımına ve bir takım mutlak otorite sahibi yönetici sınıfına bağlı yozlaşmalara kapı aralayabilir. Bu nedenle düşünür, aşağıda iki daire marifetiyle açıklayacağımız bir ayırmda bulunur. Ancak öncesinde Aziz Petrus'un kilisenin kurucusu olarak bilinmesine sebep olan olayı açıklamak daha yerinde olur.

Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde bu meseleyi ele alır ve yaygın bilinen bir yanlışı önümüze getirir:

“Daha sonra havariler ona geri döndüğünde, sadece Petrus'a değil, hepsine birden (Matta 16:13) ‘insanlar benim kim olduğumu söyledi?’ diye sorar; ve onlar da şöyle cevap verirler: ‘bazıları dedi ki o Vaftizci Yahya’dır, bazıları İlyas, ve başka bazıları da Yeremya veya Peygamberlerden biridir dedi.’ Daha sonra sadece Petrus'a değil hepsine birden tekrar sorar. ‘siz benim kim olduğumu söylersiniz?’ Aziz Petrus hepsi adına cevap verir, ‘Sen Mesih’sin, Hayy olan Tanrı’nın Oğlusun’ işte bunun bütün kilise inancının temeli olduğunu söyledim, ve bunun üzerine Kurtarıcımız şunu söyler, ‘kilisemi bu kaya üzerine kuracağım.’ Buradan açıktır ki kilisenin temel kayası ile kastedilen Hıristiyan inancının temel akidesidir. Fakat bazıları şöyle itiraz edecektir,

peki o zaman Kurtarıcımız 'sen Petrus'sun' sözlerini niçin araya sokuyor? Bu metnin aslı harfîyen tercüme edilmiş olsaydı, bunun sebebi kolayca görülürdü. Bunun için havari Simon'un, Süryanice Cephas ve grekçe Petros kelimesiyle aynı anlama gelen Kaya (Stone) soyadını düşünmeliyiz. İşte bu yüzdendir ki Kurtarıcımız bu temel akidenin ifadesi olarak onun adını ima ederek (İngilizce söylenecek olursa) 'Sen Kaya'sın ve ben kilisemi bu Kaya üzerine kuracağım' demiştir.”²⁶⁴

Yani kilise; ilk kilise babası olarak kabul edilen Aziz Petrus'un adına veya cismine değil, soruya vermiş olduğu yerinde cevabın tazammun ettiği iman ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bu alıntıyı zihnimizin bir köşesinde tutarak devam edelim. Her teşkilatta olduğu gibi Kant'ın etik müşterek teşkilatının da zaman içerisinde monarklaşma ve bu monark etrafında yetkiye dayalı ve bu yetkinin halka uygulanması noktasında hiyerarşik bir seçkinler zümresi oluşturma tehlikesi vardır. Yani düşünürün başlıkta haklı olarak pejoratif manada kullandığı böyle bir ruhbanlık tehlikesi henüz bertaraf edilebilmiş değildir. Dikkat edilecek olursa filozof; ruhbanlığı, din sözcüğü ile karşıtlık içerisinde kullanmaktadır. Yani iyi ilkenin altındaki hizmete, din; iyi ilkenin altındaki sahte hizmete ise ruhbanlık demektedir. Vurgulanması gereken mühim nokta, her ikisinin de “iyi ilke altında” oluşudur. Basit bir soru ile devam etmek gerekirse Kant'ın sözünü etmiş olduğu saf ahlaki akıl dininde Tanrıya nasıl hizmet edilir; bu hizmet, insanlar üzerinde ferdi bir yükümlülük müdür yoksa kilisenin muvazzafları bunu dayatmalı mıdır? Bu nedenle Kant, dinde hakiki hizmet ve sahte hizmet ayrımı yapar ve bunu gerekçelendirir. Ama öncesinde karışıklığa mahal vermemek için meseleyi başka bir başlık altında tetkik edelim.

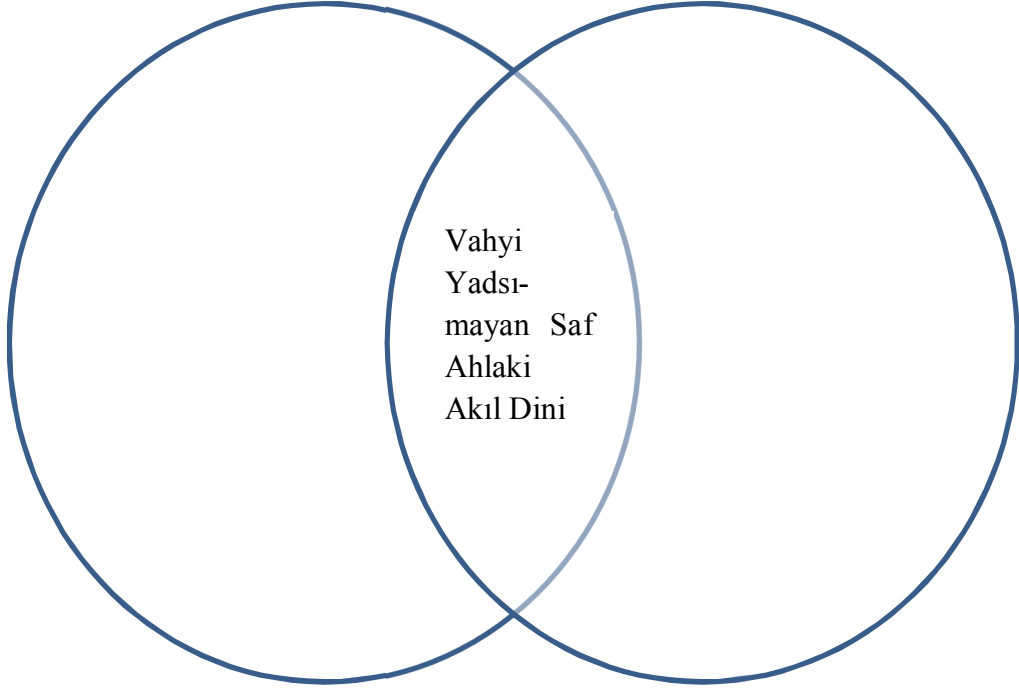
3.1.1. Doğal Din ve Öğrenilmiş Din

Yukarıda söylediklerimiz ışığında, filozofun din anlayışını berraklığa kavuşturacak bazı hususlara değinmemiz gerekmektedir. Ruhbanlık ve dinde sahte hizmet bahislerinin anlaşılması için iki kavramın mutlaka iyi bilinmesi gerekmektedir. Çünkü dini mevzularda, ikircikli hususlar buradan gün yüzüne çıkmaktadır. Bu ikircikli hususların, büyük ölçüde Kant'ın din anlayışından yani *doğal din* ile *öğrenilmiş din* arasında yaptığı ayırmadan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Aşağıda etraflıca ele alınacak bir takım Kant yakıştırmalarına girmeden önce şu görsele yer verelim:

²⁶⁴ Hobbes, s. 380-381

Doğal Din

Öğrenilmiş Din



Yukarıda sözünü ettiğimiz ikircikli hususların açıklığa kavuşması için daireler marifetiyle sunduğumuz tasniften yardım alabiliriz. Kant, kendi eserinde böyle bir tasnife yer vermiyor ancak okuyucu, bölüm sonunda bu tasnifin yersiz olmadığına hak verecektir. Dolayısıyla şimdi sorular yönelterek ilerleyelim: Mevcut dinin gerçek mi yoksa sahte mi olduğuna dair elimizde bir ölçüt var mı? Bu soru, bizi, dinin ontolojik belirlenimine götüreceği için soruyu şöyle düzelterek Kant düşüncesine uygun hale getirelim: Bir dinin hakikiliği, onun asli kökenine yani dahili imkanına göre mi yoksa onu harici tebliğ-mesaja olanaklı kılan niteliğine göre mi belirlenmelidir? Kant'a göre doğru soru, sonuncusudur.²⁶⁵ Çünkü dinin ilk kökeni soruşturması, insan aklının sınırlarını aşan, kaynağının doğrulanmasında sıkıntılarla karşılaşılacak ve üstelik üzerine birbirinden farklı pek çok tarihi tartışmaların bina edildiği spekülasyon alanına aittir. Öyleyse Kant'ın tercih ettiği ikinci soru, burada daha mütevazı ve ayakları yere basan, bizi fantazma menşeli spekülasyonlar yığına düşmekten uzak tutacak bir sorudur. Bu soruya verdiğimiz cevap mucibince din, ikiye ayrılır: 1) Doğal din; 2) Öğrenilmiş din. Çünkü burada söz konusu; dinin aşkın, metafizik kaynağı değil; onun insanlara iletilirliğine uygun doğası, onları bir çatı altında toplayabilir olmaya müsait yapısı,

²⁶⁵ Kant, *Die Religion*, s. 181

tefrikaya düşmeye mahal vermeyen teşmil edilebilirliğidir. Kant, bunu daha güzel ifade eder: “Doğal din, herkesin kendi aklını kullanmak suretiyle ikna olabileceği; öğrenilmiş din ise başkalarını ancak eğitim-öğretim/erüdisyon* yoluyla ikna edebilecek bir dindir.”²⁶⁶ Kant için bu ayrım, oldukça önemlidir; çünkü bir dinin, kökenine bakılmak suretiyle onun insanlık için evrensel bir din olup olmadığı çıkarsanamaz. Fakat bir dinin evrensel ölçüde tebliğ edilebilir oluşu, onun niteliği ile ilgili olup, her insanı bağlayan bir özünün çıkarılmasına dayalıdır. Daha önceki bölümlerde de sıkça üzerinde durulduğu üzere burada bir kez daha tekrarlayalım: **Kant’ın yeni bir din icat etme gibi bir ülküsü yoktur; onun meselesi, mevcut dindeki ahlaki özün/etik ilkenin çıkarılarak bunun insanlığa kendi akılları yoluyla kavranabilecek şekilde takdiminde yatmaktadır.** Bu minvalde yer almak kaydıyla bir dinin öğretilerinin tahrif edilip edilmediğinin sağlamasını da bu vesileyle yapabiliriz. Çünkü yukarıda sözünü ettiğimiz öz, tüm bu tartışmaların üzerinde ve ötesinde yegane ölçüt olarak insanlık tarihi boyunca bâki kalacaktır. Yani bir dine hangi öğretilerin sokulup hangi öğretilerin çıkartıldığı gibi öze müteallik sorular ile insanda “acaba geçmişte sahiden de gerçekleşmiş olabilir mi?” sorusunu sorma ihtiyacı uyandıran bir takım tarihsel olgular, “dini içimizde değil de dışımızda aradığımız müddetçe” hiçbir zaman aktüalitesini yitirmeyecek sorulardır.

Dolayısıyla dinin dışımızda değil de içimizde oluşunun kabulü ve haliyle muhatabını da içimizde bulması, bizi Kopernik devrimi öncesi bıktırıcı “metafizik töz-iz sürücülüğünden” kurtaracaktır. Zira insanın, akıl yürütmede ulaştığı düzenleyici [*regulative*] ilkeleri, kurucu [*konstitutive*] ilkeler olarak görmesinden mütevellit, Kant, metafiziği insan aklının doğal bir yanılması olarak kabul etmektedir. Yani insan, kendinde şeyin görünüşlerini, bizzat kendinde şey olarak görmek istemektedir. Elbette burada, Kant’ın metafiziğin doğrudan kendisine değil de bilgi kaynaklarına dair bir tavır geliştirdiğini unutmamalıyız. Zaten, Kant salt bu nedenle, saf aklın yasalarını ve neleri bilebilme kudretinde olduğuna dair müstakil bir eser telif eder.²⁶⁷

* Türkçede yukarıda geçtiği gibi kullanılmış olan bir sözcüktür. Muhtemelen Fransızcadan geçmiştir. Yazıldığı şekilde Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın eserlerinde görülebilir. Eğitim-öğretimi tam olarak karşılayan eski sözcük ise tebahhurdur.

²⁶⁶ Kant, **Die Religion**, s. 181

²⁶⁷ Düşünün, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinden söz ediyoruz. Ayrıca yeri gelmişken bu meseleyle ilgili derli toplu bir anlatım içeren şu makaleyi önerebiliriz: Taylan Altuğ, “Kant’ta Aklın Doğal Bir Yanılması Olarak Metafizik”, **Felsefe Tartışmaları**, 1, 1987, s. 37-58, özellikle 52 ve 53. sayfalar.

İşte burada din bahsinde söz konusu ettiğimiz şey, insanlık tarihi boyunca sık sık karşılıklı kamplaşıp mücadelelerine tanık olduğumuz “aşkın olan üzerine spekülasyonlarda bulunma” serüveninin, Kant tarafından önlenmesidir. Bir analogi yoluyla daha anlaşılır kılalım. Ünlü İngiliz hiciv ustası Jonathan Swift, *Gülliver’in Seyahatleri*’nde Lilliputlar ülkesinde karşılaştığı bir durumu ironik şekilde şöyle tasvir eder: “Yumurtayı geniş ucundan kırarak yemek eskiden beri herkesçe kabul edilmiş bir usuldü. (...) Ülkemiz böyle kargaşalıklar içindeyken, Blefucus imparatorları, elçileri aracılığıyla çok ağır sözler söylemişlerdi [yumurtayı geniş ucundan değil de dar ucundan kırdıkları için zındık, mülhid vs. gibi]; bizi, Brundecral’in (bu, Lilliputların Kutsal Kitabıdır) elli dördüncü bölümündeki, peygamberimiz Lustrog’un ana öğretisine aykırı davranarak dinde bir ayrılık yaratmakla suçluyorlardı. Ama asıl metin şöyle der: Gerçek iman sahipleri yumurtalarını en uygun ucundan kıracaklardır. En uygun ucun da hangisi olduğuna gelince bunun, herkesin vicdanına ya da hiç olmazsa başyargıcın kararına bırakılması aciz inancımdır.”²⁶⁸ Swift’in ironi yardımıyla demek istediği şudur: Kutsal Kitap’ta yoruma açık bir takım ibareler, başlangıçta belirli bir görüş merkezinde örfi teamül halini almakta ve zamanla bunun aksini iddia etmek *heretiklik* kapsamında değerlendirilmektedir. [Çünkü eserde, sözü geçen yumurta dogması üzerinde tefrikaya düşenler, yıllar süren amansız bir savaş içerisinde resmedilmiştir.] Üstelik inançlıların, yumurtanın hangi ucundan kırılacağı neviinden oldukça önemsiz addedilebilecek bir meseleden ötürü hiziplere ayrılması da bu bağlamda trajikomik bir tablo oluşturmaktadır.

Artık Kant’ın din tarifinin, söylenenler ışığında, **yukarıdaki iki dairenin kesişim alanına denk düştüğünü** dile getirebiliriz. Çünkü sözü edilen saf ahlaki akıl dini, doğal bir din olabildiği gibi aynı zamanda vahyedilmiş bir din de olabilir. Burada kastedilen, doğal din ile vahyedilmiş dinin, birbirini yadsıyarak yok sayması değil, her ikisinin aynı anda yine aynı merkezde buluşabileceğidir. Yani daha kararlı cümlelerle devam edecek olursak, hakiki din, vahyedilmişlik yanında doğallık niteliğine maliktir. Yani bu din, insanların kendi aklıyla tatmin olarak bizzat kendilerinin bulabilecekleri bir din olabilir. Böyle bir dinin, belirli bir zaman-mekanda belirli bir insan soyuna gelmiş olması da kabul edilebilirdir. Yeter ki o din, kamusal olarak bilinip yaygınlaştığında her insan teki,

²⁶⁸ Jonathan Swift, *Gülliver’in Gezileri*, İrfan Şahinbaş (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 99-101.

onun bu hakiki doğasına kendi akıyla uyabilsin, ona rıza gösterebilsin. İşte bu din, filozofa göre “*objektif olarak doğal bir din; subjektif olarak ise vahyedilmiş bir dindir.*”²⁶⁹

Kant’a göre, bir şeyi yapmam gereken ödev olarak görmem için onu daha önceden bir Tanrı buyruğu olarak bilmem gerekiyorsa bu, *vahyedilmiş din* ya da vahyi gerektiren bir dindir. Eğer yapmam gereken bir şeyi, ödevim olduğunu bilerek, yani Tanrı buyruğu olarak bilmeden önce yerine getiriyorsam bu, *doğal dindir*. Açıklanan bu kavramların ardından Kant’ın düşüncelerini daha da genişletelim: “*Sadece doğal dini, ahlaken zorunlu yani ödev olarak gören kişi, rasyonalist olarak tanımlanabilir. Eğer bu kişi, tüm doğaüstü tanrısal vahyin gerçekliğini inkar ediyorsa ona natüralist denilir. Diğer taraftan eğer vahyi kabul ediyor da, vahyi bilmenin ve onu gerçek kabul etmenin din için zorunlu olmadığını ileri sürüyorsa saf rasyonalist diye tanımlanabilir. Fakat vahye imanı, evrensel din için zorunlu görüyorsa imani konularda ona saf doğaüstücü denilir.*”²⁷⁰ Bu alıntıyı ve özellikle de düşünürün yaptığı *saf rasyonalist* tanımını hatırd tutarak devam edelim. Vahyi reddetmek ile vahyin gerekliliğini zorunlu görmemek arasında çok ciddi bir fark bulunmaktadır. **Bu farkın, Kant’ın din düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi için hayati bir önemi haizdir.** Dolayısıyla Kant, hiçbir şekilde vahyi reddetmemektedir. Vahyin akıyla tenazuru, bakışımıdır önemli olan. Vahiy, aklın varlık sebebi [*ratio essendi*]; akıl ise vahyin anlaşılma, bilme [*ratio cognoscendi*] sebebidir.²⁷¹ İşte bu ayrıntıdır ki, tam olarak anlaşılmasından ötürü Kant’ın deist ve teistliğine dair bir tartışmaya sebebiyet vermiştir. O halde tartışmanın ne şekilde sürdürüldüğünü başka bir başlık altında inceleyelim.

3.1.2. Kant’ın Teizm ve Deizm Arasındaki Konumu

Yukarıda yer verdiğimiz son iki Kant alıntısını müteakiben vurgulamak istediğimiz bir konu var. Çalışma içerisinde pek çok defa ileri sürmüş olduğumuz ve tartışmasını bu bölüme gelinceye dek tehir ettiğimiz tez şuydu: Kant’ın din görüşüne dair ülkemizde bir ikilik söz konusu. Bu ikiliğin bir tarafında, Kant’ın deist olup olmaması; diğer tarafında ise teist olup olmaması tartışılmaktadır. Biz kendi çalışmamızda ve bu çalışmamıza

²⁶⁹ Kant, *Die Religion*, s. 181.

²⁷⁰ Kant, *Die Religion*, s. 180.

²⁷¹ Bu meseleyi etraflıca incelediğimiz çalışma için bkz. H. Aydoğan, “Lessing ve Kant’da Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Değeri”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, c.8/1, Nisan 2016, ss. 357-375.

kaynak aldığımız eseri bağlamında, Kant'ın teistliğinden şüphe etmediğimizi belirtmek istiyoruz.²⁷² Zaten bu nedenden ötürü çalışmamızın 2. Bölümünde, Kant'ın Katolik bir filozof mu yoksa Protestan bir filozof mu olduğuna dair tartışma yürüttük. Bu tartışmada elde ettiğimiz sonuç, Hıristiyan dogmalarını rasyonelleştirmesi ve vahyin direktiflerini akıl sınırları içerisine çekerek yorumlaması gayreti; evrensel etik topluluk fikri ile Tanrı krallığına ulaşma mefkuresinde herhangi bir siyasi devlet erkini benimsememesi nedeniyle Kant'ın Katolikliğe daha yakın olduğu şeklindeydi.

Şimdi ise çalışmamızın giriş kısmında değindiğimiz Kant çalışmalarında, Kant'ın teist yahut deist olup olmadığına dair mevcut iddiaları daha yakından incelemek istiyoruz. Öncelikle şunu belirtmek istiyoruz: Kant'ın din anlayışını, ilk bakışta belirli bir kalıbın sınırları içine oturtmak oldukça güç görünmektedir. Üstelik biz bunu, Kant'ı, Katolik düşünceye, nispeten daha yakın teist bir filozof olarak görebileceğimizi belirtmemize rağmen söylüyoruz. Pekala, o zaman Kant'ın Tanrı ve din anlayışı neden böylesine ikircikli bir konumda yer alıyor? Çünkü Kant felsefesi, o dönemin şartları içerisinde dogmatiklerle şüphecilerin, rasyonalist düşünce ile ampirik düşüncenin sentezlenmesinden müteşekkildir. Dolayısıyla her iki düşünce cenahının da kendilerine yakın bulabilecekleri argümanları içinde taşımaktadır. Hugo Bund'un, şimdiye kadar Protestan bir filozof olarak resmedilen Kant'ın, aslında Katolik çizgiye daha yakın olduğunu ileri sürerken belirttiği gibi *"felsefe tarihinin tüm alanları içerisinde görüşleri anlamca çok yorumlara sebebiyet verecek ve dolayısıyla kendisi de pek çok belirsizlikler içerisinde konumlandırabilecek Kant'tan başka düşünür neredeyse yoktur."*²⁷³

Literatür taraması kapsamında kısmen değinmiş olduğumuz Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak – Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi* adlı eserinde, Kant'ı kolaylıkla belirli bir görüşün sınırları içerisine konumlandıramaması noktasında bizimle hemfikir gibi görünüyor.²⁷⁴ Fakat Tan, bu sayfaların devamında düşünürü, agnostik olarak tanımlamanın daha doğru olacağına dair bir görüş beyan ediyor. Fakat hemen ardından gelen paragrafta, Kant'ın kendisini teist, hatta ahlak teisti olarak gördüğünü belirtiyor.

²⁷² Düşünürün teistliğini vurgularken şunu belirtelim: Biz teizm ve deizm arasında sırf taraf tutmuş olmak için bunu dile getirmiyoruz. Böyle bir tartışmanın varlığına katkı yapmak noktasında önemli argümanlara yer vermek istediğimiz için dile getiriyoruz. Kendi görüşümüz, tezin sonuç kısmında beyan edilecektir.

²⁷³ Bund, s. 15.

²⁷⁴ Tan, s. 219.

Zira yazara göre Kant, Tanrı'nın varlığından kesinlikle emindir. Başka bir bağlamda Tan, aynı eserin önceki sayfalarında²⁷⁵ Kant'ın kendi çağında mevcut teist ve deist tanımlamalarına itibar etmediğini; **fakat deizmin Tanrısının insanlar üzerinde hiçbir etkisi olmadığı için kendine mahsus teist tanımına daha yakın olduğunu** zikretmektedir. Lakin hemen ardından Tan, teizm ile deizmi birbirinden ayıran en önemli niteliğin tanrısal vahiy olduğunu dile getirmektedir. Tam bu noktada yazar, Kant'ın Tanrı'nın vahyetmesine itiraz etmediği halde, insanın bu vahyi alması noktasında böyle bir şeyi mümkün görmediğini; dahası Kant'ın Tanrı'nın vahyetmesi ile ilgilendiğinin bile söylenemeyeceğini belirterek filozofu deizme²⁷⁶ yakınlaştırıyor.²⁷⁷ Dolayısıyla Tan, Kant'ı deist olarak tanımlayacağı yerde teistliğine, teist olarak tanımlayacağı yerde deistliğine,²⁷⁸ tüm bunların ileri sürülemeyeceği noktalarda ise agnostikliğine vurgu yapmaktadır. Yazar, en berrak sonuca, “onun Tanrısı, klasik anlamda dinin Tanrısı olmaktan uzaktır. O, en iyi haliyle filozofların Tanrısı olabilir”²⁷⁹ cümlesiyle varmaktadır.

Bu bilgilerin ışığında diyebiliriz ki, Tan'ın, Kant'ı teist kılabilcek yegane ölçütün ancak vahyi kabul edebilmesiyle mümkün olduğuna dair getirmiş olduğu sınırlandırmayı dikkate almamız gerekmektedir. Diğer taraftan Tan, çalışması içerisinde Kant'ın İsa ile ilgili görüşlerine de yer vermekte ve ahlaki bir amaca hizmet etmedikten sonra Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi, teslis öğretisi, İsa'nın yeniden diriltilmesi ve göğe yükseltme gibi anlayışların filozof için hiçbir kıymetinin olmadığını altını çizmektedir.²⁸⁰ Hemen ilerleyen sayfalarda Tan, Kant için İsa'nın tarihsel bir kişilik olarak önemsiz olduğu iddiasını öne sürmektedir.²⁸¹ Yine eserin müellifi, aynı bağlamda Kant için, Kutsal Kitabın ahlaki amaçlar dışında İsa gibi bizatihi bir değerinin olmadığını da belirtmektedir.

Bu hususlar üzerine kendi fikrimizi beyan etmeden önce bir takım noktaları dile getirmek istiyoruz. Düşünce tarihinde en sık rastlanılan durum, bir tarafın söylediklerine

²⁷⁵ Tan, s. 217.

²⁷⁶ Bu noktada Allen W. Wood'un, yapmış olduğu 4 farklı deizm tanımından hareketle Kant'ı bir deist olarak gördüğünü belirtelim. Bkz. Allen W. Wood, “Kant'ın Deizmi”, Necmettin Tan (çev.), **Ankara Üniversitesi İFD**, Cilt: 52/1, 2011, s. 327-347. Tam yeri için s. 338. Bu konuyu hemen ileride bölüm içinde açıklığa kavuşturacağız.

²⁷⁷ Tan, s. 218.

²⁷⁸ Tan, s. 230.

²⁷⁹ Tan, s. 221.

²⁸⁰ Tan, s. 182.

²⁸¹ Tan, s. 189.

kulak kesilirken diğer tarafın söylediklerine kulak kapatmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin Allen W. Wood şöyle demektedir: “İngilizce yapılan siyaset felsefesindeki Kantçı görüşler, Kant’ın konuyla ilgili kendi metinlerini nadiren kaâle alırlar. Aksine kendi düşündüklerinin, Kant’ın ahlak felsefesinden siyasetle ilgili olarak çıkan sonuçlar olduklarını öngörürler.”²⁸² Dolayısıyla söz konusu SASİD adlı eserinde Kant’ın din tasavvuru olduğunda yine benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Yani din gibi canlı bir tartışma sahasında, düşünürün çeşitli tartışma taraftarlarına hitap eden ifadeleri ısrarla öne çıkartılarak ondan bir “kendi düşüncelerimizin sağlamacısı” gibi faydalanılmaktadır. Bir tarafta, Tanrı’nın teorik akıl yoluyla bilinmeyeceği ve bu nedenle ona iman etmenin pratik olarak gerekliliği ile fideist Kant tebrüz ederken, diğer tarafta mezkur eserinde Hıristiyan dogmalarını akıl sınırları içerisine çekerek yorumlamakta gayet mahir olması ile rasyonalist Kant portresi öne çıkmaktadır. Hatta tam bu noktada görüşlerini önemli bulduğumuz Engin Erdem, Kant üzerine bir çalışmada, “Kant, akıl ile Hıristiyanlık arasında mevcut olduğunu düşündüğü uyumayı, ahlaki kavramların rehberliğinde birini takip edenin, öbürüyle karşılaşmazlık edemeyeceği”²⁸³ bir düzeye taşımıştır. Yukarıda, Protestanlık ve Katoliklik olarak kabaca kümelenirip tartışmış olduğumuz bu çatallanma, Kant’ın Tanrı tasavvuru söz konusu edildiğinde, tanrısal vahyin imkanının kabulü bağlamında yukarıda da işaret edildiği üzere teist ve deist olarak sahneye çıkmaktadır.²⁸⁴ Hatta, tartışmayı biraz daha ileriye taşıyarak Tanrı ispatlarına yönelik eleştirisi yüzünden Kant’ın bir tür ateist tutuma taşınmış olduğunu da belirtmeden geçmeyelim.²⁸⁵

İnsanlığın tüm düşünce serüveni ve kat ettiği yol, güç yettiğince düşünülduğünde bir takım kavramlar ve tanımlara çok şey borçlu olduğumuzu teslim etmemiz gerekmektedir. Zira insanlığın tevarüs ettiği ilimler, içinde yaşadığımız şu zamana, ancak bu kavramlar ve tanımlar yoluyla ulaşabilmiştir. Bunun aksini iddia etmek elbette düşünülemez. Fakat tarih sahnesinde bazı düşünürler ve olaylar söz konusu olduğunda bunları, sözünü ettiğimiz herhangi bir tanım ya da kavramın altına/kalıbına sokabilmek oldukça güçleşmektedir. Kant için de benzeri bir durum söz konusudur. Bu durum, onun

²⁸² Allen W. Wood, **Kant**, Aliye Kovanlıkaya (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 214.

²⁸³ Engin Erdem, “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İFD**, Sayı: 48/2, 2007, s. 37-48, tam yeri için s. 46.

²⁸⁴ Palmquist, s. 215.

²⁸⁵ Gordon Michelson’un **Kant and the Problem of God** adlı eserinden iktibas için bkz. Mehmet Güneç, **Kant’ın Tanrı Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2009, s. 136.

felsefi sisteminin kimi noktalarında açık barındırdığı anlamına gelebileceği gibi bazı zamanlarda filozofun mevcut dönemdeki hizipleşmeleri ve taraflaşmaları sulhe kavuşturmak amacıyla diyalektik/synkretik daha üst bir yorum benimsemesi anlamına da gelebilmektedir. Örneğin Stephen Palmquist, Kant'ın boyutlar sistemi diye adlandırdığı bir dizi tamamlayıcı bakış açısını **ancak anladığımız takdirde** Hıristiyanlık ile eleştirel felsefe arasındaki uyumu da anlayabileceğimizi belirtmektedir. Hatta Palmquist, Kant'ın köklü bir Hıristiyan felsefesi geliştirdiğini görmek zorunda olduğumuzu ısrarla vurgulamaktadır.²⁸⁶ Yine Palmquist'e benzer şekilde, Garrett Green de, "*Kant'ın saf akıl dini, Hıristiyanlık dininin yeniden inşası anlamına gelmektedir*"²⁸⁷ tespitini ileri sürmektedir.

Bağlamdan uzaklaşmadan Tan'ın yukarıda örneklediğimiz iddialarının **tam aksine** delil teşkil edecek aynı eserden biz de kendi argümanlarımızı sunabiliriz: Öncelikle, Kant vahyi kabul etmektedir. Vahye koşulan *ahlaken insanoğluna öğreteceklerinin olması, ona katkı sağlaması şartı*, buna gölge düşüremez. Bilakis ahlaklılığına bir şey katmıyor

²⁸⁶ Palmquist, s. 219. Buna eleştirel bir gözle yazılmış fakat tatmin edicilikten uzak başka bir çalışma için bkz: Anthony N. Perovich, "Kant Bir Hıristiyan mı? Palmquist'e Cevap", Necmettin Tan (çev.), **İnönü Üniversitesi İFD**, Sayı: 2, 2010, s. 311-320. Tatmin edicilikten uzak olması, Palmquist'in hedef alınan makalesinde öne sürmüş olduğu *boyutlar sistemi* adını vermiş olduğu bakış açısını dikkate almamış olması nedeniyledir.

Benzer bir örnek de Wolterstorff'un çalışmasından gösterilebilir: Yazarın, kefaretin, iyi bir yaşam tarzını incelemesi görüşü ile iyi yaşam tarzının kefareti incelemesi görüşü arasında Kant'a dayandırarak kurmuş olduğu antinomi bizce pek yerinde gözükmemektedir. Bkz: Nicholas P. Wolterstorff, "Kant'ın Akıl Dinindeki Muammalar", Necmettin Tan (çev.), **Sakarya Üniversitesi İFD**, Sayı: 23, Cilt: 13, 2011, s. 281-292, tam yeri için s. 285, 286, 291. Kant, elbette iyi yaşam sürmenin kefareti incelemesini savunacaktır. Aksini beklemek zaten bir çelişkidir. Zira burada hakim olan düşünce, insanın kendisinin kurtulmuş olduğuna, inayete mazhar olmuş olduğuna dair bir sanı hatta vehim oluşmaması gerektiği üzerinedir. Ki zaten Kant, eserinde bu antinominin de sadece bir görünüşten ibaret olduğunu söyleyerek "burada iki farklı ilke değil; hangisinden başlayacağımıza dair aslında tek ve aynı ilke vardır" tespitiyle sonuca bağlamaktadır. Bkz. Kant, **Die Religion**, s. 137.

Bu, aslında Protestanlıkla da uyumlu bir görüştür. Şöyle ki: Tanrı'nın seni ne zaman kurtuluşa erdireceğini bilemezsin; o nedenle sürekli durup dinlenmeden çabalamalısın ve çalışmalısın. Ancak canla başla gayret edip sürekli çalıştığında belki Tanrı'dan bir umut bekleyebilirsin. Sonraki yıllarda Max Weber'in kapitalizme güç üreten dinamo olarak göreceği bu anlayış, Katolikliğin kurtuluşluk/kurtulma yolunda olmaklık kabulünde şüpheye yer vermeyecek kadar kesinlik taşır. Dolayısıyla Kant'ın burada Katoliklik ile Protestanlık arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştığı görünmektedir. Palmquist'in yukarıda zikrettiğimiz makalesindeki tespiti tam bu noktada haklı çıkmaktadır: "**Kant'ın felsefi eleştiriciliğinin amacı, dogmatizm ile şüphecilik sentezlemek ya da onları kaynaştırmaktır. Yani her birindeki doğru öğeleri ayırt etmek ve bu öğelerden karşı tarafa rahatsızlık veren öğelere çekidüzen vermektir.**" s. 212.

Yine Kant'ın din felsefesine dair benzer bir kararsızlığı Michael Despland'ın makalesinde de gözlemlemekteyiz. Zira yazara göre, "bizim iyi yaşantı kapasitemiz köklü olarak sorgulanıyor ve hatta kategorik olarak kabul edilmiyor iken ahlaklı yaşamamız yoluyla ilahi yardımı, kendimize hak ettirmek için çabalamamız ne anlama gelir?" Despland, bu soruyu, Kant'ın çalışmamıza konu edindiğimiz eserinde yanıtız bıraktığını iddia etmektedir. Bkz: Michael Despland, "Yalnız Akıl Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnyet", M. Kazım Arıcan (çev.), **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 3, Cilt: 5, 2005, s. 265-287, tam yeri için s. 285.

Bu soruya yanıtı kendi çalışmamız içerisinden verelim: "Kant, önceki eserlerinde temellendirmiş olduğu ruhun ölümsüzlüğü postülasından farklı olarak burada "*içimizi iyi bilen biri*" kavramıyla karşımıza çıkar. Ona göre kutsal yasayla eylemlerimizin iyiliği arasındaki doğamızdan kaynaklanan mesafe kapanmayacaktır; ama bu yolda olma hali, Tanrı tarafından onun saf entelektüel görüşü içinde kişinin ahlaki yaşayışını dikkate alan tamamlanmış bir bütün olarak kabul edilecektir. Çünkü Tanrı, insanın, maddi-duyulur eylemlerinde, maddi olmayan-duyum dışı bir cevhere –yani yasaya– riayetini, karşılıksız bırakmayacaktır." Bkz. Çalışmamızda s. 36 ve 37.

²⁸⁷ Garrett Green'in **Theology, Hermeneutics & Imagination** eserinden iktibas için bkz. Güneç, s. 141.

olması endişe vericidir.²⁸⁸ Bu meyanda düşünür, ahlakiliğe katkı yapmayan vahiy unsurlarının sembolik olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Zira ona göre, akıl ile uyumsuz olduğu izlenimi uyandıran vahiy anlatıları, sembolik olarak ele alınması gereken birçok olayın epistemik olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır.²⁸⁹ Zira spekülatif akıl yürütme yoluyla bunların üzerine bilgi inşa etmek filozofun düşüncesine göre pek uygun görünmemektedir.

Tan'ın görüşünün aksine başka bir örnek olarak Kant'ın kilise ile ilgili kabulünü gösterebiliriz. Kant, kilisenin ahlaklılıkla tam olarak uyumlu bir şekilde ortaya çıkması söz konusu olduğunda, bu kiliseyi tanzim eden usulün tanrısal bir tanzim olabileceğini inkâr etmenin bir kendini beğenmişlik olacağını söylemektedir.²⁹⁰ Yine diğer bir örnek: Kant, Mesih ile ilgili onun doğal din taraftarlarına kabul ettirilmesinde oldukça mühim bir noktaya temas etmekte ve onun öğretilerini, Genel İlke: Tanrı sevgisi; Özel İlke: Diğerkâmlık çerçevesinde yorumlamaktadır.²⁹¹ Yine aynı şekilde filozofun, Mesih'i, ailedeki baba ve oğulun ona vekaleti yorumu içerisinde değerlendirmesi de teist bir teoloğa yakışır üsluptadır.²⁹² Kutsal Kitap'ın, bir inancın korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında yegane aracı olmasını dile getiren Kant, Tan'ın yukarıda yer verdiğimiz sözlerini boşa çıkartır görünmektedir.²⁹³ Son olarak, filozofun, insanın iyilik ilkesinin benimsenmesi noktasında bundan böyle dürüst ve ahlaki bir yaşam sürmeyi kendine maksim edinmeyi, gerçek bir Tanrı lütfu ve gökyüzünden doğrudan insanın kendisine verilmiş bir ilham olarak görerek büyük ölçüde inayet ve lütuf öğretisiyle örtüştüğü gözlenmektedir.²⁹⁴ Bunun farkında olsa gerektir ki Engin Erdem, Kant'ın din felsefesi üzerine kaleme aldığı çalışmasında filozofun, Tanrı'ya dair hep bilindiği üzere ahlaki bir delilin yanında, çalışmamıza konu olan eserinde ayrıca bir de **dini delil** geliştirdiği sonucuna varmaktadır.²⁹⁵

²⁸⁸ Karş. Wood, **Kant**, s. 230.

²⁸⁹ Hasan Tanrıverdi, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", **Gümüşhane Üniversitesi İFD**, 2012/2, Sayı: 2, s. 182-218, özellikle 199. Benzer tartışma, çalışmamızdaki s. 89 ve s. 91deki dipnotlardan izlenebileceği gibi ayrıca bkz: Hidayet Peker, "Farabi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", **Uludağ Üniversitesi İFD**, Cilt 17, Sayı 1/2008, s. 157-176.

²⁹⁰ Çalışmamızda s. 83.

²⁹¹ Çalışmamızda s. 139.

²⁹² Çalışmamızda s. 77.

²⁹³ Çalışmamızda s. 88 ve 128.

²⁹⁴ Çalışmamızda s. 101.

²⁹⁵ Erdem, "Kant: Kötülük, Ahlaki Toplum, Tanrı'nın Varlığı Meselesi", **Kutadgubilig**, Cilt:14, 2008, s. 13-31, tam yeri için s. 29, 30.

İşte biz çalışmamızda bu çatallanmaların farkında olduğumuz için konuya, bilinçli olarak daha tümel bir perspektiften yaklaştırmaya çalıştık. Filozofun kendisi, din fenomeni üzerine en kapsamlı eğildiği bu eserinde ilginçtir ki, deizm yahut teizmden neredeyse hiç bahsetmemektedir. O halde başka nasıl bir yorum getirilebilir? Bu, bizim çalışmamıza çerçeve edindiğimiz, kitlelerin ahlaki eğitiminde dinin rolü, vahyin pedagojik yorumu olabilir. Bu bağlamda Kant'ın sözünü ettiğimiz eserindeki din tasavvurunun en özlü ifadesi, belki de *Kur'an, Rûm: 30*'de bahsedilen *fitrat dini* olmaktadır. Dolayısıyla Kant, Hıristiyanlığa ait bir takım dogmaların önce içeriğini boşaltıp temizlerken ahlakiliği başlangıç noktası almakta tutarlı görünmektedir. Çünkü epistemik düzeyde pek çok yorum katmanlarına sebebiyet veren anlatılar ve öğretiler²⁹⁶ bu şekilde daha evrensel bir hüviyete kavuşturulmaktadır. Çünkü “*ahlak, insanın kendisini bir beşer olarak bulduğu yeryüzündeki sahneyi aşan bir bilinçle yeryüzünde var olma çabasında zeminini bulur.*”²⁹⁷ Yani, o dönemin şartlarını –günümüzde pek değiştiği de söylenemez- düşündüğümüzde tüm bunaltıcı dini tartışmaların ötesinde insanın yaşamında tutacağı istikamet asıl belirleyici olandır. Bu nedenle Kant'ın insanlığın nihai ereği için, onun **ahlaki bir tür olarak** kendinden daha büyük bir bütünün parçası olamayacak bütünlüğe[*perfectissimum*]²⁹⁸ erişmesi fikri de, kendi düşünce sistematizmasının dinin asli amacıyla örtüştürülmesi bakımından gayet uyumludur.

Aslında Kant'ın dini meselelerde yukarıda sözünü ettiğimiz görüşleri, tutarlı bir şekilde Prolegomena eserini yazma amacıyla da örtüştürülebilir. “*Dine yönelik saf bir*

²⁹⁶ Karş. Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 357.

²⁹⁷ Ahmet Ayhan Çitil, “Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlak Tecrübesinin Kuruluşu”, **Ahlakın Temeli**, Ömer Türker (ed.), Ankara: İlem ve Nobel Yayıncılık, 2015, s. 119-140, tam yeri için s. 138.

Çitil'in söylediklerine katkı olarak şu da söylenmelidir. Din, **dıştan** buyurduğu dogmaların, her insanca zorlamasız **içten** benimsenmesi gerektiğini de söyler. Dolayısıyla dıştan buyrulana sırf buyrulduğu için itaat etmek, insanın ahlaki doğasının çarpıtılmasına, ikiyüzlüleşmesine sebebiyet verecektir. Fakat o buyruğun gereğinin, içten gelerek samimice, akıl yoluyla hazmedilerek yapılması bir dinin ana gayesi olacaksa burada Kant'a tamamen hak vermek zorundayız. Bu mesele ile daha detaylı bilgi için bkz: Doğan Özlem, **Kant Üstüne Yazılar**, İstanbul: Notos Kitap, 2015, s. 34-38.

Bu bağlamda mühim bir anekdot olarak yer verelim: Cassirer'e göre, **dıştan gelen** buyrukların körü körüne onaylanması, kolaylıkla insanın içtenlik taşımayan pazarlıklı bir onaylamasını da berkitmektedir. Bkz. Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Doğan Özlem (çev.), 2. Basım, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996, s. 403.

Kant'ın bu ifadelerini, *Etik Üzerine Dersleri*'nden de takip edebiliriz: “*Kutsal Kitap'ın içerdiği ahlak yasaları, eski filozoflardan hiçbirinde bulunmayan böyle bir arılığa sahiptir ve İsa'nın yaşadığı dönemde bile cultum externum yani dışsal tapınmaya titizlikle bağlı kalanlar yalnızca mirailerd; Kutsal Kitap cultu externo yani dışsal tapınmanın bir hiç olduğunu, sorunun bu değil, ahlaksal arılık olduğunu sık sık belirtmiştir.*” Bkz. Kant, **Ethica – Etik Üzerine Dersler**, Oğuz Özügül (çev.), 2. Basım, İstanbul: Pencere Yayınları, 2007, s. 95. Hayati önemi haiz bu meseleye, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında **Dinde Sahte Hizmet ya da Dini Vehim** başlığı altında geniş yer ayıracağız.

²⁹⁸ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, İoanna Kuçuradi vd.(çev.), 3. Basım, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 120; Lokman Çilingir, “Kant'ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi”, **Felsefelogos**, Sayı:21, 2003/2, İstanbul, s. 119-137.

entelektüel ilginin karşısına ısrarla tutkulu bir din bağlılığı ve iman savunusu”²⁹⁹ konuşlandırmak; bizce metafizik meselelerde “*sağduyuya, kurtarıcı muamelesi yapmakla*”³⁰⁰ eş değer görünmektedir. Şöyle ki, bir dinin bileşenlerini akılla açıklama, dahası zaman içerisinde dinin özüne ait meselelerin nasır tutarak bir takım ritüeller ve amentülerle yozlaşarak üzerinin örtülmesi noktasında, bunlara can vermek adına felsefi bir yenilemeye ihtiyaç duyulduğunda karşımıza çıkan akli aşan unsurları bütünüyle yok farzetmek ciddiye alınabilecek bir çaba gibi görünmemektedir. Dolayısıyla, yukarıda da söylediğimiz gibi çatışmaya konu olan tüm öğretilerin, ahlakilik parantezine alınması, belki de yenileyici girişimlerin en fazla evrensellik iddiası taşıyanı ve muhataplarını en tatmin edenidir. Şu noktada Kant’ı yeniden teist veya deist tartışmaların içine çekmek veya herhangi bir dini fırkaya dahil etmek dolayısıyla ondan ısrarla iman tasdiki ve amentü beklemek, metafizik tartışmalarda *ben sağduyuma güveniyorum* cümlesiyle söze başlamak gibidir. Bizim burada böyle bir başlık altında –teizm ve deizm- aynı konuyu tartışıyor olmamız bir çelişki olarak anlaşılın istemeyiz. Dileğimiz, mevcut tartışmaları görmezden gelmediğimiz okur tarafından bilinmesidir.

Birkaç alıntı ile meselemize farklı bir bakış açısı kazandıralım:

1-“*Bazıları, Tanrı kelamı yok mudur, vahiy yok mudur? diye soracaklar belki. Ben buna evet derim, Tanrı kelamı ve vahiy vardır. Tanrı kelamı, gözlemlediğimiz evrendir.*”³⁰¹

2-“*Sadece doğal dini, ahlaken zorunlu yani ödev olarak gören kişi, rasyonalist olarak tanımlanabilir. Eğer bu kişi, tüm doğaüstü tanrısal vahyin gerçekliğini inkar ediyorsa ona natüralist denilir. Diğer taraftan eğer vahyi kabul ediyor da, vahyi bilmenin ve onu gerçek kabul etmenin din için zorunlu olmadığını ileri sürüyorsa saf rasyonalist diye tanımlanabilir. Fakat vahye imanı, evrensel din için zorunlu görüyorsa imani konularda ona saf doğaüstücü denilir.*”³⁰²

²⁹⁹ Michael Peterson ve diğerleri, *Akal ve İnanç – Din Felsefesine Giriş*, Rahim Acar (çev.), 3. Basım, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 7.

³⁰⁰ Betül Çotuksöken, “Kant Tarihüstü mü?”, *Cogito – Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı: 41-42, 2005, s. 228-234, tam yeri için s. 232. Aynı yerden devamla: “Ne var ki, kendimizi haklı çıkarmak için ileri süreceğimiz akıllıca bir şey bulamadığımızda ona, [sağduyuya] bir kahin gibi başvurmak yerine, yapıp ettiklerimizle, düşünüp taşınıp akıllıca söylediklerimizle onu kanıtlamak gerekir. Kavrayış ve bilim bitmek üzereyken, ancak ve ancak o zaman sağduyuya başvurmak, son zamanların ince buluşlarından biridir ve burada en yavan gevezenin bile en sağlam kafa ile boy ölçüşmesi, hatta başa çıkması olağandır.”

³⁰¹ Thomas Paine, *Akal Çağı*, Ali İhsan Dalgıç (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 27.

³⁰² Kant, *Die Religion*, s. 180.

3- “Bütün vahiyler, harici ve dahili vahiy olmak üzere ikiye ayrılabilir. Tanrı'nın harici vahiy iki türlü olabilir: Ya eserler yoluyla ya da sözler yoluyla; dahili tanrısal vahiy ise Tanrı'nın bizim kendi aklımız yoluyla vahyetmesidir. Bu sonuncusu, tüm diğerlerini öncelemeli ve harici vahiy üzerine yargıda bulunmamıza hizmet etmelidir.”³⁰³

4-“Doğal dini doğaüstü dinden ayırmak gerekir, ama birbirlerine karşıt olacak şekilde değil; doğal din tanrı bilgisinin kullanılmasıdır ve ahlaklılığa bağlıdır. Doğaüstü din, daha yüce bir tanrısal muavenet vasıtasıyla doğal dinin tamamlanmasıdır.”³⁰⁴

5-“Pratik aklın gereksinimi mucibince evrensel hakiki din inancında Tanrı inancı şöyledir: 1- Ona yerin ve göğün Kadir-i Mutlak yaratıcısı [allmächtiger Schöpfer] yani ahlaki kutsal yasa koyucusu olarak iman etme; 2- Ona insan soyunun koruyup gözetmen Müheymini [der Erhalter] yani insan soyunun müşfik hükümdarı ve ahlaki Hâmisi olarak iman etme; 3- Ona, sadece kendisinin olan Kutsal yasalarının Müdebbiri [der Verwalter] yani adil Hakimi olarak iman etme.”³⁰⁵

6-“Deist, bir Tanrı'ya inanır; Teist ise yaşayan (Hayy olan) Tanrı'ya inanır.”³⁰⁶

7-“Erdemliliğin mutlulukla ödüllendirilmesi, kötü ahlaklılığın ise cezalandırılması isteği, saf olarak yalnızca ahlaki bir istektir. İçinde bencillikten bir cüz dahi barındırmaz ve bu her akıllı insan için kaçınılmazdır. İşte bu bizi, dünyanın ahlaki bir bânisi ve yöneticisi olarak yaşayan (hayy olan) bir Tanrıyı kabul etmeye götürür.”³⁰⁷

Yukarıdaki ilk alıntı haricinde kalanların hepsi, Kant'ın farklı eserlerinden Tanrı anlayışına dair filozofun kendi sözlerinden oluşmaktadır. İlk alıntı deizmin ve Dünya Deistler Birliğinin en önemli düşünürü olarak kabul edilen Thomas Paine'e (1737-1809) aittir. Kant ile aynı yıllarda yaşamış olan bu düşünürün vahiy ile ilgili mütalaasının, onun doğaüstü niteliğini yadsıması bakımından Kant'tan oldukça ayrıştığı gözlenmektedir. Zira Kant'ın konumu, yer verdiğimiz ikinci alıntıda da gibidir. Kant vahiy kabul eder; ama bunun doğrulanmasını pratik akla tevdi eder. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere filozof, dahili ve harici vahyin eş merkezli daireler gibi birbirini dışlamasından değil birbirini kapsamasından yanadır. Kant'ın vahiyle ilgili ve vahiye

³⁰³ Politz, s. 220.

³⁰⁴ Kant, **Ethica – Etik Üzerine Dersler**, s. 104.

³⁰⁵ Kant, **Die Religion**, s. 162.

³⁰⁶ Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, Akademieausgabe içerisinde Cilt 3, 1787 tarihli 2. Baskısı, Berlin, s. 421.

³⁰⁷ Kant, **Handschriftlicher Nachlass – Metaphysik**, Akademieausgabe içerisinde Cilt 18, Berlin, s. 725.

dayalı dinin bileşenlerine dair kabulünü, hemen yukarıda Tan'ın düşüncelerini eleştirmemiz esnasında belirtmiştik. Bir sonraki bölümde *vahiy ve tarihsellik* bahsi altında daha ayrıntılı olarak yeniden ele alacağız. Diğer taraftan yer verdiğimiz müteakip alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın, Paine gibi deist düşünceye sahip birisinininki gibi değil; inananlarının üzerinde doğrudan tesiri olan teist düşünceye sahip birisinininki gibi Tanrı tasavvuruna sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte çalışmamız içerisinde s. 36, 37 ve 72'de Kant'ın Tanrı'ya **içimizi iyi bilen birisi** sıfatını atfetmiş olması da onu, deizmin Tanrı inancından ayırtırmakta ve bir **ahlak teisti** yapmaktadır. Kant düşüncesinde ahlaki teistliği, bu noktada bilindik teist inanıştan ayıran en önemli unsur, Tanrı inancımızda bizi **antropomorfizme** düşme tehlikesinden koruyacak olmasıdır. Bu önemli meseleye çalışmanın devamında daha ayrıntılı yer vereceğiz.

O halde Kant'ı deist olarak yorumlayanlar düşüncelerini nasıl temellendiriyorlar? Burada Allen W. Wood'a özellikle değinmek istiyoruz. Wood, *Kant'ın Deizmi* adlı makalesinde, bizim hemen yukarıda yer vermiş olduğumuz 2 No'lu alıntıdaki Kant'ın *natüralist* tanımının, filozofun vahyi inkar etmesinden ötürü deizme en yakın tanımı olduğunu ileri sürmektedir.³⁰⁸ Wood, buradan yola çıkarak Kant'ı tam anlamıyla deist olarak adlandırmamız gerektiğini söyler. Üstelik bu cümlelerin hemen altında şöyle bir cümle kurmuş olmasına rağmen: “Zira her ne kadar Kant, doğaüstü bir yolla **vahyedilmiş dinin imkanını reddetmese** de, böyle bir dini açıkça kabul etmez görünmekte [...]”³⁰⁹

Şimdi bu mesele, aslına bakılacak olursa müstakil bir çalışma içerisinde etraflıca ele alınmayı hak ediyor. Lakin biz, eldeki çalışmamız içerisinde gözden kaçırılan bir nokta olduğunu iddia ederek buna kısa da olsa değinmek istiyoruz. Konuya şu noktadan eğilelim: Kelli S. O'Brien, *Kant'ta ve Swinburne'de Vahiy* adlı çalışmasında John Hare'nin, doğrudan Wood'u hedef alan cümlelerine yer verir: “*Kant'ın görüşleri etrafındaki tartışmalardan birisi, onun açık olarak yazma özgürlüğü ile ilgilidir. Kant'ın çalışması yasaklandı ve o, sadece çalışmasının basılmasını istememekle kalmadı, yasakçının taleplerine ve devletin yasalarına boyun eğmenin, ahlaki bir yükümlülük olduğunu ifade etti. (R 7) Öyleyse o, A. Wood'un ona atfettiği gibi bir*

³⁰⁸ Wood, “Kant'ın Deizmi”, s. 338.

³⁰⁹ Wood, “Kant'ın Deizmi”, s. 338.

görüşü, açık olarak ifade etmek için özgür olmamış olacaktı. Aslında Wood, Kant'ın yorumlarını çekingen olarak tasvir eder. Ancak, Kant özgürce konuşamamış olmasına rağmen, bizim, onun söylediği şeyin aynı zamanda kastettiği şey olduğunu varsaymamız gerekir. Sükunetten gelen deliller, tarihte her devirde zayıftırlar. Yaklaşımımızı, sahip olduğumuz malzemedan oluşturmamız gerekir, sahip olmadıklarımızdan değil.”³¹⁰

Burada söz konusu edilen, daha açıktan belirtilecek olursa; O'Brien, Hare'ye dayanarak Wood'un, Kant'ın vahiy ile ilgili görüşlerine bir tür *niyet okuma* içerisinde yaklaştığını öne sürmektedir. Gerçekten de –Sayın Wood'un Kant üzerindeki yetkinliğine ve akademideki itibarına hürmet göstererek- Kant'ı, vahyi kabul etmeyen dahası vahiy dinini reddeden deist bir filozof olarak görmesi indirgemeciliktir. Bahse başka bir yerden yaklaşalım: Kant'ı deist olarak sunan Wood, Kant üzerine yazmış olduğu biyografisinde –elbette bir biyografide ana meselelerin derinliğine tartışılmayacağını farkındayız- onun için tam olarak şu cümleleri kurmaktadır: “*Kant, kendilerini dünyada tesis edebilmek için etik toplulukların, insan doğasındaki bir zayıflık yüzünden, ilahi vahye delalet eden bazı yazılı belgelere ihtiyaç duyduğunu kabul eder. Kant'ın 'sadece aklın sınırları içindeki din' anlayışı, bu tür belgeleri reddetmez. (Zira akıl, belirli bir ilahi vahiy iddiasının geçerliliğini ne kadar ispat edemeyecekse, ampirik vahyin mümkün olmadığını da aynı derecede iddia edemez.) Aksine, akli dinin yapması gereken, belgelerde kastedilen şeyleri son derece bilge ve ahlaken mükemmel varlık tarafından vahyedilmiş oldukları düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde yani aklın anladığı kadarıyla ahlak ile uyum içinde olacak şekilde yorumlamaya çalışmaktır.*”³¹¹

Görüldüğü üzere, Wood'un bu cümlelerinde, Kant'ın deistliğine dair herhangi bir emare bulunmamakta; dahası tarihsel vahiy ile ilgili kabulüne dair de bir olumlama ihtiva etmektedir.

Belirtmeliyiz ki, biz bir Kant uzmanı değil ancak bir Kant öğrencisiyiz. Dolayısıyla Wood'un düşüncelerini tutarsızlıkla itham edebilecek yeterlilikte de değiliz; ki böyle bir davranış özünde hadsizlik olur. Fakat bu önemli konu ile ilgili olarak son bir hususu daha eklemeyi geçemeyeceğiz. Böylelikle nihai kararı, okurun vermesini bekliyoruz. Sebastian Maly'nin, en prestijli Kant araştırmalarına ev sahipliği yapan *Kant-Studien*

³¹⁰ Kelli S. O'Brien, “Kant'ta ve Swinburne'de Vahiy”, Engin Erdem (çev.), *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 6, Sayı. 18, s. 259-283, tam yeri için s. 260.

³¹¹ Wood, *Kant*, s. 230.

içinde yayınlanmış *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes – Kant: Tanrının Sembolik Bil[in]işi Üzerine* (2012) adlı eserinin, “deizm ve antropomorfizm arasında orta yol olarak Tanrı’nın salt sembolik bilinişi” adlı bölümündeki ifadelerine, burada tam olarak yer vermemiz müşkil meseleyi çözüme kavuşturması açısından son derece önemli görünmektedir:

“Wood’un, Kant’ı bir **deist** olarak niteleyebilmek için delil maksadıyla sunmuş olduğu deistler, deizmi şöyle tanımlamaktadırlar: *the opinion of those that acknowledge one God, without the reception of any revealed religion* [herhangi vahyedilmiş bir dini kabul etmeksizin bir Tanrı’yi [varlığını] olumlayanların görüşü. karş. Wood 1991, 2.] Buna göre deistler, din felsefesi bağlamında bir vahiy dinini kesinkes yadsımaktadırlar. Bu konum [yani deizm], Kant’ın, din üzerine kitabında [Salt Aklın Sınırları İçinde Din] **rasyonalizm** olarak tanımladığına denk düşmektedir. (karş. RGV, 6: 154,4-7) Mamafih Kant, kendi konumunu, **saf rasyonalizm** tanımına denk düşen kavramın karşılığında konumlandırmaktadır. (karş. RGV, 6: 154,7-155,4) Saf rasyonalizm, doğaüstü tanrısal bir vahyin imkanına izin vermekte; ancak bunun, doğaüstü vahyin bilinmesi ve onun reel olarak kabul edilmesi noktasında din için zorunlu olmadığını öne sürmektedir. Tam bu noktada değiştirilmiş-tadil edilmiş bir **deizm** kavramına rağmen, Kant’ın nasıl oluyor da bir deist olacağı benim için belirsiz kalıyor. Wood, sözünü ettiğimiz yerde geçen bu saf rasyonalizm kavramını, aslında zaten yanlış anlıyor: Çünkü o, mezkur kavramı, saf rasyonalizmin doğaüstü vahyin **gerçekliğini** kabul edip tanıma şeklinde yorumluyor. (karş. Wood, 1991, 11) Böyle olduğu halde Kant’ın kendi konumunun, saf rasyonalizme uygun düşmesinin imkansız olacağını ileri sürüyor. Bu yanlış yorumun [Diese Fehlinterpretation] kaynağı, Wood’un RGV, 6, 154,9’da geçen ‘**diese [yani işaret zamiri olarak] bu**’ zamirinin bağıntısını yani ilgide bulunduğu yeri, yanlış yorumlamasıdır. Wood’un yorumuna göre, **diese [yani zamir olarak bu]**, isim olan **tüm doğaüstü tanrısal vahyin gerçekliğine** gönderme yapmaktadır. Bu dil bilgisel-[sentaktik] olarak mümkün olabilir; fakat anlam bütünlüğü-[semantik] açısından neredeyse anlamsız bir ifade ortaya çıkartmaktadır. Zira Wood’un yorumuna göre, saf rasyonalist, doğaüstü tanrısal vahyin **gerçekliğini, gerçek** kabul etme noktasında doğaüstü tanrısal vahyin zorunlu gereksinim olmadığını iddia edecektir ki; bu, metne neredeyse mantıksız bir ifade olarak sokulmuş olur. Dil bilgisel [sentaktik] olarak mümkün, iç tutarlılık [semantik] olarak makul ve anlamlı olanı, **diese [yani zamir**

olarak bu] sözcüğünün, herhangi bir modal nitelik [modale Qualifikation] (yani gerçeklik sözcüğü) olmaksızın, sadece doğüstü tanrısah vahye gönderme yapmasıdır. Çünkü ancak böylece, kendi din anlayışı bakımından saf rasyonalist için, doğüstü tanrısah vahyi gerçek kabul etme zorunluluğunu gerektirmeyecek bir anlam ortaya çıkacaktır. Kant'ın 'din adlı eserinde' kendisini saf rasyonalist olarak konumlandığı tezi ile ilgili olarak ayrıca Arto Siitonen'in ['Die Religionsschrift Kants und der reine Rationalismus–Kant'ın Din Eseri ve Saf Rasyonalizm'] (2001) eserine de bakabilirsiniz.”³¹²

İşte biz kendi çalışmamız içerisinde s. 113'de bu meseleye daha önce şu şekilde dikkat çekmiştik: “Bu alıntıyı ve özellikle de düşünürün yaptığı saf rasyonalist tanımını hatırla tutarak devam edelim. Vahyi reddetmek ile vahyin gerekliliğini zorunlu görmemek arasında çok ciddi bir fark bulunmaktadır. Bu farkın, Kant'ın din düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi için hayati bir önemi haizdir. Dolayısıyla Kant, hiçbir şekilde vahyi reddetmemektedir. Vahyin akılla tenazuru, bakışımıdır önemli olan. Vahiy, aklın varlık sebebi [ratio essendi]; akıl ise vahyin anlaşılma, bilme [ratio cognoscendi] sebebidir.”

Toparlayacak olursak Wood'un Kant'ın deizmine dair sunmuş olduğu argüman, Kant'ın kendi sözleriyle çelişmektedir. Kant, saf rasyonalizm tanımını içerisinde düşüncelerini serimlerken Wood, ona, vahyi yadsayan rasyonalizm tanımını yakıştırmaktadır. Bu haddizatında, çalışmamızda ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere, Kant'ın, bilhassa mesafeli yaklaşmış olduğu bir pozisyondur. Üstelik Maly'nin yukarıda yer verdiğimiz ifadelerinde de görüldüğü gibi Wood, aynı zamanda bir dil bilgisel hata yaparak buradaki yanlış yorumun pekişmesine sebebiyet vermektedir.

Bu söylediklerimizin üzerine düşünürün felsefesi bütüncül olarak değerlendirildiğinde, Kant'ı, dogmaların yıkıcısı saf akılcı görenler ile bilgiyi kaldıran saf imancı görenlerin oluşturacağı ikiliğin tek bir tarafına hapsedmenin yanlış ve eksik olduğu anlaşılır. Filozof, tüm bu hiziplerin üstünde bir düşünce enginliğine sahiptir. Birinci hiziptekiler Kant'a böyle bir yorum getirerek profan bir kıyafet biçmektedirler. Oysa bu görüştekilerin

³¹² Maly, s. 273. Bu alıntıda köşeli parantezler içinde belirtilenler tarafımıza aittir. Maly'nin dikkat çekmek için kendi eserinde italik olarak yazdıklarını, biz karışıklık olmasın maksadıyla kalın vurgulu; çift tırnak içinde belirttiklerini ise yine karışıklığa yer vermemek için tek tırnak içerisinde yazdık. Çünkü bu alıntıyı biz hayli önemli gördüğümüz için, tüm cümlelerini başından itibaren italik yaptık ve çift tırnağı alıntı başı ile sonunu belirgin kılmak için kullandık.

yaptıkları, yetişkin birisine bebeklik kıyafetleri giydirmekten öteye gitmeyip, kıyafetin düğmelerinin patlamasından sorumludurlar. İkinci hiziptekiler ise yakın bir zamanda imara açılacak tarla ve orman alanlarından yüklü bir parseli zimmetine geçirip onları kimseyle paylaşmayan fırsatçılar gibi davranmaktadırlar. Güya iman denilen şey, akıl sahiplerinin ne kadar çabalasalar da bir türlü elde edemeyecekleri şeymiş de, iman sahibi olmak için akıldan kurtulmak gerekmektedir gibi. Üstelik imanlı ve imandan geçinenlerin, akli yöntemi benimsemiş olanlara küçümseyici bir tavır takınmaları da sofistlik inatçılıktan öteye geçmemektedir. Her iki hizip de varlıklarını, iktidarlarını ve elbette ki düşünce tarihindeki *pseudosıklet*lerini bu gerilime borçlu oldukları için sulhe yanaşmamakta diretmektedirler. Dolayısıyla büyük ve kapsamlı düşünürlerin çok çeşitli yorumlanışlarına tanık oluşumuzu bu çerçeveden uzak düşünemeyiz. Bu yorumlamaların çoğu zaman, birbirini nakzedecek biçimde oluşunu gördüğümüzde ise şaşkınlığımızı gizleyemeyiz. Bunun iki temel sebebi olabilir: ilki bahse konu olan düşünürün bu tarz yorumlamalara elverişli bir dil ve içerik kullanmış olması. İkincisi ise, düşünür üzerine etütte bulunanların, düşünürün eserine bütüncül bak(a)mayıştan ötürü *disjunktif* yorumlamalarıdır.

Aslında sözünü ettiğimiz durum, sadece bizim ülkemiz için geçerli bir durum değil. Konstanz Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde yapılmış oldukça yakın tarihli bir doktora tezi de buna bir örnek teşkil edebilir.³¹³ Bu tezin ileri sürdüğü iddia, en temelde şuna dayanmaktadır: Kant'ın ders notlarında ve okuttuğu takrir yazılarında din mefhumu, ahlaka gerçeklik kazandırabilen yegane şey olarak tasavvur edilmektedir; dolayısıyla din olmaksızın ahlak, idealden öteye geçemeyecektir. Fakat Kant'ın ahlak üzerine yazdığı basılı eserlerinde tam tersi bir bakış açısı hakimdir. Zira bu eserlerinde Kant, ahlakın hiçbir şekilde dine ihtiyaç duymadığını ve duymaması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Ve doktora tez çalışmasının sahibi, buna örnek olarak, Kant'ın bizim de bu çalışmaya konu ettiğimiz eserini, yani *SASİD*'i örnek vermektedir. Burada mezkur tezle ilgili daha fazla ayrıntıya yer vermek istemiyoruz; ancak okurun şu ana kadar iki bölümünü okuduğu bu çalışmada, Kant'ın dinden tamamen bağımsız bir ahlak sunup sunmadığının teyidi ve tenkidi yine okurun kendi kavrayış gücüne kalmıştır. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere din ile ahlak oldukça sıkı bir bağlantı

³¹³ Jose Santos Herceg, *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie*, Universität Konstanz, Mart 2000.

içindedir. Salt bu nedenden ötürüdür ki düşünür, dini, ahlaka indirgemekle bile itham edilmiştir.

Yukarıda dile getirilen Kant'ın farklı yorumlanışına bir örnek de yeri gelmişken ekleyelim: *Kant, panteist bir filozoftur*. Kant'ın deist olduğu üzerine, ateist olduğu üzerine, fideist olduğu üzerine pek çok şey bulabilmek mümkün. Ancak bu kez söz konusu olan düşünürün panteistliği. Üstelik bununla ilgili yapılmış gayet tutarlı bir doktora tezi de önerelim: Leipzig Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nden Justus Schultess tarafından telif edilmiş *Kant'ta Panteizm* adlı doktora tezinde böyle bir iddia öne sürülmüştür. Ona göre, insan, ahlak yasasını benimseyen akli sayesinde numenal dünyaya ait olduğu kadar, maddi-duyulur şeylere eğilimi bakımından da fenomenal alana aittir. “İçimizdeki *natura archetypa* fikri, ahlak yasası aracılığıyla -ki ahlak yasasını, bu fikir bizim şuurumuza kazandırır- bizi duyular dünyasına akıllı varlıklar bütünü biçimini vermeye belirler. Böylece insan, sadece doğanın efendisi değil; aynı zamanda bir ölçüde onun yaratıcısı da olmaktadır. İnsanda mukim olan *noumena* idesi, kendisini duyulur dünyada açığa vurmakta ve dolayısıyla bu ide, yine insan ve insan iradesinin ona mahsus özgürlüğü yoluyla fenomene-tezahüre kavuşmaktadır.”³¹⁴ Yani düşünür şunu demek istiyor: İnsan noumenal bir varlık olarak kendisini, yine kendisinin koymuş olduğu yasa yoluyla fenomenal bir varlık olarak gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla insan özgürlüğünün “işlem görmemiş, ham” olarak kalabilmesi için, yaratma veya yaratılış eyleminin, görünenler-fenomenal alanla bağlantısının kesilmesi gerekmektedir. Farklı bir deyişle, Tanrı, fenomenal dünyanın yaratıcısı değildir, yani tabiatı yaratmaz. Pekala kimdir o zaman fail? *Homo noumenon* olarak insandan başkası değil. Başka deyişle, *natura naturans* olarak müessir; cevher, tek ve mutlak olandır. Bu müessir, *natura naturata* olarak eseri şart koşar. O halde bu *eser*, hem *müessir*in kendini müşahhas evrende sunduğu şey olarak hem de bir *tesir* olarak kavranmalıdır. Yazarın, Spinoza'nın ikili dünya teorisine göre yapmış olduğu bu tasnif, bir panteizm argümanıdır³¹⁵ ve Kant'ın yukarıda alıntılanmış olduğumuz sözleri bu çerçevede içerisinde panteist olarak anlaşılmasında yeterli görünmektedir.

³¹⁴Justus Schultess, *Der Pantheismus bei Kant*, Doktora Tezi, Leipzig: Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses, 1900.

³¹⁵ Schultess, s. 14.

Kant'ın böylesine farklı şekilde anlaşılmasını, kadim felsefenin ve Platon'un öğretisindeki *corruptio optimi pessima* ilkesine irca ederek³¹⁶ bahsini etmiş olduğumuz Kant'ın din ve Tanrı görüşüne dair kendi sözlerini, bir kez daha tekrara düşmek pahasına paylaşalım: “Rasyonalist, adını borçlu olduğu akli sayesinde kendisini yine kendisi tarafından ve insan idraki sınırları içerisinde tutmalıdır. Bu nedenle o hiçbir zaman natüralist gibi inkarcı olmayacak, ne vahyin dahili imkanı ne de bir vahyin, hakiki dine giriş için tanrısal bir mutavassıt olması gerekliliği üzerine tartışmaya girecektir; çünkü hiçbir insan, akli aracılığıyla bunlara dair kesin nihai bir hüküm koyamaz.”³¹⁷ Bu cümleden olmak üzere, eldeki çalışmada Kant'ın din ve Tanrı anlayışıyla ilgili okuyucunun zihninden sarıh bir görüş oluşturacak yeterince delil sunduğumuzu düşünüyoruz.

3.1.3. Vahiy ve Tarihsellik

İmdi yukarıda sunduğumuz görselden de hatırlanacağı üzere, düşünürün bir an olsun gözden uzak tutmadığı dinin biricik amacı ahlakiliğin sağlamaştırılması ilkesidir. Buna hizmet etmeyen bir dinin kökeni ne olursa olsun Kant için şüphelidir. Bunun muhtemelen en güzel ifadesini *SASİD* adlı eserinden dört sene sonra kalem aldığı *Streit der Fakultäten – Fakültelerin Çatışması* eserinden de takip edebiliriz. “Kutsal Kitabın iş'ari tefsirinde, hayal gücünün, dini öğelerde kaçınılmaz biçimde coşkunluğa gömülerek kendini kaybedeceğini; dolayısıyla akli bir tefsir yapılmak isteniyorsa mutlaka ahlaki mananın gözden bir an olsun uzak tutulmaması gerektiğini, ancak böylelikle ayakları yere sağlam basan bir tefsir yapılabileceğini”³¹⁸ söyler bize Kant. Yani bir din, kökenini istediği kadar metafizik alemde alsın, insan soyuyla irtibatı ve tenazuru ahlaklılıkla sağlanmadıkça evrensel olamaz. Fakat burada oldukça mühim bir ayrıntı olarak şunu da hesaba katmadan geçemeyiz: **Eğer vahiy olmasaydı, insan soyu üzerinde bağlayıcılığı olan doğal dinin akli ilkeleri, kuşaktan kuşağa nakledilemez ve kaybolmaya yüz tutardı.** Bu, daha önce ikinci bölümde ve yine başka şekilde tarafımızdan kaleme alınmış bir makalede³¹⁹ tetkik edilen vahiy inancının mutavassıt kılınması ile alakalıdır. Böylece sözünü ettiğimiz din, dahili niteliği bakımından sadece vahyedilmiş bir din olarak görülmekten ayrılmaktadır. Çünkü bu anlamda vahyedilmiş

³¹⁶ Platon, *Devlet*, 491a-492c.

³¹⁷ Kant, *Die Religion*, s. 180.

³¹⁸ Kant, *Schriften zur Religion*, Martina Thom (ed.), Berlin: Union Verlag, 1981, s. 354.

³¹⁹ H. Aydoğan, “Kant ve Lessing’de Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Değeri”, s. 362.

din, kutsal kitaplar ve gelenek olmadığı zaman tarih sahnesinden yitip gidecek ve insanın deruni tabiatında bir daha asla diriltilemeyecek şekilde unutulacaktır. O nedenle vahiy kavramını, bir dine ancak akılla, yani ahlaki bir yasa koyucunun iradesi altında teşekkül eden bir birliktelik fikrinden hareketle uygulayabiliriz. Böyle olduğunda **elimizdeki vahiy içerikli din, hem doğal bir din hem de öğrenilmiş bir din olarak görülebilecektir.** Yani dairelerin, keşişim kümesini tarif ediyor ve şunu bilhassa vurgulamak istiyoruz: Vahyedilmiş din, öyle veya böyle doğal dinin gereklerini ve muhteviyatını –bir bölümünü veya daha fazlasını- kapsamak zorundadır. Mutlaka böyle olmalıdır.

Çağımızın önemli Kant uzmanlarından ve felsefe tarihçilerinden Otfried Höffe editörlüğünde yayınlanmış Kant'ın *SASİD* eserini kapsayan şerhte bu kısım ile ilgili şöyle bir anekdot vardır. İlgili bölümde Friedo Ricken şöyle der: “Bir dinin salt vahyedilmiş olması, –yani tek niteliği bu olan [ç.n.]- mantıki olarak imkan sınırları dışındadır. Çünkü salt vahyedilmiş bir din kavramı kendi içerisinde çelişiktir. Böyle bir kavram *contradictio in adiecto* [Oksimoron diye çevrilebilir] olur. Çünkü din, saf bir akıl kavramıdır. Vahiy ise tarihi bir sistemdir; dolayısıyla *salt vahyedilmiş* bir din kavramı; tarihi akıl hakikatlerinin oluşturduğu bir sistemin *ahşap demiridir*.³²⁰ (...) Vahiy, din kavramına, ancak bu dine giriş yaptırması ve onu kamusal olarak bilinir hale getirmesi amacıyla tanrısal bir vasıta olarak düşüncede ilave edilebilir.”³²¹ Yazar şunu demek istiyor: Bir dinin sadece ama sadece vahiyle doğrulanabileceğini iddia etmek kendi içinde çelişiktir. Vahiy ne kadar aşkın bir kaynaktan beslenirse beslensin; onun anlaşılması, kabul edilmesi ancak ve ancak akıl sayesinde gerçekleşecektir. Bu anlamda başka bir karşılayıcı-kabul edicinin olabileceğinin düşünülmesi mümkün değildir. Kant'a göre din, salt ahlaki akıl dini olduğu için tasdik mercii akıldan başkası olamaz. Tarih içerisinde gerçekleştiği öne sürülen harici bir otorite olarak vahiy, ancak arızı olarak eklenebilir. Vahiyi, arızı olarak görmek onu reddetmek anlamına gelsin istemeyiz. Dinin kökeninin vahiy olmasına, Kant'ın itirazı yoktur. Fakat dinin sürekliliğinin sağlanması akıl ile mümkündür. Aksi halde bir dinin doğrulanması ve tasdiki için sürekli olarak vahyin gerçekleşmesi ve/veya gerçekleşmekte oluşu iktiza etmektedir.

³²⁰ Yazar, ahşap demir diyerek bu oksimorona telimhte bulunuyor. Köşeli daire gibi.

³²¹ Friedo Ricken, “Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt”, **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**, Otfried Höffe (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2011, s. 182.

Yine başka bir düşünürün ufuk açıcı düşünceleri üzerinden devam edelim: “Belirli bir din, iki kısımdan oluşur: Bunlardan biri evrensel, yani umumi geçerliliği olan kısım; diğeri ise özel kısım yani pratik-ahlaki akıl bağlamında herhangi bir umumi geçerliliği olmayan kısım. Dolayısıyla vahiy, böyle bir dinin umumi geçerlilik arz eden kısmıyla irtibatı açısından sadece olumsal [*kontingent*] bir karakter taşıırken, özel kısmı ile irtibatı açısından meşruiyetinin yegane düşünülebilir-akledilebilir güvencesi olarak zorunluluk görevi görecektir.”³²² Bu alıntı, aynı zamanda bir önceki paragrafta anlatılmak istenenlerin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Çünkü burada da söz konusu edilen vahyin olumsuzluğu/arızılığıdır.

O halde yukarıda söylenenleri hatırd tutarak devam edelim: Kant’a göre bu çerçeve içerisinde söz konusu edilebilecek en uygun din, Hristiyan dininden yola çıkılarak varılabilecek bir dindir. Burada Hristiyanlık değil de Hristiyan dini sözcüğünü kullanmamızın sebebi Kant’ın asli kullanımına uygun olsun maksadıyladır. Yani din sözcüğü, burada bir tamlanandır; mevsuftur. Bu minvalde en uygun çeviri İsevi dini şeklinde olur. Din, herhangi bir millete ve yöreye ait değildir. Çünkü bu din, kutsal ahlak yasası uyarınca eylemlerimizi düzeltmemizi sağlayan ve ancak böylelikle kendisini razı edebileceğimiz Tanrı katındaki yegane dindir. Bu dinin, İsevi sıfatı olması veya başka bir **şir’a ve minhaca** tâbi olması önemli değildir. Bunlar zaman ve mekana ait olgulardır.

Elbette bu yorumlar, şahsi kanaatimiz olup tartışmaya açıktır. Fakat bu yorumları, yani aslolan tek dinin, şir’a ve minhactan bağımsız olması iddiasını temellendireceğine inandığımız bazı hususları belirtelim. Bunlardan ilki şudur: Kant, etik müşterek teşkilatı, altında toplayacak bir çatı olarak hakiki görünür kilise kavramını postüle ettiği *SASİD*’in üçüncü bölümünde –çalışmamızda daha çok ikinci bölümde ele alınmıştır- bir kilise ve tanrı krallığı tedariki noktasında yardım alacağımız dini, *Christentum* yani Hristiyanlık olarak tarif etmiştir. Ve söz konusu bölüm boyunca hep bu sözcüğü kullanmıştır. Fakat son bölümde –tespit edebildiğimiz kadarıyla- Yahudilik ile birlikte zikrettiği tek bir yer haricinde çok kez *christliche Religion* yani İsevi Dini sözcüğünü tercih etmiştir.

³²² Reiner Wimmer, s. 178.

İkinci argümanımız, Kant'ın düşüncelerinin arkasında evrensel bir dünya dini fikri olmasıyla ilintilidir. Bunu çalışmanın ikinci bölümündeki Yahudilik bahsinde ele almıştık. Kant'a göre dogmatik yasaların oluşu ve bu yasaların özgürlük ile değil de harici buyruklar tarafından belirlenmiş olması nedeniyle Yahudilik bir dünya dini olamaz.³²³ Bu ifadeyi parantez içerisine alarak bizzat düşünürün kendisi, *Buyurucu Yasalar Altında Tanrı'ya Sahte Hizmet Üzerine* başlıklı bölümde kullanır ve şöyle der: “Bu buyurucu inancı (yani her halükarda bir kavme münhasır olan ve evrensel bir dünya dininin içermeyeceği bu buyurucu inancı) hakiki ve esaslı bir Tanrı hizmeti olarak görmek ve onu insana, tanrısal rızayı kazanmasında en üstün ve ulu şart olarak koşmak bir dini vehimdir.”³²⁴ Yani Tanrı katındaki yegane din, **nüsuk/menasıkla** belirlenmiş bir din olamaz.

Üçüncü argümanımız ise Kant'ın bu eserinin sınırlarını aşan bir başka eserinden yola çıkarak varmış olduğumuz bir ipucunu içermektedir. *SASİD*'den 1-2 yıl sonra yazmış olduğu *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf – Ebedi Barış Üzerine: Felsefi Bir Taslak* eserinde Kant, dillerin ve dinlerin çeşitliliğini zikrederken bir dipnot ekler ve o dipnotta şunları yazar: “*Dinlerin çeşitliliği: Ne şaşılacak bir ifade! Sanki çeşit çeşit ahlaktan bahsedilebilirmiş gibi! Elbette farklı türlerde inanç biçimleri vardır; ama dinde değil, dinin tarihinde vardır bunlar. Bu inanç biçimlerinden veya bunlara müteallik dini kitaplardan, (Zendavesta, Veda, Kur'an gibi) din olarak değil; aksine dinin ilerlemesi ve taşınması için faydalanılmış, bilginliğin/erüdisyonun inceleme sahasına konu edilebilecek araçlar olarak bahsedebiliriz. Fakat tüm insanlık ve tüm zamanlar için ancak tek bir geçerli din vardır. Diğerleri, sadece zamanlar ve yerler mucibince çeşitlilik gösteren birer arazi din araçlarıdır.*”³²⁵

Şimdi bu meseleye bilhassa ağırlık vermemizdeki gerekçeyi açıklayalım: Din felsefesinin son dönemlerde daha fazla soruşturmaya konu ettiği ve üzerine daha sık eğildiği dini çoğulculuk, dini kapsayıcılık bahsinin konumuzla yakından alakası vardır. Burada konumuzdan sapmamak adına detaylı bir şekilde problematiği ele almak yerine şu hususlara vurgu yapalım. Şahsi kanaatimiz şudur: Dini çoğulculuk meselesi, Kant'ın yukarıda sözünü ettiğimiz etik özden hareketle düşünülmelidir. Kanaatimizce kendi

³²³ Bu çalışmada bkz: s. 98.

³²⁴ Kant, **Die Religion**, s. 196

³²⁵ Kant, **Werke in zwölf Bänden** içinde *Zum ewigen Frieden*, Band 11, Frankfurt am Main, 1977, s. 227. (13 nolu dipnot). Güncel edisyonu için çevrimiçi bkz: <http://www.zeno.org/nid/20009192077>

içinde çelişik olan dinlerin çeşitliliği kavramı yerine inançların çeşitliliğini düşünecek olursak bu konuda daha sıhhatli yol alabiliriz. Bu nedenle tüm inanç formlarındaki ortak ahlaki damarı keşfedebilir ve bunu anlamaya çalışırsak farklı inanç müntesiplerinin birbirlerini anlamaları kolaylaşabilir. Dolayısıyla tüm insanlığı kapsayacak evrensel bir din, ancak bu özün ortaya çıkartılması ve bunun izlenmesiyle mümkündür. Benzer bir girişimi değerli dinler tarihçisi Mircea Eliade’de bulabiliriz. Düşünür, üzerine ciddi tetebbularda bulunduğu dünya dinlerine dair yazmış eserlerinde bu özü yakalamış gibidir: “Ebedi Dönüş Miti”, “Kutsalla ilişkisini kesmeme” diye özetleyebiliriz bu özü. Dolayısıyla inançların çeşitliliği üzerinde, tek bir ahlaki din olduğunu gözden çıkarmazsak daha tutarlı sonuçlar elde edebiliriz. Aksi halde kutsal metinlerin iş’ari tefsiriyle yapılan, ayakları yere basmaktan uzak, türlü metafizik-sofistik yanılgılara düşmek işten bile değil. Dolayısıyla Frithjof Schuon ve geleneğindeki takipçilerin Dinlerin Aşkın Birlikteliği tezine dair yapmış oldukları ezoterik-batını yorumlamalar bu yanılgılara bir örnek teşkil edebilir.³²⁶ Hipotetik-mefruz mertebelerin aşılmasıyla Tanrıya yakınlık kesbetme, vehbi bir takım mülahazalarla doğaüstü alemle irtibata geçme türünden veya dinlerin diyalog yardımıyla buluşturulması neviden safsatalar yerine yukarıda ısrarla üzerinde durduğumuz nüve dikkate alınabilir. Son olarak dikkatli bir incelemeyle Şeriat-ı Muhammediye’yi merkeze alarak benzeri bir çalışmanın yapılabileceğine temas ederek, sahanın uzmanlarına kapı aralayalım.

Kant’ın *SASİD* adlı eserinin, bu görüş odağından okunabileceğini iddia etmek çalışmanın maksadını aşan bir tavsiye olarak görülmemelidir. Benzer ve yakın bir görüşü Otfried Höffe’den okuyalım: “Kant, Hıristiyanlığın kendisini biricik hakiki din olma hususunda sarahaten takdim edişine iki aşamada eğilir. İlk aşamada, bilinen dinler arasından Hıristiyanlığa, özünde saf akli olduğundan ötürü hakiki din olma yolunda bir öncelik tanır. İkinci aşamada ise Hıristiyanlığın özünü teşkil eden şeye dair kesin yargısını, ahlakiliğe, yani saf pratik akla tevdi eder.”³²⁷

Şimdi bu sözlerin ardından Kant’ın evrensel dünya dini için layık olduğunu öne sürdüğü Hıristiyanlığı, öğrenilmiş ve doğal din olarak nasıl ele aldığını tahlil edelim. Düşünürün, bu inceleme için Hıristiyanlığı seçmiş olmasındaki gerekçe, Yeni Ahit’in böyle bir

³²⁶Türkçede yapılmış yerinde ancak daha da geliştirilebilir bir eleştiri için bkz: Rahim Acar, “Mutlak Hakikatin Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti vd.”, **AÜİFD**, 54/1, 2013, s. 1-34.

³²⁷Otfried Höffe, “Einführung in Kants Religionsschrift”, **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**, Otfried Höffe (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2011, s. 9.

ahlaki akıl dini için yeterli ve uygun umdeleri kapsamakta olduğuna dair kanısıdır.³²⁸ Nitekim düşünürün, Eski Ahit’i ve dolayısıyla Yahudiliği böyle bir din anlayışı içine katmadığı; dahası evrensel akıl dini için uygun görmediğine çalışmanın önceki bölümünde değinmiştik.

3.2. Hıristiyanlığın Doğal ve Öğrenilmiş Bir Din Olarak Tahkiki

3.2.1. Doğal Bir Din Olarak Hıristiyanlık

Kant; doğal dini, ahlaklılık çerçevesi içinde düşünür. Ona göre insan, eylemlerinin özgür belirlenimi içerisinde ahlaki ödevlerini tanrısal bir buyruk olarak tanıyan etik bir birey; Tanrı ise, bu etik bireyin nihai amacına tesirde bulunabilecek, tüm etik alemin bânisi; ruhun ölümsüzlüğü ise insan soyunun tüm bu nihai amaca uygun ve layık olabilmesi veçhesinden düşünülmeli demektir. Yani tüm bu kavramlar, Kant düşüncesinde saf pratik akli kavramlar olup doğal dinin kapsamını oluşturmaktadır. Dolayısıyla doğal din, her insanı, akli ve pratik olarak razı edebilecek ve herkesi, ödevini yerine getirmesi üzerine ikna edip birleştirecek bir dindir. Bu dinin, müşterek teşkilatı altında toplayabileceği yer ise daha önce de sözünü etmiş olduğumuz kilisedir. Fakat nasıl bir kilise? Burada Kant’ın yaptığı ayrımı daha yakından görebiliyoruz. Kant’a göre böyle bir dinin kilisesi, salt “görünmez bir kilisedir”.³²⁹ Yani vahyedilmiş dini de kapsayan salt ahlaki akıl dinindeki gibi “hakiki görünür kilise” değildir. Şöyle der düşünür: “Bu anlamda doğal dinin, dünya dini olarak yayılıp gelişmesi ve idamesi için hiç kuşkusuz salt görünmez kilisenin, muvazzaf memurlara (*officiales*) değil, bir hizmetkarlar sınıfına (*ministerium*) gereksinimi vardır; bir yöneticiye değil öğretmene ihtiyacı vardır. Çünkü her birey, akli dini sayesinde umumi bir örgütlenme olarak (*omnitude collectiva*) kiliseye zaten ihtiyaç duymaz veya böyle bir örgütlenme fikri daha en başından onun kuruluş amacıdır.”³³⁰

Muhtemelen düşünür şunu söylemek istiyor: Eğer vahyi kapsamayacak bir doğal din benimsenmişse, insanların burada geçerli kabul ettikleri tek mercii akıllarıdır. Dolayısıyla içerisine tarihsel hiçbir unsurun katılmadığı böyle bir dinde kamusal hüviyet taşıyan bir kuruma ve bu kurumun hizmetkarlar sınıfına ihtiyaç yoktur. Eğer

³²⁸ Kant, *Die Religion*, s. 183.

³²⁹ Kant, *Die Religion*, s. 184.

³³⁰ Kant, *Die Religion*, s. 184.

olacaksa da bu, ancak insanların kendi akli yetilerini kullanmayı öğreten öğreticiler, uzmanlar olabilir. Bu bağlamda yer almak üzere düşünürün yapmış olduğu “görünmez kilise” vurgusu çok önemlidir. Önemsiz olarak görülebilir belki ama düşünürün vahiy dinini olumsuzlamadığını bir kez daha bu vesileyle göstermiş olalım. Çünkü Kant’ın daha önce postüle ettiği kilisenin niteliği, “hakiki görünür kilise” olmasıdır. Ancak burada doğal dinin kilisesini, “görünmez kilise olarak” nitelemiş olması, sözünü ettiğimiz fikre güçlü bir karine teşkil etmektedir.

Pekala, insan teklerinin arasındaki fikir birliği kendiliğinden husule gelemeyecek ve yine bu fikir birliği, evrensel olma yolunda gelişme gösteremeyecek olursa nasıl bir çözüm düşünülebilir? Bu soru, Kant’ın doğal dinden vahiy dinine –aralarında önem sırası gözetmiyoruz- geçiş için aklın ilkelerinden olgusal-reel ilkelere geçişini gösterecektir. Yani şöyle düşünelim: Başka bir gezegende yaşayan bir insan soyu olsun. (Aslında Kant bunu diğer akıllı varlıklar olarak tarif etmektedir. Hayatının son dönemlerinde (1798) yazmış olduğu kimi eserinde tam olarak “insan ve diğer akıllı varlıklar” ya da “başka gezegenlere özgü akıllı canlılar” şeklinde ibareler bulunmaktadır.)³³¹ Bu insan soyunun, tarihsel olarak başvurabileceği bir vahiy dini ellerinde bulunmasın. Bunların, kolektif bir birlik dahilinde sulh ve barış içinde yaşayabilecekleri bir doğal dinleri olsun. Yani herkesin akılları yardımıyla üzerinde hemfikir oldukları bir din. Bu din, herhangi bir tarihsel öğreti, doğaüstü müdahale ve mensuplarına tembel bir özgüvenle gelecekte ödüllendirme bekleyebilecekleri bir vaatte bulunmuyor olsun. Yani birlikte yaşamın sözleşmesi “din” olsun. Sözü edilen bu insan soyunu bir de başka şekilde düşünelim. Yine böyle bir amaç uğruna bir araya geliyorlar ancak tam olarak fikir birliği sağlanamıyor. Aklın ilkelerinde buluşulamıyor ve tam bir mutabakat sağlanamıyor. İşte burada, aklın ilkelerinin yerine bir olgular dünyası (*Faktum*) postüle edilecektir. Bu olgular dünyası, şunların yerine ikame edebilecek şeylerdir: Özgür mensuplar birliği, zorlayıcı olmamakla birlikte yasa koyucu iradeye duyulan hürmetin eşlik ettiği düzenleyici talimatlar. Özgür mensuplar, bağlılar birliği yerine görünür kilise; zorlayıcı olmamakla birlikte yasa koyucu iradeye duyulan hürmetin eşlik ettiği düzenleyici talimatlar yerine ise bir öğretmen, yani kimi inançlarda resul-nebi.

³³¹ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, R. Brandt (yay. haz.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, s. 270.

Kanaatimiz odur ki, Kant, o dönemde yaşadığı ve içinde bulunduğu akademik çevrelerdeki doğal din taraftarlarını gücendirmemek ama diğer taraftan da vahiy dininin inançlılarını da yok saymamak için bu kadar kılı kırk yarıcı üslup kullanmaktadır. Bu gayretine ve tutmuş olduğu yönteme, *SASİD* eseri ile sınırlı kalmak şartıyla “*yumuşak geçiş ilkesi*” adını vermek istiyoruz. Çünkü doğal din ile vahiy dini arasındaki uçurumu başka türlü kapatmak neredeyse imkansızdır. Bu nedenle Kant, Hıristiyanlığı hem doğal bir din olarak hem de öğrenilmiş bir din olarak sunmakta ve bu ikisini ortak paydada buluşturmaktadır. Eğer vahiy dinini, Schopenhauer’den ilhamla “kalabalıkların yığınların metafiziği” olarak varsayacak olursak demek istediğimiz daha rahat anlaşılabilir. Yani saf akli ilkelerde sağlanamayan ortaklık, –ki her insan tekinin böylesine cömertçe ve imtiyazlı bir dünyaya gelişi olabileceğini sanmak safdillik olurdu- olgular dünyasının yardımıyla sağlanmaktadır. Bu tespiti, bir başka Kant uzmanının düşüncelerini ilave ederek sağlamlaştırabiliriz. Wimmer’e göre, saf rasyonalizm ile saf doğaüstücülük arasında hüküm süren gerilime katılmayan Kant, bunların dışında üçüncü bir konum olabileceğini öne sürmüştür. Bu konumun adı, “hem, hem de” dir.³³² Yani bunların her ikisini de içeren bir anlayış. Fakat bu ifadeler, postmodernlerin yazılarındaki gibi anlaşılmasın. Bu çözümde, “hem ondan, hem bundan işine gelenin seçilmesiyle oluşturulmuş olan bir hibritlik-melezlik hali” söz konusu değildir. Kant’ın dininde ahlaki temel, hiçbir şekilde kendisinden ödün vermeksizin yerinde durmaktadır. Dolayısıyla bahse konu olan diğer kişilerin metinlerinde olmayan mantıki bir iç tutarlılık-*innere Kohäsion* bulunmaktadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz “zorlayıcı olmamakla birlikte yasa koyucu iradeye duyulan hürmetin eşlik ettiği düzenleyici talimatlar yerine bir öğretmenin ikame edilmesi” meselesi; önemini anlatmaya çalıştığımız “yumuşak geçiş ilkesi” için verilebilecek yerinde bir örnektir. Burada Kant, doğal dinde, akli belirlenimden (*via Ratio*) neşet eden insanlara yol gösterici yasa talimatları yerine; vahiy dininde aynı görevi gören fakat olgular dünyasından (*via Faktum*) neşet eden bir ilk öğretmen, ilk öğretici kavramını ikame etmektedir. Şimdi Kant’ın düşüncelerini, sözünü etmiş olduğumuz “yumuşak geçiş ilkesi” nokta-i nazarından değerlendirerek doğal ve öğrenilmiş bir din olarak Hristiyan (İsevi) dininin yorumlanışına geçelim. Bu noktada filozofun düşüncelerini olduğu gibi tercüme ederek yer vermeyi gerekli görüyoruz; zira düşünür, bazı

³³² Almancasıyla [*Sowohl-Als-Auch*] kalıbıdır. Wimmer, s. 178.

cümlelerin yanına parantez içerisinde cümleler eklemektedir ki; -biz bunları vurgulu yazacağız- bunların konumuz için doğrudan önemi bulunmaktadır:

“Bir tarihin (ya da en azından evrensel olarak özüne dair herhangi bir münakaşa olmayan görüşün) bahsetmiş olduğu bir öğretmeni ele alalım. Bu öğretmen, öğretilerinin bize kadar ulaştığı ve bizim de bizzat bu sayede doğrulamasını yapabildiğimiz tüm dünyayı kapsayan (doğal) ve tesiri altına alan saf bir dini; ahlaki amaç hedeflemeksizin hüküm süren ve bıktırıcı-bezdiren bir kilise inancına rağmen (ki bu inancın angaryaları, dünya üzerinde kendisine gelinceye dek genel kabul görmüş, özü salt zorlayıcı olmaktan öteye geçemeyen her türden inanca örnek teşkil edebilir) kamusal olarak başlangıçta tebliğ etmiş olsun. Yine bu öğretmen, söz konusu evrensel akıl dinini, her türden din inancının en yüksek ve en önde gelen ihmal edilemez şartı kılmış olsun ve buna sözü edilen ilkeler üzerine dayandırılacak bir kiliseyi husule getirmede araç görevi görsün diye formlar ve yöreden yöreye değişen teamüller içeren bir takım talimatları da eklemiş olsun. Dolayısıyla o halde, bu kişinin, sözü edilen amaca binaen tesis etmiş olduğu düzenlemelerin arzılığı ve keyfiliğine ve dahası bunlara hakiki evrensel kilise adının verilemeyeceğine bakılmaksızın; insanları, yine de itibar göstermekten imtina etmeyecekleri bu düzenlemeler altında birleşmeye davet ettiği söylenebilir. Üstelik bu şahıs, tüm bunları ifa ederken, inanca, yeni bıktırıcı-bezdiren düzenlemeler katma yoluna gitmemiş veya yine bu inançtan, başlangıçta kendisinin uygun gördüğü özel ve kutsal eylemler istihraç etmemiş olduğu gibi bizzat kendi namına dinin cüzleri olarak ef’al-i mükellef’in de yüklememiştir.”³³³

Yukarıda yer verilmiş beş cümleden oluşan alıntı, Kant’ın orijinal eserinde tek cümledir. Yirmi altı satırlık bu tek cümlede Kant’ın aslında Hıristiyanlığı doğal bir din olarak nasıl tahlil ettiğini görüyoruz. Öncelikle o, Mesih’i bir öğretmen olarak tasavvur etmektedir. Ardından onun kişiliğine ve tarihsel kökenine dair tartışmaya girmemek için parantez içerisine açıklama eklemektedir. Ancak biz bundan düşünürün bu hususta olumlu bir kanaatinin olmadığını çıkarılabılırız. Buradaki tek ölçüt, onun ahlaki öğretileridir. Ardından öğretmenin yaşadığı devire kadar geçmişten süregelen dini inançları, ahlaki amaçsızlık içerisinde tanımlamaktadır. Düşünürün daha önceki bölümlerden de hatırlanacağı üzere Yahudiliği bu kapsamda değerlendirdiğine

³³³ Kant, *Die Religion*, s. 185.

gönderme yaptığını anlayabiliriz. Dolayısıyla söz konusu öğretmen, yaşadığı devirde bu inançlara rağmen bir öğreti tebliğ etmiştir. Düşünürün öğretmenin tebliğ ettiğine din, diğerlerine ise inanç demesini bu çerçeveden uzak düşünemeyiz. Vurgulanması gereken mühim nokta, öğretmenin evrensel akıl dinini tebliğ ederken sunduğu talimatlarının, arızı ve yöreden yöreye değişen mahalli teamüller olarak anlaşılması gerektiğidir. Çünkü bu talimatlar, öze müteallik olmayıp inşai hususlardır. Öğretmenin bu düzenlemeleri esnasında, Ben-Sevgisi güden hiçbir ilaveye veya münakasaya [*çıkarma, eksiltme*] müsaade etmemiş olması ve üstelik bunları –Kant’ın daha önceki sözlerini de hatırlayarak- elem ve eziyet dolu bir hayatı göze alarak yapmış olması, onun sahliliğine ve saf akıl dinine dair deliller olarak görülebilir.³³⁴ Saf akıl dini derken, evrensel dinin bir kez daha ahlakiliğine –tek ölçüt olarak ahlakiliğine- vurgu yapmış olalım. Zira burada söz konusu olan öğretmenin eyleminin-tebliğinin, hiçbir şekilde şarta bağılı olmayışı, ya da kendisi dışında herhangi bir amaçla bağıllık kurmayı –kısaca kategorik imperatifliğı- söz konusudur.

Bu noktada biri olumlayıcı, diğeri eleştirel olmak üzere iki husus belirtelim: Kant tasvir edilen böyle bir şahsiyetten, “talimatlarla tüm insanlığın içine nakşedilmiş saf bir dinin kuruculuğı şerefini değil de ilk hakiki kilisenin kuruculuğı şerefini esirgemememizi” söyler.³³⁵ Burada önceden sözünü etmiş olduğumuz saf akıl dininin, zaman ve mekana tâbi öğreticilerinden-kılavuzlarından bağımsız oluşuna dair açıklamayı görüyoruz. Bu da bize, saf akıl dini ile birlikte İsevi dinini veya daha doğru bir ifadeyle Şeriat-ı İseviye’yi hatırlatıyor görünmektedir. Eleştireceğimiz nokta ise, “talimatlarla tüm insanlığın içine nakşedilmiş saf bir din” ifadesidir. Burada “içine” diye çevirmeyi uygun gördüğümüz sözcük “kalp” anlamına gelen *das Herz* dir. Kant, nasıl olur da evrensel olması gerektiği öne sürülen saf dinin, akıllarımıza yazılı oluşunu-nakşolmuşluğunu ya da böyle olması gerektiğini veya akılla olan zorunlu bağlantısını bir tarafa bırakır da kalple ilişkilendirir? Saf akıl dini, nasıl olur da kalbe yazılı olabilir? Kant kıratındaki titiz bir düşünür gelişigüzel kullanmış olabilir mi bu ifadeyi? Burası açıklanmaya ihtiyaç duyan bir noktadır. Kanaatimiz odur ki, bunun Kant düşüncesine uygun iki farklı açıklaması yapılabilir: “kalplere nakşolmuş dinin” başında geçen “talimatlarla” ifadesi bize bir fikir verebilir. Buradaki talimatlar, heteronomik yani harici buyurgan yasaların

³³⁴ Benzer bir iddiayı Swinburne de **vahyin harici kanıtı** bağlamında ileri sürmektedir. Bkz. O’Brien, s. 273.

³³⁵ Kant, **Die Religion**, s. 185.

neticesi olduğu için Kant, bunu akılla ilişkilendirmek istememiştir. Daha doğrusu bu ifade, Kant'ın pratik akıl kapsamına yakıştıramayacağı bir sözcüktür. Çünkü istinatgahını pratik akılda bulan kavram, ancak “yasa” olabilir; “talimat” olamaz. Lakin bu nüansa dayalı anlam ayrımı, Türkçe tercüme söz konusu olduğunda anlaşılammamaktadır.

İkinci açıklama da şu şekilde sunulabilir: Kant'ın ilk dönem etik metinlerinde Britanyalı ahlakçılardan özellikle Hume'dan etkilendiği bilinir.³³⁶ Kant'ın *moralisches Gefühl-ahlaki duygu* olarak kastettiği şey, Hume'un *moral sense, moral sentiments - ahlaki duyarlılık* kavramıyla doğrudan alakalıdır.³³⁷ Kant, etik meseleleri en yetkin haliyle *Kritik der praktischen Vernunft - Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) adlı eserinde olgunlaştırmıştır. Ancak 1775-1785 yılları arasında etik üzerine okuttuğu ders notlarında akıl, ahlak üzerinde tam olarak egemenliğini ilan etmemiştir. Bu notlardan bir örnek verelim: “Tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur ve eylemi yerine getiren ahlaki itici gücün en yüce ilkesi de yürekte; bu itici güç ahlaki duygudur.”³³⁸ Fakat Ina Goy, bu mevzuyla ilgili telif ettiği müstakil makalesinde ahlaki eylemlere motivasyon sağlayan bu duygunun, ampirik maddi-somut bir içeriği olmadığını, aksine *a priori* ahlaki bir içerik taşıdığını belirtmektedir. Çünkü Kant'ın burada söz konusu ettiği, yasaya duyulan saygıdan kaynaklı ahlaki bir duygudur. Dolayısıyla buradaki yürek sözcüğü ile yukarıdaki alıntıda dikkat çektiğimiz kalp sözcüğü aynıdır. Öyleyse buradan şöyle bir sonuç çıkartabiliriz. Kant, etik üzerine olgunlaştırdığı düşüncelerini kaleme aldığı eserlerinden sonra dahi *SASİD* adlı eserinde de görüldüğü üzere önceki düşüncelerinden bir iz bırakmıştır.

Kant, bu tahlillerin ardından öğretmenin öğretilerinde, sözünü etmiş olduğu(muz) evrensel bir din için temel görevi görecek bazı örnekler sunar. Bu örnekler, Yeni Ahit'ten olup Kant'ın kendi deyişiyle “yurttaşlığa dayalı veya harici zorlayıcı kilise ödevleri değil insanlara Tanrı'nın rızasını kazanabilecekleri yegane şeyin onların yüreklerindeki saf ahlaki mizaç/ıra olabileceğini berkitici”³³⁹ türdendir. Bunlar Matta

³³⁶ Ina Goy, “Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Cilt 61/3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, ss. 337-360; ayrıca Lokman Çilingir, “Kant'ta Ahlak ve Din”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 62, Ankara: TUFED, 2015, ss. 54-85

³³⁷ Ina Goy, s. 340.

³³⁸ Kant'ın *Eine Vorlesung über Ethik – Etik Üzerine Bir Ders* adlı eserinden aktarıldığı yer için bkz: Çilingir, s. 56, 7 nolu dipnot.

³³⁹ Kant, *Die Religion*, s. 185.

İncilinin beşinci bölümündeki 20-48 ayetleri arasında yer almaktadır. Kant'ın yer verdiği şekliyle ayetleri buraya sıralamak istememekle birlikte genel itibariyle onların, insanların niyetlerini ihlaslı kılmaya sevk edici ve insan-ı kamil olmaya davet edici anlam derinliği taşıdığını söyleyebiliriz. Yalnız burada bir noktaya hassaten değinmeden geçmeyelim. İlgili bölümdeki 17. ayet şöyle demektedir: “Sanmayın ki, ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmağa geldim; ben yıkmağa değil, fakat tamam etmeğe geldim.”³⁴⁰ Kant, öğretmenin bu öğretisini, Yahudi yasasına tekmil edici bir katkı olarak görür. Zira ona göre bu katkıyla, söz konusu şeriatı yorumlayacak olanın Kutsal Kitap allameliği değil aksine saf akıl dininin olması gerektiği açığa çıkmıştır. Kant'ın bu cümlelerinin, daha önce sözünü etmiş olduğumuz şir'a ve minhac görüşümüzü destekleyecek mahiyette olduğunu da bir kez daha vurgulayalım. Öncelikle Kant, Yahudi şeriatıyla İsevi şeriatını ayırmış olmaktadır. Sonra gelen şeriatın, bir öncekini yok saymadığını, ancak onu diyalektik olarak tamamladığını belirtmektedir. Son olarak tüm bu şeriatların üstünde ve onlara aşkın mutlak bir din vardır ki, bunun adı saf akıl dinidir.

Düşünür bu çerçeve içerisinde olmak kaydıyla başka örnekler de verir. Mesela İncil'in dar kapı ile ince yoldan geçme öğretisini tefsir edişi anılmaya değerdir. Bundan başka, dünya nimetlerinden (zira insan, ölümlükten onları yanında götürmeyecektir) vaz geçme, yoksullara karşılıksız ve gelecekte muhtemel bir ödüllendirmeden medet ummaksızın yardım etme ilkelerini okuyanda hürmet uyandıracak üslupta yorumlar. Ayrıca bu öğretmenin, evrensel ahlak kaidelerine son halini kazandırdığını da ekler. Buna göre iki ilke vaz etmiştir: 1-Genel ilke: Tanrı sevgisi; 2- Özel ilke: diğerkamalık. Düşünür birincisini insanın, ödevlerini yaparken güttüğü dolaysız değer takdirinin sembolik ifadesi olarak görürken; ikincisini ise insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde “başkasını da kendin gibi sev”, “onun iyiliğini şahsi menfaatin gereğince değil de dolaysız bir hayırhahlıktan ötürü iste!” ölçüsünün sembolik ifadesi olarak yorumlar.³⁴¹

Söylediklerimizi toparlamak gerekirse, Kant, İsevi dinini, doğal bir din olarak takdim ederken onu evrensel kılacak niteliğinin, öğretilerinin tüm akıl sahipleri tarafından benimsenebilir olması üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla kanıtlanmasında yahut sağlamasının yapılmasında tarihsel olaylar, Kutsal Kitap allameliği, mucizeler, bir

³⁴⁰ Kitabı Mukaddes Şirketi Çevirisi için bkz: <http://incil.info/kitap/Matta/5>

³⁴¹ Kant, **Die Religion**, s. 187.

otorite onayı neviinden şeyler dışarıda bırakılmıştır. Artık tartışmanın yahut ilahiyatçılara özgü “kör dövüşünün” bir kıymeti kalmamıştır.

3.2.2 Öğrenilmiş Bir Din Olarak Hıristiyanlık

Doğal bir din olarak Hıristiyanlık bahsinin ardından düşünür, Hıristiyan (İsevi) dinini, öğrenilmiş bir din olarak tetkik eder. Yalnız düşünürün bu meseleyi ele aldığı pasajlarda, bir öncekinin (yani doğal din olarak) tersine ahlaki kaidelere daha az yer verildiği görülmektedir. Bunun sebebi elbette tahmin edilebilirdir. Bu kısımda daha çok Tanrı’ya hizmet ve/veya ibadetler üzerine bir etüt etme söz konusudur. Doğal din taraftarlarını, yukarıda açıklamış olduğumuz üzere ikna ettiğini düşünen Kant, bu kez inançlılar olarak adlandırabileceğimiz kimseleri bu dine yaklaştırmaya çalışacaktır. Ancak bir kez daha işaret edelim doğal dinin karşısına vaz’ edilen din, vahiy dini değil, öğrenilmiş dindir. Vahiy, her iki din formu için de geçerli olabilir ve içinde düşünülebilir. O nedenle Kant, öğrenilmiş din tarifini şöyle yapar: “Eğer bir din, akıl yoluyla zorunluluğu bilinemeyen inanç akidelerini/dogmalarını zorunlu tutuyor fakat bununla birlikte bu akideleri yine de tüm insanlığa nesilleri aşan bir şekilde bozulmaksızın (özel içeriği bakımından) aktarıyorsa o halde bu, (eğer sürekli bir vahiy mucizesi gerçekleştiğini düşünmeyeceksek) bilginlerin/öğreticilerin hamiyetperverliğine tevdi edilmiş kutsal bir emanet/bakiye olarak kabul görür.”³⁴²

Böyleyse, öğrenilmiş bir din olarak Hıristiyanlığı ele alan Kant’ın, bir Aydınlanma düşünürüne uygun olacak şekilde etütlerini şu şekilde sürdürmesi beklenebilirdi: “Hıristiyanlık, doğal bir din olarak vaz edildi. Buradan elde edilen neticeye göre evrensel bir din, ancak doğal Hıristiyanlık dini olabilir. Çünkü bu dinde herkesin kendi aklıyla razı olabileceği hükümler yerleşiktir; şu saatten sonra, ne tarihsel unsurlar ne doğaüstü inanç ilkelerine gerek vardır. Bu din, artık alemşümül bir dindir.” Ancak bu sefer, söz konusu olan Hıristiyanlığın öğrenilmiş bir din olarak anlaşılmasıdır. Taakkul yoluyla değil de kuşaktan kuşağa aktarılan inanç esaslarına salt iman yoluyla dine tabi olan kimseler ne yapmalıdır? Öğrenilmiş bir din, doğal dinle nasıl kıyas edilebilir ki? Öğrenilmiş bir din olarak Hıristiyanlık ancak batıl inançlar manzumesi olabilir. Böyle bir dinde aklın yeri olabilir mi? İşte Kant, iki din yorumu arasında böyle bir uçurum açılmasına izin vermeyecektir. Bir tarafı tamamen rasyonel olarak görüp, diğer tarafı

³⁴² Kant, *Die Religion*, s. 190.

irrasyonel, tamamen saçmalıklar üzerine kurulu görmek gibi bir çaba içerisinde değildir. Kanaatimizce Kant'ı büyük bir düşünür yapan da bu geniş görüşlülüğüdür. Günümüz ilahiyat eğitiminde de benzer görüşte eğitimcilere fazlasıyla ihtiyaç duyulmaktadır. Belirli bir kısmın, dini müktesebatın -kifayeti ölçüsünce- sadece rasyonel kısmıyla ilgilenmeyi maharet addetmesi ve meselelere sadece bu zaviyeden bakması; bu tarafın karşısına konumlanmış diğer kısmın ise dinin rasyonelliği aşan kısımlarıyla ilgilenmeyi maharet addederek sözlerinde sürekli bir olağanüstülük ve mucizevilik vurgusu yapması buna bir örnektir. Üstelik sözü edilen bir kısmın ilgili alanında en uç noktaya varıcı fikirlerine, diğer kısmın da, kendi alanındaki en uç kısma çekilerek yanıt veriyor olması, bu “kör dövüşüne” daha fazla taraftar sağlamaktadır. Bu da herkesin “işine” geliyor gibi görünmektedir.

İşte tam burada bu mevzuya çözüm sunacak bir örnek olarak Kant'ın tahlillerine yer verebiliriz. Filozof, öğrenilmiş dini, doğal dinin karşısına konumlandırırken böyle bir uçurum oluşmasına izin vermez ve öğrenilmiş bir din olarak Hıristiyanlığı ele almadan önce bunun bir inanç olabileceğini belirtir. Ona göre “bir dinin temel akidelerinin/dogmalarının mükemmel bir şekilde kabul edilip benimsenmesine inanç (*fides sacra*) denilebilir”.³⁴³ Yine bundan bir önceki dipnotun alıntısını hatırlayacak olursak inancı, dinden farklılaştıran şey, akıl yoluyla zorunluluğu kavranamadığı halde zorunluluğu dayatılan dogmalardır. Dolayısıyla Kant, burada artık Hıristiyan dinini değil Hıristiyan inancını ikiye ayırır: 1) Saf akıl inancı; 2) Vahiy inancı. Bunu şundan ötürü yapmaktadır: Nasıl olur da, doğal din yorumuyla tüm insanlığı kapsayabilecek şekilde sunulabilen bir Hıristiyan dini, aynı zamanda dogmalar da içerebilir; ve dahası akli belirlenim dışında kalan zorunlu yasaları ihtiva etmekle örtüşebilir? Bu bir çelişki değil mi? Özdeşlik ilkesine aykırı bir durum yok mu? İşte bu nedenle Kant, böyle bir çelişkiye düşmemek için öğrenilmiş din olarak Hıristiyanlığı din değil; bir “inanç meselesi” kapsamında ele alır. Yine de Kant'ın cevaplaması gereken kanaatimizce bunlardan daha önemli gözükten bir soru daha vardır. Şöyle ki: Eserin şimdiye kadarki tüm bölümlerinde hakim olan ve Kant'ın formüle ettiği din anlayışı, saf akıl dinidir (*die reine Vernunftreligion*). Yani akıl ile din arasında koparılmaz bir bağ bulunmaktaydı. Şimdi ise nasıl oluyor da aynı akıl, saf din inancıyla (*der reine Vernunftglaube*) aynı cümle içerisinde yer alabiliyor? Hem saf akıl dini, hem de saf akıl inancı olması burada

³⁴³ Kant, *Die Religion*, s. 190.

açıklanması zor bir çelişki oluşturmaktadır. Şahsi görüşümüz şu ki, Kant burada Hıristiyan dindarları kırmamak ve küçük görmemek; inanç sahasına müteallik bazı dini umdelere karşı hürmetten ödün vermemek için bu türden bir açmaza bile isteye düşmüştür. Bir kısmını akılla ve dolayısıyla özgürlükle diğer kısmını ise bağınazlıkla ve dolayısıyla özgür olmayışla bölerek yapmış olduğu tüm inanç açıklamalarından görüleceği üzere bu açmazdan tatmin edici bir çıkış yapamamıştır Kant.

Düşünre göre, saf akıl inancı, herkesin kendiliğinden özgürce benimseyebileceği bir inanç (*fides elicita*); vahiy inancı ise harici-yâderk buyurucu bir inanç (*fides imperata*) olarak görülmelidir. Dolayısıyla salt akli kavramlar üzerine kurulmayıp da olgular üzerine (*Faktum*) kurulu bir Hıristiyan öğretisi, din olmaktan çıkmış ve artık inanç kisvesine bürünmüştür. Söz konusu olan Hıristiyan dini değil, bir salt görünür kilisenin oluşmasına temel kılınmış Hıristiyan inancıdır. Bu kısım önemlidir, çünkü çalışmanın ikinci bölümünde de anlattığımız üzere burada söz konusu olan, akıl dinine giden yolda insanları, etik müşterek bir teşkilat olarak çatısı altında toplayacağı “hakiki görünür” kilise değil, içinde buyurucu ve harici yasaların olduğu, üstelik dogmalara inanmanın esas tutulduğu bir “salt görünür” kilisedir. Çünkü bu kilisede, öğretmeye ve öğrenmeye dayalı bir inanç –din değil!-hakimdir. Dolayısıyla hal böyle olduğunda bu inanç, tarihe dayanmış olmaktadır. Eğer bu kilisede eğitim ve öğretim, vahiy inancından önce gelirse kilisenin buyurucu inancı, mutlak itaat isteyen inanca (*fides servilis*) dönüşür. Yani sözünü etmiş olduğumuz bu inanç içerisinde önce öğretim sonra vahye inanç gelmelidir. Tam tersi olduğunda yani önce kayıtsız şartsız vahiy inancı kabul edilir de ardından öğretim ve eğitim gelirse bu kilisede, sahte hizmet/batıl ibadet ve dolayısıyla dini vehim baş göstermiş olur.

Kant’a göre, böyle bir sahte hizmet içerisinde ahlakilik adına en ufak bir kısıntı bile bulunamaz.³⁴⁴ Burada akıl sürülmüş, sürgüne uğratılmış ve baskı hakim olmaya başlamıştır. Bu ise, kurucu öğretmenin ağzından başlangıçta ahlak öğretileri olarak çıkan bir dinin serapa zıddıdır. Düşünürün bu bahis üzerine kaleme aldığı cümlelerinin ilgili kısmını buraya tercüme etmek istiyoruz. Bu vesileyle okurun, düşünürün bu cümleleriyle günümüz dini yaşantısı arasında bazı mühim yakınlıklar kuracağını varsayıyoruz: “*Sahte hizmette ahlaki düzen, tamamen tersine çevrilmiştir ve araç olan*

³⁴⁴ Kant, *Die Religion*, s. 192.

şey (amaç olarak) koşulsuz şartsız yerine getirilmesi gereken buyruğa dönüşmüştür. Eğitimsiz ve öğrenimsiz olanların ne akıl ne de kutsal metin yoluyla bir türlü künhüne vakıf olamadıkları dogmalara/akidelere duydukları iman, burada onlara mutlak bir ödev olarak sunulur. Böyle olduğunda buna bağlı olan tüm mahalli ve şekli teamüller, eylemlerin ahlaki belirlenim temelinden yoksun angaryalar haline gelir ve bu haliyle kurtuluşu sağlayacak bir inanç mertebesine yüceltilir.”³⁴⁵

3.3. Dinde Sahte Hizmet ya da Dini Vehim*

Bir önceki bölümün sonunda alıntı olarak yer verilmiş cümlelerden çıkarılabilecek en önemli anlam, ahlaklı yaşamak, ahlaklılığı arttırmakla aynı anlama gelen din mefhumunun amacından saptırıldığında dönüşeceği şeye dairdir. Ahlaki hedef güdülmediğinde eğitimsiz ve öğrenimsiz insanlara sunulan din, aslında “gasp edilmiş” bir dindir. Çünkü öğrenilmiş bir dinde tarihsel bilgiye duyulan inanç, eğitim ve öğretim yoluyla o dinin özüne dair elde edilecek şeyi öncelediği takdirde orada yapılan ibadet ve hizmetler birer angarya haline gelecektir. Üstelik böylesine buyurucu bir dinde o dinin artık hizmetkarlarından değil muvazzaf memurlarından söz edilebilir. Akletmeyi değil inanmayı bir dogma haline getiren bu memurlar, sözü edilen bu insanların ellerinden dinlerini ve dahası belki de ebedi kurtuluşlarını gaspetmektedirler.

Kant bu düşünceleri daha güzel ifade eder: Ona göre “yegane hak din [*die wahre alleinige Religion*], yasalardan yani diğer bir deyişle kayıtsız şartsız zorunluluğunun bilincinde olduğumuz ve saf akıl yoluyla (ampirik değil) vahyedildiğini bildiğimiz pratik ilkelerden başka bir şey içermemektedir.”³⁴⁶ Şimdi saf ahlaki yargılamalarımıza keyfi ve arızı geldiği halde onları tanrısal düzenlemeler ve buyruklar olarak görmek ve dahası bunların üzerine bir inanç tesis edip bunları, Tanrı’ya hizmetin özü olarak kabul etmek dini vehimdir. Düşünüre göre bunlar, eğer Tanrı’nın rızasını kazanmada en üst kaide olarak görülürse yapılan hizmetler sahte/batıl hizmetlerdir. Çünkü bu vehmi müteakiben yapılan hizmetler, –burası çok mühim!- Tanrı’nın bizzat talep ettiği hakiki hizmetin tam aksinin yapılmasıyla elde edilen sözüm ona onurlandırma türleridir. Ahlaklı bir yaşam sürmenin haricinde Tanrı’nın rızasını kazandıracığı düşünülen ve

³⁴⁵ Kant, *Die Religion*, s. 192-193.

* [*der Afterdienst*] sahte hizmet olarak; [*der Religionswahn*] ise din vehmi, dini vehim olarak karşılanmıştır. Hizmet sözcüğü yerine belki “ibadet” karşılığını kullanılabildik ancak tüm inanışları kapsamı için böyle bir tercihte bulunduk. Dolayısıyla en geniş anlamıyla dini faaliyet, Tanrı’ya yapılan faaliyetler bütünü olarak düşünülmelidir.

³⁴⁶ Kant, *Die Religion*, s. 196

dolayısıyla ahlaki ilkenin yanına veya yerine ikame edilen her türden şey, sahte/batıl hizmettir ve özünde dini vehme dayanır. Burada Kant'ın "dini vehim" sözcüğünü kullanmasındaki gerekçeye hak vermemek elde değil. Çünkü düşünür bu ifadeyi kullandığı ilk yerde bir dipnot vererek şunları açıklar: "Vehim, bir şeyin salt tasavvurunun, o şeyin bizzat kendisiymiş gibi geçerli tutulmasından kaynaklanan illüzyona/yanılsamaya denir."³⁴⁷

Kant'ın din felsefesinde özel bir yeri olan *dini vehim* kavramını açıklığa kavuşturduğumuzu var sayarak, Kant'ın kendisinin bilhassa vurgulayarak yazdığı ünlü cümlesini açıklamaya çalışalım. Böylelikle dini vehim kavramını daha yakından tetkik etmiş olacağız. "Ahlaklı ve dürüst bir yaşam sürmek dışında, insanın, Tanrı'yı hoşnut kılmak için hala daha başka şeyler yapabileceğini farz etmesi salt bir dini vehim ve dolayısıyla Tanrı'ya sahte hizmettir."³⁴⁸ Kant'ın bu ifadelerinin iyi anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bir örnekle devam edecek olursak; Hıristiyanlıkta, Mesih'in insan soyunun günahkarlığına kefarete olarak çarpmış gerildiği, dolayısıyla O'na inananların, kurtuluşa ereceği akidesi, ya da başka inanç formlarındaki şefaate umudu rahatlıkla sahte hizmet adı altında değerlendirmeye alınabilir. Bu bahisle ilgili açıklayıcı mahiyette, Höffe editörlüğünde yayınlanmış kitaptaki başka bir makalenin yazarı Katrin Flikschuh'un görüşlerine yer verelim: "*Sahte/batıl hizmetin öznel temeli, Antropomorfizm/insanbiçimciliğe olan yatkınlıktır.* Yani semavi bir hükümdar olan Tanrı'yı arzî/dünyevi bir surette tasavvur etme eğilimi. Hal böyle olduğunda onun her şey üzerindeki mutlak kudreti öylesine korku zerk edici olur ki; inananlar, bu hükümdarı, menfaat devşirebilmek amacıyla bir tür kendi safına çekmenin yoluna (zira o hükümdarın kendi saflarından başka yerde olmasına dayanamazlar) bakarlar. Bu anlayış biçiminde, O'nun sürekli kendilerine lütufkar olma teşneliğine dair bir inanç/sanrı hakimdir."³⁴⁹

Anlaşıldığı üzere Katrin Flikschuh, karşılaştırmalı dinler tarihi müktesebatı ile etüt edilmesi gereken mühim bir noktayı işaret etmektedir. Meseleyi iki soru halinde şöyle

³⁴⁷ Kant, **Die Religion**, s. 197.

³⁴⁸ Kant, **Die Religion**, s. 199.

³⁴⁹ Katrin Flikschuh, "Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution?", **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**, Otfried Höffe (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2011, s. 198. Kant'ın başka eserinde şöyle denilmektedir: "Diğer yandan sürekli dualar ya da ısrarla sürdürülen ricalar, tanrıyı isteklerimizi karşılamak üzere harekete geçirmek için kandırmaya kalkışmak gibi görünüyor." Bkz. Kant, **Ethica – Etik Üzerine Dersler**, s. 123.

açalım: 1) Politeist veya monoteist veya deist inanç sahipleri, bu inançlarının, hangi ihtiyaçlarına mukabelede bulunacağını düşünmekteydi; 2) Sözü edilen inanış biçimleri ne tür bir tasavvurdan neşet etmekteydi? (İnsanlık) tarihine baktığımızda değişik zamanlarda değişik Tanrı inanışlarının hakim olduğunu görmekteyiz. Üstelik Hume ve benzeri düşünürlerin sandığı/sunduğu gibi bu Tanrı inanışları, lineer bir gelişme ile nihayetinde monoteizmde en mükemmel formuna kavuşacak bir seyir de izlememiştir. Yapılan kimi araştırmalar, Melanezya yerlilerinin oldukça geçmişe dayanan tek bir Yüce Varlık inancı taşıdığını göstermiştir.³⁵⁰ Dolayısıyla burada daha esaslı bir problematik vardır: Teist Tanrı tasavvuru insan tarafından mı belirlenmektedir? Bir Kant öğrencisi, bu soruya evet yanıtı vermekte bir an tereddüt etmez. Noumenal alana ait olan Tanrı'ya bir muhteva, doğa yahut nitelik, daha önce açıklamasını yapmış olduğumuz üçlü ahlaki isim yorumundan³⁵¹ başkası isnat edilemez. Dolayısıyla bir milletin Tanrı tasavvuru o milletin asli kişiliğini ele vermektedir. Bu bağlam içerisinde yer alması kaydıyla, düşünce tarihinde dil ailesi ve yakınlıkları üzerinden yapılan malum taksonominin, Tanrı tasavvuru üzerinden de yapılması gerektiğine dair bir öneriyi ortaya atarak bir başka konuya değinelim. Yine yukarıda söylediklerimiz çerçevesinde, dini literatürdeki bid'at kavramına farklı bir bakış sunalım. Başka milletlerin örflerini ve teamüllerini bid'at diye nitelendirerek bir tür hakir görme, özünde o milletin kutsal anlayışını değersizleştirme demektir. Çünkü böyle bir yakıştırma, onlar için olduğu kadar mezkur iddia sahiplerinin gelecekte kendileri için de geçerli olabilecek bir durumdur. Çünkü geçmişte küçük görülmeye konu olan teamüllerle, el'an küçük görenin teamülleri, aslında aynı hakikat arayışının bir uzantısıdır. Zira *“kutsal her zaman belirli şeyler aracılığıyla tecelli eder; bu şeylerin gerçek dünyadan bir nesne ya da kozmik enginlikten bir nesne, tanrısal bir figür, bir simge, bir ahlak kuralı hatta bir düşünce olmasının hiçbir önemi yoktur. Diyalektiğin esası aynıdır: kutsal, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur; nesnelere, mitler ya da simgeler aracılığıyla tecelli edebilir, ama kendini asla bütünüyle, olduğu gibi doğrudan ortaya koymaz.”*³⁵²

³⁵⁰ Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Lale Arslan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009, s. 44 ve 68. Ayrıca bu mevzu üzerinde yapılmış bir bilimsel tartışmanın etraflıca analizi için bkz: Ramazan Adıbelli, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, **AÜİFD**, 50/2, 2009, ss. 113-152.

³⁵¹ Çalışmamızda s. 121.

³⁵² Eliade, **Dinler Tarihine Giriş** s. 49.

Flikschuh'un sözlerine dönecek olursak semavi bir varlığı, dünyevi varlığa irca etme yani Kant'ın da söylediği gibi bir tür "antropomorfist Tanrı tasavvuru", öznel temelini insanın ahlaki yöneliminde bulmaktadır. Çünkü Tanrı tasavvuru oluştururken tek bir kıstası hesaba katarız: irademize ve ahlaki kaidelerimize uygunluk. Burada tartışmayı bir adım daha ileri taşıyarak şunu izah edelim: İnsan ırası/doğası, Nietzsche'nin de buyurduğu gibi güçlü olana bir tür yaranma hissiyle doludur. Dolayısıyla insan, ahlaklı yaşam sürmek kendisine zor geldiği için Tanrısının rızasını başka türlü kazanmanın yollarına tevessül eder. Bu sahte yollar, yaltaklanma, uzun süren ve güya nefesine zor geldiğine inandırdığı biktırıcı eziyetli törenler düzenleme gibi sofuluk kabilinden şeylerdir. Gözüne girmek istediği Tanrısına bu yollarla hizmet etmek ister. Son tahlilde insanın, Tanrısına, her an hizmete amade bir kul olmaktan büyük bir haz aldığını da ekleyebiliriz. Çünkü teşrifatçılık ve merasimcilik bu hazdan beslenmektedir. Kant'ın da söylediği gibi geçmişte Greklerin ve Romalıların tertipledikleri büyük şöenler, kamusal oyunlar, ayinler bu minvalde şeylerdir. Hatta tanrısallığı daha doğru bir deyişle inayeti- ilahiye³⁵³ bir halka ya da bir zümreye kazandırmak, bu vesileyle onun lütfundan her zaman menfaatperestçe istifade etmek arayışı sözünü etmiş olduğumuz dini vehim adına verilebilecek yerinde örneklerdir.³⁵⁴ Aynı şekilde inayet yerine günahlardan arınma amacıyla yapılan bir takım kefaret törenleri, acı çekme ayinleri ve dahası hac yolculukları her zaman bu çıkar duygusunun mahsulleri olmuştur. İnsan kendisini, bu fedakarlıkları ve hizmetleri ne kadar artırırsa Tanrı'sına o kadar çok yaklaşıcağına inandırmıştır. Kant buna yakın bir ifadeyi bir başka eserinde şöyle dile getirir: "*Gerçek ibadet gerçek Tanrı korkusunca ıslah edilmiş yaşam tarzından ileri gelir. İnsan kiliseye gittiği zaman Tanrıya hizmet etmeye değil, yaşamda Tanrıya hizmette bulunmak için*

³⁵³[**die Gottheit**] Kanaatimizce buna örnek olarak Atina kenti verilebilir. Bu şehir, Tanrıça Athena'nın isminden mülhem olup aslında Athena'nın hamiyetperverliğine ait olduğunu göstermektedir. Yeri gelmişken Hegel'in bu bahse nasıl yaklaştığına da değinelim: "Atinalılar için Atina'nın çift katlı bir anlamı vardır: İlki, yerleşik düzen için gerekli olan tüm kurum ve kuruluşların, tesislerin bütüncüllüğü; ikinci olarak da o halkın ruhunu, birliğini simgeleyen Tanrıçayı." Bkz: G. W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, 20 ciltlik tüm eserleri içinde 12. Cilt, 2. Basım, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, s. 72 ve 73.

Şimdi Kant'ın söylediklerini de hatırlarsak bir Atinalı için Tanrıça Athena'nın neden çok şey ifade ettiğini anlıyoruz. Dolayısıyla Hegel'in de söylediği üzere Athena, o halk için bir ruh demektir. Şehir halkının, diğer şehir devletleriyle savaşı esnasında, Tanrıça Athena'nın kendilerinin yardımına koşması için takdimeler sunduğunu ise zaten Homeros'un eserlerinden biliyoruz. Ki yine aynı eserlerde Eski Yunan şehir devletlerinin kendilerine mahsus koruyucu Tanrıların anlatıldığını da belirtmek isteriz. Örneğin Sparta'nın Tanrısı olarak Ares.

³⁵⁴ Kant, **Die Religion**, s. 198

tatbikat yapmaya gider. Kiliseden çıkıldığında burada tatbikati yapılanlar yerine getirilmeli ve ancak ondan sonra yaşamda tanrıya hizmet edilmelidir."³⁵⁵

Yeri gelmişken değinelim, din felsefesi minvalinde Kant'a yapılan bir eleştiri vardır ve Kant'ın dini, ahlaka irca etmesi şeklinde özetlenebilir. İşte özellikle burada, yani antropomorfist Tanrı tasavvuru bahsinde Kant'ın söyledikleri bu teze delil teşkil edebilecek türdendir. Çünkü din felsefesinin -negatif teolojiyi dışarda tutacak olursak- yoğun etüt alanlarından birisi Tanrı üzerinedir; her ne kadar çoğunluğu spekülasyondan ibaret olsa da. Ancak Kant düşüncesi, bu türden spekülatif var sayımlara yer vermez. O nedenle Tanrı'ya isnat edilen pek çok sıfat ve vasfı, Kant felsefesinde haklı olarak bulamayız. Kant, bu mesele dahilinde fiktif düşüncelere yer vermediğinden, Tanrı'yı ise ahlaki teizm içerisinde "buyruklarını ödevimiz olarak üstlendiğimiz" in dışında başka bir veçheden ele almadığından ötürü,³⁵⁶ dini, tamamen etiğe indirgelediği iddiasıyla karşı karşıya kalmıştır.³⁵⁷ Fakat asıl bu düşünce, Kant'ı basite indirgemektir ve üstüne üstlük bunu yüksek mertebeden yapıyormuş gibi görünürken aslında bir takım evhamın içinde boğulmaktır. Höffe'nin belirttiği gibi bu iddia sahiplerine Kant'ın vahiy ile ilgili kabullerini ve izahını göstermek cevap olarak yeterlidir.³⁵⁸ Bu mevzu, çalışmanın ikinci kısmında mütalaa edildiği için burada yeniden değinmek yersiz olur.

Mesele, bir de şu boyutundan ele alınmayı hak ediyor: Burada antropomorfist Tanrı tasavvuru ile insan görünümlü, insan niteliklerini haiz bir Tanrı tasavvuru kastedilmiyor. Burada bahis konusu edilen; insanın, tasavvur ve tahayyül gücü aracılığıyla kendi iradesine ve düşkünlüklerine en az ket vurabilecek bir Tanrı icat etmesidir. Yani burada, yüksek yargı mevkiine en yakınını atamak ve/veya atamak yoluyla suçlarının, hatalarının görünmez, yargılanmaz olmasını hedefleyen bir talancının durumundaki gibi Ben-Sevgisinden kaynaklı çıkarıcılık etkendir. Dolayısıyla dini vehim içerisindeki yanılısma, bu noktadan kaynaklandığı gibi bu yanılısamadan hareketle yapılan sahte hizmetler de bu yanılısamayı giderek pekiştirmektedir. Kant'ın

³⁵⁵ Kant, *Ethica – Etik Üzerine Dersler*, s. 127.

³⁵⁶ Çalışmamızda s. 159.

³⁵⁷ Bu iddia sahiplerinden bazıları şunlardır: Wolfgang Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1972, s. 26; Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 3. Basım, Wilhelm Fink Verlag, 2004, s. 87 ; Bernd Dörflinger, "Kant über Vernunft und Unvernunft in Religionen", *Recht Geschichte, Religion – Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Herta Nagl Docekal & Rudolf Langthaler (yay. haz.). Berlin: Akademie Verlag, 2004, ss. 161-173. Tam yeri için s. 170.

³⁵⁸ Höffe, s. 26-27; Josef Simon, "Die Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", *Kritik der Religion*, I. Darferth & H. P. Grosshans (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 11.

buradaki sözleri, güncelliğini hiç yitirmeyecek türden: “Bu [acı verici, eziyet çektirici] kendini kınama eylemleri ne kadar faydasız olursa, onların insanın evrensel ahlaki ikmalini hedeflemesi de o kadar cüzi olur; ve tüm bunlara rağmen her zamankinden daha fazla kutsalmış gibi kabul görür. Yeryüzü üzerinde hiçbir şeye faydası olmamakla beraber sırf çok fazla meşakkat ve zahmete mal olduğu için tüm bu şeyler, Tanrı’ya tevekkül ve sadakatın işaretleri, şehadeti gibi gözüktür.”³⁵⁹

Kant, insan doğasını iyi tanımış bir düşündürdür. Onu tüm mahremine kadar incelemekten vaz geçmez. Yukarıdaki alıntıyı müteakiben insan iradesinin kaçacağı son sığınağı da yerle bir etmek istiyor gibidir: “Bu eylemlerin hiçbir şekilde Tanrı’ya hizmet etmek gibi amaç taşımadığı bilirse de, bu sefer bu eylemleri ifa ederken O’nun içimizdeki iyi niyeti ve kalbimizi bildiğini, gördüğünü söyleriz. Öyle ki Tanrı’nın buyurduğu ahlaki buyukları yerine getirmekte zorlanan ve güçlük çeken kalbimiz, şimdi bu vesileyle O’nun emrine amade oluşumuzu ibraz etmek suretiyle bahsi geçen bu eksikliği ve yetersizliği gidermeye çalışır.”³⁶⁰

Filozofun düşüncelerine katılmamak elde değil. Biz de aynı düşüncenin izinden giderek sormak istiyoruz: İnsanın, kendini kutsal yasaya sürekli daha da yaklaştıracak bir ahlaklı yaşam sürmesi dışında Tanrı’yı ne razı kılabilir ki? Kendimizi, ameller veya çoğu zaman o amellerin Tanrı’ya ulaşmayacağını bildiğimiz için o amellerin niyetlerine olan tenazuru ile güvence altına almaya çalışırız. Oysa bu ameller, sadece birer araçtır ve bizlere bir özü ima etmekte, o öze telmihte bulunmaktadır. Zira insan, duyulur-maddi bir varlık olduğu için böyle bir araca gereksinim duymaktadır. *Summum Bonum*’a, (ki bu tamamen maddi-duyulur doğamızı aşan transandantal bir sahadır) ait olduğumuzu dolaysız, doğrudan bilen, kavrayabilen varlıklar olsaydık [olmadan, bilmenin mümkün olamayacağını hesaba katarak] böyle ameller aracına gereksinim duymazdık. Ancak araç olarak benimsediklerimizin zamanla amacın bizzat kendisi haline dönüşmesi ve nitekim bahsi geçen o hizmetlerin, Tanrı’nın rızasını kazanmakta yegane kıstas kabul edilmesi dini vehme giden yolu oluşturmaktadır. Kant’ın sözleriyle: “Demek ki, *cultus* yani tapınma, insanların icadıdır. Tanrının hoşuna gitmek için önlerinden iki yol, yani ahlaklılık ve *cultus/tapınma* bulunduğundan birinciyi telafi etmek üzere ikinci yolu seçerler; çünkü insanlar ahlaklılık bakımından titiz olmadıkları zaman *cultus/tapınma*

³⁵⁹ Kant, *Die Religion*, s. 198.

³⁶⁰ Kant, *Die Religion*, s. 198.

ve kurallar bakımından o kadar daha titizdirler. Zira böylece ahlaklılığı telafi etmeye çalışırlar.”³⁶¹

Dindeki asli hizmet ilkesi olarak ahlaklı bir yaşam sürme ve ahlaklılığı sürekli ikmal etme prensibini, insan, gözünün önünden bir an ayıracak olsa sahte hizmet dünyası, tüm rahatlığı, genişliği ve keyfiliği ile ona kucak açmaktadır. İnsanın itaat etme ve ettiği bu itaatten irtişa bekleme, işte bu noktada devreye girmektedir. Dolayısıyla Tanrı’dan kendi kurtuluşu için bir tamamlanma, bir kefarete dilenmesi bu arayışının göstergesidir. Diğer taraftan, Kant’a göre, insanın her şeyi, keyfi kullanımına tabi kılması, bu ilkenin gözden uzak tutulmasıyla belirginleşir. Nitekim insanın, kendisine daha aza mal olacağı konuşmama sunusundan [susma orucu], aksi olduğunda insanlığın daha çok istifade edebileceği doğal varlıkların sunusuna [her neviden kurban takdimesi] kadar, hatta dahası [Münzevilerin, Hint fakirlerinin, keşişlerin durumunda olduğu gibi] kendi kişiliğinin dünya uğruna feda edilmesine kadar her şeyi gözden çıkarır. **Fakat Tanrı’ya her şeyi sunar da ahlaki doğasını sunmayı bir türlü akıl edemez.**³⁶² Son olarak sözü edilen ilkenin yoksunluğuyla ortaya çıkacak sahte hizmetler bütünüdür insanı vardıracağı nokta, bir tür mekanikleşme, tam anlamıyla ezbercilik halindedir. Şöyle ki, artık şu saatten sonra yapılan hizmetin çeşitliliğinin veya miktarının hiçbir önemi yoktur. Hepsi aynı kırat eylemler bütünüdür ve özünde sözünü etmiş olduğumuz vehimden beslenir; dolayısıyla Tanrı’yı ihlaslıca onurlandırmanın, maddi olmayan/duyular üstü ilkesi yerle bir edilmiştir. Nitekim Kant bu görüşünü, dinler tarihinden farklı hizmet formlarını örnek vererek açıklamaya çalışır:

“Bir adanmışın zorunlu-rutin kiliseye gidip gelişi, yine Loretto veya Filistin’deki kutsal mabetlere hac yolculuğu yapışı, yine aynı adanmışın bir takım dua fomüllerini dudaklarıyla mırıldanarak ya da Tibetliler gibi bir dua çarkıyla³⁶³ semavi vazifesini yapıyor oluşu kabilinden şeyler, Tanrı’ya ahlaki hizmetin yerini alması için bir ikame unsuru olarak kabul görüyorsa hepsi bir ve aynı değerdedir. Burada bahis konusu olan şey, bunların sadece zahiri görünüşü itibarıyla farklı oluşları değildir; asıl mevzu, tüm bunların, sözünü ettiğimiz Tanrı’nın rızasını kazandıracak yegane ölçütün/ilkenin

³⁶¹ Kant, **Ethica – Etik Üzerine Dersler**, s. 129.

³⁶² Kant, **Die Religion**, s. 201-202.

³⁶³ Düşününürün Tibetliler ile ilgili ayrıca eklemiş olduğu bilgilendirici açıklama şöyledir: “Tibetlilerden bir kısmı, bu taleplerini yazılı olarak sunarlar ki, örneğin bunları, bayraklara yazarak rüzgarın esintisi yoluyla ya da bir silindir hazneli dönen kutuya hapsederek elle çevirmek yoluyla amaçlarına ulaştıklarını düşünürler.” Kant, **Die Religion**, s. 202.

benimsenmesi veya terki ile ilgisidir. Yani ahlaki doğamız/ıramız yoluyla eylemlerimizin onun bir taayyünü olarak ortaya çıkıp kanlı-canlı ifadesini bulması [veciz olarak “ayinesi iştir kişinin; dudakları arasından dökülenlere bakılmaz” demektir Kant] yoluyla mı yoksa bir takım sofuca münafıklıklarla [tasannu] ve tembelliklerle mi Tanrı’ya hizmet etmiş oluruz.”³⁶⁴ Meselenin özü, tam olarak burada yatmaktadır.

3.3.1. Dinde Sahte Hizmet ve Duanın Kapsamı

Kant’ın, ruhbanlık kavramını, hangi anlam çerçevesi içerisinde kullandığının daha önce yapılan açıklamalar yardımıyla anlaşıldığını düşünüyoruz. Flikschuh’un ayrıntılı çalışmasına göre,³⁶⁵ söz konusu ruhbanlığın, sahte hizmet olarak yerleşik bir hal kazanması iki yönden değerlendirilebilir: 1) Tarihsel inancı, doğal inanca önceleyen bir kilise hizmetinin müesseseseleşmesi olarak; 2) Ruhbanlığın, münferit inanç sahiplerinin antropomorfizme olan eğilimlerinden faydalanmasının sonucu olarak. Flikschuh ikinci kavramı açarak ruhbanlığın, inananlardaki, cesamet sahibi bir Tanrı tasavvuruna olan doğal yatkınlığı “pıspışladığını” [*aufpäppeln*] belirtmektedir. Bunu, buyruklar ve teşrifatçı merasimler yoluyla yapmaktadır. Böylelikle mekanik bir Tanrı hizmeti, kamusal olarak sunulmakta ve bunun düzenli ve mutad şekilde yerine getirilmesinin, inançlılar birliğinin üyesi olmak için zorunlu olduğu tebliğ edilmektedir.

Kant’ın *SASİD*’deki kanaatimizce en keskin cümlelerini Tanrı’ya hizmet bahsinde görmekteyiz. İnsanın ahlaki doğası ve ondaki kökten kötüye yönelim söz konusu olduğunda onu aşağılamayan, bunun insan soyu için genel geçer bir noksanlık olduğunu söyleyen ve buna benzer açıklamaları nedeniyle merhametli bir Kant portresi çizen düşünür, sözünü etmiş olduğumuz bu bahiste müsamahakar görünmemektedir. Örneğin bu bahiste pek çok inanç türündeki Tanrı’ya hizmet biçimleri söz konusu edilirken; Kant, hepsinin yöntem bakımından farklı olsalar bile, ilke açısından bir ve aynı şeyler olduğunu söyler. Yani ona göre, bir Tunguz Şamanı ile Avrupa’da hüküm süren yüksek rütbeli ruhani liderler arasında; veya güne dua ile başlayan Vogullarla Connecticut’taki Püritenler ile Özgürlükçüler arasında özde hiçbir fark yoktur. Fark, sadece zahirdedir.

³⁶⁴ Kant, *Die Religion*, s. 202

³⁶⁵ Flikschuh, “Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution?”, *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Otfried Höffe (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2011, s. 200.

Oysa insanı ahlaken ikmal etmeyecek şeylerin, Tanrı hizmeti olarak sunulması noktasında hepsi de faydasızdır. Kant burada şöyle bir cümle kurar:

“Hepsinin [yani yukarıda sayılanların] tek bir amacı vardır; o da insanın yazgısı üzerinde hüküm süren görünmez kudreti bir şekilde kendi saflarına, lehlerine yöneltmek; sadece buna nasıl başlayacaklarına dair vermiş oldukları kararlarında ayrılığa düşerler.”³⁶⁶ Kant’ın ifadeleri, çok açık ve yerinde görünmektedir. Yukarıda adı geçen hizmetler, aslında insanda mevcut olan hissin suiistimalinden kaynaklanmaktadır. Yine başka bir yerde düşünür, bunu şu şekilde izah eder: “Aciz insanların, acizyetlerinin şuurunda olmaktan neşet eden doğal korku yoluyla kudretli ve görünmez varlıklara karşı duydukları hürmet ve onurlandırma hissi, bir din ile değil, aksine kölece bir Tanrı ya da put hizmetiyle başlamıştır.”³⁶⁷ Her iki alıntıyı analiz edecek olursak şunları söyleyebiliriz: İnsan, maddi-duyulur tabiatı itibariyle maddi-duyulur tabiata sahip olmayan bir gücün varlığından emindir.³⁶⁸ Bu güç karşısında duyduğu acizyet hissi, onda bu Varlık’a borçlu olma ve ona hürmet gösterme, bir şekilde onurlandırma düşüncesi doğurur. İşte insandaki bu duygunun farkında olan kimi inanç önderleri bu duyguyu suiistimal etmekte bir beis görmemektedirler. Bu cümlelerin birer altyapı-üstyapı merkezinde Marksist gelenek jargonuyla anlaşılmasını istemeyiz. Mesele bir manipülasyondan ya da din ve Tanrı fikrinin kitlelerin yönetilmesi ilişkisi bakımından kullanılması değil; daha çok aynı kavramların, bireylerde yerleşik bir tür vehimden beslenecek şekilde yorumlanmasıdır. Dolayısıyla burada, insanların kurtuluşunu gaspeden bir gasıp ya da gasıplar zümresi bulunmaktadır. Çünkü bunlar, insandan Tanrı’nın rızasını kazanabilecek ve onları kurtuluşa götürecek biricik yolu bir takım şeylerle örtmekte, tıkamakta ve kapatmaktadırlar. Dolayısıyla bunlar, Tanrı’ya yapılacak hizmetin ancak bir takım formüllerle gerçekleşebileceğini söylerler. Çünkü böyle formaliteler ve mekanik ezberler halinde bir şeyin, sözüm ona “gelenek” adı altında kulaktan kulağa, kuşaktan kuşağa aktarması daha kolaydır. Bu formüller,

³⁶⁶ Kant, *Die Religion*, s. 206.

³⁶⁷ Kant, *Die Religion*, s. 205.

³⁶⁸ Dini vehim sözcüğünü sıklıkla kullanan Kant’ın insanda meskun bu duyguya ne cevap vereceği merak edilebilir. Şunu hemen teslim etmek gerekir ki, Freud veya Feuerbach gibi bu duygunun, bir sublimasyon-yüceltme yahut projeksiyon-yansıtma menşei olduğunu söyleyerek onu basite irca etmesi beklenemez. Her ne kadar Birinci Kritik öncesi eserlerinden *Bir Bilicinin Düşleri*’nde ruh ve ruh görme nevinden şeyleri bir zirvalık olarak görmüşse de. Bkz: Kant, *Bir Bilicinin Düşleri*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 145-159.

Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Kant’ta böyle bir Varlık’ın mevcut olup olmaması tartışma konusu edilmemektedir. Onun karşı çıkacağı husus, bu Varlık’ın bilinip bilinmeyeceği yahut onunla iletişime geçilip geçilmeyeceği kapsamında yer alır.

kamusal alana yayıldığına bir tür merasim ve teşrifat halini alır. Oysa söz gelimi, dua yoluyla böyle bir hizmetin gerçekleşebileceği düşünülecek olursa bu **dua, ahlaken iyi olan insanın da yapabileceği bir şey olduğu gibi ahlaken kötü olan insanın da yapabileceği bir şeydir**. Yani burada Tanrı'nın rızasını kazanabilecek durum hangisidir? Ahlaki doğamız mı yoksa dualarımız mı? Eğer dua, her iki mizaçtaki insanın da yapabileceği bir hizmet ise hangisine öncelik göstermemiz gerektiği aşikar olmaktadır? Aksi halde Tanrı'nın bizim ahlaki iramızın/doğamızın farkında olmadığı, ona bir takım seslenmelerle bu doğamızı duyurmaya çalıştığımız ve böylece bazı şeylerden haberi olsun istediğimiz iddiası ileri sürülebilir ki; bu iddia, gülünç olduğu kadar aynı zamanda Tanrı'yı küçük düşürecek cinstendir.

Elbette yukarıda dua sözcüğü ile belirli bir formülasyonu kastediyoruz. Yoksa dua, ontolojik olarak insanlık tarihi boyunca var olmuş ve olacak bir mefhumdur. Dolayısıyla görebildiğimiz kadarıyla her inanç sisteminde çok farklı şekilde anlaşılmıştır. Ancak burada kastettiğimiz dua kavramı, Friedrich Heiler'in o ünlü ve değerli çalışmasına konu olan dua değildir. Yücelikle ilgili ferdi deneyimler, *numinous* ile karşılaşmanın verdiği transandantal tecrübeler, dua olarak anılabilir ve değerli olan da aslında budur. Cümlelerimizi daha vazih kılalım: Dua, tüm şekle müteallik unsurlarından sıyrıldığında, insanın münferit olarak Kutsal olanla irtibatında ortaya çıkan şey olarak tanımlanabilir. Heiler'in ölümsüz eserinden okuyalım: "Darlık ve zorluk hali ile şükran, minnet duygusunun yanında Kutsal'a hürmet, *Numinosum*'a ihtiram ve *Fascinosum*'a duyulan huşu, bir dua motifi olarak yer almaktadır. İşte bu sözünü ettiğimiz belirgin ve dini duygunun, belirgin ilk köken örneğidir/arketipidir ya da ürkererek çekinmenin ve hayrete gark eden hayranlık karşısında verilen tepkinin ilk köken örneğidir. [...]"³⁶⁹ Ülkemizde muhtevasına dair neredeyse hiçbir mütalaanın olmadığı bu önemli eserden bir başka iktibasta bulunalım: "Her dua, insanın, kendi içinde deruni olarak gelişip sürgün veren ve genişleyen bir başka varlığa doğru yönünü dönmesi, Ben'in Sen'le mükalemeye geçmesi demektir. Dini tecrübe sahibi birisinin irtibata geçmiş olduğu bu Sen, bu diğer olan Sen, dua esnasında Karşıda-Yer alandır ve insan değildir. Bilakis o maddi-hissedilir olmayan, insan üzeri bir varlıktır ki, dua eden

³⁶⁹ Friedrich Heiler, **Das Gebet: Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung**, 3. Basım, München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1921, s. 46.

kendisini ona bağ(ım)lı/irtibatlı hisseder. [...]”³⁷⁰ Yani şöyle toparlayalım: Heiler’in izinden gidecek olursak dua, aslında bir dini inanışa, onun tecrübeye müteallik pratik kısmını sağlayan tarafıdır. Eğer dua olmasa, bu inanış sadece teorik bir düzlemde ibaret kalırdı. Sözün özü; Varlık, duası olmasa neden kıymet versin var olana?

Bu ayrımı yaptıktan sonra konumuza geri dönelim: Dinde sahte hizmet olarak ele aldığımız dua, Kant’ın da ifade ettiği gibi bir tür mekanikleşme aracıdır. Daha da vurgulayalım: Dua, özden mesnet bulmamakla birlikte sadece belirli formüllerin ezberi ve onların tekrarlarından ibaret olan liturjiden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu şekli ve indî formüller, hakiki hizmete layık olmaktan uzaktır. Ve yine Kant üzerine değerli çalışmasıyla bilinen Josef Bohatec’in belirttiği gibi, Kant’tan, yapılan dualara birisi tarafından kulak verilebileceğini söylemesi beklenemez; çünkü bu felsefesinin genel karakteristiğine terstir.³⁷¹ Çünkü hal böyle olduğunda, insanın eksikliği ve kusurluluğunun, duayı duyan birisi tarafından telafi edileceğine ve bu nedenle kendi çabasına gerek olmadığına dair bir kendini kandırma baş gösterecektir. Çünkü dua, bu anlamda batıl inanca giden en geniş ve kestirme yol olarak kendisini gösterebilir. Yine Bohatec’e göre, bir takım sözler ve mırıldanmalar değil, hayatımızın her anında yapıp etmelerimizde gösterdiğimiz içtenlik ve samimiyettir duanın özü. Her davranışımıza, Tanrı’yı hoşnut edici yaşam sürme ilkesi refakat etmelidir.³⁷²

Tekrar edelim: dua, insanın, çağlar boyunca hiçbir zaman icra etmekten, içinde bulunmaktan geri durmadığı bir etkinliktir. Yine tekrara düşmek pahasına belirtelim: Kurban, ezgi, şölen, cinsel birleşme, göksel semboller sözünü ettiğimiz bu dua kapsamında yer almaktadır. Hatta savımızı desteklemek amacıyla Eliade’nin *in illo tempore* tespiti kapsamında şunu da ekleyebiliriz: “Günümüz modern insanının yapmış olduğu bir takım fiziksel etkinlikler, eski kültürlerin insanı için kutsal eylemler, törenlerdir; bunlar aracılığıyla yaşamın temsil ettiği güçle birleşirler.”³⁷³ Fakat bunlar, geçmiş tarihlerde çok farklı şekillerde yapılmış olsa gerektir. Bunu, şöyle bir örnek yardımıyla açıklığa kavuşturalım: Neredeyse tüm inanç türlerinde karşılaşacağımız “yemek duası” kökensel bir arketipten beslenmektedir. Bu da şükran ve minnet duygusudur. Kökensel arketipinde yemek yemeye başlamadan hemen önce yediğini

³⁷⁰ Heiler, s. 489-490.

³⁷¹ Josef Bohatec, s. 576 ve 579.

³⁷² Bohatec, s. 576.

³⁷³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54.

mutlaka bir can taşıyanla paylaşma veya yenilecek gıdayı, bir şükran ve saygı ifadesi olarak önce o gıdayı temin ettiği yere takdime olarak sunma düsturu –aksi halde o yediğinin bünyeye zarar verebileceği fikri- zaman içerisinde evrilerek yemek öncesi/sonrası duaya dönüşmüş olabilir. Çünkü yemek yemek, hayatta kalmak ile aynı anlama gelmektedir geçmiş çağlarda. Yani dua kavramı, Heiler alıntısındaki gibi asli bir özün zaman içerisinde donuklaşıp, kabuklaşmaya yüz tutarak belirli pratiklere indirgenmesi, şekli formüllerde sıkışıp kalmış halidir. Mircea Eliade mevzuyu daha derinden ele alır. Eliade, araştırmaları sonrasında elindeki verileri üç başlık altında toplarken şunları söyler: “1- Arkaik insan için gerçekliğin, bir göksel arketipin taklidinin türevi olduğunu gösteren olgular. 2-Gerçekliğin ‘merkez simgeciliği’ne katılma yoluyla edinildiğini gösteren olgular: kentler, tapınaklar, evler ‘dünyanın merkezi’ne olan benzerlikleriyle gerçek olmaktadır. 3- Son olarak *ab origine* Tanrılar, kahramanlar veya atalar tarafından ortaya konmuş bir takım eylemleri bilinçli olarak tekrarlama suretiyle kendilerine atfedilen anlamı kazanan ve bu anlamı cismanileştiren ayinler ve önemli dindışı jestler.”³⁷⁴

Eliade’ye göre, “nesnelere ya da eylemler onları aşan bir gerçekliğe şu veya bu tarzda katılmak suretiyle değer kazanır ve böylece gerçek olurlar. [...] Bunların anlamları, değerleri, kaba fiziksel verileriyle değil bir ilk eylemi yeniden üretme, bir mitsel örneği tekrarlama özellikleriyle bağlantılıdır.”³⁷⁵ Yani yemek duası örneğinde bahsettiğimiz üzere bu eylem bir arketipin tekrarıdır, ancak taşıdığı ruh, zamanla sönmüştüğü için günümüz dini inanışlarındaki formatına bürünmüştür. İşte dua dediğimiz meselenin özü budur.

Kant’ın bu cümleleri kurmasına daha çok vardır. Ancak yine de bazı ipuçlarını görürüz. Dualar ile ilgili bir yerde şöyle der: “[...]Bazı ayinler, ahlaki doğamızın riayet etmesi gereken ödev ilkeleriyle hiçbir şekilde zorunlu bağı bulunmamakla birlikte yine de onların yanına örtüşme* gösterecek şekilde eklenmiştir/refakati sağlanmıştır. Zira ayinler, ahlaki doğamızın ödevleri için **şema** görevi görmesi ve böylece Tanrı’ya

³⁷⁴ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu**, Ümit Altuğ (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 19-20. Sadece bu sayfalar değil eserin tamamı, bu ontolojik öz ve anlayış üzerine kuruludur ve bu bağlamda sözünü etmiş olduğumuz iddiayı destekleyen sayısız örnek sunar.

³⁷⁵ Eliade, **Ebedi Dönüş Mitosu** s. 18.

* [*korrespondierend*] Köken olarak *correspondere*, Latince müteakabiliyet anlamına geldiği gibi aynı zamanda “bir yerden bir yere aktarma”, “ulaştırma” anlamlarına da gelmektedir. Bu sözcüğe yakın sözcük Grekçe *metapherein* yani “metafor” da hatırmıza gelmesi lazım. Böylelikle Kant’ın ifade etmeye çalıştığı şey daha dikkat çekici olabilir.

yapılacak hakiki hizmet için dikkatimizi uyandırması ve sürdürmesi için geçmiş çağlardan günümüze kadar uygun birer duyusal-maddi araç olarak kabul görmüştür.”³⁷⁶ Sözüünü ettiğimiz temel mesele burada, Kant mantığındaki “şema”³⁷⁷ kavramının da yardımıyla biraz daha açıklığa kavuşturulmaktadır. Zamanında asli bir öze muttasıl ödevler, kadim bilgelerin hikmetbinliği aracılığıyla unutulmamaları maksadıyla bazı formüller içerisinde koruma altına alınmıştır. Bundan maksat, insan soyunun bu formülleri ezberleyerek onlara harfi harfince riayet etmesi değil; bunların içinde yatan asli ve kıymetli refike/ruşeyme yani hikmete agah, ayan olabilmesidir. Aksi halde mezkur muamelata dair gösterilen titiz taklitçilik, sofuca gayretkeşlik Tanrı’ya giden yoldaki en büyük engeldir.

Kant bu minvalde duayı, 1- Şahsi/özel dua; 2- Kiliseye gitme; 3- Vaftiz; 4- Komünyon şeklinde dörde ayırarak onları alışlagelmiş anlamlarının dışında kullanmaktadır. Her birini ahlaki iyilik kavramıyla tenazuru muvacehesince ele alır ve yukarıda sözüünü ettiğimiz asli ve kıymetli refike/ruşeyme nüfuz etmeye çalışır. Burada yeri gelmişken kendi hayatından bilgi mahiyetinde Kant’ın yakın arkadaşlarından birinin filozofla ilgili bir hatırasına yer verelim: Dostu Hippel’in aktardığına göre, kendisi Kant ile dua üzerine sürekli tartışmış. Alışlagelmiş yani sözsel olarak dua etmeyi sevmeyen Kant, eğer görünmez bir şeylerle konuşulacak ve onlara hitap edilecek olursa, bunun yobazlığın içeri hücum etmesi için kapı ve pencere açmakla aynı anlama geleceğini söylemiş.³⁷⁸ Haddizatında Kant’ın bu türden duaların varlığına karşı çıkmasından daha

³⁷⁶ Kant, **Die Religion**, s. 226.

³⁷⁷ [Schema]: Saf Aklın Transandantal Analitik’in kavramlarından başlıcası ve en önemlilerinden biri. Kavramlarla empirik veriler arasındaki açığı, boşluktan kaynaklı örtüşmeyişi zihnin hayal gücü vasıtasıyla kapatması, bu iki kavramı birbirine yaklaştırmaya çalışması. Kant şöyle der: “Tasvir/görüntü; üretici muhayyilenin empirik yetisinin bir ürünüdür. Duyusal kavramların şeması ise saf muhayyilenin *a priori* ürünü ve aynı zamanda monogramıdır. Öyle ki görüntüler ilk defa ve her şeyden önce imkan sınırlarına ancak bu sayede girer.” Bkz: Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, Akademieausgabe içerisinde Cilt 3, 1787 tarihli 2. Baskısı, Berlin, s. 136.

Şema ve Şematizm kavramının, Kant epistemolojisinde çok önemli bir yeri vardır. Öyle ki düşünür, şematizm [schematismus] yetisini, insan ruhunun derinliklerindeki gizli bir sanat olarak görür. Son olarak aynı kaynaktan başka bir örnekle pekiştirelim: “Nicel manada, dış duyuların karşısında, tüm büyüklüklerin saf görüntüsü mekandır; buna karşılık nitel manada, anlık-idrakın bir kavramı olarak büyüklüğün saf şeması, sayıdır.” Konuyu daha açık kılmak için değerli Kant bilgini Bülent Gözkan’ın ifadelerine başvuralım: “Özetle, transandantal hayalgücünün ürünü olan şematizm, genelde nesnenin ve bilgisinin tesisi sürecinde “zamansız” kavramların zamandaki sürekliliğini sağlamak işlevini görmektedir; özelde, örneğin “birlik” kategorisi, onun aracılığıyla da tesis edilen nesnenin, görüdeki devamlılığını, yani görüsel karşılığın zamandaki devamlılığını şema olma işleviyle gerçekleştirebilmektedir. Başka bir deyişle hayalgücü kavramları zamansallaştırmaktadır; transandantal şemalar, kategorilerin zamansallaştırılmış halidir.” Bkz: Bülent Gözkan, “Saf Aklın Eleştirisi’nde ‘Ben’in Kuruluşu”, **Teo Grünberg’e Armağan** içinde, Zekiye Kutlusoy (ed.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013,

³⁷⁸ Bohatec, s. 581.

doğal ne olabilir ki?³⁷⁹ Çünkü bir takım şeylerin ezberlenmesine dayanan bu dualar, bahsi geçen o özün, sözcüğe-hapsedilmişliğinden başka neyi işaret etmektedir ki?

Değerli Kant bilgini Rudolf Eisler, Kant'ın *SASİD* dışında başka bir yerde daha dua bahsine değindiğini belirtir. *Sekiz Küçük Makale* adıyla verdiği kaynaktan aktardığına göre Kant, dua ile ilgili şunları söylemektedir: “Duada aynı zamanda bir riyakarlık da vardır; çünkü insan, dua esnasında Uluhiyeti, maddi/hissedilir algılanabilir bir şey olarak tasavvur eder. Çünkü o, aklımızın bize kabul etmeye zorladığı bir ilkedir sadece. Kim ki iyilikte, dürüstlükte büyük ilerlemeler kat eder, işte o kişi dua etmeyi keser; çünkü doğruluk ve ihlas onun birinci maksimi olmuştur.”³⁸⁰

Theologie des Gebetes - Dua Teolojisi adıyla yayınlanmış ve duanın tarih içerisinde felsefi ve teolojik algılanışına dair çeşitli örnekler bulunan müstakil bir kitapta Kant'ın duaya bakış açısıyla ilgili karşılaştırmalı ifadeler yer almaktadır. Mesela eserin müellifi Würst-Lückl, Kant'ın duanın deruni ve teklif-tekellüfe mebni bir hizmet olarak görülmesiyle batıl inanç ve dini vehim sınırlarına girildiğini söylediği yerde bu tezi, başka bir düşünürün cümleleriyle destekler: “Gerçekten böyle yanlış bir anlayış içerisinde insan, sadece Tanrı'yı değil, bir saray hizmetçisi kılarak kendini de küçük düşürmüş bulunmaktadır. ‘Tanrı, kendisi için bir şeyler talep eden puta; dua ise angaryaya ve inayet-ihsan aracına dönüşmektedir. Tanrı ve insan değişime uğramakta, yabancılaştırılmakta ve faydacılığın şeytansı döngüsüne hapsedilmektedir.’”³⁸¹ Sözünü ettiğimiz bu eserin bölüm sonucu ve değerlendirmesinde ise insanın, bu hayatta her şeyin kendisine bağlı olduğu ve Tanrı'nın yokluğu bilgisiyle eylemlerine başlaması gerektiği söylenmektedir. Yani duayla, Tanrı'yı kendimize aracı kılmamak ancak böylelikle mümkündür.

Bu bahse, bölüm sonundaki fenomenoloji bağlamında yeniden değinileceği için burada bir parantez açıp, ancak tarihselliği bundan 1400 yıl öncesine dayanan Şeriat-ı Muhammediye'de ruhbanlığın olmadığı iddiasının bir kez daha sağlamlasının

³⁷⁹ Filozofun başka bir eserinden iktibasta bulunalım: “Zihniyetimizi sözlerle açıklamak da aynı şekilde gereksizdir, çünkü tanrı içimizi bilir ve bu yüzden sözlü açıklamalarda bulunmaya ihtiyacımız yoktur.” Bkz. Kant, *Ethica – Etik Üzerine Dersler*, s. 120.

³⁸⁰ Eisler, s. 174. Farklı eserinden benzer ifade için: “Dualar, ahlaklılığı içimizde, yüreğimizde ateşlemeye yararlar, ibadetin araçlarıdır. [...] Dualar sadece ibadet alıştırmalarıdır. Tanrıyla konuşmayı istemek çok saçma bir şeydir...” Bkz. Kant, *Ethica – Etik Üzerine Dersler*, s. 120.

³⁸¹ Joachim Hake editörlüğünde yayınlanmış Elmar Salmann'ın makalesinden alıntılan ve alıntıldığı yer için bkz: Jürg Wüst-Lückl, *Theologie des Gebetes*, Fribourg: Academic Press, 2007, s. 68.

yapılmasını öneriyoruz. Bazı inançları ruhbanlık içermesiyle eleştiren, lakin kendilerinde böyle bir anlayışın olmadığını söyleyen bu inanç taraftarları, yukarıda söylenenler ışığında ruhbanlığın olup olmadığını yeniden değerlendirsinler. Ruhbanlık, sadece dini bir rejim ve kast sistemi değil; Tanrı'ya yapılacak ibadet ve hizmetlerin şekilciliğe indirgenmesi ve dini kurum ve kuruluşların, muvazzafların halkı aydınlatmak ve gerçeği göstermek yerine bundan menfaat gözetmek amacıyla ses çıkartmayıp bu sahte geleneği *pırpışlamalarıdır*. Üstelik dini bir rejimin olmayışı, dini önderlerin sultanının olmadığı anlamına da gelmemelidir. Nitekim bu coğrafyada yaşanan kimi aktüel tecrübeler, bu iddiaya belki bir ölçüde delil teşkil edebilir.

Toparlayacak olursak Kant'ın sahte hizmet bahsine dair söylediklerinin özünü şuna dayandırabiliriz: İnsanlar nasıl olur da Tanrı'nın rızasını kazanmada ve yine Tanrı'nın amelleri değerlendirmesinde* tek ölçüt olan ahlaki doğasının hesaba katılmayacağını düşünür; ve üstelik bunun yerine, kötü mizaçlı bir insan ile iyi mizaçlı bir insanın eş değer sofulukla yerine getirebileceği dua türünden formülleri bir hizmet olarak ikame edebilir?

Kant'ın düşüncelerinin günümüz düşünce dünyasına katacağı hala çok şey var. Kuşaklar boyunca sahte hizmetin, hakiki hizmet olarak halk kitlelerine sunulmuş olması ve bunun aksinin dile getirilemiyor olması bu minvalde yer almaktadır. Sahte hizmetin, hakiki hizmet yerine ikame edilmesi demek, aslında çok büyük başka bir cerahati ortaya koymaktadır. Çünkü insan doğası, bu sahte hizmetler yoluyla kökünden çarpıtılmakta, yozlaştırılmakta ve iflah olmaz bir dereceye varmaktadır.³⁸² İkiyüzlülük ve teşrifatçılık, insanın doğasına (Kant tarzı söylemek gerekirse) *çürük bir leke gibi* yapışıp kalmaktadır. Dolayısıyla insanlığı, esenliğe ulaştırmak için var olduğu söylenen din mefhumunun; insana kurtuluştan ziyade bir tür esareti veya inanç önderleri diye ortaya

* Sadece söylenen anlaşılsın diye “Tanrı'nın amelleri değerlendirmesi” diye bir ifade kullandık. Aksi halde Kant'ın üslubuna kati suretle uygun düşmeyecek bir ibaredir bu. Bu anlama gelerek kullandığı ifade kalıpları, “Tanrı'nın rızasını kazanma”, “Tanrı'nın hoşnut olduğu” gibi sözcüklerdir ve daha edilgen bir vurgu vardır. [*Gott wohlgefällig machen*].

Bir hususu daha belirtelim: Kant'ın Tanrı tasavvuru alışlagelmiş tasavvurların dışındadır. Kapsamlı bir çalışmaya muhtaç olmakla birlikte bu tasavvura dair bazı ipuçları sunalım. Kant'taki Tanrı tasavvuru, Tanrı'dan insana doğru değil; insandan Tanrı'ya doğru uzanan bir münasebeti deruhte etmektedir. Bu nedenle Kant'ta Tanrı [*Gott*] kavramı yerine, bizim de bu çalışmanın ilk bölümünde Tanrısız Kayra – Talih olarak tercümesini uygun gördüğümüz *die Vorsehung* kavramı daha baskın ve daha derin bir anlam taşımaktadır. Bu konunun açıklığa kavuşması, tafsilatlı ve daha uzun soluklu bir çalışmada ortaya koyulabilmekle ancak mümkündür. Bu çalışmada bkz: s. 89.

³⁸² Bu konu dairesi içerisinde yer alması kaydıyla, Kant'ta bu açıklıkta cümleler bulmak zor gibidir. Ancak buna telmih görevi görebilecek bir anekdotu belirtelim: “Farklı inanç türleri, zamanla kavimlere, yurttaşlık ilişkilerinde kendisini izhar edecek bir alamet-i farika verir. Öyle ki bu alametler, epey bir zaman sonra onların karakterlerinin bir parçasıymış gibi asli mizaçlarına tahmil edilir.” Bkz. Kant, *Die Religion*, s. 215.

çıkan kişilere olan mahkumiyeti perçinlemesi çürük bir leke istiaresini doğrular niteliktedir.

Bu bahsin ardından tüm bölümü toparlayacak mahiyette bir hususa daha işaret edelim: Baştaki bölümlerde ve yukarıda anlatılanları da hatırd tutacak olursak, sahte hizmetin yaygınlaşmasına ve böylesine her yere hakim oluşuna dinin tarihselliği ve öğrenilmiş kısmı ne derece katkı sağlamaktadır? Oldukça yerinde bu sorunun cevabını, Kant'tan dinleyelim: “Her kim, bir vahye ihtiyaç duyan buyurucu yasayı, ahlaki doğa için sadece bir araçtan ibaret görmez; aksine bunu Tanrı'yı dolaysız razı kılacak nesnel bir koşul tutarak din için olmazsa olmaz bilirse; üstelik tüm bunları öne alır da ahlaklı ve dürüst bir hayat sürmek için mütemadiyen çabalamayı söz konusu tarihsel inancın ardına yerleştirirse işte bu kişi, Tanrı'ya hizmeti, salt bir **fetiş inancına** dönüştürmüş olur. Ayrıca hakiki din için göstermiş olduğu gayretkeşlik, tam tersi bir hedefi yani sahte-batıl inancı tutturmuş/isabete almış olur.”³⁸³ Görüldüğü üzere tarihsel inancın ahlaki davranışlar ile takdim-tehirinde böyle bir batıl inanç söz konusu olmaktadır. Kant'a göre tarihsel inanç, ancak belirli şartlar altında Tanrı'yı hoşnut kılabilir. Mamafih ikincisi, yani daha ahlaklı bir yaşam için azm-ü cehd etme, Tanrı'yı her koşulda ve her devirde ne şekilde olursa olsun hoşnut kılacak yegane şey olduğu için başı çekmesi gerekmekte ve hatta tarihsel inanış buna uydurulmalıdır. Kant'ı ve Kantçı Aydınlanmayı din zaviyesinden tek cümle tarif edecekse o, işte bu, son cümledir.

Bu bağlamda yer almak üzere Kant'ın tarif ettiği ruhbanlık tam olarak bu fetiş inancın üzerine kurulan bir sistemdir. Bunun demokratik, aristokratik veya monarşik olması hiçbir şekilde farklı tesir göstermez. Fetiş inancın içinde oluşan bir hiyerarşik yapılanma, bu inanca son halini verir. Çünkü burada söz konusu olan, vahiyle gelmiş yasaların amentücülüğü, kilisenin şekline müteallik buyruklara aşırı özen gösterme yani bir tür sofuluktur; inanç kurallarının buyurgan bir yapıya ve mekanikleşmeye dönüşmesidir.

O halde şöyle bir hülasa yapabiliriz: Dinin ve dindarlığın en temel iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki Tanrı korkusu, diğeri ise Tanrı sevgisi. Bu ikisinin, dindar kimsede uygun bir karşılık ve “hüsnü kıvam” bulması gerekmektedir. Mesela dini algıda müteşeddit, rijid yöntem benimsemiş olan dindarların ilkinde aşırıya gidenler olduğunu;

³⁸³ Kant, **Die Religion**, s. 209.

sufi, mistik yöntem benimsemiş olanların da ikincide aşırıya gidenler olduğunu belirtebiliriz. İnsanın Tanrı tasavvurunda illet ve malul kavramlarının iç içe geçmişliğine ve hangisinin belirleyici olduğunu kestirmenin güçlüğüne dair bir hususu daha belirtelim: İnsan, kendi mizacına uygun bir Tanrı mı tasavvur etmektedir? Dolayısıyla tahayyül ettiği bu Tanrı, onun aslında ahlaki doğasının bir yansıması mıdır? Ya da Tanrı, zatı itibariyle(?) bu *sine qua non* niteliklere malik olup insanda yine insanın kendi meşrebince, muhayyilesince mi tezahür etmektedir? Kanaatimizce ve Kant geleneğine uygun cevap ölçüsünce ilk seçenek daha yerinde, kavranabilir ve makul gözükmektedir. İzah edelim: Tanrı, -bir takım iddialara göre- görünür/maddi dünyayı aşkın bir varlık olduğu ve ancak akıl yoluyla tasavvur edilebildiği için – *noumenon*'un şimdilik akıl yoluyla bilinebileceğini farz edelim- insan onu kendi zaviyesinden en üstün sıfatlarla donatacaktır. Dolayısıyla akli muvacehesince, onu en yüksek akıl sahibi; gücü muvacehesince, en yüksek güç sahibi; sevgisi muvacehesince, en yüksek sevgi sahibi/sevgiye değer olan, vs. şeklinde tahayyül edecektir.

Kant, bu meseleye benzer yerden yaklaşır: “Dini meselelerde sahte tavrı takınma yoluyla kendini kandırmaların her türlü, şu ortak temelden neşet eder. İnsan, ulûhiyete müteallik ahlaki sıfatlar arasından kutsallık, inayet (rahmet, lütuf), adalet arasından doğrudan ikinciye yönelir.”³⁸⁴ Yani diğer ikisinin icaplarını yerine getirmek daha zor olduğu için ikincisine yönelmektedir insan. Çünkü diğerlerinde insan bilfiil aktiftir, gayret sarf edendir. Ama ikincisinde tembellik, edilgenlik söz konusudur. Bu da, düşünürün erdem yerine dindarlığı tercih eden insanların yanılığının tarifini haklı çıkarmaktadır.

Eğer yukarıda sözü edilen bu hüsnü kıyam tutturulamayacaksa, insan doğasına bundan daha kolay ve daha uygulanabilir bir çözüm önermektedir Kant. Dindarlıktaki [*Gottseligkeit*] iki algıdan ilkinin yani Tanrı korkusunun, insan aklının, havsalasının alabileceği dönüşüm ve uyarılması şu şekilde olabilir: “Tanrı korkusu, insanın ahlaki mizacının, Tanrı buyruklarını, tebaanın mükellef/borçlu* oldukları ödevler olarak görmesi ve böyle riayet etmesi yani yasaya hürmet göstermesinden ibarettir. Tanrı

³⁸⁴ Kant, **Die Religion**, s. 234. Filozofun başka eserinden bu ifadeleri teyit edebiliriz: “Tanrı’ya karşı tutumumuz üç çeşittir: tanrıya hürmet edebiliriz, tanrıyı sevebiliriz ve tanrıdan korkabiliriz. Kutsal bir yasa koyucu diye tanrıya hürmet ederiz, müşfik bir yönetici olarak tanrıyı severiz ve adil bir yargıç diye tanrıdan korkarız.” Bkz. Kant, **Ethica – Etik Üzerine Dersler**, s. 118.

* Borçlu anlamına gelen bu sözcük aynı zamanda suçlu da demektir. Bir kez daha bu vesileyle eldeki çalışmanın ilk bölümündeki insan doğasındaki kötülük yöneliminin doğuştanlığına yapılan göndermenin altını çizelim.

sevgisi ise kişinin kendi özgür seçiminden ve yasaya olan hoşnutluğundan, bir tür çocuğun sorumluluk duygusundan mürekkeptir.”³⁸⁵ Yani her iki kavramda da bir ahlaki amaçlılık hedeflenmektedir. İlki, insanı, evrensel amaçlar dünyasının bir ferdi olarak tasavvur etmekte; ikincisi ise bir ailede çocuğun şefkat ve merhamet halesiyle korunaklı aynı zamanda sorumluluklarını bilen birisi olarak yetiştirilmesini ön görmektedir. Fakat insanı böyle açıklarken, Tanrı’yı aynı zamanda, ahlakiliğin üzerinde, bir takım özellikleriyle duyular üstü bir Varlık olarak tanımlamaktadır. Bu özellikler, ahlaklılığı amaçlamakla beraber bizim idrak sınırlarımızı aşan en yüksek iyiyi tamamlamak için gerekli şeylerdir. Fakat eğer biz, bizimle de ilgisi bakımından bu ahlaki ilişkiyi aşmaya ve/veya görmezden gelmeye çalışırsak Tanrı’yı antropomorfik tasavvur etme tehlikesi baş gösterecek ve en başta hesaba katılması gereken ahlaki ilkelere riayet bu sefer ikinci plana atılacaktır. Dolayısıyla dindarlık kisvesi altında, ahlakiliği ve doğru bir yaşam sürmeyi yeryüzünden silip atacak bağınazlık ve âvamlık sökün edecektir her yere. İnsanın, kendi içindeki izzet, haysiyet, vakar duygusunun bir kere bile farkına varamadan bu dünyadan göçüp gitmesi ne kadar acı olsa gerektir! Kutsal ahlak yasasının buyruklarına riayet etmeden, onları içselleştirmeden bu yüce duygular nasıl belirir bir insanda? Erdemle ve ihlasla yaşamının, ölüp gittikten sonra ardımızda bıraktığımız yegane bakiye olduğu bilgisine, bu duygunun filizlendiği takdirde insanı yücelttiğine nasıl bigane kalabilir insan? Ama sözünü ettiğimiz erdemli bir hayat sürmenin dışında, buyurucu merasimlerle ve teşrifatçılıkla insanlık onuruna katkı sağlayabileceğimizi düşünenler, Kant’ın sözleriyle “**dindarlığı, despotça emir veren bir kudretin altında kuyruğunu sallayan, yaltaklanıcı bir köle tâbiyetine irca**”³⁸⁶ edenlerdir. Yani tapınma yoluyla Tanrı’nın rızasını kazanmaya çalışan her türden inanç putperestliktir ve putperestliğin özü, yukarıda ayrıntılarıyla açıkladığımız hususlarda aranmalıdır.

Son olarak dinde hizmet ve sahte hizmet bahsine dair şu ayrıntıyı paylaşarak bu bahsi nihayete erdirelim. Kant, bu sözü, her ne kadar şu veya bu herhangi bir tarihi öğretiyi saf hakikat olarak görüp inanmayanların lanetli, mürted olduklarını iddia eden kimselere karşı söylese de burada yer verilmesi maksadın hasıl olması açısından uygun düşecektir. Düşünür, bir Farisi atasözünde değinilen Hacı [*Hadgi*]’nin durumunu örnek gösterir:

³⁸⁵ Kant, *Die Religion*, s. 213.

³⁸⁶ Kant, *Die Religion*, s. 215.

*“Eğer birisi bir kez Mekke’ye gidip hacı olduysa, onun evinden taşın; eğer iki kez hacı olduysa caddesinden taşın; eğer üç kez hacı olduysa onun şehrini ve ülkesini terk etmekte bir an olsun vakit kaybetme.”*³⁸⁷ Yine filozofun başka eserinden aktaralım: *“Kişi ne kadar dürüst olursa, ibadet sırasında yakalandığı zaman o kadar çok utanır; ikiyüzlünün biri ise utanmayacak, tersine başkalarının kendisini görmelerini isteyecektir.”*³⁸⁸

Düşünürün Tanrı’ya sunulabilecek yegane hakiki hizmet olarak ahlakiliği göstermesi pek çok spekülasyonda bulunmanın önüne geçmektedir. Yani farklı inanç türlerinin mensuplarını karşı karşıya getirecek ve dahası onları çatıştıracak örfi teamüller ve şekli merasimler, en temelinde bu yöntemle sulh bulmuş gibi gözüktür. Üstelik kendini sürekli daha ahlaklı bir yaşam sürmeye zorlayan ve bu uğurda çaba sarf eden birisi ile bunun tam aksini benimsemiş birini düşünelim. Öyle ki bu kişi, önceki kişinin hayat prensibini üstlenmemiş olsun. Yani sözünü etmiş olduğumuz dini vehim içerisinde bu kişi sahte hizmetlerle ömrünü sürdürüyor olsun. Bunların üstüne de Tanrı’nın kendisini kurtaracağına ve salaha kavuşturacağına inansın. Şimdi burada göz ardı edilen oldukça önemli bir husus var. Bu husus, ahlakçılarla-din görevlileri arasında dünya kurulalı beri sürüp gelen tartışmalarda, göz ardı edilmekle birlikte yegane sulh sağlayıcı argümana dayanmaktadır:

Birinci örnekte ahlaklı yaşamla Tanrı’nın rızasını kazanacağını düşünen kişinin elde ettiği sonuç, mizacının daha ahlaklı olması, ırası/doğasının ikmale kavuşmasıdır. Pekala ikinci örnekteki kişi, Tanrı’nın kendisini salaha ulaştıracağını düşünürken bunu nasıl elde edeceğini düşünüyor? Farz edelim ki Tanrı inayeti ile onu bağışladı ve kurtuluşa erdirdi; buradaki kazanım yine ahlaki doğasına mebni değil midir? Yani Tanrı’nın inayeti sayesinde bir insanın kazanabileceği en nihayetinde, daha ahlaklı bir doğa olmayacak mıdır? O insanın ahlaki doğası, Tanrı inayetinin vukuunun öncesi ve sonrasında aynı mı kalacaktır? Nitekim kurtuluşa ermiş bir kişinin doğasında, ahlaki yetersizlik hatta ahlaksızlık olması düşünülebilir mi? O, yine ahlaken hala aynı kişi midir? Dolayısıyla buradan şöyle kritik bir sonuç çıkartabiliriz: İlk örnekte bahsedilen insanla, ikinci örnekte bahsedilen insanın öyle veya böyle, her halükarda tek bir ortak kazanımı vardır: **Ahlakilik**. Öyleyse bizim kendi içimizde ve kendi çabamızla

³⁸⁷ Kant, *Die Religion*, s. 222.

³⁸⁸ Kant, *Ethica – Etik Üzerine Dersler*, s.137.

sağlayabileceğimiz ahlaki ikmal, neden dışarıda ve bizden aşkın bir merciden bekleyelim. Son tahlilde, her ikisi de aynı sonuca münce ise neden mevcut halimizle bir kez gelmiş olduğumuz şu dünyada atıl, miskin ve tembel yaşayalım? Neden başkalarından şefaath bekleyelim?

3.4. Bölüm Sonucu ve Fenomenolojik Aşma

Çalışmanın bu bölümünde ilk iki bölümün bir anlamda hem terkiğini yapmış olduk hem de tenkit edilen din ve dini yaşantıya dair bazı çözüm önerileri sunduk. Bir terki olması, ilk bölümdeki insan doğası ile ilgili meselenin ve ikinci bölümdeki etik bir örgütlenmenin gerekliliği bahsinin bu son bölümde hala cârî olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla ahlaki akıl dininin tatbiki adını verdiğimiz bu bölüm, önceki bölümlerin diğere bir deyişle sağlamlasını ve uygulamasını deruhte etmektedir.

Bu bölümde Kant'ın, eserinde merkezi bir önem atfettiği “dini vehim” kavramı üzerinden yola çıkarak “sahte hizmet” ve “dini yozlaşma” gibi önemli iki kavramın din felsefesi açısından tahlilini yapmaya çalıştık. Buna göre, Kant'ın birinci ve ikinci bölümde sırasıyla inşa etmiş olduğu “ahlaklı bireylerin oluşturduğu etik müşterek teşkilatın” suiistimal edilmesini istemediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle mevcut örgütlenme içerisinde ahlaki akıl dininin nasıl yorumlanabileceği üzerinde durduk.

Tanrı katında yegane hak dinin, bir tane olduğunu ancak inanç türlerinin çeşitlilik gösterebileceğini ve bunun da mahalli olduğunu söyleyen Kant, doğal din ile öğrenilmiş din arasındaki uçurumu gidermeye çalışır ve her ikisini saf ahlaki akıl dini adını verdiğimiz ortak kesişim alanında buluşturur. Öğrenilmiş dinin, ahlaki özden uzak kalması ve bu yolda giderek rutinleşen pratikleriyle din olmaktan çıkıp insanın bir tür kendini kandırma aracı haline gelmesi, onu bir tür batıl inanca, putperestliğe dönüştürmektedir.

Temel olarak dini vehim yahut dini yanılısama dediğimiz durumun, Tanrı'ya yönelik kökünden hatalı ve kusurlu bir telakkiden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Kant; Tanrı'yı, ahlaki vazifelerimiz olarak benimseyeceğimiz buyrukların sahibi olarak görmemiz gerektiğini söyler. Yani ahlaki ıramız/doğamız ile ilişkisi koparılmış, değiştirilmiş, iğdiş edilmiş her türden Tanrı telakkisi, bir vehme/yanılısamaya giden yolu açmaktadır. Şöyle ki, maddi-hissedilir doğasından kaynaklanarak insanın Tanrı tasavvuru, adeta bir

dünyevi efendi, bir lord, bir kral olarak gerçekleşecektir. Yani “dünyayı olduğu gibi değil, olduğumuz gibi anlarız; dolayısıyla Tanrı’yı olduğu gibi değil olduğumuz gibi tasavvur ederiz”. Tıpkı İngiliz hiciv ustası Swift’in *Gülliver’in Seyahatleri* adlı eserinde devler ülkesinde akıllılık dışında, kalan her şeyin –doğa şekilleri, bitki örtüsü, kültüre ait yaşam formları ve meskenler gibi- devlerin boyutuyla doğru orantılı olması gibi.

Buradan hareketle bir vehme dayalı olarak geliştirilen inanç, hem insanın kendi selametinin gaspı hem de kendi kişiliğinin ve izzetinin tefessühüne yol açmaktadır. Çünkü yanlış bir Tanrı tasavvuru, beraberinde, ona uygun ve elbette insanın ahlaken zayıf ve düşkün iradesine “sorun çıkarmayacak” bir Tanrı hizmetini getirmektedir. Sahte hizmet adını verdiğimiz bu eylemler bütünü, canhıraş bir eza-cefa ile ifa ediliyormuş gibi görünse de aslında kişinin ahlakiliğine katkı sağlamamaktadır. Tüm bu örfi teamüllere ve şekli pratiklere dayanan hizmet türleri aynı zamanda onun kanaatkar doğasına yaltaklanma ve irtişa beklentisi suretinde taarruza geçmektedir.

Bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz. Ahlaki olarak anlaşılmayan hizmetler, doğamızı daha ahlaklı kılp, daha dürüst bir yaşam sürmemizi sağlamayacak ritüeller, saf ahlaki akıl dininin uygulamaları olamaz. Tanrı’dan lütuf beklemek, kurtarılacağını düşünmek böyle bir dinin müktesebatı içerisinde kendine yer bulamaz. İnsan, öncelikle kendisi bu yolda çaba sarf edecek; ardından bu çabasını hiçbir şekilde inkıtaa uğratmaksızın Tanrı’dan lütfun gelebileceğine ihtimal verebilecektir. Bu lütfun, mevcut çabasının yerini dolduramayacağını da her zaman bilincinde olacaktır.

Çalışmanın söz konusu kısmını ana hatlarıyla bu şekilde sonuçlandırdıktan sonra Kant’ın fenomenolojik aşma yöntemine nasıl yer verdiğini analiz edelim. Bunlardan ilkinde çalışma içinde yer verildiği için sadece değinmekle geçeceğiz. Bu husus, Tanrı rızasını kazanmak isteyen iki kişiden birinin, ahlaklı yaşam sürerek; diğerinin ise Tanrı’dan inayet bekleyerek amaçlarını yerine getirecekleri bahsinde etraflıca anlatıldı. Mesele, her ne kadar Tanrı rızası gibi görünse de Kant bu tartışmalı meseleyi etken-edilgen bir öze taşıyarak çözmeyi denemiştir. İlk kişi etken bir hayat ilkesi benimserken, ikinci kişi edilgen bir prensibi benimsemiştir. Fakat her ikisi de, Tanrı rızasını amaçladığından ötürü, Tanrı’nın da ahlaki buyrukların koyucusu olması hasebiyle bu ayrımındaki ortak nokta, ahlaki ıramız/doğamız olmaktadır. İlk örnekteki yukarı yönlü ok ile ikinci örnekteki aşağı yönlü ok, insanda sentezlenerek buluşturulmuştur. Burada bir

irca-tenzil söz konusu değildir; burada insanın gayretine, iktisabına yönelik bir vurgu söz konusudur. Diğer taraftan Tanrı'nın, ahlak yasalarının sahibi oluşu, bu çözümün delillerini ayrıca güçlendirir niteliktedir. Belirtilmesi gereken bir diğer husus şudur: İnsan, bundan böyle ahlaklı bir yaşam sürmek kaydıyla ancak Tanrı'dan bir inayet bekleyebilir. Kant, Tanrı'nın inayet ve lütfunu inkar eden bir düşünür değildir. Bunun bilinmeyeceği dahası buna tesirde bulunulamayacağında ısrar etmektedir. Şu halde böyle bir yaşam sürmesiyle birinci örnekteki insanın, ikinci örnekte değinilen insan gibi Tanrı'dan inayet beklemesi yersiz görülemez. Çünkü salt ikinci örnekte bahsedilen insan, deyiş yerindeyse elleri açık bir inayet dilencisidir. Fakat sentezlenmiş yeni örnekte insan dilenci değil, gayret eden, güç yetirendir.

Kant'ın fenomenolojik aşma yöntemine dair bir diğer örnek de dua bahsinde söyledikleri olabilir. Filozof, duayı her ne kadar sahte hizmet bahsi içerisinde ele alsa da ona aynı zamanda ödevlerimizin mahfazası, refakatçisi olması hasebiyle saygı da duymaktadır. Bu bağlamda ahlaki iyiliğin terakkisi için yapılabilecek dört tür dua olduğunu söyler ve bunları şöyle sıralar. 1- Şahsi/özel dua; 2- Kiliseye gitme; 3- Vaftiz; 4- Komünyon. Bu, bölüm içerisinde bahsettiğimiz Eliade'nin analizi ile birlikte düşünülecek olursa anlam kazanacak sınıflandırmadır. Aksi halde bunlar, mevcut ruhbanlık öğretisi içerisinde de mevcuttur. İşte Kant, burada yadsımak yahut olumlamak kabilinden bir çatışma içerisinde girmemekte ve bu dört dua türünü saf ahlaki akıl diniyle uzlaştırmaktadır. Her bir kavram, özünde ahlaki iyiliğe matuftur. Şöyle ki;

Ona göre 1) *şahsi dua*, ahlaki iyiyi içimizde tahkim etmek ve tekrarlanması suretiyle de içimizde ahlaki iyiliğe dair zemini sürekli teyakkuzda tutmaktır. 2) *Kiliseye gitme* ise ahlaki iyiliğin bu sefer, içeriden dışarıya yayılmasıdır. Yani ahlaki mizacımız üzerinde müessir dini öğretisi ve dileklerin, belirli kutsanmış günlerde halka açık hale getirilip müştereklik kazanmasıdır. 3) *Vaftiz*, iyiliğin gelecek kuşaklara sürgün verip aktarılması demektir. Yani inananlardan oluşan etik müşterek teşkilatın yeni üyelerinin, iyiliği, bir ödev olarak benimsemesi söz konusudur. 4) *Komünyon* [Efkaristiya ya da ekmek ve şarap ayini], sürekli tekrarlanan kamusal bir ayinle bu teşkilatın bekasını sağlamaktadır. Yani bu örgütlenme, artık eşitlik ilkesi altında etik bir vücudun uzuvları, etik bir duvarın taşları gibidirler.

Görüldüğü üzere düşünür, dini meseleleri ele alırken samimiyet ve ciddiyetten taviz vermemektedir. Özellikle burada bir ritüel haline gelmiş olan dini pratikleri çarçabuk bir tarafa atmaktan imtina etmektedir. Oysa yaşadığı yüzyıl ve içinde bulunduğu akademik çevre itibarıyla bu pratiklerin topyekun olarak kaldırılmasını söyleyebilir ve bunda da hayli taraftar bulmuş olabilirdi. Ancak filozof kolaycılığı seçmemiştir. Tüm bu pratiklerin derdest edilmesine razı olmamıştır. Ahlaki iyilik adını verdiği ortak öz ışığında bunları yeniden yorumlamış ve deyiş yerindeyse onlara can vermiştir.

Bu vesileyle, herhangi bir dini inanışta ihya, tecdit hareketlerinin, muharrik kuvvetinin ancak böyle bir kaynaktan beslenmesi yoluyla yapılması gerektiğini söyleyelim. Aksi halde “şu pratik lüzumsuz, bu pratik gereksiz, o ise anlamsız ve gayesiz; bundan ötürü bunların hiçbir önemi yoktur, acilen ihraç edilmeli ve uydurma olarak yaftalanarak bir tarafa bırakılmalı” neviden hükümler, düşünür vasfındaki kişilerin hem ilmi vukufiyetine hem de samimiyetine uygun düşmemektedir. Dolayısıyla sözünü etmiş olduğumuz dinde ihya ve teceddüt hareketlerinin kalıcı ve tutarlı olması, ancak Kant’ın teşebbüsündeki gibi ahlaki özün bulunup çıkartılmasıyla mümkündür.

Kant’ın bu bölümde fenomenolojik yöntemi tahlil ettiğimiz şekildedir. Bu yöntem sayesinde, hem Hıristiyan dininin pratikleri reddedilmemiş olmakta; hem de ahlaki özün çıkartılmasıyla saf ahlaki akıl diniyle de uyuşma sağlanmış olmaktadır. Çalışma içerisinde *yumuşak geçiş ilkesi* adını verdiğimiz teknik de, bu yöntemin kapsamı dahilindedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmamızda Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserini temel almak suretiyle dinin felsefi bir tahlilini yapmaya çalıştık. Bu minvalde Kant'ın düşüncelerinin izinden giderek saf ahlaki akıl dininin insan soyunun gelişimi için ne kadar gerekli olduğunu tespit ettik. Bunun dışında kalan din yorumlarının ve dini kabullerin aslında doğrudan bir vehimden neşet ettiğini; her ne kadar kabule yanaşmasak da bunların aslında bir tür kendimizi kandırmaktan ibaret olduğunu gördük. Alman Aydınlanma düşüncesinin ve bilhassa Kant'ın, postmodernlerin sofistçe bizleri kabule zorladığı şekliyle dine ve insanın duyulur/maddi doğasını aşan meselelere düşmanca tavır almadığını ve daha da önemlisi insanlara bu yolda genelleyici bir icbarda bulunmadığını gördük. Sadece tek bir düşünürden yola çıkarak böyle bir yargıya varmadık. Aynı zamanda gerekli gördüğümüz yerlerde, Lessing'in bu tespitimizi haklı çıkarır düşüncelerine de işaret ettik. Bu cihetten olmak üzere bir kez daha tekrar etmek istiyoruz ki, Aydınlanmanın mirasını göz ardı eden bütün felsefe ve tarih telakkileri, yeniden gözden geçirilmelidir. Bu kapsam dahilinde, gerek dinin bütünü üzerine gerekse tartışmaya konu edilen cüzleri üzerine geliştirilen tüm felsefi din telakkileri ve din üzerine yapılan etütler, sözünü ettiğimiz mirası görmezden geldikleri müddetçe kusurlu ve nokсандır.

Kant'ın bu eserindeki düşünce gidişatı, bizim kimi yerde yumuşak geçiş ilkesi adını verdiğimiz fakat bilimsel olarak fenomenolojik aşma olarak adlandırdığımız metodolojinin neredeyse kusursuz bir örneğidir. Bu fenomenolojik aşma dediğimiz yöntem, özünde şunu kapsamaktadır: Her dini inanış içerisinde karşımıza çıkan kutuplaşmaya müsait konular, dini dejenerasyona sürükleyici çekişmelere sebebiyet vermektedir. İşte taraflara ayrılmış bu konuların, diyalektik şekilde içerilerek ilga edilip bir üçüncü yola yeniden yorumlanarak ve hayat bahşedilerek taşınması, bu çatışmayı ortadan kaldırabilecek yerinde bir teşebbüstür. Aslında bu, Kant'ın epistemolojik devriminin de bir uzantısıdır. Zira filozof, döneminde ampirik epistemoloji geleneği ile rasyonalist epistemoloji geleneği arasındaki muhalefete de benzer bir sulh buluculuk yapmıştır. Ne insan aklını tecrübe nesnesi ile sınırlandırmış; ne de onda doğuştan gelen kesin bilgiler olduğunu var saymıştır. Şimdiye kadar var sayılan bu kesin bilgiler, aslında insan anlığının, anlamanın kavramlarıdır. Kant'ın ünlü metodolojisi, din söz

konusu olduğunda da benzer şekilde kendini göstermektedir. Filozof, çalışma içerisinde pek çok kez vurgulayarak üzerinde durduğumuz dine müteallik hizipleşme konularını, aşkın bir yorumlamayla terkip edip diyalektik olarak kaldırmıştır.

Tezimizin sonuç bölümünü, her bölümün sonuna bilinçli olarak eklediğimiz bölüm sonucu ve fenomenolojik aşma kısmındaki tespitlerimiz ve hülasalarımızla işgal etmek istemiyoruz. O nedenle bu bölümde biraz daha ileri giderek daha tümel şeyleri dile getirmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Kant, bu eserinde aslında sadece Hıristiyanlığı değil –ki buna çalışmamız içerisinde bilhassa Şariat-ı İseviye dedik-, tüm teist dini inanışları tecdit ve ihya etmeye çalışmıştır. Bu anlamda Kant, -sadece bu eseriyle sınırlı olmak kaydıyla- kendisinin kelimesi kelimesine özgün ifadesiyle *Tanrı katındaki yegane hak dinin* arayıcısı ve onu, tarih içerisinde uğramış olduğu türlü dejenerasyonlardan arındırıcısıdır! Teist dini inanışların tarihi seyri içerisinde unutulmuş ve üzeri örtülen özünü bulup çıkarmaya çalışmıştır. Öyle ki, bir din vaizinin dinleyenler üzerinde hiçbir tesir bırakmayan vaazının ardından aynı dinleyenlere, Kant'ın çalışmamıza konu edindiğimiz eseri bizim yöntemimiz uyarınca okunacak olsa, daha tesir edici ve dini bakımdan daha aydınlatıcı olur. Elbette kurulan bu kıyasta vaizin, dinleyenler üzerinde hiçbir tesir bırakamayışını ve dahası kendisinin de giderek inandırıcılıktan uzak kalışının mesuliyetini, vaizin doğrudan kendisine ve sözüm ona temsil etmiş olduğu geleneğe tahmil ediyoruz.

Çalışmamızda vardığımız sonuçlardan bir diğeri de Kant'ın sözünü etmiş olduğumuz böyle bir ihya –asla ibda değil- hareketinde uygulamış olduğu yönteme dairdir. Dini sahada, tefrika ve hizipleşmenin en fazla temerküz ettiği meselelere, bu gerilimi tırmandırıcı bir üslupla değil sulhe yanaştırıcı bir üslupla yaklaşmasıdır. Bu meyanda dinlerin dejenerasyonunun, sözünü etmiş olduğumuz gerilimden beslendiğini düşünüyoruz. Bu noktada Kant, çalışmamız içerisinde vurguladığımız üzere önce gerilime mebni meselenin içini boşaltmakta ve sonra onu yeniden yorumlayarak doldurmaktadır. Bu içini boşaltma dediğimiz faaliyet, ilk etapta meseleyi ahlaki başlangıç çizgisine çekmekle işletilmektedir. Onun ardından yeniden yorumlama çabası gelmektedir.

Kant'ın bahsini etmiş olduğumuz bu yöntemine, aradan geçen 200 yıllık süre zarfında düşünce tarihine kazandırılan *erüdisyon* mucibince *fenomenolojik aşma* yöntemi adını

verdik. Belki de yüzü aşkın din tanımı içinden, en fazla yerleşik olan üçlü din tanımından ilk ikisini yani substansiyel din kavramı ile fonksiyonel din kavramını mezcederek böyle bir adlandırma yaptık. Yani dinin; kutsalın tecrübesi; sonlu ve duyulur bir var olan olarak insanın, sonsuz ve duyulur üstü Varlık'ı tahatturu anlamına geldiğini düşündüğümüz gibi aynı zamanda dini, bir tür olarak insan soyunu bir araya getirici ve onu esenliğe ulaştırıcı vasıta olarak ele alıyoruz. Dolayısıyla her iki anlayışın terkiibini yapan bir zaviyeden çalışmayı yürüttük. Bu zaviyeden olmak üzere ayrıca şöyle bir sonuç iddiası öne sürüyoruz:

Vahiy dininin insana sunmuş olduğu hakikatler vardır. Bu hakikatler çoğu zaman kendisini, bir buyruk olarak göstermektedir. İnsan aklının bu hakikatlere erişmediğini ve/veya erişmiş olsa da kudreti nispetinde farklı yorumlar getirmekten ötürü onlar üzerinde hem fikir olamadığını kabul edelim. Tam bu noktada onları *noumenon* olarak görüp bekletmeye alalım, ama yok saymayalım. Bunun ardından insan aklının, hakiki felsefi ilerletilmesi suretiyle yani düşünmeyi düşünmek (*via innere Reflexion*) suretiyle bir yol izleyelim. Bu yolda insan aklının gerek hareket noktası olarak seçtiği şeyler ile gerekse ulaştığı şeyleri *phainomenon* olarak belirleyip bunları da bekletmeye alalım. Şimdi daha önceki *noumenon* bulgularımızla, *phainomenon* bulgularımızı karşılaştırma ve onları yaklaştırmanın yollarını arayalım. Söylediğimiz şey, akıl ve vahyin buluşturulmasını hatırlatıyor olabilir. Lakin bu sefer biz burada onu bir yörüngeye oturtmak istiyoruz. **Bahsini ettiğimiz böylesine kıymetli ve hayati önemi haiz yörünge işte ahlaktır.** İnsan aklının, *noumenon* ile *phainomenon* arasında kuracağı her irtibat, her türden faaliyet, ahlak ile kontrol edilmeli ve onun gözetim kulesinden tarassut altında bulundurulmalıdır. Aksi halde insan aklının düşeceği ve kendisine metafizik belirlenimler olarak temsil ettiği yanılgılar, bu yolda bir takım sanrılara sebep olacaktır. Bu noktada Kant'ın *Prologomena*'sındaki o ünlü sözünü yeniden hatırlatalım: Eğer o [metafizik] bir bilimse, nasıl olur da diğer bilimler gibi kendini, evrensel ve kalıcı bir takdire razı edemez? Yok, eğer bilim değilse, neden bilim görünüşü altında sürekli büyüklük taslamakta ve insan idrakini hiçbir zaman bitmek tükenmek bilmeyen ama asla da yerine getirilmeyen umutlarla oyalamaktadır? Kendi coğrafyamızdan örnek verelim: Tasavvuf adı altında sergilenen mefruz mertebeler, süluka muttali seyirlere harcanan her türden mesai, fizik alanına yönlendirilmiş olsaydı ilmi sahada daha tutarlı ve daha kesin sonuçlar almaz mıydık?

Bu yargılarımıza cevaben Kant'ın dini, etiğe indirgediği iddiası öne sürülebilir ki bu iddiaya çalışmamız içerisinde yer verdik ve bu iddiayı çürütecek örnekler sıraladık. Burada bir adım daha ileri giderek bu sorunun taraftarlarına yanıt vermek istiyoruz. Din [her din dediğimizde teist din inanışlarını kast ediyoruz] ve etik arasındaki ilişkiyi neye binaen bir tenzil ve terfi ilişkisi içerisinde ele alıyorsunuz? Yani ahlak çok arızı bir şey mi ki, din ile mukayesesi konu edildiğinde bir indirgemeden söz edilsin? Ahlak çok mu önemsiz ya da din, ahlak dışında bizim akıl erdiremeyeceğimiz hangi *räsonieren* bulgularını tazammun ediyor? Ahlak, sözüm ona hangi aşkın hakikatlere yanıt veremiyor da, din söz konusu olduğunda kendisi yetersiz, tatmin edicilikten uzak addediliyor?

Bize göre bu iki kavram arasında gerek önem bakımından gerek kapsam bakımından bir hiyerarşik sıra gözetilemez. Herakleitos'un *ethos anthropoi daimon* sözü, tam da bu minvalde bizim dile getirmeye çalıştığımız şeyi özetlemektedir. Zira, kendine özgü bir var oluşa sahip var olan olarak insanın, Varlık'la kurduğu deyiş yerindeyse bir tür ağın, bağın kökeninin barındığı meskenin adıdır *ethos*. Batı felsefe düşüncesi içerisinde *theoria*, *praxis* ve *poiesis* kavramları, tam olarak sözünü ettiğimiz bu ilişkinin unutulmasıyla kendilerine bağımsızlık ilan etmişlerdir. Dolayısıyla *ethos* dediğimizde insanın doğrudan var olma amacını belirleyen bir kaynağı kast ediyoruz. Herakleitos'un sözünü, anlam derinliğinden fire vermek pahasına bir adım daha ileri taşıyarak şöyle yorumlamak istiyoruz: *ethos*, insanda Kutsal'ın tezahür ve taayyün edeceği, makes bulacağı tek yerdir. O halde biz de burada şu sorumuza cevap bekliyoruz: Dinin amacı, burada *ethosa* belirlemiş olduğumuz görev ve konumdan farklı bir anlamı deruhte etmiyorsa eğer, dinin etiğe indirgenmesi deyişi tam olarak bir paraloji değil midir? Yani bu noktadan bakacak olursak dinin etiğe indirgenmesinden çok belki etiğin dine indirgenmesinden söz edilebilir. Mamafih insanlık tarihinin en önemli bu iki meselesi arasındaki ilişkinin *indirgeme* cihetinden ele alınmaması gerektiği düşüncesinden hareketle bu son iddiayı da pek yerinde bulmuyoruz. Zira bu ikisinin arasındaki en makul ve mutedil ilişki, ancak bütüncül bir birliktelik ve birinin diğeri için *sine qua non* anlam taşıdığı kapsam içerisinde kurulabilir.

Theoria, *praxis* ve *poiesis* her biri, bir diğere ve sonra üçlü birlikteliğin *ontik compositumuna* mütenazır olarak düşünülmelidir. Aksi halde, "tamam epistemolojik

olarak öyle olabilir ama ontolojik olarak öyle değil” kabilinden insanı şaşkınlığa düşürecek ifadeler duyuyoruz. *Halk* ile *hulk* arasında veya *Rab* ile *Rububiyet* arasında şimdiye dek gelişigüzel söylenmiş ve retoriğe dayalı hiçbir yoruma işaret etmeden fakat onların bilincinde olarak, düşüncemizi bu üçlü kavramın asli birlikteliği içerisinde oturtuyoruz. Hal böyle olduğunda dini meselelerdeki onulmaz ihtilafın, sulh bulmaz çekişmenin belirli ölçüde diyalektik olarak aşılması kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Tüm mesele, bu aşılmanın hangi yörüngede hangi güzergahı izlemesiyle başarıya ulaşım ulaşılamayacağıdır. Bir *şey* ele alınırken o *şeyin* mesele olarak ele alınmaya müsait yapısı mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. O *şey*, kendini bir kimseye bir cihetten açarken diğerine başka bir cihetten açabilmektedir. Bu iki cihet tarih seyri içerisinde katılış bir yığın halini alsa da bu, *şeyin* doğasından hiçbir şey kaybettirmez. Bir yorumcunun kendini bu *şeye* asli muttali olarak sunması ne kadar yersizse diğerinki de öyledir. Çünkü her ikisi de bu *şeye* böyle bir kavrayış getirmeye mezuun oldukları için; diğer taraftan o *şey* de böyle bir kavrayışa müsait ve yatkın olduğu ve onları *ide* olarak *in potentia* kendinde barındırdığı için temsil edilebilirdir.

Konuyu aslında Kopernik Dönüşündeki ve onun Kant yoluyla epistemolojiye taşınan mesele örneğindeki gibi şuraya bağlamak istiyoruz: Din, bugüne kadar olduğu ve anlaşıldığı gibi harici bir olgu değildir. Dolayısıyla onun kökenini ve gelişimini hep yanlışlıkla tekrarlanarak getirildiği üzere dış dünyada aramanın hiçbir anlamı yoktur, beyhudedir. Çünkü din, *saf akıl kavramıdır*. Evet, o sadece insan aklının bir birleştirme etkinliğinin sonucudur. Dinin kökü de gelişimi de, insan aklında yer alır ve oradan beslenir. Din ne tarihidir, ne tarih aşkıdır. Din, insan aklının anlama yetisinin bir formundan ibarettir.

Bu noktada tarafımıza şöyle bir karşıt görüş yöneltilebilir: Peki, o halde din bağlamında tarih içerisinde yaşanmış tecrübeler ve tartışmalar ne olacak? Onların hepsi bir hayalden mi ibaretti? Elbette hayır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde anlattığımız üzere, tüm bu tecrübeler ve/veya tanık olduğumuz ya da rivayet edilen hadiseler, süreçler, insan soyunun ahlaki gelişimi için birer basamak görevi gördüler. Ahlaken ilerleme kat edemediğimiz; neyi kaybettiğimizi hatırlayamadığımız ve asli kaybımızı giderek daha da unutmamızdan mütevellit tekamülümüzü tamamlamadığımız müddetçe de bu görevi

başarıyla ifa edecek ve insan aklına umut vaat edici bir kılavuz olacaklardır. Onların her biri, karanlığa yakılmış bir meşale kabilindedir.

Son söz olarak şunu belirtelim: Bu çalışmayı yürütürken ülkemiz akademik camiasında Kant'ın din felsefesi üzerine oluşmuş literatüre farklı bir bakış açısıyla katkı yapmaya çalıştık. Bundan hareketle, yeni düşünceler ileri sürebilmek için çabaladık. Bu meyanda çalışmanın bölümlendirilmesi, aynı zamanda daha ayrıntılı bir okumayla, farklı ekole mensup okurlara karşılık verebilecek şekilde düzenlendi. İlk bölüm ahlak felsefesi ilgililerine, ikinci bölüm teoloji ve siyaset felsefesi ilgililerine, üçüncü bölüm ise bilhassa dini çoğulculuk, dini fenomenoloji ve dinler tarihi alanı ilgililerine cevap verebilecektir. Böyle olmasında hiç kuşkusuz, din felsefesinin tümel bir disiplin olarak pek çok bilim sahasını kendi içinde tazammun etmesi etkindir. Tüm bunların ve *ars longa vita brevis* hikmetli sözünün ışığında tek bir kişinin dahi sorularına, merakına, araştırmalarına cevap verebilirsek kendimizi bahtiyar hissederiz.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- AKAL, Cemal Bali. **Modern Düşüncenin Doğuşu–İspanyol Altın Çağı**. 2. Basım. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- ALPER, Ömer Mahir. **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- ARISTOTELES, **Nikomachische Ethik**. Eugen Rolfes (trans.). Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1911.
- **Nikomakhos’a Etik**. Saffet Babür (çev.). Ayraç yayınları, 1997.
- **Nikomakhos’a Etik**. Furken Akderin (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- AUGUSTINUS. **İtirafar**. Çiğdem Dürüşken (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- BAYKAN, Fehmi. **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**. İstanbul: TDV yayınları, 1996.
- BECHINA, Friedrich. **Die Kirche als Familie Gottes**. Roma: Analecta Gregoriana Series, 1998.
- BERNSTEIN, J. Richard. **Radikal Kötülük**. Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin (çev.). İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.
- BETTANY, George Thomas. **Dünya Dinleri Ansiklopedisi**. Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- BOHATEC, Josef. **Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb Grenzen der bloßen Vernunft**. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- BULTMANN, Rudolf. “Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”, **Beiträge zur Evangelischen Theologie**, Band 96 içerisinde, München: 1985, ss. 14-49.
- BOJANOWSKI, Jochen. “Zweites Stück: Moralische Vollkommenheit”. **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Otfried Höffe (ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- BUND, Hugo. **Kant als Philosoph des Katholizismus**. Berlin: Druck und Verlag von Carl Hause, 1913.
- CASSIRER, Ernst. **Die Philosophie der Aufklärung**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

- **Devlet Efsanesi – İnsan Üstüne Bir Deneme.** Necla Arat (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi.** Doğan Özlem (çev.). 2. Basım. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- **Rousseau, Kant, Goethe.** Mustafa Tüzel (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- ÇEÇEN, Baran. **Ulus Devletin Geleceği.** Yüksek Lisans Tezi. Atılım Üniversitesi SBE, 2013.
- ÇEVİK, Mustafa. **David Hume ve Din Felsefesi.** İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s. 99.
- CHOMSKY, Noam. **Dil ve Zihin.** Ahmet Kocaman (çev.). Ankara: Ayraç Yayınları, 2001.
- DENKER, Alfred. "Kant und Fichte: Kann die Religion vernünftig sein?". Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader (ed.). **Religionsphilosophie, Fichte-Studien c.8,** Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1995, ss. 41-59.
- DÖRFLINGER, Bernd. "Kant über Vernunft und Unvernunft in Religionen". **Recht Geschichte, Religion – Die Bedeutung Kants für die Gegenwart.** Herta Nagl Docekal & Rudolf Langthaler (yay. haz.). Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- DURALI, Şaban Teoman. **Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi.** 2. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- EISLER, Rudolph. **Kant-Lexikon.** Darmstadt: Georg Olms Verlag, 1984.
- ELIADE, Mircea. **Dinler Tarihine Giriş.** Lale Arslan (çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- **Ebedi Dönüş Mitosu.** Ümit Altuğ (çev.). Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin. **Kant ve Felsefesi,** İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- FLEINER-GERSTER, Thomas. **Allgemeine Staatslehre.** Berlin: Springer Verlag, 1980.
- FLIKSCHUH, Katrin. "Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution?". **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.** Otfried Höffe (ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- FUNKE, Gerhard. "Theorie und Praxis". O.K. Wiegand, R.J. Dostal ve diğerleri (ed.). **Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic.** the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.

- GAXOTTE, Pierre. **Fransız İhtilali Tarihi**. Semih Tiryakioğlu (çev.). 2. Basım. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1969.
- GÖKBERK, Macit. **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**. İstanbul: YKY, 1997.
- GRÄßER, Erich. **Albert Schweitzer als Theologe**. Tübingen: Mohr Verlag, 1979.
- GÜNENÇ, Mehmet. **Kant'ın Tanrı Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2009.
- HAMPSON, Norman. **Aydınlanma Çağı**. Jale Parla (çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. 20 ciltlik tüm eserleri içinde 12. Cilt, 2. Basım, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Cilt 1. Walter Jaeschke (yay. haz.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- HEILER, Friedrich. **Das Gebet: Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung**. 3. Basım. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1921.
- HEIMSOETH, Heinz. **Immanuel Kant'ın Felsefesi**. Takiyettin Mengüşoğlu (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- HERCEG, Jose Santos. **Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie**. Universität Konstanz, Mart 2000.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Semih Lim (çev.). 6. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2007.
- HOF im, Ulrich. **Das Europa der Aufklärung**, 2. Basım. München: C.H. Beck, 1995.
- HOFFMANN, Alfons (yay. haz.). **Immanuel Kant: Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen: Jachmann, Borowski, Wasianski**. Halle: Hugo Peter, 1902.
- HONECKER, Martin. **Einführung in die Theologische Ethik**, Berlin: Walter De Gruyter Verlag, 1990.
- **Grundriss der Sozialethik**. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1995.
- HÖFFE, Otfried. "Einführung in Kants Religionsschrift". **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Otfried Höffe (ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- HUME, David. **Din Üstüne**. Mete Tunçay (çev.). 4. Basım. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

- **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma.** Oruç Aruoba (çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- İBN SİNA/İBN TUFEYL. **Hay bin Yakzan.** M. Şerafeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid (çev.). N.Ahmet Özalp (haz.). 17. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- JAEGER, Werner. **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.** Güneş Ayas (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- JÜNGEL, Eberhard. **Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens.** 6.Basım. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2011.
- KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** Akademieausgabe içerisinde Cilt 7, Berlin: 1917.
- **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** R. Brandt (yay. haz.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- **Bir Bilicinin Düşleri.** Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.** Karl Vorländer (yay. haz.). 5. Basım. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922.
- **Ethica – Etik Üzerine Dersler.** Oğuz Özgül (çev.). 2. Basım. İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.
- **Handschriftlicher Nachlass – Metaphysik.** Akademieausgabe içerisinde Cilt 18, Berlin.
- **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.** Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1913.
- **Immanuel Kants Werke in acht Büchern.** Hugo Renner (ed.). Berlin: Weichert Verlag, 1907.
- **Kritik der praktischen Vernunft.** Karl Vorländer (yay. haz.). 8. Basım, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922.
- **Kritik der reinen Vernunft.** Akademieausgabe içerisinde Cilt 3. 1787 tarihli 2. Baskısı, Berlin.
- **Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.** Akademieausgabe içerisinde Cilt 8, Berlin: 1923.
- **Pratik Aklın Eleştirisi.** İoanna Kuçuradi vd.(çev.). 3. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din.** Suat Başar Çağlan (çev.). Konya: Literatürk Yayınları, 2012.

- **Schriften zur Religion.** Martina Thom (ed.). Berlin: Union Verlag, 1981.
- **Seçilmiş Yazılar.** Nejat Bozkurt (çev.). 5. Basım. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015.
- **Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie.** Akademieausgabe içerisinde Cilt 8, Berlin: 1923. <http://www.korpora.org/Kant/aa08/422.html> (Eylül 2013)
- **Zum ewigen Frieden. Werke in zwölf Bänden** içinde Band 11, Frankfurt am Main, 1977. <http://www.zeno.org/nid/20009192077> (Nisan 2013)
- KLAR, Samuel. **Moral und Politik bei Kant.** Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2007.
- KÜHN, Manfred. **Immanuel Kant.** Bülent O. Doğan (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- LESSING, Gotthold Ephraim. **Die Erziehung des Menschengeschlechts. Werke** içinde c.8. München: 1970. <http://www.zeno.org/Literatur/L/Lessing-W+Bd.+8> (Mart 2014).
- **İnsan Soyunun Eğitimi.** Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- LÖSMONT, Max. **Zur Religionsphilosophie Kants.** Königsberg Üniversitesi Doktora Tezi. Otto Kümmel (çoğaltan), 1907.
- LÜBBE, Hermann. **Religion nach der Aufklärung.** 3. Basım. Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- MALY, Sebastian. **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes.** Kantstudien 165 (içerisinde). Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 2012.
- ÖZLEM, Doğan. **Kant Üstüne Yazılar.** İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- “Kant ve Yeni Kantçılık”. **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Baskısı.** Ankara: Vadi yayınları, 2006, ss. 251-278.
- PAINE, Thomas. **Akıl Çağı.** Ali İhsan Dalgıç (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- PETERSON Michael ve diğerleri. **Akıl ve İnanç – Din Felsefesine Giriş.** Rahim Acar (çev.). 3. Basım. İstanbul: Küre yayınları, 2012.
- PFORDTEN, Dietmar von der. “Zum Begriff des Staates bei Kant und Hegel”. Karl. P. Ameriks & Jürgen Stolzenberg (ed.). **Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus.** Band 2, Berlin, 2004, ss. 103-120.

- PIGULLA, Andreas. **China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.** Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- PLATON. **Devlet.** S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (çev.). 25. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Kasım 2013.
- POLITZ, Karl Heinrich Ludwig (yay. haz.). **Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.** 2. Basım, Leipzig: 1830.
- QUINCEY, de Thomas. **Immanuel Kant'ın Son Günleri.** Tuğçe Ayteş (çev.). İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
- RAFFELT, Albert. "Kant als Philosoph des Protestantismus oder des Katholizismus?". Norbert Fischer (yay. haz.). **Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte.** Freiburg: Herder, 2005.
- RICKEN, Friedo. "Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt". **Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,** Otfried Höffe (ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- ROTHACKER, Erich. **Tarihselcilik Sorunu.** Doğan Özlem (çev.). İstanbul: Gündoğan Yayınları, Mart 2008.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni.** Ertuğ Ergün (çev.). Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2003.
- **Toplum Sözleşmesi.** Vedat Günyol (çev.). 10. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- RUHSTORFER, Karlheinz. "Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants". Norbert Fischer (yay. haz.). **Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte.** Freiburg: Herder, 2005, s. 58-81
- SAAGE, Richard. **Utopische Profile - Band II: Aufklärung und Absolutismus.** Münster: LIT Verlag, 2002.
- SALA SJ, Giovanni B. "Das Reich Gottes auf Erden: Kants Lehre von der Kirche als ethischem gemeinem Wesen". Norbert Fischer (yay. haz.). **Kants Metaphysik und Religionsphilosophie.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- SCHILLER, Friedrich. "İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar". Hüseyin Aydoğan (çev.). **Kişilik Oluşumu ve Sorunları** (içinde). İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss. 25-51.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Felsefe Tarihinden Kesitler.** Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- **Din Üzerine.** Ahmet Aydoğan (çev. der.). 3. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

- SCHULTE, Christoph. **Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche**. 2. Basım, München: Wilhelm Fink Verlag, 1991.
- SCHULTESS, Justus. **Der Pantheismus bei Kant**. Doktora Tezi, Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses, 1900.
- SCHWEITZER, Albert. **Die Religionsphilosophie Kants, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1899.
- SIMON, Josef. “Die Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. **Kritik der Religion**. I. Darferth & H. P. Grosshans (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- SWIFT, Jonathan. **Gülliver’in Gezileri**. İrfan Şahinbaş (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- TAN, Necmettin. **İmana Yer Açmak – Immanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- THIEDE, Werner. “Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie”. Werner Thiede (yay. haz), **Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und Theologie**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- TRILLHAAS, Wolfgang. **Religionsphilosophie**. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1972.
- TROELTSCH, Ernst. **Das Historische in Kants Religionsphilosophie**. Berlin: Reuther & Reichard Verlag, 1904.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Felsefe Sözlüğü**. Lütfi Ay (çev.). 1. Cilt. İstanbul: MEB, 1995.
- WARD, Graham. **Auf der Suche nach der wahren Religion**. Annerose Karkowski (eng. trans.). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2009.
- WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi**. H. Vehbi Eralp (çev.). 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- WIMMER, Reiner. **Kants kritische Religionsphilosophie**. Kantstudien 124 (içerisinde). Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1990.
- WOOD, W. Allen. **Kant**, Aliye Kovanlıkaya (çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- WÜST-LÜCKL, Jürg. **Theologie des Gebetes**. Fribourg: Academic Press, 2007, s. 68.

Sürekli Yayınlar

- ACAR, Rahim. “Mutlak Hakikatin Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti vd.”. **AÜİFD**, 54/1, 2013, ss. 1-34.
- ADIBELLİ, Ramazan. “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”. **AÜİFD**. 50/2, 2009, ss. 113-152.
- AKÇA, Gürsoy. “Postmodernite ve Ulus Devlet”. **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**. Cilt. 7, Sayı. 2, Aralık 2005.
- AKINCI, Abdülvahap. “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”. **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**. Sayı 34, Aralık 2012.
- ALTUĞ, Taylan. “Kant’ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik”. **Felsefe Tartışmaları**, 1, 1987, ss. 37-58.
- AYDOĞAN, Hüseyin. “G. E. Lessing ve I. Kant’da Vahiy Kavramı ve Vahyin Pedagojik Yorumu”. **Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**. c.8/1, Nisan 2016, ss. 357-375.
- “Lessing’in Sanat Felsefesinde Laokoon Bahsi”. **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 16/1, 2016, ss. 219-242.
- “Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa”. **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, II, Aralık 2015, ss. 25-32.
- BAKIR, Kemal. “Hannah Arendt’te Kötülük Problemi”. **Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi**. Sayı:25, 2015, ss. 97-114.
- ÇAĞIL, Orhan Münir. “Filozof Immanuel Kant’ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları”. **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 3/1947, ss. 1106-1133.
- “Immanuel Kant’a göre Devletin ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları”. **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**. 3-4/1951, ss. 816-847.
- ÇİLİNGİR, Lokman. “Kant’ta Ahlak ve Din”. **Felsefe Dünyası**. Sayı 62. Ankara: TUFED, 2015, ss. 54-85.
- “Kant’ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi”. **Felsefelogos**. Sayı:21, 2003/2, İstanbul, ss. 119-137.
- ÇİTİL, Ahmet Ayhan. “Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlak Tecrübesinin Kuruluşu”. **Ahlakın Temeli**. Ömer Türker (ed.). Ankara: İlem ve Nobel Yayıncılık, 2015, ss. 119-140.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül. “Aydınlanma Romantizm Geriliminde Türkiye”. **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**. Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, 2006.

- “Kant Tarihüstü mü?”. **Cogito – Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant.** Sayı: 41-42, 2005, ss. 228-234.
- DAIBER, Karl Fritz. “China und der Konfuzianismus. Einige Aspekte ihrer Rezeptionsgeschichte in Deutschland aus Anlass der Ehrenpromotion von Helmut Schmidt durch die Philipps Universität Marburg”, **Marburg Journal of Religion** (içinde). Vol. 13, No:1, May 2008, ss. 1-12.
- DANZ, Christian. “Hermeneutik zwischen Text und Kontext”. **Wiener Jahrbuch Theologie – Hermenötik Özel Sayısı.** Evangelisch – Theologische Fakultät der Universität Wien. Wien: LIT Verlag, 2010-8, ss. 85-109.
- DESPLAND, Michael. “Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnanet”. M. Kazım Arıcan (çev.). **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** Sayı: 3, Cilt: 5, 2005, ss. 265-287.
- EKİCİ, Ekrem. “Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı”. **Kaygı: Felsefe Dergisi.** Bursa: Sayı 6 (Bahar], 2006.
- ERDEM, Engin. “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”. **Ankara Üniversitesi İFD.** Ankara: Sayı: 48/2, ss. 37-48, 2007.
- “Kant: Kötülük, Ahlaki Toplum, Tanrı’nın Varlığı Meselesi”. **Kutadgubilig.** Cilt:14, 2008, ss. 13-31.
- GOY, Ina. “Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung”. **Zeitschrift für philosophische Forschung.** Cilt 61/3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, ss. 337-360.
- GÖZKAN, Bülent. “Kant ve Üniversite İdeası”. **Cogito – Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant.** Sayı: 41-42, 2005, ss. 215-226.
- “Saf Aklın Eleştirisi’nde ‘Ben’in Kuruluşu”. **Teo Grünberg’e Armağan** içinde. Zekiye Kutlusoy (ed.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman. “Devlet ve Milliyetçilik”. **Doğu-Batı.** Sayı 21. Ankara, 2002, ss. 193-206.
- GÜNENÇ, Mehmet. “Modern Aklın Özerkliği”. **İslam Araştırmaları Dergisi.** Sayı: 23, 2010, ss. 59-74.
- KANT, Immanuel. “Felsefi Teolojiye Giriş”. Mehmet Sait Reçber (çev.). **Felsefe Dünyası,** Sayı. 40, (2004/2), ss. 148-164.
- “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. **Utopie Kreativ,** Sayı. 159, Ocak 2004.
- KART, Berfin. “Kant’ta *a priori* İki İlke: Ortak Duyu ve Ahlak Yasası”. **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi.** Sayı. 3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Ekim 2014, ss. 55-65.

- KATZER, Ernst. “Kants Prinzipien der Bibelauslegung”. **Kant’ Studien – Philosophische Zeitschrift**. Hans Vaihinger & Bruno Bauch (ed.), Sayı. 18, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1913, ss. 99-130.
- KILLIOĞLU, İsmail. “Aydınlanma’nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II”, **FSM İlmi Araştırmalar – İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 5/2015, ss. 334-359.
- MOMMSEN, Katharina. “Goethe’s Relationship to Islam”. **The Muslim**. 4/3, London/FOSIS, 1967.
- MÜSING, Hans Werner. “Hermann Samuel Reimarus und seine Religionskritik anhand eines unveröffentlichten Manuskripts”. **Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte**. Band 62, 1976, ss. 49-80.
- O’BRIEN, S. Kelli. “Kant’ta ve Swinburne’de Vahiy”. Engin Erdem (çev.). **Dini Araştırmalar Dergisi**. Cilt. 6, Sayı. 18, 2004, s. 259-283.
- ORANLI, İmge. “Kant’ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu”. **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**. Sayı. 3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Ekim 2014, ss. 65-77.
- ÖKSÜZAN, Umut. “Hegel’in Saf Aklın Eleştirisi Yorumuna Dair Bir İnceleme”. **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**. Sayı. 3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Ekim 2014, ss. 77-104.
- ÖZTÜRK, Ümit. “Türkiye’deki Kant Çalışmaları”. **Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi**. Sayı. 21, Mart 2012: ss. 389-437.
- PALMQUIST, Stephen. “Immanuel Kant: Hıristiyan Bir Filozof”. Necmettin Tan (çev.). **Harran Üniversitesi İFD**, Sayı. 25, Ocak-Haziran 2011, ss. 205–217.
- PEKER, Hidayet. “Farabi ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, **Uludağ Üniversitesi İFD**, Cilt 17, Sayı 1/2008, s. 157-176.
- PEROVICH, N. Anthony. “Kant Bir Hıristiyan mı? Palmquist’e Cevap”. Necmettin Tan (çev.). **İnönü Üniversitesi İFD**, Sayı: 2, 2010, ss. 311-320.
- TANRIVERDİ, Hasan. “Immanuel Kant’ın İman Anlayışı”. **Gümüşhane Üniversitesi İFD**. 2102/2, Sayı: 2, ss. 182-218.
- TOPUZ, Metin. “Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant’ın Teodise Üzerine Düşünceleri”. **Beytülhikme Dergisi**, Cilt 6/2, 2016, ss. 245-271.
- VARANI, Giovanna. “Leibniz und der Islam: Die Betrachtung des Korans als erster Ansatz zu einer Kulturbegegnung im 17. Und 18. Jahrhundert”. **Studia Leibnitiana**. bd. 40/1, 2008, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, ss. 48-71.
- WOLTERSTORFF, P. Nicholas. “Kant’ın Akıl Dinindeki Muammaler”. Necmettin Tan (çev.). **Sakarya Üniversitesi İFD**, Sayı: 23, Cilt: 13, 2011, ss. 281-292.

WOOD, W. Allen. “Kant’ın Deizmi”. Necmettin Tan (çev.). **Ankara Üniversitesi İFD**. Cilt: 52/1, 2011, ss. 327-347.

Elektronik Yayınlar

“Sind Neugeborene durch die Erbsünde schuldig vor Gott?”. *Hope Bibelstudien Institut*. <http://www.bibelstudien-institut.de/bibelfragen/detail/bq/glaubensfragen/sind-neugeborene-durch-die-erbsuende-schuldig-vor-gott/#.VI1zYtKsV1Y> (Aralık 2016)

MAYER, Cornelius Petrus. “Die Psalmen der Bibel als Quelle christlicher Spiritualität”. *Zentrum für Augustinus-Forschung*, Würzburg: 2004. <http://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/zeitungsartikel-vortraege/201-die-psalmen-der-bibel-als-quelle-christlicher-spiritualitaet> (Ocak 2014).

PASCAL, Blaise. *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*. Abschnitt 6. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Pascal,+Blaise/Gedanken+%C3%BCber+die+Religion>. (Ağustos 2015).

SCHILLER, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* içinde 5, 6, 7, Briefe. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3355/1> (Ağustos 2014).

İncil. <http://www.bibleserver.com/text/EU/Matth%C3%A4us5> ve <https://incil.info/> Kitab-ı Mukaddes Şirketi Çevirisi (Haziran 2016)

Deutsches Rechtswörterbuch. “Pfaffentum”. Heidelberger Akademie der Wissenschaften: <http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw/cgi/zeige?db=drw&index=lemmata&term=Pfaffentum&darstellung=%DC> (Şubat 2016)

ÖZGEÇMİŞ

19.06.1983 tarihinde İnebolu/Kastamonu’da doğdu. 1994 yılında İnebolu’nun Özlüce Köyü İlköğretim Okulu’ndan mezun oldu. Aynı yıl Anadolu Lisesi Sınavlarına girerek Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi’ni kazandı. 1 yıl Almanca hazırlık ile birlikte orta öğrenimini burada bitirdi. Lise öğrenimini 2001 yılında Üsküdar Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde tamamladı. 2003 yılında İstanbul Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Alman Filolojisini kazandı. 2008 yılında aynı bölümde başlamış olduğu yüksek lisans eğitimini Prof. Dr. Bedra Zeynep Sayın BALIKÇIOĞLU danışmanlığında “*Lessing’in Laokoon’unda Sanatların Bağımsızlığı*” başlıklı teziyle tamamladı. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde doktora programına başladı. 2012 yılında Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı’na araştırma görevlisi olarak atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir.