



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

14

EKİM 2008



**BU SAYI
25 HAZİRAN 2008'DE VEFAT EDEN
AHMET YÜKSEL ÖZEMRE'YE
İTHAF OLUNMUŞTUR.**

ISSN: 1303-3387

KANT: KÖTÜLÜK, AHLÂKÎ TOPLUM VE TANRI'NİN VARLIĞI MESELESİ

Engin Erdem*

KANT: EVIL, ETHICAL SOCIETY AND THE ISSUE OF GOD'S EXISTENCE

ABSTRACT

Kant is not a problem thinker, he is a system philosopher. To understand Kant's views on God and religion, his later philosophy has a great importance. This paper deals with Kant's later philosophy, especially his book *Religion Within The Bounds of Bare Reason*. This book shows that Kant, as a pure rationalist philosopher, does not reject the historical revelation, but regards reason as an *inward* revelation and tries to translate the historical revelation/Christianity into the language of reason. In so doing he interprets the main concepts of Christianity under the guidance of morality and claims that there is a compability, even a unity between reason and historical revelation. Among the most important topics of Kant's activity of interpretation is the issue of original sin. He presents the notion of *radical evil* as a philosophical counterpart to the Christian doctrine of original sin. According to Kant human being is not evil in born as it was supposed in the traditional Christianity. For him, evil is a predisposition which becomes efficient in social relations. Due to the source of evil is social, it is needed a social union to struggle against evil. The individualistic endeavour is necessary but not sufficient to establish an ethical community which Kant calls also *the kingdom of ends* or *the kingdom of God*. Without a king there can not be a kingdom; God is the head of the kingdom. "Hence an ethical community is conceivable only as people under divine laws." What is important in the ethical society is the inner laws, so there must be a supreme lawgiver who knows the heart. "But this is the concept of God as a moral ruler of the world." In conclusion, having considered Kant's views on evil

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

and ethical society this paper argues that Kant does not only holds a moral argument to prove the existence of God but also a religious one.

Key Words: Kant, Evil, Ethical Society, God, Kingdom of God, Religion.

ÖZET

Kant bir problem düşünürü değil, bir sistem filozofudur. Kant'ın son dönem felsefesi onun din ve Tanrı tasavvurunun anlaşılmasında büyük önemi haizdir. Bu makalede, Kant'ın son dönem felsefesi, özellikle, *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eseri ele alınmaktadır. Bu eser şunu göstermektedir ki Kant, pür rasyonalist bir filozof olarak tarihsel vahyi inkâr etmez; aksine o, akli *dâhili* bir vahiy kabul eder ve tarihsel vahyi/Hıristiyanlığı aklın diline tercüme etmeye çalışır. O, bunu yaparken Hıristiyanlığın temel kavramlarını ahlakın rehberliğinde yorumlar ve akıl ile tarihsel vahiy arasında uyum, hatta birliğin olduğunu ileri sürer. Aslî günah meselesi, Kant'ın yorum faaliyetinin en önemli konuları arasında yer alır. O Hıristiyanlıktaki aslî günah doktrininin felsefî karşılığı olarak *köklü kötülük* kavramını ortaya koyar. Kant'a göre, insan, geleneksel Hıristiyanlıkta farz edildiği gibi doğuştan kötü değildir; kötülük sosyal ilişkiler içinde etkin hale gelen bir eğilimdir. Kötülüğün kaynağı toplumsal olduğu için kötülüğe karşı verilecek mücadelenin de toplumsal olması gerekir. Kant'ın *Tanrı Krallığı* veya *Gayeler Krallığı* olarak da adlandırdığı ahlaki toplumun kurulabilmesi için insanların çabası gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bir kral olmadan krallık olmaz; Tanrı krallığının başıdır. Ahlaki toplumda dâhili yasalar önemli olduğu için, burada insanın kalbini bilen yüce bir yasa koyucunun bulunması gerekir. "İşte bu, dünyanın ahlaki yöneticisi olarak Tanrı kavramıdır." Sonuç olarak, bu makale, Kant'ın kötülük ve ahlaki toplum hakkındaki görüşlerini inceledikten sonra, şunu iddia etmektedir ki Kant Tanrı'nın varlığının ispatlamasında sadece ahlaki değil aynı zamanda dini bir delili de savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Kötülük, Ahlaki Toplum, Tanrı Krallığı, Din.

Giriş

Batı felsefe tarihinde epistemoloji, ahlak metafiziği, zaman felsefesi ve daha pek çok felsefî mesele hakkındaki görüşleri sebebiyle dönüm noktası kabul edilen ve buna bağlı olarak filozofların haklı ilgisine mazhar olan Immanuel Kant'ın (1724-1804), özellikle ahlak felsefesi ve Tanrı'nın varlığı meselesine dair görüşleri din felsefesi açısından büyük önem arz etmekte olup, onun bu konudaki düşünceleri din felsefecileri arasında hararetli tartışmalara kaynaklık etmektedir. Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ortaya konan geleneksel delilleri tenkit etmesi,¹ daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, Tanrı'nın varlığını *En*

¹ Bkz., Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ("Giriş" ile birlikte derleyen ve İngilizce'ye çev. P. Guyer, A. Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A592-630/B620-658.

yüksek İyi'nin gerçekleşmesini sağlayacak postüلالardan biri olduğunu ileri sürmesi,² onun, Tanrı'ya kendi ahlak teorisini tamamlayan, sadece öteki dünyada etkin olacak bir varlık olarak tasavvur ettiği şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur. Buna bağlı olarak, din felsefesinde Tanrı'nın varlığı meselesi işlenirken Kant'ın görüşleri "ahlak delili" başlığı altında ele alınmakta, onun, mümeyyiz vasfı Tanrı'dan ahlaka değil ahlaktan Tanrı'ya giden bir filozof olduğu görüşü neredeyse tartışmasız kabul edilmektedir.³ Kant hakkındaki bu yorumların, bu görüşler ortaya konurken yapılan atıflar dikkate alındığında, Kant'ın kendi eserlerine dayandığı konusunda tereddüde mahal olmadığı açıktır. Ancak, Kant, kendi zamanındaki diğer birçok filozofun da yaptığı gibi, birbirinden bağımsız farklı görüşleri savunmak yerine felsefi bir sistem inşa etmeye çalışmıştır; Kant'ın bir sistem filozofu olduğu hatırlandığında, onun herhangi bir mesele hakkındaki görüşünün doğru tespit edilebilmesi için, felsefi sisteminin bütününe göz önünde bulundurulması, söz konusu sorunu/kavramı felsefi sisteminin hangi döneminde ne şekilde ele aldığına sıhhatli biçimde ortaya konması büyük önem arz etmektedir.⁴ Kant'ın, özellikle din ve Tanrı tasavvurunun anlaşılmasında son dönem felsefesi merkezi bir yer tutmaktadır. O, felsefi sisteminin son aşamasında, daha önce ele almadığı veya farklı tartışma bağlamlarında dolaylı olarak konu ettiği, *Tanrı, vahiy, kötülük, kefare, İsa* gibi dini içerikli kavram ve sorunları doğrudan tartışma konusu yapmaktadır. Bu sebeple, Kant hakkındaki çalışmamıza, onun felsefi sisteminin bütününe ve bu sistem içerisinde son dönem felsefesinin yerine/önemine dair genel bir çerçeve çizerek başlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

a) Kant'ın felsefi sisteminin genel çerçevesi

Kant, kendisinin "arkitektonik" (architectonic)⁵ olarak adlandırdığı mimari planla, bütünlüklü bir felsefi sistem inşa etmeye çalışır.⁶ Kant'ın felsefi sistemi temelde üç aşamadan teşekkül etmektedir. Esasen bu üç dönem, onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu, "Neyi bilebilirim?", "Neyi yapmalıyım?" ve "Neyi umabilirim?"⁷ sorularına cevap aradığı eserler olarak da anlaşılabilir. Birinci dönem, *Teorik bakış açısı* olarak adlandırılmakta olup, Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi* (1781; ikinci edisyon 1787) adlı eserinde ele aldığı konuları ve bu eseri destekle-

² Bkz., Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İ. Kuçuradi ve diğerleri), Ankara: TFK, (Üçüncü Baskı), 1999, s. 224-237.

³ M. S. Aydın, "Kant'ın Ahlak Kanıtından 'Vazgeçtiği' İddiası'nı gündeme getirmekte, ancak bu konuda sadece *Opus Postumum*'dan hareketle geliştirilen yeni yorumlara kısaca temas ettikten sonra, Kant'ın ahlak delilinden vazgeçmiş olamayacağı görüşünü tekrar etmektedir. Bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV, 1991, s. 63-67.

⁴ Stephen R. Palmquist, *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot, Sydney: Ashgate, 2000, s. 44.

⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, A832/B860.

⁶ Stephen Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand (Did Kant really say that)" *History of Philosophy Quarterly* 11:4 (October 1994), pp.421-437, <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/KGH.html>, 02.03.2008.

⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, A805/B833

mek üzere kaleme aldığı, *Gelecekte Bilim Olarak Çıkabilecek Her Metafiziğe "Prolegomena"* (1783) ve *Doğal Bilimin Metafizik Temelleri* (1786) başlıklı kitapları kapsamaktadır.⁸ Kant bu dönemde, temelde, insan bilgisinin kaynağı ve sınırları meselesini ele almakta ve metafiziğin imkânını araştırmaktadır. Kant, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, "bütün bilgilere olanak sağlayan insan aklının ilkeleri hakkında tam bir görüş ve bilgi elde etmeye çalışıyor; aynı zamanda aklın kullanabileceği alanın sınırlarını bilmek istiyor ve araştırıyor."⁹ Bu eser, "gelecekte kurulacak bir felsefe sistemi için sadece bir hazırlık, bir 'propedeutik'tir. Bu yapıt, Kant'ın bir mektubunda yazdığı gibi, 'metafiziğin bir metafiziğidir.'"¹⁰

Pratik bakış açısı olarak adlandırılan ikinci dönem, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) adlı eserini ve bunu tamamlar nitelikte yazdığı, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) ile *Metafizik Ahlakın Temeli* (1797) ve başlıklı kitapları içermektedir; sonuncu eser, politikayı, yani görünen ahlakiliği konu edinen "Hak Bilimi" (The Science of Right) ile etiği, yani, içsel ahlakiliği konu edinen "Erdem Bilimi" (The Science of Virtue) başlıklı iki bölümü daha kapsamaktadır.¹¹ Kant, pratik dönemde, insan aklının pratik yönünü, insan doğasının ahlaki yapısını ve ahlakın metafizik temellerini araştırmaktadır. *Hükümsel bakış açısı* (the judicial standpoint) şeklinde adlandırılan üçüncü dönem eserleri ise, *Hüküm Gücünün Eleştirisi* (1790) ve bunu desteklemek için yazdığı *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* (1793) ile tamamlamaya ömrünün kifayet etmediği *Opus Postumum* başlıklı kitaplardan oluşmaktadır.¹² Estetik yargıların niteliği, teleoloji, din ve politika gibi konular Kant'ın son dönem felsefesinin başlıca sorunları arasında yer almaktadır.

Bu üç dönemden hangisinin Kant'ın felsefî sisteminin esasını oluşturduğu, onun nihâî felsefî düşüncesini yansıttığı konusunda farklı görüşler söz konusudur. Yaygın görüşe göre, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Kant'ın en hacimli, en radikal ve en etkili eseri olması sebebiyle, *Teorik bakış açısı* onun felsefesinin odağını oluşturmaktadır.¹³ Kant'ın bu dönemde ortaya koyduğu epistemolojik çerçeve, insan bilgisinin fenomenal dünyayla sınırlı olduğu yönündeki görüşleri hatırlandığında onun felsefesinde aşkın bir varlık olan Tanrı'ya yer açmanın mümkün olmadığı, onun Tanrı'nın varlığını inkâr ettiği, en azından Tanrı'yı bilgi konusu olarak görmediği sonucuna kolayca ulaşılabilir.¹⁴ Ancak Kant'ın felsefesi daha dikkatli

⁸ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

⁹ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 70.

¹⁰ Heimsoeth, aynı yer.

¹¹ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

¹² Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

¹³ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

¹⁴ Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ileri sürdüğü insan bilgisinin fenomenal dünya ile sınırlı olduğu görüşü, çoğu kez Kant'ı seküler bakış açısıyla yorumlayanların çıkış noktasını oluşturmaktadır. Buna karşılık, bazı çağdaş Hıristiyan Kant yorumcuları, Kant'ın Tanrı'nın bilinemeyeceği düşüncesinin dini anlayışa aykırı olmadığını, dinde önemli olanın Tanrı'yı bilmek değil iman ve ibadet olduğunu ifade etmektedirler. Bu anlayışı savunanlara göre, aslında Kant pietist anlayışı hiç terk etmemiştir, çünkü onun Tanrı'nın bilinemeyeceği görüşü pietist din yorumu ile uyumludur. Bkz. Stephen R. Palmquist, "Kantian Redemption: A Critical Challenge to Christian Views of Faith and Works", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007, ss. 29-38. Bu şekildeki Kant yorumuna yöneltilen itirazlar için bkz. Keith E. Yandell, "Who is the True Kant", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007, s. 81-97.

okunduğunda, eserin hacminin ve etkisinin büyüklüğünden ziyade farklı ölçütlerin önemli olduğu anlaşılmaktadır; çünkü Kant'ın birinci dönemi ve ikinci dönemi arasındaki ilişki karşılaştırıldığında, Kant'ın bu konuya ilişkin bizzat kendisinin serdettiği görüşler meseleyi açık hale getirmektedir.¹⁵ O, *Pratik Aklın Eleştirisi*'de, *Teorik bakış açısı* ve *Pratik bakış açısını* mukayese ederek, *Pratik* olanın *Teorik* olana önceliğinin altını çizmektedir: "Saf teorik akıl ile saf pratik aklın bir bilgede bağlanmalarında öncelik pratik akıldadır."¹⁶ Kant *Pratik* dönemde, daha önce de söylediğimiz gibi, insan doğasının ahlaki yapısını araştırmaktadır. Ona göre, insanın akıl sahibi ve özgür bir varlık olması, insanın varlığının nihai gayesinin mutluluğu aşan bir manası olduğunu, insan için ahlaklı olmanın kendi varlık tarzından kaynaklanan zorunlu bir ödev olduğunu gösterir.¹⁷ Kant bu dönemde Tanrı'yı, pratik aklın en yüksek iyinin gerçekleşmesini sağlayacak postülalarından biri olarak sunmaktadır.¹⁸

Üçüncü eleştiri, yani *Hükümsel* döneme ait olan ve kimi yorumcularca "dördüncü eleştiri"¹⁹ olarak da adlandırılan *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* (Bundan sonra sadece *Din* olarak atıfta bulunacağım) başlıklı eser, daha önceki iki *eleştiri*de rasyonel-felsefi bir bakış açısı ortaya koyan bir filozof olarak Kant'ın akıl-vahiy ilişkisini izah etme çabasını yansıtan bir metin olması bakımından büyük önem arz etmektedir. Kant ikinci dönemde ahlak konusunu işlerken, ahlakın özgürlük üzerine kurulduğunu, ahlak yasasının evrenselliğini ve yasa koyucu olarak insanın otonomluğunu vurgulamakta, *en yüksek iyi*'yi bütün insanlığın en büyük ortak ahlaki ideali olduğunu savunmaktaydı. Ancak din söz konusu olduğunda - Kant din ile Hıristiyanlığa referansta bulunmaktadır- aslı günah ile insanın özgürlüğü, kefaret doktrini ile ahlaki sorumluluk, inayet ile evrensellik arasındaki ilişkinin nasıl bir arada izah edilebileceği gibi meseleler gündeme gelmektedir. İşte *Din*, Kant'ın tüm bu sorunları açık veya örtük biçimde ele aldığı, dinin temel kavram ve ilkelerini doğrudan tartışma konusu yaptığı bir eser olması bakımından onun felsefi sisteminde merkezi bir yer tutmaktadır. Bu eser, bir anlamda, *Teorik* ve *Pratik bakış açıları* arasında nihai hakem (the final arbiter) rolü oynamaktadır.²⁰ Dolayısıyla Kant'ın *Din*'de ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunu dikkate almayan bir çalışmanın yanlış olmasa da eksik kalacağı aşikârdır. Bu sebeple, çalışmamızda, Kant'ın Tanrı tasavvuru işlenirken genelde ihmal edilen bu eserindeki Tanrı anlayışını ve Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında nasıl bir yol takip ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁵ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 132.

¹⁷ Heimsoeth, a.g.e., ss. 140-142.

¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 134-143.

¹⁹ Bkz., Merold Westphal, "Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard-Habermas Debate" *Kierkegaard Studies*, 1998, ss. 1-22, John E. Hare, "Kant and Depravity", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007, s. 21.

²⁰ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

b) Akıl-vahiy uzlaş(tır)ması

Kant'ın, son dönem felsefesinin en önemli metinlerinden biri olan ve bizim Palmquist'e uyararak *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion Within The Bounds of Bare Reason)²¹ olarak tercüme etmeyi uygun bulduğumuz kitabının başlığı ile Kant'ın din anlayışı hakkındaki yanlış yorumlar arasında yakın bir münasebet söz konusudur.²² Zira bu kitabın iki tane İngilizce çevirisi olup, bunlardan birincisini *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion Within the Limits of Reason Alone)²³ daha yeni bir çeviri olan ikincisini ise, *Sırf Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion within the Boundaries of Mere Reason)²⁴ olarak tercüme etmek mümkündür. Hemen hemen aynı anlamı ifade eden iki başlık açısından düşünüldüğünde, Kant'ın akıl-din ilişkisinde akli merkeze aldığı, dine sadece aklın sınırlarının izin verdiği ölçüde meşruiyet tanıdığı söylenebilir. Ancak, gerek *Din*'in muhtevası gerekse bu eserin başlığı hakkında daha sonraki eserlerinde Kant'ın bizzat kendisinin yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, Kant hakkındaki bu yorumların önemli ölçüde indirgemeci bir anlayışı yansıttığını söyleyebiliriz. Aydınlanmacı, "pür rasyonalist"²⁵ bir filozof olan Kant'ın felsefî sisteminde aklın merkezi bir yer tuttuğu aşikâr olmakla birlikte o, akıl vahiy ilişkisini izah ederken vahyi bütünüyle dışlamak yerine, vahiy konusunda bir ayırımı giderek akli da içsel vahiy (inward revelation) olarak tanımlamakta,²⁶ akıl-vahiy ilişkisini içsel vahiy ile dışsal vahiy (external revelation) münasebeti olarak sunmaktadır.²⁷ Bu ayırımı göre, "içsel ilâhî vahiy, Tanrı'nın bize kendi aklımız yoluyla vahyidir."²⁸ Dolayısıyla Kant, aklın, en azından kaynağı bakımından, ilahi bir boyutu olduğunu söyleyerek akla teolojik bir nitelik atfetmektedir.

Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda, *Din*'in başlığının yol açabileceği muhtemel yanlış yorumları adeta önceden görerek, kendisinin, dini, vahiy hiç dikkate almadan sadece akıl açısından ele almadığını, böyle bir yaklaşımın aşırı bir iddia olacağını ifade etmektedir.²⁹ O, söz konusu başlık ile aslında, vahyedildiğine inanılan metin olan İncil'deki her şey ile tutarlı bir bütünün aynı zamanda yalın/çıplak akıl ile de bilinebileceğini göstermeyi amaçladığını ifade etmektedir.³⁰

²¹ Stephen Palmquist, "Does Kant Reduce Religion To Morality", *Kant-Studien*, 83:2, 1992, s. 133.

²² Kant'ın bu eserinin başlığının çevirisi hakkındaki eleştiriler için bkz., Palmquist, "Does Kant Reduce Religion To Morality", s. 131-140.

²³ Immanuel Kant, *Religion Within The Limits of Reason Alone*, ("Giriş" ve notlarla birlikte İngilizce'ye çev. T. M. Grene, H. H. Hudson), New York: Harper Torchbooks, 1960.

²⁴ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, (Derleyen ve İngilizce'ye çev. A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

²⁵ John E. Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", *Faith And Philosophy*, vol. 17, No.4, 2000, s. 459.

²⁶ Immanuel Kant, *Lectures On Philosophical Theology*, (Çev. A. W. Wood, G. M. Clarke), Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986, s. 160.

²⁷ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s. 40.

²⁸ Kant, *Lectures On Philosophical Theology*, s. 160.

²⁹ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, ("Giriş" ile birlikte İngilizce'ye çev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979, s. 9,11.

³⁰ Kant, *The Conflict of the Faculties*, s. 11

Kant, *Din*'in ikinci edisyonuna yazdığı önsözde, akıl-vahiy ilişkisini, *saf akıl dini* ve tarihsel vahiy biçiminde bir kavramsallaştırmaya giderek açıklamaya çalışır.³¹ *Saf akıl dini*, bütün insanlarda ortak olan içsel vahiy aracılığıyla elde edildiği için evrensel; tarihsel vahiy, tarihin belli döneminde sadece belli insanlara verildiği, ampirik ve olumsuz (contingent) öğeler içerdiği için evrensel olamaz.³² Saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasında köklü farklılıklar olmakla birlikte, bu ikisi birbirinden bütünüyle ayrı değildir; bunlar arasındaki ilişki iç içe girmiş *eşmerkezli* (concentric) iki daireye benzer; saf akıl dini dar daireye, kişisel ve olumsuz öğeleri içeren tarihsel vahiy daha geniş daireye karşılık gelir.³³ Kant'a göre, filozofun ilgi sahası dar daire ile sınırlıdır; ancak o, *pür filozof*'tan farklı olarak dar dairenin dışına çıkarak, "felsefi teolog"³⁴ tavrı ile geniş dairedekileri dar olana göre yorumlamaya çalışır.³⁵ Kant'a göre, eğer bu yorumlama işi tam manasıyla yapılabilirse "akılla kutsal kitap arasında sadece uyumluluk (compatibility) değil fakat bir birlik (unity) olduğunu söyleyebileceğiz, öyle ki her kim (ahlâki kavramların rehberliğinde) birini takip ederse diğeriyle karşılaşmazlık edemeyecektir."³⁶

Kant, saf akıl dini ve tarihsel vahiy arasındaki ilişki söz konusu olduğunda her zaman birincisine öncelik vermekle birlikte, saf akıl dininin tesisinde tarihsel vahyin araçsal önemini kabul eder.³⁷ Ancak ona göre, bütün tarihsel dinler aynı seviyede değildir; "başka bir ifadeyle Kant, hiçbir naif çoğulcu iyimserliğe yer vermez."³⁸ Kant'a göre, tarihsel dinler arasında Hıristiyanlık ayrıcalıklı bir konuma sahiptir; Hıristiyanlığın hususiyeti, ahlaki bir karakter taşımasından ileri gelir.³⁹ Bu düşüncesini Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında gördüğü farka işaret ederek açıklamaya çalışan Kant'a göre, Yahudilik "şer'i" (statutory) bir dindir;⁴⁰ içsel eğilimler yerine sadece fiillerin zahiri yönü ile ilgilenir.⁴¹ Buna karşılık Hıristiyanlık, *doğrudan ilk öğretmenin ağzından gelen* ahlaki bir dindir; Hıristiyanlık, bu özelliği sebebiyle akla en yakın noktaya yaklaşır; hiçbir tarihsel bilginliğe ihtiyaç duymaksızın, akıl vasıtasıyla bütün zamanlarda ve bütün insanlar arasında en büyük güvenle yayılabilecek güçtedir.⁴² Hıristiyanlık, tarihteki bütün dinlerin kendisinde en son noktaya ulaştığı (culminates) *ahlaki dindir*.⁴³

³¹ Kant, *Religion*, 6:13.

³² Kant, aynı yer.

³³ Kant, aynı yer.

³⁴ Mary J. Gregor, "Giriş", Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, ("Giriş" ile birlikte İngilizce'ye çev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979, s. 13.

³⁵ Kant, *Religion*, 6:13.

³⁶ Kant, aynı yer.

³⁷ Chris L. Firestone And Nathan Jacobs, "Kant on the Christian Religion", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007, s. 70.

³⁸ Firestone And Jacobs, aynı yer.

³⁹ Firestone And Jacobs, aynı yer.

⁴⁰ Kant, *Religion*, 6:167.

⁴¹ Firestone and Jacobs, a.g.m., s. 70.

⁴² Kant, *Religion*, 6:167.

⁴³ Burkhard Tuschling, "Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel", *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, (Der. Philip J. Rossi and Michael Wreen), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, s. 187.

Kant'ın *Din*'deki nihai amacının, *saf aklî din*'i ile Hıristiyanlığın temel prensipleri arasında uyum tesis etmeye çalışmak olduğu söylenebilir. O, ahlakîlik uğruna özel/tarihsel vahyi inkâr etmez; "aslında o, ahlakı, özel vahyi olabildiğince aklın diline tercüme etmek için kullanmayı ister. Bu tercüme uygulaması, eğer başarılı olursa, iki dairenin gerçekten eşmerkezli olduğunu gösterecektir ki bu, onların birbiriyle en azından uyumlu olduğunu söylemektir. Dahası, birini merkeze alan bir hayat aynı zamanda öbürünü de merkeze almış olacaktır."⁴⁴ Daha açık bir ifadeyle, Kant, Hıristiyanlığın, tam manasıyla yorumlandığında, *insanlığın evrensel dini* olduğunu göstermeye çalışır.⁴⁵ O, Hıristiyanlığın, *düşüş hikâyesi, asli günah, kefarete doktrini* ve *İsa* gibi temel inanç esaslarını bu anlayışla yorumlayarak bunların akliliğini/ahlakiliğini kanıtlamaya gayret eder. Kant'ın, özellikle, asli günah bağlamında ele aldığı insan doğasındaki kötülük, kötülükten kurtulmanın yolu olarak sunduğu ahlaki toplum modeli hakkındaki görüşleri, onun Tanrı tasavvurunun farklı boyutları hakkında önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir. Bu sebeple, Kant'ın, Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın dünya ile ilişkisi konusundaki görüşlerini doğru tespit edebilmek için onun insan doğasındaki kötülüğü izah tarzını ve kötülükten kurtulmak için Tanrı'ya nasıl bir rol atfettiğini incelemek iktiza etmektedir.

c) İnsan doğasındaki kötülük

Kant'a göre insan bir ahlak varlığıdır; insan, ancak ahlak yasasına boyun eğerek kendi varlık tarzına uygun bir hayatı yaşayabilir. Ahlakın imkânının özgürlükte yattığını düşünen Kant açısından insan, yapabilir olduğu için ahlak yasasının "yapmalısın" buyruğunun muhatabıdır.⁴⁶ Ahlakın nihâi gayesi ise, insanın hem ahlaklı hem de mutlu olduğu ideal durumu ifade eden "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmektir. Zira Kant'a göre, "Tanrı'nın dünyayı yaratmasının son amacının ne olduğu sorulacak olursa, bunun, dünyadaki akıl sahibi varlıkların mutluluğu değil, en yüksek iyi olduğu yanıtı verilmelidir."⁴⁷ Öte taraftan, Kant'ın kendisinin de içinde yetiştiği geleneksel Hıristiyan düşüncesinde, her insanın, Âdem ve Havva'nın işlediği ilk günahın pay aldığı, olumsuz bir belirlenimle dünyaya geldiği kabul edilmekte, kefarete ve kurtuluşa doktrini bu temel inanç üzerine inşa edilmektedir. Kant'ın insan doğasındaki olumsuz bir belirlenimin mevcudiyetini onaylaması halinde onun, ahlak, özgürlük ve otonomi konusundaki temel kabulleri ile çelişen bir sonuç ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, ahlakı insanın mutlak özgürlüğü üzerine temellendiren Kant'ın, Hıristiyanlıktaki aslî günah inancını izah tarzı onun ahlak teorisinin tutarlılığı açısından büyük önem taşımakta olup, bu sebeple Kant *Din*'de insan doğasındaki kötülük meselesine geniş yer ayırmaktadır.

Kant'ın aslî günah anlayışı konusunda, Kant yorumcuları farklı görüşler ileri sürmektedirler. Sözelimi Hare'e göre, Kant "aslî günahın katı versiyonuna"⁴⁸

⁴⁴ Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", s. 460.

⁴⁵ Stephen Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

⁴⁶ Heimsoeth, a.g.e., s. 142.

⁴⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 236.

⁴⁸ Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", s. 460.

inanmakta, yani insanların *kötülük maksiminin* (evil maxim) egemenliği altında dünyaya geldiğini kabul etmektedir.⁴⁹ Buna göre, “hem doğuştan hem de bize yüklenmiş olan temel kötülük altında dünyaya geliriz... Bu, bizim *iradede*, mutluluğumuzu ödevimize tercih etme eğilimine sahip olmamızdan ileri gelir.”⁵⁰ Kötülük maksimi, insanın bütün seçim süreçlerinin temelinde yer almakta ve onun ödevde değil mutluluğa boyun eğmesine sebep olmaktadır.⁵¹ İnsanın, kendi doğası üzerinde bu kadar derinden tesir eden kötülüğün hâkimiyetinden kendi gayreti ile kurtulması mümkün değildir; dolayısıyla insan, iradesinde devrim yaratarak, mutluluğun ödevde üstünlüğünü tersine çevirecek dışarıdan gelen bir yardıma muhtaçtır.⁵² İnsanın kötülüğün egemenliğinden kurtulması ise ancak “ilahi destek” ile mümkün olabilir; insan, ahlak yasasına karşı kendini sorumlu kılarak bu desteği elde etmeyi umabilir.⁵³

Kant'ın aslî günah anlayışını yorumlayan bir diğer felsefeci olan Savage, meseleyi ahlak felsefesindeki “doğal yasa” (the natural law)** geleneği açısından ele alır. Ona göre, Kant, Sokrat, Eflatun, Aristo ve Aquinas gibi doğal yasa geleneğinin bir temsilcisidir.⁵⁴ Doğal yasa anlayışının en önemli savunucularından olan Aquinas'a göre, dört çeşit yasa vardır: *Doğal yasa*, *ezeli yasa*, *insani/pozitif yasa* ve *ilahi yasa*.⁵⁵ Doğal yasa, insan tabiatının ahlaki yasalarını ifade eder;

⁴⁹ Hare, aynı yer.

⁵⁰ Hare, “Kant and Depravity”, s. 27.

⁵¹ Hare, “Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands”, s. 460.

⁵² Hare, aynı yer.

⁵³ Hare, aynı yer. Ayrıca bkz. Hare, Kant and Depravity”, s. 27.

** Ahlak felsefesinde çok güçlü bir arka planı olan “doğal yasa” anlayışı ilk defa Stoacılar arasında ortaya çıkmıştır. Stoacılar'a göre, insan kendi içinde, bireysel mutluluk ve sosyal düzen için zorunlu ezeli yasaları keşfetme imkânı sağlayan ilahi kıvılcım/tohuma sahiptir. Bütün evren rasyonel yasalarla idare edilir; genel anlamda tabiat, özelde hayvanlar bu yasalara zorunlulukla boyun eğer. İnsan seçim gücüne sahiptir; o, rasyonel yasalara, bunları kendi içsel akliliğinde kavradığı için itaat eder. Aquinas “kozmetik doğal yasa” düşüncesini Aristo'nun, insanın özel bir tabiatı, gayesi ve işlevi olduğu görüşü ile birleştirmiştir. Aristo'nun anlayışına göre, bıçağın işlevi keskin biçimde kesmek; sandalyenininki insanın belli tarzda oturmasını sağlamak ve evin işlevi iklim şartlarına karşı korumaktır. İnsanın mahiyeti ise, aklı bir hayat yaşamaktır; insanın işlevi, tefekkür, düşünme ve fiil gibi rasyonelliğin bütün formlarını sergilemektir. Aquinas'a göre akıl, derinlemesine düşünme sürecinde doğal yasaları keşfeder; bu yasalar evrensel kurallardır. Ahlakî iyilik, rasyonel bir varlık olan insan tarafından elde edilebilen bir iyilik çeşididir; insan kendi rasyonelliğini aktüalize ettiği ölçüde iyidir. Doğal yasa anlayışının temel düşünceleri şöyle özetlenebilir: 1. İnsan, Tanrı tarafından yerleştirilmiş özsel olarak rasyonel bir doğaya sahiptir. 2. İnsan doğasının özü olan akıl, Tanrı'dan gelen bilgi olmaksızın bile insanın gelişmesi için zorunlu olan yasaları keşfedebilir. 3. Doğal yasalar evrensel ve değişmezdir. Bkz., Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006, ss. 45-47; Eleonore Stump, *Aquinas*, London, New York: Routledge&Francis Group, 2005, s. 76; Andrei Marmor, “The Natural Law” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-nature/>. 24. 03. 2008. Doğal yasa anlayışı İslam düşüncesinde de taraftar bulan bir yaklaşımdır. Özellikle Farabi ve İbn Sina gibi Aristocu Müslüman filozofların felsefi sistemi doğal yasa anlayışı açısından değerlendirildiğinde, ontoloji temelli güçlü bir ahlak metafiziğinin mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Bu meseleyi ayrı bir çalışmada ele alacağımız için burada küçük bir hatırlatma ile yetiniyoruz.

⁵⁴ Denis Savage, “Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil” *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, (Der. P. J. Rossi ve M. Wreen), Indianapolis, Bloomington: Indiana University Press, 1991, s. 69.

⁵⁵ Savage, “Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil” s. 54.

insan doğasında, rasyonel bir varlık olması bakımından, ahlaki ilkeler yerleşiktir; bu, insanın teleolojik bir karaktere sahip olduğunu gösterir.⁵⁶ İnsanın doğasında mündemiç olan ahlak yasaları rasyonel içgörü ile bilinebilen, koşulsuz zorunlu yasalardır; insan, düşük, duyusal arzularına boyun eğdiğinde kendi rasyonel doğasına, dolayısıyla ahlak yasasına aykırı hareket etmiş olur.⁵⁷ Savage'a göre, Kant bu şekildeki bir doğal yasa anlayışını bütünüyle benimser; Kant açısından ahlak yasaları, rasyonel varlıklar olmamız bakımından, bizim insani tabiatımızın yasalarıdır; duyusal, hayvani tabiatımızın yanı sıra duyüstü rasyonel bir doğaya sahip oluşumuz, bizde koşulsuz, zorunlu yasaların mevcut olduğunu gösterir.⁵⁸

Savage, Kant'ın kötülük anlayışını açıklarken, onun, insan doğasının duyusal ve rasyonel olmak üzere iki yönü olduğu görüşünden hareket eder. Ona göre, Kant, insanın kötülükle değil aksine iyiliğe eğilimle (predisposition to good) dünyaya geldiğini kabul eder.⁵⁹ İyiliğe eğilimin üç seviyesi vardır ve bunlar her insanda zaman içinde açığa çıkar.⁶⁰ Bunlardan birincisi olan *hayvaniyet* (animality), insanın duyularına ve duyusal arzularına karşılık gelir; bu seviyede insan, mutluluğu arzular ve acıdan kaçınır; burada akıl henüz faal değildir.⁶¹ *İnsaniyet* (humanity), insanın doğuştan getirdiği akli kullanma, dünyadaki nesnelere tanıma ve hangi eylem ve nesnelere mutluluk veya acıya sebep olduğunu anlama yeteneğini ifade eder; burada akıl teorik bir faaliyet içerisindedir.⁶² *Şahsiyet* (personality) ise, insanın, kendi rasyonel/ahlaki tabiatının teleolojik yasalarını keşfetmek için aklını kullanmasına karşılık gelir; akıl bu seviyede doğrudan pratik olarak faaldir, yani, sadece bilmez, aynı zamanda erdem ve ödevi kendi gayesi olarak arzu eder.⁶³

Üçüncü seviyeye ulaşıncaya kadar insanın seçimleri ahlaki açıdan ne iyi ne de kötü olarak nitelenebilir; "masumiyet çağı"⁶⁴ (time of innocence) olan ilk iki seviyede insan, daha ileri taleplerden bîhaberdir, çünkü yüksek tabiatındaki ahlak yasalarını henüz keşfetmemiştir.⁶⁵ Fakat insan, kendi tabiatının teleolojik karakterini keşfeder keşfetmez şu temel soru ile karşı karşıya gelir: Mutluluk ilkesinin hipotetik buyruklarına uymaya devam mı edecektir yoksa yeni keşfettiği, kendinde gaye olan erdem ve ödev ilkesine göre mi eylemde bulunacaktır?⁶⁶ İnsan eğer ikinciyi tercih ederse, koşulsuz ödev ve erdem yolunu; birinciye seçerse, ahlaki kötülük yolunu tutmuş olacaktır.⁶⁷ Dolayısıyla, insanın iyice düşünerek (deliberately) ahlaki kararlarını mutluluk/acı ilkesine göre vermesi, Kant'ın, insandaki *köklü* kötülüğe (radical evil) eğilim/yönelim dediği durumu ifade eder.⁶⁸ Kötülüğe eğilim, in-

⁵⁶ Savage, aynı yer.

⁵⁷ Savage, a.g.m., s. 54-55.

⁵⁸ Savage, a.g.m., s. 55.

⁵⁹ Savage, a.g.m., s. 65.

⁶⁰ Savage, aynı yer.

⁶¹ Savage, aynı yer.

⁶² Savage, a.g.m., s. 65-66.

⁶³ Savage, a.g.m., s. 66.

⁶⁴ Savage, a.g.m., s. 67.

⁶⁵ Savage, aynı yer.

⁶⁶ Savage, a.g.m., s. 68.

⁶⁷ Savage, aynı yer.

⁶⁸ Savage, aynı yer.

sanın düşünerek, kendi özgür iradesi ile tercih ettiği bir şeydir; insan, doğuştan, kötülük ile dünyaya gelir; ancak bu, onun ilk atalarından (primal parents) kötülük eğilimini tevarüs ettiği, tabiatının kötü olduğu anlamına gelmez.⁶⁹ İnsandaki kötülük, insanın rasyonel tabiatındaki koşulsuz teleolojik yasalar yerine, yine kendi doğasında bulunan daha düşük duyusal hazcı ilkeye göre tercihte bulunmasında yatar ve insan bu anlamda doğuştan kötüdür.⁷⁰ Âdem ve Havva'nın hikâyesi, mitolojik karakterinden soyutlandığında, her bireyin kendi özgür seçimiyle akli ve iradeyi daha düşük arzuların isteğine boyun eğdirme eğilimini ifade eder.⁷¹ Dolayısıyla, isimleri değiştirmek suretiyle, Âdem ve Havva'nın hikâyesini her insan için düşünmek mümkündür.⁷² Bir kişinin tercih ettiği fiil görünüşte ödevine uygun olsa bile, o, bunu hazza ulaşmanın vasıtası olarak kullanırsa onun niyeti kökten kötüdür, çünkü o, yüksek ve düşük tabiatının düzenini tersine çevirmiştir.⁷³ Böyle bir kişi ödevine uygun bir fiil sergilemiş olsa da aslında kendisinin rasyonel, teleolojik tabiatına saygısızlık eder; o, yasanın şekline itaat eder, ruhuna değil.⁷⁴ Kant'a göre, böyle bir tutum, insanın çift yönlü (rasyonel-duyusal) tabiatının gerçek düzenini tersine çevirmesi, bu düzeni saptırması anlamına gelir.⁷⁵

Çağdaş batı felsefesinde Kant çalışmalarında önemli bir mevki olan Wood'un, Kant'ın kötülük anlayışı hakkındaki değerlendirmeleri, Hare ve Savage'in yorumlarıyla belli açılardan paralellik taşımakla birlikte, onlarınkinden farklı bir hususa da dikkati çekmektedir. Wood'a göre, Kant'ın kötülük anlayışında sosyal ilişkiler merkezi bir yer tutmaktadır. Esasen Kant'ın *Din*'de ortaya koyduğu insan doğasındaki *köklü kötülük* hakkındaki görüşleri ve kötülükten kurtulmanın yolu olarak önerdiği toplumsal model göz önüne alındığında, Wood'un aşağıda yer vereceğimiz yorumunun önemli ölçüde haklılık payı taşıdığını söyleyebiliriz. Wood, kötülük meselesini açıklarken, Savage'in de yaptığı gibi, insan doğasındaki temel eğilimleri tahlil ederek işe başlar. Wood'a göre Kant, insan iradesine tesir eden iki çeşit dürtü (incentive) kabul etmektedir:⁷⁶ Birincisi doğal arzularımıza delâlet eden, eğilimlerimizin dürtüleri, diğeri ise rasyonel varlıklar olarak kendimizi idare etme onurumuza karşılık gelen aklın dürtüleridir. Aklî dürtüler daima eğilimin dürtüleri üzerinde önceliğe sahiptir; fakat insanda, dürtülerin bu rasyonel düzenini tersine çevirme, eğilimin dürtülerini aklınkilere egemen kılma, ampirik arzuların tatminini ödevin rasyonel buyruklarından üstün tutma konusunda doğuştan bir temayül vardır. Bu sebeple insan, "rasyonel canlı" (animal rationale) değil, "rasyonel olabilen canlı (animal rationabilis)" olarak tanımlanmalıdır.⁷⁷ Kant'a göre, insandaki doğal istek ve arzuları akla tercih etme eğilimi *köklü* kötülüğü ifade eder.⁷⁸ Ancak,

⁶⁹ Savage, aynı yer.

⁷⁰ Savage, aynı yer.

⁷¹ Savage, a.g.m., s. 70.

⁷² Kant, *Religion*, 6:42.

⁷³ Savage, a.g.m., s. 70.

⁷⁴ Savage, aynı yer.

⁷⁵ Savage, aynı yer.

⁷⁶ Allen Wood, "Religion, Ethical Community And The Struggle Against Evil", *Faith And Philosophy*, vol. 17, No. 4, 2000, s. 502; *Religion*, 6:35-6:37.

⁷⁷ Wood, aynı yer.

⁷⁸ Wood, aynı yer.

Kant'ın, insanda doğal eğilimlerin akıl üzerinde egemenlik kurmaya çalıştığından söz etmesi, onun kötülüğün kaynağı olarak doğal eğilimleri kabul ettiği anlamına gelmez. Çünkü ona göre, "kendiliklerinde ele alındığında doğal eğilimler iyidir, yani kınanmaları gerekmez; onları yok etmeyi istemek sadece boş/beyhude değil, fakat aynı zamanda zararlı ve ayıp bir şey olacaktır."⁷⁹

Kant'a göre kötülük, insanın, iradesini kullanırken, ahlak/erdem yasası yerine mutluluğu ve hazzı tercih etmesinden kaynaklanır. İnsandaki bu yanlış yönelimin yine kendi tabiatında bulunan üç temel eğilimden biri olan *insaniyet* eğilimi ile yakın bir bağı vardır. İnsan, *hayvaniyet* eğilimi içinde iken doğal arzulara, kendisinin ve türünün devamını sağlama ve başka insanlarla birlikte yaşama gibi isteklere sahiptir.⁸⁰ *İnsaniyet* eğiliminde, insan fiziksel olarak kendini beğenir (self-love) ve bunu yaparken, kendini başka insanlarla karşılaştırır; onun mutluluğu veya mutsuzluğu başka insanların yargılarına bağlıdır.⁸¹ *Şahsiyet*, sadece akli kullanarak yasalar koyma ve onlara boyun eğme eğilimidir; bu eğilimde sorumluluk duygusu söz konusudur.⁸² *Hayvaniyet* ve *şahsiyet* eğilimleri insan doğasındaki kötülüğün kaynağı olamaz, "dolayısıyla, kötülüğün kaynağı, bizim insaniyete olan eğilimimizde bulunmalıdır."⁸³ Çünkü insaniyete olan eğilimde, diğer iki eğilimden farklı olarak, mukayese fikri belirleyici olmaktadır; burada insan, mutluluğu veya mutsuzluğunu, iyiliğini veya kötülüğünü kendi başına değil, başka insanların değer yargılarına göre tayin eder.⁸⁴ İlk bakışta böyle bir eğilim insanın başka insanların kendisinden üstün olmamasını istemesi veya en azından başka insanlardan geri kalmama, onlarla eşit durumda olmayı istemesi olarak kabul edilip, masum bir talep olarak değerlendirilebilir; ancak, insandaki başka insanların kendisinden daha üstün olabileceği endişesi, onun sadece başka insanlarla eşit olmayı istemesini değil, daha ileri giderek, onda başkaları üzerinde haksızca egemenlik kurma konusunda, haksız bir arzunun ortaya çıkmasına neden olur; insan, başka insanlara karşı rekabet ve kıskançlık duygusu içine girer.⁸⁵ Bu kötü duyguların kaynağı bizatihi insanın kendi doğası değildir, aksine bu eğilimler, insandaki başka insanların kendisi üzerinde egemenlik kuracağı endişesinden ve insanın hep bir mukayeseyle hayatını yönlendirmesinden kaynaklanır.⁸⁶

İnsanın bu şekilde bir mukayese duygusuyla hareket etmesinin, Kant'a göre, hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır. Mukayese eğilimi, insanı başka insanların gözünde olumlu kanaat sahibi olmaya teşvik ettiği için bir yönüyle insanı sosyalleştirirken, diğer taraftan, aslında bizimle eşit olan başkaları üzerinde haksızca üstünlük kurmaya sevk ettiği için insanın sosyalleşmesini engellemektedir.⁸⁷ Kant, *insaniyet* eğiliminin insanı içine ittiği durumu *sosyal olmayan sosyallik*

⁷⁹ Kant, *Religion*, 6:58.

⁸⁰ Kant, a.g.e., 6:27.

⁸¹ Kant, a.g.e., 6:28.

⁸² Kant, aynı yer.

⁸³ Wood, a.g.m., s. 503.

⁸⁴ Wood, aynı yer.

⁸⁵ Wood, aynı yer.

⁸⁶ Kant, *Religion*, 6:28.

⁸⁷ Wood, a.g.m., s. 503.

(unsociable sociability) olarak tanımlar.⁸⁸ Ona göre, “ahlâkî bakış açısından, sosyal olmayan sosyallik kötülüğe olan eğilimle özdeşir.”⁸⁹ Çünkü ahlâk yasası bütün insanların, kendiliklerinde bir gaye olarak, eşit değere sahip olduğunu söyler; ancak başkaları üzerinde üstünlük kurma temayülü insanı, kendini başka insanlardan daha değerli olduğunu düşünmeye, kendini beğenmeye, ahlak yasasından çok kendi zevkine düşkün olmaya ve sonuç olarak, eğilimlerini yasa koyucuymuş gibi algılamaya sevk eder.⁹⁰ Kant, insaniyet eğiliminin tesiri altında, mukayese duygusuyla hareket eden insanın durumunu şöyle anlatır:

İnsanoğlu kendi hatası yüzünden bu tehlikeli durumdadır; bu nedenle o, en azından, toplayabileceği kadar çok gücü kendini bundan kurtarmak için kullanmaya *meçburdur*. Fakat nasıl? Soru budur. Eğer o kendisini bu tehlikeye atan ve orada tutan koşulları ve nedenleri araştırırsa, şuna kendini kolayca inandırabilir ki bunlar, o yalıtılmış (bir durumda) kaldığı sürece, kendisinin ham tabiatının değil, aksine kendileriyle ilişki içinde olduğu ya da arkadaşlık ettiği insanların yoluna çıkardığı şeylerdir... Aslında insanın ihtiyaçları sınırlıdır; onları tedarik ederken zihninin durumu ılımlı ve sakindir. O, sadece, başka insanlar onu fakir olarak değerlendirecek ve bundan dolayı hor görecektir diye tasalandığı sürece fakirdir (veya o kendisini böyle değerlendirir). Kıskançlık, güç tutkusu, para hırsı ve bunlarla ilgili kötü eğilimler onun kendi halinde mütevazı olan tabiatına, *o insanlar arasında yer alır almaz* hücum eder.⁹¹

Kant, insan doğasındaki kötülüğü, geleneksel Hıristiyanlık inancında olduğu gibi insanın doğuştan getirdiği aslî bir günah olarak görmemektedir. Ona göre, kötülüğün kaynağı toplumsaldır; kötülük, insan aklının doğal gelişim seyrinde sosyal ilişkiler içinde ortaya çıkmaktadır; insanın doğasındaki kötülük, onun rasyonel yeteneklerinin toplum içindeki gelişiminde ona eşlik eden, ayrılmaz bir unsurdur.⁹²

d) Ahlaki toplum ve Tanrı'nın varlığı

Kötülüğün kaynağı toplumsal olduğu, daha doğrusu kötülük eğilimi sosyal koşullar içinde etkin hale geldiği için kötülüğe karşı verilecek mücadelenin de toplumsal olması gerekir.⁹³ Kant'a göre, insanın kötülükten kurtulmak için kendini toplumdan soyutlaması doğru değildir; zira kendini soyutlayan kişi, diğer insanları sevme ödevine karşı hareket etmiş olur.⁹⁴ Ayrıca, tek başına verilecek bireysel mücadele yeterli de değildir; bunun gerçekleşmesi için aynı ahlaki gayeye ulaşmak

⁸⁸ Wood, aynı yer.

⁸⁹ Wood, aynı yer.

⁹⁰ Wood, a.g.m., s. 503–504.

⁹¹ Kant, *Religion*, 6:94; Wood, a.g.m., s. 504.

⁹² Wood, aynı yer.

⁹³ Kant, *Religion*, 6:98; Wood, a.g.m., s. 504.

⁹⁴ Wood, a.g.m., s. 504–505.

isteyen insanların birlik oluşturması gerekir.⁹⁵ Müşterek gayeyi, yani, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, akıllı olmaları bakımından bütün rasyonel varlıkların ortak kaderidir.⁹⁶ “Fakat bu en yüksek ahlaki iyi, tek başına bir bireyin kendi ahlaki mükemmelliği için göstereceği çaba ile meydana gelmez, aksine, böyle insanların aynı gaye için bir araya gelerek oluşturacağı bir birliği gerektirir.”⁹⁷

Peki, Kant'ın *ahlaki toplum* veya *gayeler krallığı* olarak adlandırdığı bu ideal birlik nasıl kurulacaktır? Bunu başarmak için insanın ilk önce sosyal olmayan sosyallik eğilimi ile mücadele etmesi gerekir. Zira *sosyal olmayan sosyallik*, insanı, başka insanlar üzerinde para, mal, onur ve güç gibi metalarla rekabet ederek üstünlük kurmaya sevk ettiği için kötüdür.⁹⁸ Bu eğilimin tesiri altındaki insanın benimsediği gaye sadece öteki insanların amaçlarına ters düşmez, aynı zamanda, bütün rasyonel varlıkların, kendinde bir gaye olarak birbirlerinin eşit onuruna saygı temelinde kurabilecekleri ortak bir gayeler sisteminin teşkiline de mani olur; bu eğilimle doğrudan mücadele etmenin yolu, başka insanların gayeleri ile ortak, onların ile örtüşen gayeleri kabul etmektir.⁹⁹ Bu suretle, içinde bütün gayelerin organik bir bütünlük oluşturduğu, karşılıklı olarak birbirini desteklediği bir alan/ülke (realm) teşekkül ettirilebilir; böyle bir sistem bir gayeler topluluğu olacaktır.¹⁰⁰ Burada, rasyonel varlıkların gayeleri arasında tam bir karşılıklılık (reciprocity) olacak, birisinin gayesi ötekilerin gayesinin gerçekleşmesine hizmet edecek ve insanların gayeleri canlı bir organizmanın parçaları gibi kendi kendini organize ederek bir bütün oluşturacaktır.¹⁰¹ İnsanların ahlâkî topluma katılmaları veya üye olmaları tamamen iradîdir, hiçbir zorlamaya tâbi değildir.¹⁰² Ahlaki toplumun erdem yasaları üzerine inşa edilmesi gerekir; bu durum, ahlaki toplumun sadece belli bir grup insanı değil bütün insanlığı içine aldığı gösterir.¹⁰³

Kant'a göre, “en yüksek iyiyi bu dünyada geliştirmek (advance) ahlaki bir ödevdir.”¹⁰⁴ Ancak bunu gerçekleştirmenin yegâne yolu olan ahlaki toplumun inşası için insanların birlik oluşturma çabaları gerekli olmakla birlikte yeterli değildir.¹⁰⁵ “Eğer ahlâkî bir toplum kurulacaksa, bütün bireylerin ortak bir yasmaya tâbi olması ve onları bağlayan bütün yasaların genel bir yasa koyucunun buyrukları olarak değerlendirilebilir olması gerekir.”¹⁰⁶ Kant bu düşüncesini sarahate kavuşturmak için *hukukî toplum* ve *ahlâkî toplum* arasındaki farklılığa işaret eder. Hukukî toplum çatısı altında bir araya gelen insanlar, kendilerini bağlayan kurumsal yasaları yine kendileri vaz ederler; burada insanlar, genel zorlayıcı hu-

⁹⁵ Kant, *Religion*, 6:98; Wood, a.g.m., s. 504–505; Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum*, Cambridge, London: Harvard University Press, 2000, s. 131.

⁹⁶ Kant, *Religion*, 6:98.

⁹⁷ Kant, aynı yer.

⁹⁸ Wood, a.g.m., s. 505.

⁹⁹ Wood, aynı yer.

¹⁰⁰ Wood, aynı yer.

¹⁰¹ Wood, a.g.m., s. 505–506.

¹⁰² Wood, a.g.m., s. 506.

¹⁰³ Förster, *Kant's Final Synthesis*, s. 132.

¹⁰⁴ Förster, aynı yer.

¹⁰⁵ Förster, aynı yer.

¹⁰⁶ Kant, *Religion*, 6:99.

kukî yasalar altında yaşar; hukuki toplumda dışsal yasalar ve buna bağlı olarak eylemlerin göze görünen meşruiyeti önemlidir.¹⁰⁷ “Ancak toplum, *ahlâki* toplum olacaksa insanların kendisi insan olarak yasa koyucu (legislator) kabul edilemez. Çünkü böyle bir toplumda bütün yasalar sadece ve sadece eylemlerin *ahlakiliğini* (ki bu, *içsel* bir şeydir ve bu sebeple genel insan yasalarına konu olmaz) yükseltmek için tasarlanır.”¹⁰⁸ Ahlaki toplumda eylemlerin ahlakiliği, yani içselliği esas olduğu için, “burada, bizim kendisini ahlaki toplumun genel yasa koyucusu olarak ilan edebileceğimiz, insanların dışında başka birinin bulunması gerekir.”¹⁰⁹ Bununla birlikte, ahlaki yasaların doğrudan sırf bu yüksek varlığın iradesinden çıktığı da düşünülemez, çünkü bu durumda ödev, özgür bir erdem ile değil dışarıdan zorlamayla olacağından yasalar ahlaki olmayacaktır.¹¹⁰ Bu sebeple, bütün gerçek ahlaki *ödevlerin* aynı zamanda kendisinin buyrukları olarak temsil edilmesi zorunlu olan bir varlık, ahlaki toplumun yüce yasa koyucusu olarak düşünülebilir; bu yüce yasa koyucunun, insanın eğilimlerinin en derinine nüfuz edip, herkesin fiilinin hak ettiği karşılığı verebilmesi için kalbi bilen bir varlık olması gerekir.¹¹¹ “Bu, dünyanın ahlaki yöneticisi olarak Tanrı tasavvurundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla ahlaki bir toplum, yalnızca, ilahi buyruklar altında bulunan ve gerçekten *erdem yasalarına uyan* insanlar, yani, *Tanrı halkı* olarak tasavvur edilebilir.”¹¹² “Hiç şüphesiz Kant burada Tanrı hakkında krallığın başı veya kralı olarak konuşmaktadır ve bir kral olmadan krallık olamaz.”¹¹³ Tanrı, içimizde yerleşik ahlak yasasının otoritesi, bütün ödevlerimizi buyuran evrensel bir yasa koyucu olarak düşünöldüğünde, “bu fikir insana yepyeni bir dünya sunar. İnsan, duyu ve anlayış alanından başka bir dünya, yani ahlak ülkesi, Tanrı Krallığı için yaratıldığını hisseder. Artık o, ödevlerini ilahi buyruklar olarak değerlendirir ve onda yeni bir farkındalık, yeni bir his, yani, din ortaya çıkar.”¹¹⁴

Burada, Kant'ın, akli içsel bir vahiy olarak gören yaklaşımı anlamlı hale gelmektedir. Kant'a göre, ahlak yasasının kaynağı akıldır; akıl, bütün rasyonel varlıklarda olduğu gibi Tanrı'da da aynıdır.¹¹⁵ Dolayısıyla ahlak yasasını vaz eden ve uygulayan akıl, son tahlilde *ilahi* (divine) akıldır; ilahi akıl, insanların davranışının ahlakiliği içinde ve bu ahlakilik vasıtasıyla kendini gerçekleştirmektedir (realizing itself).¹¹⁶ Yine Kant'ın din tanımını ile bu yaklaşımı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Zira ona göre, “*din*, (öznel olarak düşünöldüğünde) bütün ahlaki ödevlerimizi ilahi buyruklar olarak tanımadır.”¹¹⁷ *Tanrı Krallığı'nın* üyesi olan insan, ahlaki ödevlere, ilahi buyruk gibi saygı duyup, boyun eğerek aynı zamanda dindar bir tavır sergilemiş olmaktadır. Kant'ın ahlaki ödevlerle ilahi buyruklar

¹⁰⁷ Kant, aynı yer.

¹⁰⁸ Kant, aynı yer.

¹⁰⁹ Kant, aynı yer.

¹¹⁰ Kant, aynı yer; Förster, a.g.e., s. 136.

¹¹¹ Kant, *Religion*, 6:99.

¹¹² Kant, aynı yer.

¹¹³ Hare, “Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands”, s. 462.

¹¹⁴ Kant, *The Conflict of Faculties*, s. 137.

¹¹⁵ Tuschling, a.g.m., s. 185.

¹¹⁶ Tuschling, aynı yer.

¹¹⁷ Kant, *Religion*, 6:154.

arasında kurduğu bu paralellik, aklın koyduğu ahlak yasalarının nihai anlamda Tanrı'nın iradesi ile örtüşeceği varsayımına dayanmaktadır. Hare'in bu konudaki Kant yorumu meseleyi daha anlaşılır hale getirmektedir. Hare'in yorumuna göre, numenin, feomenden bağımsız kendinde bir gerçekliği olduğu gibi ahlak yasasının da insan aklından ayrı bir gerçekliği vardır. Ancak insan, fenomenal dünya ile ilişkisinde numene tam anlamıyla nüfuz edemeyeceğini bilmekle birlikte, fenomenin, numene ilişkin gerçekliğin en azından bir kısmını yansıttığını düşünerek hareket etmektedir. Benzer şekilde, dünya hakkında bir şeyin gerçek olduğuna inandığımızda bunun bir şekilde eşyanın kendinde halini yansıttığını kabul ettiğimiz gibi, bir şeyi ödevimiz olarak addettiğimizde, bunun, bir dereceye kadar Tanrı'nın iradesi ile örtüşüğünü düşünebiliriz.¹¹⁸ *Tanrı Krallık*'ının üyesi olan sıradan ahlaki faillerin yasama konusundaki rolü, ödevlerinin Tanrı'nın iradesindeki beyanının, kendi iradelerinde öz olarak yansıdığını (recapitulating) kabul etmektir; yani, kendi iradelerinin yasa ile mütakabiliyet içinde olduğunu beyan etmektir.¹¹⁹ İnsanın, otonom olarak yasayı irade etmesi, onu kendi yasası haline getirmesi anlamına gelir, yasayı yaratması değil; buradaki otonomi, yaratmaktan daha ziyade bir tür boyun eğme (submission) anlamı ifade eder.¹²⁰ Dolayısıyla, nihai gaye ortak olduğu sürece, üst bir varlığın buyruğuna, bu varlık buyurduğu için boyun eğmeyi irade etmemiz hiçbir surette heteronomiye sebep olmaz.¹²¹

Kant'a göre, *Tanrı halkı*, *şer'i* yasalar (statutory laws) altında toplanan insanlar olarak da düşünülebilir, fakat burada yasalar fiillerin ahlakiliğini değil yasallığını/meşruiyetini gerektirecektir.¹²² Bu toplum, Tanrı'nın gerçek anlamda yasa koyucu olduğu hukuki bir toplum olacak ve onun kurumsal yapısı teokrasi olacaktır; papazlar, insan olmalarına rağmen, emirleri doğrudan Tanrı'dan alacaklar ve aristokratik bir hükümeti yöneteceklerdir.¹²³ Ancak, tamamen tarihsel temellere dayanan böyle bir kurumsal yapı, her ne kadar Tanrı'yı yasa koyucu olarak kabul etse de, ahlaki yasa koyucu akıl meselesinin çözümüne hiçbir katkı sağlamayacaktır.¹²⁴ Çünkü ahlaki yasamada asıl olan kalptir; burada, nihai anlamdaki yasa koyucunun insanların kalplerindekini bilen bir varlık olması gerekir; davranışların sadece göze görünen taraflarını düzenleyen bir varlık değil.

Kant, insan doğasındaki kötülük, kötülükten kurtulmanın yolu olarak sunduğu ve *Tanrı Krallığı* olarak adlandırdığı ahlaki toplumsal model hakkındaki görüşlerini serdederken aynı zamanda Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda ahlak delilinden farklı bir kanıt da ortaya koymuş olmaktadır. Palmquist "dini delil" olarak adlandırdığı bu kanıtı şöyle formüle etmektedir:

1. En Yüksek İyi'yi gerçekleştirmek insan soyu için bir ödevdir.
2. Hiçbir birey kendi başına bu gayeye ulaşamaz.

¹¹⁸ Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As Divine Commands", s. 460.

¹¹⁹ Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", s. 462.

¹²⁰ Hare, aynı yer.

¹²¹ Hare, "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", s. 471.

¹²² Kant, *Religion*, 6:100.

¹²³ Kant, aynı yer.

¹²⁴ Kant, aynı yer.

3. Öyleyse, *ahlaki toplum* zorunludur.

4. *Ahlaki* olmak için, üyeleri bağlayan yasaların hukuki değil, içsel olması gerekir.

5. Bütün insanların aynı eğilim etrafında toplanmalarını sağlamak insanın kudreti dâhilinde değildir.

6. Ahlak yasası olan bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olması zorunludur.

7. Öyleyse, takdiri ile bireylerin güçlerinin ortak gayede birleşmelerini sağlayacak daha yüksek bir ahlaki Varlık'ı varsaymak zorunludur.¹²⁵

Kant, ahlak konusundaki yazılarında, insan hayatının yeryüzündeki gerçek, nihai, amacının en yüksek iyi'yi gerçekleştirmek olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁶ O, henüz pratik dönem eserlerinde, en yüksek iyi'nin, yani, erdem ve mutluluğunun birlikteliğinin insanın gayreti ile gerçekleşmeyeceğini, bunun, ölüm sonrası hayatın imkânını ve Tanrı'nın varlığını postüla olarak kabul etmeyi gerektirdiğini vurgulamaktaydı.¹²⁷ Ancak, Kant'ın, Tanrı'nın varlığına inanmak için pratik akla dayalı olarak ortaya koymaya çalıştığı bu gerekçe *kuru* ve ikna edici olmaktan uzaktı.¹²⁸ Onun Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın gerçek hayat ve tarihle somut bağı kurduğu *Din*'de hayat buldu ve Kant bunu yaparak, Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında dini bir delil ortaya koymuş oldu.¹²⁹ Dolayısıyla, Kant'ın felsefi sisteminin en başında gündeme getirdiği "Neyi Umabilirim?" sorusu, bir anlamda, cevabını *Din*'de buldu. Dünyanın yaratılışının nihai gayesini en yüksek iyiyi gerçekleştirmek olarak gören Kant'a göre, bu ideal, insanlık tarihinin sonunda erdem yasaları etrafında toplanan ahlaki toplumun üyelerinin ortak gayreti ve Tanrı'nın desteği/inayeti ile bu dünyada gerçekleşecektir; Tanrı, insanın, doğasındaki kötülükten kurtulup en yüksek iyiye ulaşma umudunun gerçekleşmesine yardım eden, sadece ölüm sonrası hayatta değil, ahlaki yönetici olarak bu dünyada etkin olan bir varlıktır.

Sonuç

Kant'ın son dönem felsefesi, onun, felsefi, teolojik ve politik görüşlerinin ve bunlar arasındaki yakın ilişkinin doğru anlaşılması bakımından büyük önem arz etmektedir. Özellikle, *Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din*'de ortaya koyduğu görüşleri, Kant'ın din ve Tanrı tasavvurunun anlaşılmasında merkezi bir yer tutmaktadır. Bu eser, aydınlanmacı ve rasyonalist bir filozofun din olgusunu, buna bağlı olarak akıl-vahiy ilişkisini açıklama çabasını yansıtan temel bir metindir. Kant bu eserde, vahiy inkâr etmek yerine akli da içsel bir vahiy olarak kabul ederek, tarihsel vahyin/Hıristiyanlığın akılla uyumunu tesis etmeye çalışmaktadır. Ahlaki kavramların rehberliğinde Hıristiyanlığı yorumlayan Kant, kendisinin yorum faaliye-

¹²⁵ Stephen Palmquist, "Does Kant Reduce Religion to Morality", s. 144, 24. dipnot.

¹²⁶ Palmquist, "The Kingdom of God Is at Hand", aynı yer.

¹²⁷ Palmquist, aynı yer.

¹²⁸ Palmquist, aynı yer.

¹²⁹ Palmquist, aynı yer.

tinin başarılı olduğunu, bu sebeple Hıristiyanlığın insanlığın evrensel dini olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Kant'ın bu iddiası dikkate alındığında, dini çeşitlilik ile ilgili tartışmalarda, başta Hick olmak üzere çoğulculuğu savunan filozofların, fenomen-numen ayırımına atıfla çoğulcu din yorumlarında Kant'ı referans noktası olarak göstermeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Kant, dışlayıcı bir din anlayışını benimsemekte, kendi yorumladığı haliyle Hıristiyanlığın diğer dinlere rüchaniyeti olduğunu düşünmektedir.

Yine, Kant'ın *Din*'de Hıristiyanlığın temel ilke ve inanç esasları, özellikle asli günah meselesi hakkında geliştirmeye çalıştığı izah tarzı, Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi konusundaki görüşleri *Eleştiri* dönemi eserlerindeki farklı unsurları ihtiva etmektedir. Kant, Tanrı'nın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilgi konusu olmadığını, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise varlığı sadece öteki dünyada söz konusu olacak bir postüla olduğunu ileri sürmekteydi. Ancak o, *Din*'de Tanrı'ya bu dünya ile ilişkisinde somut bir rol atfetmekte, O'nu, insanlık tarihinin sonunda kurulacağını ümit ettiği ahlaki toplumun, *Tanrı Krallığı*'nın başı, *dünyanın ahlaki yöneticisi* olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla Kant, Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda sadece ahlaki değil, aynı zamanda dinî bir delillendirmeye de gitmekte, insanlık tarihinin teleolojisinin teolojik bir sonucu içerdiğini kabul etmektedir.¹³⁰

KAYNAKLAR

- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV, 1991.
- Firestone, Chris L. and Nathan Jacobs, "Kant on the Christian Religion", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007.
- Förster, Eckart, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum*, Cambridge, London: Harvard University Press; 2000.
- Gregor, Mary J., "Giriş", Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, (Giriş ile birlikte çev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979.
- Hare, Hohn E., "Kant and Depravity", *Philosophia Christi*, vol. 9, no. 1, 2007.
- , "Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands", *Faith And Philosophy*, vol.17, No. 4, 2000.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, ("Giriş" ile birlikte derleyen ve İngilizce'ye çev. P. Guyer, A. Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , *Lectures On Philosophical Theology*, (İngilizce'ye çev. A. W. Wood, G. M. Clarke), Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
- , *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İ. Kuçuradi ve diğerleri), Ankara: TFK, (Üçüncü Baskı), 1999.
- , *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, (Derleyen ve İngilizce'ye çev. A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹³⁰ Bu makalede geliştirilmeye çalışılan Kant yorumu, "Kant'ın Din Felsefesi" (2001) başlıklı doktora dersinde *Kant'ın Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserini okurken zihnimde şekillenmeye başladı. Söz konusu derste ana metin olarak Kant'ın bu eserini tercih eden, titiz eleştiri ve yorumlarıyla anlaşılması oldukça güç bu metne nüfuz edebilmeme yardımcı olan ve daha sonraki süreçte kitapta geçen pek çok felsefi mesele hakkında fikir alışverişinde bulunduğum hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a; bu makaleyi okuyarak görüş ve değerlendirmelerini paylaşan Doç. Dr. Mahmut Ay ve Doç. Dr. Rahim Acar'a ve İngilizce bazı kavramların tercümesi konusundaki önerileri için Doç. Dr. Fehrullah Terkan'a minnettarım.

- , *Religion Within The Limits of Reason Alone*, (“Giriş” ve notlarla birlikte İngilizce’ye  ev. T. M. Grene, H. H. Hudson), New York: Harper Torchbooks, 1960.
- , *The Conflict of the Faculties*, (“Giriş” ile birlikte İngilizce’ye  ev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979.
- Marmor, Andrei, “The Natural Law” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-nature/>. 24. 03. 2008.
- Palmquist, Stephen, R. *Kant’s Critical Religion: Volume Two of Kant’s System of Perspectives*, Aldershot, Sydney: Ashgate, 2000.
- , “Does Kant Reduce Religion To Morality”, *Kant-Studien*, 83:2, 1992.
- , “Kantian Redemption: A Critical Challenge to Christian Views of Faith and Works”, *Philosophia Christi*, vol. 9, no.1, 2007.
- , “The Kingdom of God Is at Hand (Did Kant really say that)” *History of Philosophy Quarterly* 11:4 (October 1994). pp.421-437, <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/KGH.html>, 02.03.2008.
- Pojman, Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006.
- Savage, Denis, “Kant’s Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil” *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, (Der. P. J. Rossi ve M. Wreen), Indianapolis, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, London, New York: Routledge&Francis Group, 2005.
- Tuschling, Burkhard, “Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel”, *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, (Der. Philip J. Rossi and Michael Wreen), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- Westphal, Merold, “Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard-Habermas Debate” *Kierkegaard Studies*, 1998.
- Wood, Allen, “Religion, Ethical Community And The Struggle Against Evil”, *Faith And Philosophy*, vol. 17, No. 4, 2000.
- Yandell, Keith E., “Who is the True Kant”, *Philosophia Christi*, vol. 9, no.1, 2007.