

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI DİN
FELSEFESİ BİLİM DALI



KANT'IN TANRI KANITLAMALARINA ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

VİLDAN GÜNBEYİ

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Ahmet Uğurlu

BOLU, TEMMUZ-2023

KABUL VE ONAY SAYFASI

Vildan GÜNBEYİ tarafından hazırlanan "**KANT'IN TANRI KANITLAMALARINA ELEŞTİRİSİ**" adlı tez çalışması jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir.18/07/2023

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman

Doç. Dr. Ahmet UĞURLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Fatih DEMİRCİ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 20/07/2023 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 10 olarak tespit edilmiştir.

VİLDAN GÜNBEYİ

ÖZET

KANT'IN TANRI KANITLAMALARINA ELEŞTİRİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ
VİLDAN GÜNBEYİ
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ.DR. AHMET UĞURLU)
BOLU, TEMMUZ-2023

VII + 76

Tanrı'nın varlığı yalnızca Felsefe Tarihi boyunca değil, insanlığın varoluşundan günümüze kadar üzerine düşünülen ve tartışılan önemli bir meseledir. Geçmişten günümüze çeşitli Tanrı tanımlamaları ve onun varlığına dair deliller ileri sürülmüştür. Bu çalışmanın temel araştırma konusu, bahsi geçen Tanrının varlığına dair ileri sürülen Tanrı kanıtlamalarıdır. Tanrının kanıtlanması meselesi ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik olmak üzere üç ayrı delil ekseninde gerçekleşir. Çalışmanın esas hedefi farklı bakış açıları ve hareket noktaları olduğunu belirten bu kanıtlamaların temel iddialarının, düşünce tarihine derin izler bırakmış olan filozof Immanuel Kant (1724-1804) tarafından çürütülmesidir. Kant tarafından klasik Tanrı kanıtlamalarının temel iddialarına yöneltilen eleştiriler, kâinatı yaratan ve ona etki eden bir Tanrının varlığının olması veya iddia edilen varlığın olmadığını ispatlamaya yönelik değildir. Kant'ın amacı tecrübede bir nesnesi bulunmayan Tanrı kavramının, salt insan aklının doğal süreçleriyle a priori olarak kanıtlanamayacağını göstermektir.

ANAHTAR KELİMELEER: Kant, Aşkınısal ideler, Ontolojik argüman, Zorunlu varlık, Tanrı.

ABSTRACT

CRITIQUE OF KANT’S ARGUMENTS ON THE EXISTENCE OF GOD

MASTER THESIS

VILDAN GÜNBEYİ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. AHMET UĞURLU)

BOLU, JULY-2023

VII + 76

The existence of God has been a significant matter of reflection and debate not only throughout the history of philosophy but also since the dawn of humanity. Various definitions of God and proofs for his existence have been put forth from ancient times to the present day. The main focus of this study is the arguments presented for the existence of God. These arguments are categorized into three main proofs: ontological, cosmological, and physico-theological. The primary objective of this work is to examine the criticisms directed by philosopher Immanuel Kant (1724-1804) towards these arguments, which have left profound traces in the history of thought, while acknowledging their different perspectives and starting points. Kant's criticisms of the fundamental claims of classical arguments for the existence of God are not aimed at proving or disproving the existence of a God who created and influences the universe. Kant's aim is to demonstrate that the concept of God, which lacks an object in experience, cannot be proven a priori through the natural processes of human reason.

KEYWORDS: Kant, Transcendental ideas, Ontological argument, Necessary being, God.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	i
ETİK BEYAN.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	vi
TEŞEKKÜR	vivi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. KANT VE ONTOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ.....	9
1.1 Ontolojik Argümanın Mahiyeti	9
1.2 Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi	17
1.2.1 Aşkînsal İdeler	18
1.2.2 Entis Realissim	22
1.2.3 Bir Yüklem Olarak Varlık Teriminin Analitik ve Sentetik Olma	
Meselesi.....	24
1.2.4 Bir Önermede Özne ve Yüklemin Birlikte Kaldırılması	27
1.2.5 Varlık Terimi Bir Yüklem Değildir	29
İKİNCİ BÖLÜM	32
2. KANT'IN KOZMOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ	32
2.1 Kozmolojik Argümanın Mahiyeti.....	32
2.2 Kant'ın Kozmolojik Argüman Eleştirisi.....	39
2.3 Tanrının Zamansallığı ve Evrende Mevcudiyeti Meselesinin Kant Açısından	
Eleştirisi	41
2.3.1 Tanrının Zamansallığı ve Evrendeki Mevcudiyeti Üzerine.....	41
2.3.2 Tanrının Zaman ve Evren Dışılığı Üzerine.....	41
2.3.3 Kant Tarafından Meselenin İncelenmesi	42
2.4 Kozmolojik Argümanın Ontolojik Argümana İndirgenmesi.....	44
2.5 Kant'ın İtirazlarının Leibniz'in Argümanı ile İlişkisi.....	46
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	50
3. KANT'IN FİZİKO-TEOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ	50
3.1 Fiziko-Teolojik Argümanın Mahiyeti.....	50
3.2 Kant'ın Fiziko-Teolojik Argümanı Eleştirisi.....	56
3.3 Mimar Tanrı Anlayışı	58
3.4 Fiziko-Teolojik Argümanın Olanaksızlığı.....	59
3.5 Fiziko-Teolojik Argümanın Kant Tarafından Yeniden İzahı	60
SONUÇ.....	67
KAYNAKLAR	72

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Bşk. : Başkan, Başkanlık

çev. : Çeviren

Gnkur. : Genelkurmay

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

MÖ : Milattan Önce

nu. : Numara

öl. : Ölüm Tarihi

sn. : Saniye

Ş. : Şirket

TBMM : Türkiye Büyük Millet Meclisi

TC : Türkiye Cumhuriyeti

TDK : Türk Dil Kurumu

Tel. : Telefon

Telg. : Telgraf

Tic. : Ticaret

TKAE : Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın her aşamasında desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, sorularımı sabırla cevaplayan ve her daim yol göstericim olan kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Ahmet UĞURLU'ya ve çalışmalarım esnasında maddi ve manevi destekleriyle yanımda olan değerli aileme teşekkür ederim.



GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca içinde yaşanan ve insanlar tarafından tecrübe edilen doğa açıklanmak istenmiştir. Doğanın açıklanmasında düşünürler tarafından başvurulmuş temel kavramlardan biri Tanrıdır. En mükemmel ve yetkin varlık olarak Tanrı kavramı, aleme yön vermesi ve onun başlangıcına şekil vermesi itibarıyla, tecrübe aleminin yanı sıra aşkınsal olanı açıklamadaki en önemli kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Bu sebeple Tanrının varlığını ispatlamak için bir çok delil ortaya konulmuştur. Kant’a göre bu kanıtlamalar, bilgi olarak deneyim dünyasını aşan ve deneysel olarak ispatlanması olanaksız argümanlardır. Sözü edilen argümanlar, aklın saf düşüncesiyle zorunlu olarak ulaştığı idealar olarak görülmüş ve Kant’ın eleştirel felsefesinde işlenmiştir. Bu bağlamda Kant’ın Tanrı kanıtlamalarına geçmeden önce ilk olarak Kant’a göre ‘bilgi nedir, bilgiye nasıl ulaşılır ve ona göre deneyim nesnesi olarak neler kabul edilebilir’ gibi hususlarda bilgi verilmesi meselenin iyi anlaşılması noktasında önemlidir. Bunların ardından ise sözü edilen bu Tanrı kanıtlamalarının metafizikçiler tarafından nasıl işlendiği üzerinde durulacaktır.

Kant’ın saf aklın ideaları olarak ifade ettiği, Tanrı, ruh ve alem ideaları mümkün varlıkların yeter sebebini açıklamada aklın doğal olarak kullandığı tecrübeden bağımsız, aşkın olan kavramlardır.¹ Tanrı ideası, varlığını zorunlu olarak aklın kendi doğasından alır. Buradaki zorunluluktan kastedilen aklın doğal yapısı gereği bu ideaya ulaşmasıdır. Dolayısıyla metafizik konular varlıklarını aklın bu doğal yapısından kaynaklı olarak kazanır. Kant’a göre, bir şeyin *kendinde şey* olarak değil de, ancak tecrübe edilen görünümü bilinebilir. Çünkü *kendinde şey* insanın duyu yoluyla tecrübe edemediği, aşkınsal olarak tabir edilen kavramlardan biridir. Kant’a göre, dışardaki nesneler insanın duyarlılık (*sensibility*) temsilleridir ve *kendinde şey’leri* bu temsiller aracılığıyla bilmek olanaksızdır.² Kant, insanın tecrübeden bağımsız olarak neyi bilebilecek olduğunu merak eder. Bu bir soru olarak şu şekilde ifade edebilir: “Metafizik bilgi mümkün müdür?” Kant, bu soru bağlamında süregelen metafizik çalışmaların hatalı olduğunu söyler. Ona göre, bu

¹ Ahmet Ayhan Çitil “*Kant Okumaları Birinci Kritik*”, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 71/2.

² Bülent Gözkan “*Kant’ın Şemsiyesi & Kant’ın Teorik Felsefi Üzerine Yazılar*”, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 41.

hatanın kaynağında filozofların tecrübeden bağımsız bir şekilde bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna yönelik kabulleridir. Kant’a göre, alemde tecrübeden bağımsız olarak bir şeyi a priori bilmek olanaksızdır. Elde edilen tüm bilginin başlangıç noktası kuşkusuz deneyimdir ve Kant’a göre, zamana tabi olarak hiçbir bilgi deneyimi önceleyemez.³ Deneyim varolanın ne olduğunu gösterir ancak onun neden başka bir şekilde değil de o formda olduğunun izahını yapamaz. Bu sebeple bilginin başlangıç noktası olarak kabul edilen deneyimin, bize evrensel bir bilgi vermesi de mümkün olamaz. Kant’a göre evrensel bilgi, ancak şeylerin kendilerinde, deneyimden bağımsız açık bir şekilde olabilir. Bu bilgiler *a priori* olarak adlandırılır. Buna karşın salt deneyimden elde edilen bilgi ise *a posteriori*’dir.⁴

Kant, metafiziğin asıl sorununun sentetik a priori yargılar meselesi olduğunu ve bunun nedeninin analitik-sentetik yargılar arasında olan ayrım üzerine yoğunlaşmamasından kaynaklı meydana geldiğini düşünür. Kant’a göre, bilgiler kaynağına göre a priori ve a posteriori olarak ayrıldığı gibi, bu kaynaklardan hareketle verilen yargılarda da bir ayrım mevcuttur. Tüm yargılarda, ya özne yüklem ilişkisi içinde B yüklemi A öznesinde gizli olarak içerilen bir şeydir ya da B, A kavramıyla ilişkili olmasına rağmen A’ ya ait değildir. İlk ifadede yer alan yargılar analitik, diğer durumdaki yargılar ise sentetik olarak isimlendirilir.⁵ O, bu ayrımın David Hume tarafından işlendiğini ancak filozofun bu ayrımı yalnızca neden etki arasındaki sentetik bağdan hareketle yaparak daha kapsayıcı bir şekilde mesele ile ilgilenmediğini ifade eder. Hume’a göre, nedensellik tecrübedeki olgu durumlarının tekrarlanması sonucunda insanlarda meydana gelen bir alışkanlık durumudur. Alışkanlık psikolojik bir kavram olması sebebiyle Hume açısından nedensellik ilkesine mantıksal bir zorunluluk olarak atfedilemez. Kant, her ne kadar deneyimin meydana gelmesi hususundaki görüşleri itibarıyla Hume’dan etkilenmiş olsa da, deneyimin psikolojiyle izah edilemeyeceğini düşünür. Filozof, deneyimin a priori bir dayanak noktasına sahip olduğuna inanır. Ona göre, nedensellik ilkesi sentetik ve a priori kaynaklıdır.⁶ Dolayısıyla nesnelerin a priori bilgisi saf aklın

³ Immanuel Kant “*Saf Aklın Eleştirisi*”, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea yayınevi, 1993), A/B1.

⁴ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A2.

⁵ Yücel Dursun “*Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı*”,(Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 37.

⁶ Metin Pay “*Kozmolojik Delil*”, Dini Araştırmalar Dergisi, Say: 19/48 (2016),s32.

kullanımıyla mümkündür.⁷ Kant’a göre, tecrübe dünyasındaki duyumlanan tüm ögeler insan zihninde meydana gelir ve alem hakkında *sentetik a priori* yargılarda bulunabilmeyi olanaklı kılar. Sentetik a priori yargılar bize gerçekliği verir, fakat bu gerçekliği tecrübeye dayalı ve insanın bilişsel donanımları tarafından işlenebilen hali olarak düşünmek gerekir. Sentetik a priori yargılar ile alemden bağımsız, aşkınsal iddialarda bulunmak olanaksızdır. Bu itibarla Kant, akıl aracılığıyla ve yalnızca saf bir düşünceyle metafizik alan hakkında bilgi türetilmesini eleştirir ve bunu kesinlikle aklın bir yanılsaması olarak görür. Kant, düşünce dünyasını, metafizik hakkında içine düşülen bu yanılsattan çıkarabilmek için kritik felsefesini ileri sürmüştür. Bülent Gözkan, Kant’ın kritik felsefesini eserinde genel hatlarıyla şu sözleriyle ifade eder:

“SAE’nin iki temel ayak üzerine kurulduğunu biliyoruz: Hissetme yetisini inceleyen transandantal estetik ve düşünme yetisini inceleyen transandantal mantık. Transandantal estetik, görünün zemini olan saf görüyü, a priori görüş formları olarak uzay ve zamanı araştırıyor. Transandantal mantık da, saf düşünmeyi konu alıyor ve transandantal analitik ve transandantal diyalektik olarak ayrılıyor. Transandantal analitik, kavrama yetisini (Verstand) ve onun ilkelerini; transandantal diyalektik, akli (Vernunft) ve onun ilkelerini ele alıyor. Transandantal estetik, hissetme itibarıyla temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını, transandantal mantık da, düşünme itibarıyla temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırıyor.”⁸

Kant, düşünme yetisini ilk olarak bir yargı verme yetisi olarak görür. Kant’a göre yargı yetisi, akıl ve anlama yetisi arasında geçiş görevi gören bir yetidir. Yargı yetisi vasıtasıyla bir birliğe tabi olarak düşünülebilen her şey Kant’a göre nesne olarak kabul edilir.⁹ Buradaki birlik, *kendinde şey’in (apperception)* birliğidir. Başka bir ifadeyle, *kendinde şey’e* atfettiğimiz ve onun birliği üzerinden algılayabildiğimiz her şey nesnedir. Kant’a göre, şeyleri bir düzen içinde tutup inşa ederek, sentezleyerek, bilgi sahibi olunabilir. Buna bağlı olarak o, düşünme yetisi üzerinden düşünceye konu olabilen nesneler ile bilme imkanı olabilen nesneleri

⁷ Uğur Taştan “Kantın Metafiziksel Nesne Anlayışı”, 9.Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, ed. (İstanbul: Burak Yuvalı vd. İlmi Etüdler Derneği, 2021), 193.

⁸ Gözkan, “Kant’ın Şemsiyesi & Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar”, 97.

⁹ Taştan, “Kantın Metafiziksel Nesne Anlayışı”, 201-2.

birbirinden ayırır.¹⁰ Düşünülebilir olan ile gerçekten bilinebilen nesneleri göstermeye çalışır. Bunu yaparak düşünülebilir nesnelerin geniş bir alanda olduğunu gösterirken, bununla birlikte gerçekten bilgi edinmeyi sağlayacak nesnelerin ise daha dar bir alanda olduğunu belirtmiş olur. Bunlar bireyin aklın yetileri vasıtasıyla sentezleyip, sentezlenen malzemeye birlik vererek sahip olduğu bilgilerdir. Sentezlemenin neticesinde elde edilen nesneler görüde bir karşılığı olan nesnelerdir ve dolayısıyla empirik nesneler olarak anlaşılır. Kant’a göre, bilginin asıl konusunu oluşturan nesnelerde ancak sentez faaliyeti vasıtasıyla elde edilebilen empirik nesneler olabilir.¹¹ Bu nesneleri bir kavram olmaksızın elde etmek Kant’a göre olanaksızdır. Çünkü ona göre, nesneler sadece akli bir görü ile hiçbir şey ile ilişkilendirilmeden salt olarak bilinemez.¹² Bir şeyin nesne olabilmesi için başka bileşenler ile ilişkilendirilmesi gereklidir. Onlar ile bir birliğe tabi tutulduktan sonra, yargıda bulunma suretiyle nesne inşa edilebilir. Kant’a göre kavramlar, empirik bir nesne elde edilmesi söz konusu olduğunda, zihinde bir imge oluşturma kurallarının birliği olarak düşünülmelidir. Bir örneklendirme yapacak olursak, bir sandalyeyi düşündüğümüzde onu belli özellikleri olan bir nesne olarak düşünürüz. Sandalye nesnesinin algılanma sürecinde, inşa etme sürecindeki kavramları kullanarak zihinde oluşan bir imge, zaman ve mekanda algılanmış olan hissi malzeme ile ilişkilendirilebilirse, sandalye görüde bir nesne olarak idrak edilebilir. Kant’a göre, bu inşa sürecinde empirik nesne hakkında bilgi sahibi olunmasıyla beraber ona varlık da kazandırılmış olunur. Dolayısıyla düşünüre göre, bir nesne hakkında bilgi edinmek ile o nesnenin var olması durumu iç içe geçmiş vaziyettir.

Kant’ın buradaki nesneye varlık kazandırma süreci, onun ontolojik Tanrı kanıtlamasına karşı olan düşüncesini de ortaya koymaktadır. Kant’a göre, ontolojik kanıtta düşünürler, ‘Empirik alanın dışında bir şeyler var ve onlar hakkında konuşulabilir.’ yanılgısı içerisindedir. Ancak Kant, bilgi edinme sürecinde bir şeyin var kılındığını ve var olanların bilindiğini sentez faaliyeti üzerinden iddia eder. Bu itibarla da, sadece bilfiil inşa edilerek var olduğu iddia edilen şeylerin varlığını değil; imgeler üzerinden inşa edilebilen mümkün nesnelerin varlığını kabul eder. Kant, nesne olarak bir şeyi algımlarken sentez sürecinde bahsettiği hissi

¹⁰ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, B34.

¹¹ Gözkan, “*Kant’ın Şemsiyesi & Kant’ın Teorik Felekesi Üzerine Yazılar*”, 57.

¹² Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, B75-A51.

temsil ve zihinde oluşan imgeler üzerinden bir bağlantı kurar, bu bilme sürecini zihnin faaliyeti üzerinden anlatır.¹³

Kant’a göre, metafizik yargılar evrensel ve zorunlu olmalıdır. Dolayısıyla metafizik yargılar, insan bilgisini genişletici bir özelliği de bünyesinde barındırmalıdır. Filozofa göre, eğer bir yargının evrenselliği ve zorunluluğundan bahsediliyorsa bu onun a priori bir zeminde temellendiğini gösterir. İnsan bilgisini genişletici bir durumda olması ise onun sentetik olduğunun işaretidir. Bu sebeple metafiziğin yargılarının sentetik a priori yargılar olduğunu düşünmek gerekir. Az önce ifade edildiği gibi düşünöre göre, sadece empirik nesneler yoktur. Matematiksel nesneler de Kant tarafından kabul edilir. Kant, metafiziğin yargıları olarak kabul ettiği sentetik a priori yargılara örnek olarak matematiğin yargılarını verir. Matematiksel bilgi, kavramların inşasıyla elde edilir. Matematiğin yargıları empirik değildir ve bu yargılar saf görü sayesinde mümkün kılınır. Matematiksel kavramlar şemalar vasıtasıyla hayal gücü tarafından üretilip anlama yetisinin altına düşürülür, bu sayede de nesne inşa edilir.¹⁴

Kant’a göre, zihinde oluşan imgeler belli kurallara tabi olarak inşa edilir. Bunlar saf kurallardır ve şemalar olarak bilinir.¹⁵ İmgeler şemaların kalıplarına uyum sağlamak mecburiyetindedir. Şemalar, anlama yetisine yön veren unsurlardır ve Kant’a göre zamanın saf belirlenimleridir. Herhangi bir nesne inşa edilirken kategorilere tabi olmak zorundadır.¹⁶ Kant’a göre, şemaların birliği olan kategoriye cevher-araz örnek olarak verilebilir. Bu kategori, zamanın kendisiyle zamanda olanın birbirinden ayrılarak idrak edilmesidir. Filozofa göre, bir nesne inşa edilirken, o nesnenin sanki *kendinde şey*’i ve değişen özellikleri yani arazları varsayılarak düşünülür. Bu sayede insan, hissi yetisinden aldığı malzemeyi bu kategoriye uygulamakla birlikte, bir cevher ve araz üzerinden düşünerek karşısında bir nesne olarak idrak eder. Kant, burada metafiziğe karşı tavrını da açıkça ortaya çıkarmış olur. Çünkü nesnenin inşa sürecinde, nesnenin kabulü ve bilgi edinmenin gerçekleşmesi için, zihindeki imgenin Kant’ın kategorilerine uyma şartı vardır. Bu şartın sağlanamaması durumunda nesne oluşmadığı gibi bir bilgi edinme de söz

¹³ Gözkan, “Kant’ın Şemsiyesi & Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar”, 45.

¹⁴ Taştan, “Kantın Metafiziksel Nesne Anlayışı”, 211.

¹⁵ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, B177-A138.

¹⁶ Çitil, “Kant Okumaları Birinci Kritik”, 153.

konusu olamamaktadır. Dolayısıyla metafiziksel kavramların herhangi bir kategoriye uygulanamaması, bu alan hakkında bilgi edinmeyi de imkansız hale getirir. Kant bu durumu *Transendental Schein* (yanılsama) olarak adlandırarak, aklın transandantal kullanımı, yani anlama yetisinin saf kavramları aracılığıyla kurulan nesneye görüde herhangi bir karşılığı verilmeyen kullanımı olarak görür.¹⁷

Çalışmada, ‘Kant’a göre bilgi nedir, bilgiye nasıl ulaşılır ve bir şeyin nesne olarak inşa edilmesinin şartları nedir’ gibi hususlara kısaca değinildikten sonra felsefe tarihi boyunca Tanrı ve Tanrının varlığını kanıtlama yollarına yer verilecektir. Bu çalışmada var olan delillerin en temel üç tanesi, ontolojik, kozmolojik, fiziko-teolojik argüman, üzerinde durulacaktır. Öne sürülen bu argümanların farklı noktalardan hareket ettiği görülür. Örneğin, kozmolojik argüman evrenden tecrübe edilenden, teleolojik argüman ise doğadaki işlevsellikten hareket edilerek Tanrıya ulaşılabilirliğini iddia eder. Ontolojik argüman ise akıl yoluyla Tanrıya ulaşmayı hedefler. Bu üç argüman da Kant’ın eleştiri felsefesinde yer almaktadır. Kant, bu argümanların çıkış noktalarının problemlerini ve sorunların altında yatan sebepleri açıklar ve eleştiride bulunur.

Kant’a göre, eğer Tanrı kanıtlanabilecekse bunun meşru yolu teleolojik argüman vasıtasıyla mümkündür. Ancak tüm delillerin özü aslında ontolojiktir. Bu sebeple Kant’a göre, Tanrı varlığı ispatlanacaksa ontolojik temelde yapılabilir. Çünkü diğer iki argüman Kant açısından ontolojik argümana indirgenebilmektedir. Bu sebeple Kant’a göre, eğer ontolojik delilin olanaksızlığı ispatlanabilirse geriye kalan iki delil de çürütülmüş olur. Düşünür, ontolojik delilin dışında kalan bu iki yöntemi aşama halinde görür ve bu şekilde anlamaya çalışır. İlk aşamada, tecrübe edilen şeylerin varlığından belirli bir özelliği olan varlığa, ikincisindeyse bu belirli özelliğe sahip olan varlığın *Entis Realissim* yani *en gerçek varlık* olduğunu düşünür. Dolayısıyla kozmolojik Tanrı kanıtlamasında ilk olarak tecrübe dünyasındaki varlıkları, sonrasında ise onlara neden olan bir sebebin mevcut olacağını, bunun da ancak *Entis Realissim* olduğu varsayılır. Fiziko-teolojik¹⁸ argümanda da durum çok

¹⁷ Gözkan, “Kant’ın Şemsiyesi & Kant’ın Teorik Felsefi Üzerine Yazılar”, 154.

¹⁸ Kant’ın “*Saf Aklın Eleştirisi*” adlı eserinde “Fiziksel-Tanrı bilimsel kanıt” olarak isimlendirilen bu argümanda klasik teleolojik argüman eleştirisi yapılmıştır. Çalışmamızda yer alan “Fiziko-Teolojik Argüman” başlığından kastımız Kant tarafından teleolojik kanıtla yöneltilen eleştirilere yer vermektir.

farklı değildir. Bu argüman evrendeki düzenlilikten yola çıkarak bunun ancak mimar bir Tanrı tarafında meydana getirilebileceğini varsayar. Kant, bu argümanın kabul ettiği mimar Tanrının da *Entis Realissim* olduğunu düşünür. Kant'ın , bu iki argümanda da dikkatle üzerinde durduğu kavram *en gerçek* varlık kavramıdır.

Çalışmanın her bölümünde Kant'ın eleştirilerine yer vermeden önce, bahsi edilen argümanın mahiyeti hakkında bilgi verilecektir. Kant öncesi ve sonrası yapılan tartışmalar kısmen ele alınacaktır. Diğer filozofların düşüncelerine yer verilmesinin amacı; hem Tanrı kanıtlamalarının ana fikrinin hem de Kant'ın eleştirilerinin temel çıkış noktalarının daha iyi anlaşılması içindir. Birinci bölümde Kant'ın ontolojik Tanrı kanıtlaması eleştirisi yer alacaktır. Kanıtlamaların özünü oluşturan Tanrı kavramının Kant tarafından anlaşılması büyük önem arz etmektedir. “*Aşkınsal idelar*” ve “*Entis Realissim*” başlıklarında, Kant tarafından meşru bir numen olarak kabul edilmeyen Tanrı kavramının, düşünürün felsefesinde nasıl konumlandığı detaylı olarak işlenecektir. Zira bunun yapılması Kant'ın neden Tanrının kanıtlanamayacağını düşündüğünü büyük ölçüde gösterecektir. Tanrı varlığının a priori zeminde kanıtlanmasının filozofumuz nezdinde nasıl mümkün olamayacağı aşamalı bir şekilde işlenecektir. Diğer iki argümanın olanaksızlığı içinde mühim olan, ontolojik argümanın olanaksızlığının sebebine yer verilerek birinci bölüm sonlandırılacaktır. A posteriori temelli kozmolojik argüman eleştirisinde ise, nedenler dizisine ve bu sayede bir yeter sebebin olanaklılığına dair düşüncenin Kant tarafından yapılan eleştirisi sunulacaktır. Bu eleştiri aynı zamanda kozmolojik argümanın olanaksızlığına sebebiyet vermesi nedeniyle mühimdir. Daha sonra Tanrı, evrenin içinde olup olmaması bağlamında tartışılacak ve Kant tarafından kozmolojik argümanın neden ontolojik argümana indirgendiği gösterilecektir. İkinci bölümün son başlığında ise, kozmolojik argüman hakkında Leibniz'in görüşlerine ve Kant'ın itirazlarına yer verilecektir. Leibniz başlığının oluşturulması, Kant'ın bu argümana dair yönelttiği eleştirinin anlaşılması bağlamında yapılmıştır. Çalışmanın son bölümü olan fiziko-teolojik argümanda mimar Tanrının ne olduğu ve işlevi konu edilecek, bununla birlikte kanıtlamanın Kant'a göre yanlış yorumlanması sonucu Tanrı varlığını kanıtlamada diğer iki argümandan farksız olduğu gösterilecektir. Bölümün son başlığı olan “*Fiziko-teolojik Argümanın Kant Tarafından Yeniden İzahı*” ile bu argümanın filozofumuz tarafından tekrar yorumlanması ve ileri sürdüğü ahlak deliliyle ilişkisine yer

verilmiştir. Sonuç kısmında Kant'ın teorik alanda Tanrının bilinemeyeceği düşüncesinin yarattığı soruna dikkat çekilerek, belirtilen problemin sonuçları değerlendirilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. KANT VE ONTOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ

1.1 Ontolojik Argümanın Mahiyeti

Felsefe tarihi boyunca Tanrının varlığına inanan düşünürler, felsefi bir akıl yürütmeye onun varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Din mesuplarında, kendi inançlarını temellendirmek, dini öğretilerini yaygınlaştırmak, olası itirazlara karşı cevap vermek, inançlı insanların şüphelerini gidermek ve din dünyalarına derinlik kazandırmak için bir kanıtlama çabasında bulunmuşlardır.¹⁹ Bahsedilen bu sebepler neticesinde tarihte birçok Tanrı kanıtlaması yapılmıştır. Din felsefesinde genel olarak a priori olarak akla veyahut a posteriori olarak deneye dayanan kanıtlamalar yapılarak Tanrının varlığı hakkında konuşulmuştur. A priori olarak akla dayanan kanıt Tanrı kavramını hareket noktasına alır ve bu kavramın kabulüyle Tanrının varlığını açıklamaya çalışır. Bu kanıtta düşünürler, Tanrının tanımı gereği varlığının zorunlu olduğunu ifade ederler. Ontolojik argüman olarak bilinen bu kanıt, İslam felsefesinde vacibu'l-vücut anlayışı ekseninde Farabi (MS 870) ve İbn-i Sina (MS 980) tarafından ele alınmış, ancak modern din felsefesinde a priori olarak ileri sürülen Tanrı kanıtlaması, Anselmus'un (1033-1109) görüşleri temel alınarak tartışılmıştır. Bu sebeple konunun daha iyi anlaşılması ve sağlam bir zeminde temellenmesine yardımcı olacağı için, çalışmamızda Anselmus'un Tanrı kanıtlaması üzerinde daha detaylı bir inceleme yapılacaktır.

Anselmus, Tanrı kavramı vasıtasıyla ne anlatılmak istendiğini merak eder.²⁰ Filozof için Tanrı, kendisinden daha yücesi düşünülemeyen varlıktır ve tüm bireylerde Tanrı ideası mevcuttur. Düşünüre göre, birey ister Tanrının varlığına inanmış olsun ister bunu inkâr etsin, yine de kendisinde Tanrı ideası vardır.²¹ Anselmus'a göre iman, insana verilmiş bir hakikattir ve onun akıl vasıtasıyla ne olduğunu bilmek gerekir. Tanrıya iman, onu en mükemmel varlık olarak görmek demektir. En mükemmel olan bir varlığın olmaması aklın çelişki doğurur. Çünkü mükemmellik ancak var olanın bir özelliği olabilir.

¹⁹ Mehmet Aydın “*Din Felsefesi*”, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 22.

²⁰ Müzeyyen Çadircı “*Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi*”, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 97.

²¹ Ahmet Cevizci “*Ortaçağ Felsefesi*”, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 453.

Anselmus'a göre, bir diğer sorun ise, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen mükemmel varlığın olup olmadığını bilmektir. İnsan, kendisinden daha yücesini kavrayamayacağı bir varlığın olduğunu duyduğunda, bunun ne demek olduğunu bilemez ancak onun varolduğunun idrakine varabilir. Hiç görmediği bir yeri tasavvur edebilir fakat bilemez. İdrak, bahsi edilen bir şeyin var olup olmadığını bilmesinde de varolduğunu kavrayabilir. Daha yücesi kavranamayan şeyin daha yücesini düşünmek olanaksızdır. Böyle bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bunun daha üstünü düşünebiliyor olmak, insanı bir sonsuzluğa sevk eder ve varlıkların sonsuz olması aklen muhaldir. Ayrıca, daha yücesi düşünilemeyen varlığın daha yücesini düşünmek insanı bir yanılsaya götürür: Yüce varlığın hakikatte var olmaması mümkünse, düşüncede de var olmaması mümkün hale gelir. Böylesi çelişik bir durumdan, daha yücesi tahayyül edilemeyen bir varlığın gerek zihinde gerekse hakikatte var olduğu çıkarılır.²² Tanımı gereği bir şeyin düşüncede yok olarak düşünilememesi, onun gerçekte varlığının olması demektir. Gerçekte varlığı olan bir varlığın nasıl oluştuğu irdelenmez. Tanrı kavramının düşüncede varlığının bulunması onun aklen gerçek bir varlık olmasını zorunlu kılar.²³ Anselmus, iman düzeyinde bir olguyu akıl yürütme vasıtasıyla mantıksal bir zemine dayandırır. Akıl, iman vasıtasıyla idrak edilen şeyin varlığını kavramıştır. O, idrak edilen şeyin ne olduğuyla değil, bizatihi varlığıyla ilgilenmiştir. Bunun içinde salt bir akıl yürütme işlemine başvurmuştur. Çünkü Anselmus, bir şeyin gerçekte varolmasının zorunlu olup olmasını salt akıl yürütmeye bilinebileceğini düşünür. Nasıl ki akıl, üç kenarlı bir karenin muhal ve çelişik olduğunu biliyorsa, Tanrı kavramını da kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen şey olarak bilir.

Anselmus, Tanrı sadece zihinde bir kavram mı yoksa zihin dışında bir gerçekliği de var mı sorularını cevaplamak ister. Ona göre, ilk soru 'Tanrı sadece zihinde bir kavramdır' olarak cevaplanırsa, bu insanı bir çıkmaza götürür. Çünkü bu cevap baz alındığında en üstün, en yetkin, en mükemmel gibi atıfta bulunduğumuz varlık, hiçbir zaman hem zihinde hem de reelde var olandan daha yetkin olamaz. Eğer Tanrının zihinden bağımsız olarak da bir varlığının olduğu

²² Volkan Keskin "*Anselmus'ta Ontolojik Argüman*", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Metin Yazarlığı Tezi, 2017), 4-5.

²³ Etienne Gilson "*Orta Çağda Felsefe*", çev. Ayşe Meral, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 244-45.

kabul edilmezse, tanımlanmış olan Tanrı kavramına kesinlikle ters düşülmüş olunur. Dolayısıyla Tanrıyı hem zihinde hem de zihin dışında reel bir varlık olarak düşünmek zorunlu hale gelir.²⁴ Bu itibarla Anselmus'un zihin dünyasındaki Tanrı kanıtlanması şöyle maddelenebilir:

- 1- Tanrı kavramı aracılığıyla, 'kendisinden daha yüce bir varlığın düşünülemeyeceği varlık' anlatılmak istenmiştir.
- 2- Böylesi bir varlığın varoluşu aklen mümkündür.
- 3- Kendisinden daha yücresi düşünülemeyen bir varlık reelde varsa sadece zihinde kavram olarak bulunan, kendisinden daha yücresi bulunamayan varlıktan, daha yetkindir.
- 4- Bu sebeple zihinde kendisinden daha yücresi düşünülemeyen varlıktan daha yetkinini düşünmek mümkündür. Anselmus'un varmak istediği nokta da burasıdır.
- 5- Tanrı, yani kendisinden daha yücresi düşünülemeyen varlık reelde de vardır.²⁵

Anselmus'un Tanrı kanıtlamasına eleştiriden bağımsız iki soru sorulmalıdır. Sorulan bu soruların cevabı onun kanıtını ortadan kaldırabilir veyahut daha da güçlü bir zemine sahip olmasını sağlayabilir:

- Tüm bireylerde verili olan bir 'en yetkin varlık' kavramı mevcut mudur?
- Bir varlığa sahip olmak, var olana yetkinlik kazandırır mı?²⁶

Anselmus'a ileri sürdüğü ontolojik Tanrı kanıtlamasına ilk eleştiri çağdaşı Gaunilo (MS 994-1083) tarafından gelmiştir. Gaunilo, Anselmus'un kanıtına ilk olarak, bir şeyin zihinde tasavvur edilmesinin onun reelde var olduğuna delil olamayacağı meselesi üzerinden eleştiride bulunur. Düşünür, Anselmus'un yalnızca zihinde var olan bir şeyin, reelde var olanın ne olduğuna dair bir öz olarak düşünülemeyeceğini iddia ediyorsa, bunun kabul edilebilir olduğunu ve böylece

²⁴ St. Anselm "The Proslogian, böl. II-IV", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, (New Jersey:Prentice-Hall, 1970), 30.

²⁵ Ahmet Cevizci "Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II" (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 454.

²⁶ Ahmet Cevizci "Ortaçağ Felsefesi Tarihi", (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 227-28.

zihinde var olan bir şeyin mümkünlüğünü ifade eder.²⁷ Ancak Gaunilo, zihinde var olan şey ile gerçekte olanı birbirinden bağımsız görür. Ona göre, zihinde bir şeyin varlığı, o şeyin reel olarak varoluşu anlamına gelemmez. Bu iddiayı sadece kesin bir argümanla kanıtlamak gereklidir. Yani Anselmus'un böylesi bir iddiayı haklı çıkarabilmesi için, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlığı reelde ispatlaması gerekmektedir. Fakat Anselmus, zihinde mükemmel bir varlık tasavvur ederek, bu mükemmellik nitelendirmesi gereği zihinde olana, dış dünyada bir varlık atfeder.

Anselmus, Gaunilo'nun kendisine yöneltmiş olduğu bu eleştiriye, salt zihinde bulunan bir şeyin, zihin dışında da düşünülmesinin olanaklı ve gerçekte olanın, sadece zihinde bulunandan daha fazla mükemmellik barındırmasının elverişli olacağı şeklinde yanıt verir. Çünkü Anselmus'a göre, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık sadece zihindeyse, o halde kendisinden daha mükemmeli düşünülebilir. Bu düşüncenin hakim olduğu bir zihinde kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık olarak duramaz. Dolayısıyla daha mükemmeli düşünilemeyen varlık bir zihinde mevcutsa, o sadece zihinde var değildir. Zira yalnızca zihindeyse, bu durumda daha mükemmeli düşünülen olarak var olur ve bu Anselmus açısından çelişkiye sebebiyet verir. Çünkü kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık var olmayı da kendi içinde barındırır.²⁸

Gaunilo'nun Anselmus'a yapmış olduğu diğer bir eleştirisi ise; 'kendinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık' kavramına yöneliktir. Bu eleştirisini "Kayıp Ada" örneği ekseninde açıklayan Gaunilo, kendinden daha mükemmeli düşünilemeyen kavram eğer Tanrının var olmasına yeter sebeplik oluşturuyorsa aynı şekilde bir ada içinde bunu yapabilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Çünkü düşünöre göre, her yönüyle zengin, gelişmiş, bolluk içerisinde olan ve diğer tüm adalardan daha mükemmel bir ada tasavvur edebiliyorsak, bunu Anselmus'un kanıtına uyguladığımızda bize aynı mantıksal sonucu vermiş olmalıdır.²⁹ Yani zihinde olduğu gibi, böyle bir ada dış dünyada da var olmak zorundadır. Bahsedilen bu eleştiri Anselmus tarafından yersiz bir karşı çıkış olarak değerlendirilir. Zira

²⁷ Ahmet Aslan "Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi", (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 22.

²⁸ Aslan, "Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi", 23.

²⁹ Gaunilo, "On Behalf Of The Fool", Anselm of Canterbury: The Major Works, Ed. Brian Davies, G. R. Evans, (Oxford University Press, New York 1998), 109.

Anselmus, ‘kendinden daha mükemmeli düşünölemeyen varlık’ kavramını, yalnızca Tanrı için kullanılabilecek bir şey olarak düşünür. Mantıksal olarak zamana tabi, dolayısıyla oluş ve bozuluşun hâkim olduğu sonlu hiçbir varlık için ‘kendisinden daha mükemmeli düşünölemeyen’ kavramı kullanılamaz ki bu durum aklen muhaldir. Ayrıca Tanrı kavramı tek bir türün de en mükemmeli olarak düşünölemez. Çünkü Tanrı tek bir varlığı değil tüm varlığı kapsayıcı zorunlu bir varlıktır.

Anselmus’un Tanrı kanıtlamasına dair bir diğer eleştiri de, St. Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından, a priori bir zemin üzerinden Tanrı kanıtlamasının mümkün olmayacağı düşüncesiyle gelmiştir. Aquinas, ontolojik Tanrı kanıtlamasının bireyler nezdinde önemli olmasını iki faktöre dayandırır; İlk olarak, bireyler hayatlarının en başından itibaren Tanrı kavramıyla içiçe bir yaşam sürmekteledir. Yaşamları boyunca defaatle duyulan Tanrı kavramıyla birlikte bireyler, ona daha sıkı bir şekilde bağlanarak, Tanrının kanıtlanmaya gerek duyulamayacak kadar açık olduğuna inanırlar. İkinci önemli faktör ise, insan bilgisinin bilgi edinme sınırlarının tam anlamıyla bilinmemesidir. İlk faktörlerden hareketle Aquinas, apaçık kavramının da iki yönü olduğunu ifade eder:

- Tanrının mahiyeti kendine apaçık fakat bize apaçık değildir.
- Tanrının mahiyeti hem kendine hem de bize apaçıktır.

Aquinas, Tanrının ilk yönde bahsedildiğı gibi kendine açık fakat bize açık olmadığını ifade ederek, Tanrının a priori değil, a posteriori bir yol sayesinde bilinebileceğini düşünür.³⁰ İnsan sınırlı bilme faaliyetine sahip bir varlıktır. Dolayısıyla Tanrının mahiyetini bilmeye muktedir değildir. İnsan Tanrıyı ancak tecrübe edebildiğı etkilerinden hareket ederek bilebilir. Bununla birlikte Aquinas, Tanrı kavramının herkesin zihninde aynı şekilde ihtiva etmediğini belirtirken, bunun aksi olsa dahi yine de bir şeyin zihinde var olmasının, ne o şeyin reelde var olduğunu ispatlamaya ne de zihinde olanın o şeyin varlığını zorunlu olarak var kılmaya yetmediğini vurgular.

Ontolojik kanıt itibariyle bahsedilmesi gereken bir başka filozof kuşkusuz Gottfried Wilhelm Leibniz’dir (1646-1716). Leibniz’in Tanrı kanıtlamasına

³⁰ Muhammet Tarakçı “Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas”, (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005), 25.

geçmeden önce, düşünürün felsefesinin özünü oluşturan monad kavramı açıklanacaktır. Leibniz, töz kavramı yerine monadı kullanır. Ona göre monad, parçaları olmayan bir tözdür. Monad, şeylerin ögesidir ve her biri diğerinden farklıdır.³¹ Leibniz'e göre monad, tüm evreni kendi gücü ölçüsünde temsil eder. Düşünürün Tanrı-alem üzerindeki görüşlerinin monad düşüncesiyle sıkı bir bağı vardır. ³²Ona göre, dünyanın insana her görünüşü onu Tanrıya götürür. O varlığın tümlüğünü rasyonel bir zeminde inşa eder.³³ Leibniz'e göre, Tanrıda potansiyel haldeki monad, gerçeklik olarak doğada var olur. Bu süreç, Tanrı, insan ve alem arasında doğal bir etkileşim olduğunu gösterir. Çünkü alemle Tanrının mahiyeti birbirinden farklı şeyler değildir. Tanrı, evren ve insan bir bütünü oluşturan parçalardır.³⁴

Monadlar uzam özelliğine sahip değildir. Bu yüzden de bölünemezler ve dış etkilerden etkilenemezler. Leibniz, monadları temsillerin birliği olarak düşünür ve onları zaman ve uzaya tabi kılmaz. Hatta zaman ve uzayın monadlarda meydana gelen temsillerle ilişkili olarak varlık kazandığını söyler. Bireyde oluşan temsillerin varlığa çıkışının kaynağının Tanrı olduğunu düşünen Leibniz, ortaya çıkan bu temsillerin birbirinden farklı monadlar olduğunu söyler. Ancak bu temsillerin Tanrının iradesinde ortaya çıktığını savunur.³⁵

Leibniz, bir şeyin olanaksız olduğunu ispatlayan herhangi bir kanıt olmadığı taktirde o şeyin mümkün varlık olarak var sayılabileceği esas alındığında mükemmel varlık kavramının imkânsız görülemeyeceği ve mantıksal olarak bu kavramın mümkün olduğunu kabul eder. Bu, mükemmel varlık niteliğine sahip olan bir kavramın zorunlu olarak var olacağı anlamına gelir. Leibniz, Tanrının varlığının mükemmel bir varlık olma niteliğini zorunlu olarak içerdiğini düşünür ve sadece Tanrının zorunlu varlık olarak var olduğunu söyler. Zorunlu varlık kavramında yokluk düşünülemez olduğu için mantıksal olarak Tanrının da zorunlu varlık olduğu öne sürülebilir.³⁶ Ayrıca Leibniz, Tanrı kavramında kudret, ilim ve irade

³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz “*Monadoloji*”, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), p1.

³² Georges Gusdorf “*İnsan ve Tanrı*” çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa yayınları, 2000), 37.

³³ Gusdorf, “*İnsan ve Tanrı*”, 38.

³⁴ Aliye Çınar “*Leibniz’in Tanrı Anlayışı*”, Tabularasa: Felsefe ve Teknoloji Dergisi 3/9 (2003), 94.

³⁵ Ahmet Uğurlu “*Kant’ın Leibniz’in Monadolojisindeki Uzay ve Zaman Anlayışını Eleştirisi*” (Bolu: Dergi Abant 6/12 (2008), 295.

³⁶ Münteza Beki, “*Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt*”, Dini Araştırmalar Dergisi 18/47 (2015), 110-945.

sıfatlarını zorunlu olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Tanrıdaki bu üç sıfat varlık kavramıyla tutarlıdır. Çünkü değişimin ve varolan her şeyin kaynağı olan Tanrı için yokluğu düşünmek tutarsızlığa neden olur. Dolayısıyla bu durum Tanrının varlığını zorunlu kılar.³⁷ Tanrı'nın, varlığı bünyesinde içermesi ve hiçbir sınır, olumsuzluk ve zıtlığı içermeyen bir özü olması, onun aynı zamanda varlığı a priori olarak bilmesini olanaklı kılar.

Ancak Kant'a göre, bir şeyin mantıksal olarak olanaklı olması o şeyin var oluşuna dair bize bir şey söylemez. Mantıksal alanda bir şeyin mümkün olmasıyla, o şeyin gerçekte var olması birbirinden farklı şeylerdir. Kant, bir şeyin mantıksal olarak mümkün olmasının ya da zorunlu olmasının o şeyin gerçekte varoluşa sahip olması için zorunlu olmayacağını savunur. Analitik önermeler bize varoluşa ilgili bir şey söylemez. Bir şeyin varlığını mantığın temel ilkeleri üzerinden ortaya koyamayız. Çünkü mantık bize bir şeyin varoluşunu değil aklen imkanını gösterir. Bir şeyin aklen mümkün olmasıyla onun var olması aynı şey değildir. Çok şey mümkündür fakat var değildir.

Ontolojik kanıt birçok filozof tarafından felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. Son halini ise Descartes'in (1596-1650) düşünceleriyle birlikte almıştır. Bu sebeple Kant'ın eleştirileri de Leibniz ve Descartes'in ontolojik argümanına yöneliktir.³⁸ Tanrının varlığını âlemden değil, insan zihninden hareketle ispatlamaya çalışan bir diğer filozof olan Descartes, insan zihninde bireyin bizzat inşa etmediği ve dış dünyada herhangi bir karşılığının olduğuna bakılmayan bazı fikirlerin varlığından bahseder. Bu fikirlerin kendilerine özel sıfatları ve özleri mevcuttur. Bu sıfatlar zihin tarafından kendilerine yüklenmemiş veyahut herhangi biri tarafından uydurulmuş değildir. Descartes, bahsettiği düşüncelerini geometrik nesnelerle örneklendirerek açıklamaya çalışır. Bir kare ya da üçgen bu tür fikirlere örnek teşkil edebilir. Bir kare veya üçgenin tüm özellikleri bireylerin onları kabulüne veya reddedişlerine bakılmaksızın varlardır. Başkaları tarafından meydana getirilmiş özellikler olarak görülmezler.³⁹ Düşünüre göre, üçgen vs. gibi herhangi bir şeyin fikrinden yola çıkarak belirlenen özellikler, hakikatte o şeye dair özellikler olabilir. Descartes'e göre, bu metod insanın Tanrının varlığını ispatlamasını mümkün

³⁷ Çadircı, "Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi", 97.

³⁸ Çadircı, "Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi", 98.

³⁹ Çadircı, "Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi", 97.

kılabilir. Ona göre, en mükemmel varlık Tanrıdır ve bu kavram zihinde bir üçgenin varlığı gibi hazır bulunur. Bu sebeple Tanrının varlığı ve ona ait sıfatlar matematiksel hakikatler kadar gerçektir.⁴⁰ Filozof, insanın bir cevher olduğunu, bunun neticesinde cevher fikrinin kendisinde bulunduğunu belirterek, sonlu varlık fikrinde aynı şekilde bireyde mevcut olduğunu ifade eder. Sonlu bir varlık fikri kendisinde mevcut olan birey, sonsuz cevher fikrinin kendisine ancak gerçekten sonsuz bir cevher tarafından verildiğinin bilincindedir. Ona göre, sonsuz bir cevher her zaman sonlu bir cevherden daha fazla bir gerçekliğe sahiptir ve insan sonlu kavramından evvel sonsuz kavramına, başka bir ifadeyle kendisinden edindiği kavramdan önce Tanrı kavramına sahiptir. Çünkü insanda, kendi varlığından daha olgun bir varlık kavramı bulunmadığı takdirde, kendisinde eksiklik olduğunun ve tam anlamıyla yetkin bir varlık olmadığının bilincine varamaz.⁴¹ Tanrının kanıtlanması konusunda Spinoza ile aynı fikirleri paylaşan Descartes, Tanrının varlığının zorunlu olmasının yanı sıra, filozofun “*Ethica*” eserinde belirttiği gibi Tanrının varolanların nedeni olduğunu ve onların koşullu olarak Tanrıya bağlı olduklarını düşünür.⁴²

Descartes, ayrıca öz ve varlık mafhumlarının ayrımının mümkün olması hasebiyle, Tanrının varlığının özünden ayrı düşünülmesi yani Tanrının var olmaması fikrinin mümkün görülebileceğini ifade eder. Ancak Tanrı kavramı üçgen örneği ekseninde düşünüldüğünde, üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olması durumunda nasıl ki aksi beyan edilemiyorsa, Tanrının özüyle varlığının birbirinden ayırmak da aynı şekilde olanaksızdır. Düşünür, bu mesele ile ilgili farklı bir örnek vererek konunun daha iyi anlaşılmasını istemiştir. Dağ ve dere ilişkisine dikkat çekerek, dağın olduğu her yerde zaruri olarak bir derenin de var olacağını belirtmiştir. Bu bağlamda Tanrı varlığı düşünüldüğünde varlığı olmayan bir Tanrı tasavvur etmek Descartes’e göre muhaldir. Tanrıyı varlık sahibi veyahut varlığı olmayan bir şey görme hürriyetine sahip olmadığımızı düşünen filozof, varlığın Tanrıya atfedilen bir nitelik olmadığına inanır.⁴³

⁴⁰ Rene Descartes “*Yöntem Üzerine Konuşma*”, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 76

⁴¹ Rene Descartes “*Metafizik Düşünceler*”, çev. Mehmet Karasa, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1942), 143-44.

⁴² Benedictus Spinoza “*Ethica*”, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 90-103.

⁴³ Sümeyya Sağman “*Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*”, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 44.

Tanrının en yetkin varlık olarak görülmesi, Tanrı kavramından hareketle en mükemmel olan varlık ile diğer varlıklar arasında farkın bulunması ve varlığının kavramından çıkarılması noktasında Descartes ve Aziz Anselmus'un Tanrı fikirlerinde benzerlik görülmektedir. Fakat Anselmus, Tanrıyı “kendinden daha yücesi düşünülemeyen varlık” olarak tanımlarken Descartes Tanrıyı “en mükemmel varlık” şeklinde ispatlamaya çalışır. Descartes, Tanrı kavramındaki ‘mükemmel varlık’ nitelemesinden doğal olarak varlığın içerildiğine inanır. Bir şeyin en mükemmel olduğunu düşünmek onun var olmadığına inanmayı reddeder. Anselmus ise, “ kendisinden daha yücesi düşünülemeyen” varlığın yalnızca zihinde var olmasının çelişki doğuracağından hareketle Tanrının varlığına ulaşır.

Ontolojik Tanrı kanıtlamasına genel olarak yapılan en temel eleştiri, Tanrının varlığı ispatlanırken hareket noktası olarak salt akıl yürütme yöntemi kullanılmasının yetersizliğine dairdir. Salt akıl kullanılarak Tanrı kanıtlanmasının imkânsızlığı, Kant ile birlikte daha fazla sistemleşmiştir. O, aklın tecrübe âleminden hareketle Tanrının varlığını ispat etmenin mümkün olmadığını iddia ederek, yalnızca ontolojik argümanı değil, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanları da savunmanın olanaksız olduğunu ortaya koyacaktır. Çalışmada öncelikle ontolojik argümanın mahiyeti anlatılarak, Kant'ın ontolojik argüman eleştirisine bir zemin oluşturulmuştur. Tüm bunlardan sonra, ontolojik argümana yönelik Kant eleştirilerinin hangi bağlamda şekillendiğini tartışmak yerinde olacaktır.

1.2 Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi

Ontolojik argüman Tanrı kavramından hareketle Tanrının varlığını ispat etmeye çalışır. Bu argümana göre Tanrı vardır, o en yüksek iyidir ve bütün sıfatların en mükemmeli olan Tanrı için var olmayı içermek zorunludur. Her şey bu zorunlu varlıktan gelir ve ondan varlık kazanır. Fakat bu şeyler kendi düzeyi itibarı ile var olurlar. Ontolojik argümanda akıl, tek bir kavramdan varlık teriminin yanı sıra zorunlu varlık terimine de ulaşmak ister.⁴⁴ Kant, zorunlu varlık kavramının yalnızca saf akıl alanında bir ideal olarak görülebileceğini düşünür. Ona göre, insanın zihni dışında bu kavramın bir varlığı ispat edilemez. Kant'a göre kavramlar, akli her şeyi kuşatacak şekilde genişletmek için değil, sınırlandırmak için hizmet ederler.⁴⁵

⁴⁴ Heinz Heimsoeth “*Kant'ın Felsefesi*”, çev.Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 37.

⁴⁵ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A592-B620.

Filozof, zorunlu varlık kavramında kastedilen “var olmaması muhal” düşüncesinde, bu kavramın Tanrının zorunlu olarak var olmasının nedenlerini açıklayamadığını söyler. Zorunlu varlığın olup olmasının ispatının bu nedenler olduğu düşünülürse, Kant’a göre, asıl mühim olanın Tanrının varlığını zorunlu kılan bu nedenlerin açıklanmasıdır.

Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*” eserinde ontolojik argüman izahını şu şekilde ifade etmiştir:

“Bir ve yalnızca bir kavram vardır ki nesnenin yokluğu ya da ortadan kaldırılması kendi içinde çelişkilidir ve bu kavram en olgusal varlık kavramıdır. Bunun tüm olgusallığa iye olduğu ve böyle bir varlığı olanaklı saymanın aklandığı söylenir... Şimdi tüm olgusallık içinde varoluş da kapsanır: Öyleyse olanaklı bir şeyin kavramı var oluş kapsar. Eğer şimdi bu şey ortadan kaldırılacak olursa, şeyin iç olanağı da ortadan kaldırılmış olur ki çelişkilidir.”⁴⁶

Kant’a göre akıldaki en yüce varlık fikri nedensellik zinciri içerisinde zorunlu olarak düşünülür. Bu sebeple Kant, en yüce olanın varlığının zorunlu olduğunu ve varlığın onsuz olamayacağını söyler.⁴⁷ Akıl bu düşünceleri için kendini ikna etmek amacıyla çeşitli argümanlara başvurur. Bilinen klasik ontolojik kanıtlama da bu akıl yürütme biçiminin çeşitlerinden biridir. Kant, ontolojik kanıt eleştiride bulunarak Tanrının var olmasının bu şekilde kanıtlanamayacağını belirtir. Kant’a göre aşkınsal idealar vardır ve Tanrı kavramı bu idealardan biridir. Ontolojik kanıtta Tanrı kavramı elzem olduğu için çalışmamızda Kant’a göre ontolojik argümanın olanaksızlığını tartışmadan önce, aşkınsal (*Transandant*) olanın Kant tarafından nasıl anlaşıldığına ve bu bağlamda düşünürün *Entis Realissim* olarak ileri sürdüğü *en gerçek varlık* kavramının ne ifade ettiğine değinilecektir.

1.2.1 Aşkınsal İdealar

Kant’a göre, tüm tözlerde yüklemeler soyutlandıktan sonra geriye kalan, yani saf olanın kendisi, bilinemez. İnsanın anlama yetisi şeylerdeki saf olanı bilemez ancak onu bir nesnesi varmış gibi belirlenmişlik üzerinden bilmek istediği için yanlışa düşer. Akıl, yüklemine ait olduğu özneyi, sonra zorunlu olarak yüklem olan

⁴⁶ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A597-B625.

⁴⁷ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A586-B614.

özneyi daha sonra onun öznesini, bu şekilde sonsuza kadar aramak ister.⁴⁸ Düşünüre göre, bunun bir sonu yoktur ve ulaşabilinen en son özne de son özne olarak varsayılmamalıdır. Çünkü anlama yetisi saf olanın kendisini düşünemediği gibi doğal yapısı gereği de çıkarımsal düşünür. Başka bir ifadeyle; kavramlar üzerinden yüklemde bulunarak bir düşünme faaliyeti gerçekleştirir.⁴⁹ Filozofa göre, sadece aklın kavramlarıyla herhangi bir nesne tasarlanamaz. Bunun sebebi, bu kavramların yalnızca düşüncenin nesneleri olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların somut olarak düşünülebilmesi ancak görünürlere uygulanması vasıtasıyla mümkün olabilir. Bu aynı zamanda görüye uygulanan şeyin bilgisine ulaşmak için de bir şarttır. Bu yüzden denilebilir ki görünüşte karşılığı olmayan bir kavramın gerçeklikle bir ilişkisinin olduğunu söylemek olanaksızdır. Kant, düşüncelerini eserinde şu şekilde ifade eder:

“...bir kez kendimize tüm duyusallık alanının dışında kendi için kalıcı bir edimselliği varsayma iznini verir vermez, görüngülere ancak anlaşılır nesnelerin kendileri anlıklı olan varlıklar tarafından [üretilen?] olumsal tasarım türleri olarak bakılabilir; böylece bize geriye kendilerinde oldukları gibi alındıklarında üzerlerine en küçük bir bilginizin bile olmadığı anlaşılır şeylerin herhangi bir kavramını oluşturabilmek için deneyim kavramlarından yararlanmamızı sağlayan bir andırımdan başka bir şey kalmaz.”⁵⁰

Kant, aklın düşünme sürecinin aşkınsal olduğunu ancak bu aşkınsal ideaların deneyde bir varlığı olmadığı için düşünmenin konusu olamayacağı görüşündedir. Ona göre bu idealar deneyde verilmediğinden dolayı varlıklarından bahsetmek mümkün değildir.⁵¹ Fakat dış algılarımız sayesinde tecrübede var olan şeyler deneyde kanıtlanabilir. Yani insanın dışında uzam ve görünüş itibari ile şeylerin var olduğu deneysel olarak kanıtlanabilir. Kant’a göre, uzamdaki tecrübe edilen her şey nasıl deneysel olarak ispatlanabiliyorsa, zaman da insanın iç deney aracılığıyla

⁴⁸ Immanuel Kant. “Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena”, çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2019), 86-135.

⁴⁹ Kant, “Prolegomena”, 87-135.

⁵⁰ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A567-B595.

⁵¹ Gamze Keskin “Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 27, (2019), 108.

ruhun varlığının farkındalığını oluşturur. Ruh bir iç duyu nesnesi olarak verilebilir ama onun özünde var olanın ne olduğu saf olarak bilinemez.

Kant'a göre aşkınsal idealar üç başlık altında toplanır: Birincisi düşünen öznenin koşulsuz birliği, ikincisi görü koşullarının salt bildiği, üçüncüsü ise düşüncenin koşullu nesnelerinin salt birliğidir.⁵² Bunlardan ilki ruh biliminin, ikincisi evren biliminin, üçüncüsü ise Tanrı biliminin nesnesidir.⁵³ Tecrübe edilemeyen bu aşkınsal idealar, Tanrı, alem ve ruh idealeridir. Kategoriler transandantal kavramlar iken, Tanrı ise transandanttır ve aşkınsaldır. Tecrübe de ortaya çıkmazlar ancak tecrübeye ortaya çıkanın nihai belirlenmesi olarak görünmeleri ideal olmalarıdır. Kant'a göre, teorik olarak fizik, kimya, biyoloji gibi bilimler yapılırken düzenlikler aranır ve sürekli daha üst bir düzenliliğe gidilir.⁵⁴ Her şey bir bütünlük, düzenlik içinde yakalanmaya çalışılır. Kant, bütün olguların o yasalar ve düzenlilikler içerisinde tam olarak açıklanabilmesinin aşamasının ufkunu Tanrı olarak tanımlar.⁵⁵ Örneğin, Kant döneminde mekanik fizik yapılır ve onun temel yasaları vardır. Bunlar, maddenin korunum yasası, itme-çekme yasası vb. Dünya ile Güneş'in ilişkisi, çekim yasası üzerinden açıklanabilir. Evrendeki birçok düzenlik bu şekilde açıklanabilir. Evrende ilk patlama anından bu ana kadar neler olmuş, bu patlama neden meydana gelmiş, patlarken maddeler nasıl ortaya çıkmış vb. Bu soruların tümünün mekanik fizik yasalarıyla açıklanabildiği düzlem, Tanrı ufku itibarıyla, aşkınsal idealdir. Canlılardaki bazı sıvı karışımları ve bu sıvıların nasıl karıştığı fizik aracılığıyla açıklanabilir ancak varlıktaki canlılığın nasıl ortaya çıktığı fizik ile açıklanamaz. Farklı bir örnek verilecek olunursa, bilincin fiziksel yasallıkta nasıl var olduğu ya da yasallığın buna nasıl kaynaklık ettiğini bilmek aşkınsal idealdir. Yani aşkınsal ideal her şeyi bir bilimsel yasallık içinde açıklayabilme ufkudur. Kant'a göre evren vardır ve evren anlaşılmaya çalışılır. Anlama faaliyetine bağlı olarak da Tanrı'ya gidilir. Burada bilim yapılırken bu bilimsel faaliyetin ufkunu belirleyen bir Tanrıya, Kant karşı çıkmaz. Düşünürün karşı çıktığı nokta, Tanrı üzerinden evreni açıklamaya çalışmaktır.

⁵² Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A334-B391.

⁵³ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A335-B392.

⁵⁴ Keskin, “*Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri*”, 108.

⁵⁵ Çadırcı, “*Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi*”, 101.

Kant’a göre, akıl bir takım a priori kavramlar taşır ve düşünür. Deneyim dünyasında her şey koşullu olduğu için koşulsuz olana, idealara karşılık gelen herhangi bir obje bulunmamaktadır.⁵⁶ Zaman ve mekân içerisinde bulunan her şey daima nedensellik ilkesi baz alınarak başka bir yasallık tarafından belirlenir. Ancak buna karşılık akıl, anlama yetisinin sınırlarını aşmak ister ve daima koşulsuz olana varmaya çalışır. Kant’ın ifadesiyle, aklın ideaları koşulların bütünlüğüyle uğraşır. Tanrı ideası kaynağını aklın varlık yapısından alır. Bu idea insan aklının kendi doğasından doğar.⁵⁷

Kant “*Saf Aklın Eleştirisi*” eserinin Transandantal Diyalektik bölümünde, Tanrı-ruh-alem idealarının gerçekliği meselesini tartışmıştır. Orada kendinden önceki düşünürler tarafından bir şeyin anlamının kavramına bağlı olduğu fikrinden bahsetmiştir. Örneğin, ağaç kavramı olmadığı sürece tecrübe edilenin hiçbir anlamı yoktur. Ne olduğu bilinemez, yani varlığı oluşamaz. O itibarla varlık teriminin anlamı da yüklemelerde oluşur. Esasen bu yüklemeler de kavramlardır. Görülüyor ki sürekli kavramlarla bir ilişki vardır. Kavramlar da bütünlüğü yargı fiilinden alırlar ve bu şekilde yargıya dönüştürülürler. Üç çeşit yargı vardır: Kategorik yargı, hipotetik yargı, disjunctive yargı (ayrık yargı).⁵⁸ Kant, bunları aklın çıkarım yapma zemini olarak görür. Bu yargılar muhakemeyi mümkün kılarlar. Her birinin düşünülmesi için kavramların analitik bir birlik içinde tutulması gerekir.⁵⁹ ‘Sandalyenin ayakları vardır’ denildiğinde bu kategorik bir yargı iken hava bulutluysa yağmur yağacak örneği hipotetik yargıdır, şu ağaç ya yapraklıdır ya da değildir ise ayrık yargıya örnektir.

Kavramlar birliklerini yargı fiilinde, yargılar ise birliklerini idealardan alırlar. Kategorik yargı, yüklem durumundaki terimin konu durumundaki terime bağlanması şeklinde oluşur ve aralarında bir nedensellik ilişkisi kurulmaz. Kategorik yargılara ‘Mehmet yürüyendir’, ‘Mehmet oturandır’ gibi önermeler örnek verilebilir. Bu itibarla tüm kategorik yargılara bakıldığında, onların kime ait olduğu düşünüldüğünde ruh ideasına ulaşılır. Başka bir ifadeyle, kategorik yargılar, yargı bütünlüğü sağlayan özne olarak düşünüldüğünde ortaya “ruh” ideası

⁵⁶ Macit Gökberk “*Felsefe Tarihi*”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 356.

⁵⁷ Mücella Can “*Kant’ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali*”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 23/2, 2019), 634.

⁵⁸ Çitil, “*Kant Okumaları Birinci Kritik*”, 72.

⁵⁹ Keskin, “*Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri*”, 110.

çıkmaktadır. Ruh ideası, bütün yüklemeleri kendisinde barındırandır. Yani cevher kategorisi üzerinden bir birlik verilmiştir. Hipotetik olarak düşünüldüğündeyse nedensellik üzerinden birlik verilir. Buna alemle ilgili yargılar örnek verilebilir. Örneğin, hava yağışlıysa yerler ıslanır, gibi nedensellik üzerinden koşullu önermelerdir. Konu bütünlüğünde nedensellik üzerinden alem ideası içerisinde bir yargı bütünlüğü düşünülür. Nasıl ki tecrübe edilen şeyin varlık ve birlik kazanması kategorik kavramlara bağlı ise kavramların da birlik kazanması yargıya bağlıdır ve yargının birliği de ideaya dayanır. Hipotetik yargıların bütünlüğü alem ideasında gerçekleşir. Tanrı ise, o da bir ideadır. Ya/ ya da gibi ayrıık yargıların bütünüdür. Tanrı bu yargı türünü birleştiren idea olması itibariyle bütün imkânın olanaklarını içerir.⁶⁰ Ruh ve alemin en üst birliğidir. Alemde gerçekleşen ve var olabilecek her şeyin imkanını kendisinde barındıran, her şeyin kendisine bağlı olduğu en üst varlıktır.

1.2.2 Entis Realissim

Kant, Tanrı kavramını açıklarken tam belirlenme ilkesine başvurur. Bu ilke kısaca, herhangi bir çelişkili kavramlar çiftinin bir kavrama ait olması şeklinde açıklanabilir.⁶¹ Düşünüre göre, bu ilke özünde çelişmezlik ilkesine dayanır. Tüm mümkün yüklemeler karşıtları ile birlikte düşünüldüğünde bunlardan sadece biri o şeye ait olur. Bu ilkeyi bir şey için, karşıt her iki yüklemle ve olası tüm yüklemelerin toplamıyla ilişkili düşünmek gerekir. Bir şeyi tam olarak belirlemek için ilk olarak o şeyin olası bütün yüklemelerini bildikten sonra bu yüklemelere göre o şeye olumlama yapılır. Yani o şeyin olumlu ya da olumsuz olarak tam belirlenmesi sağlanır. Bu sebeple tam belirleme ilkesi kesinlikle somut bir zeminde ortaya konamaz ve sadece akılda bir idea olarak durur.⁶² Kant'a göre, tam belirleme ilkesinde yapılan olumlama ve olumsuzlama işlemi mantıksal ve transandantal olarak birbirinden farklıdır. Buna göre, mantıksal olumsuzlama bir şeyin içeriğini belirlemek noktasında yetersizdir. Kant'a göre, “değil” sözcüğü kullanılarak yapılan bir mantıksal olumsuzlama asla salt bir kavrama bağlı değildir. Ona göre, bu sözcük yargı sürecinde ilişkili olduğu başka bir kavramla bağıntılıdır. Örneğin; “ölümlü değil” ifadesinde salt bir yokluğa işaret edilmediği gibi kavramın içeriği de belirlenmemiştir. Ancak transandantal olumsuzlamada salt bir yokluğa işaret

⁶⁰ Çitil, “*Kant Okumaları Birinci Kritik*”, 73.

⁶¹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A573-B601.

⁶² Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A573-B601.

edilir. Bu sebeple olumsuzlama, bir şeyi açıklayan transandantal olumlama ile çelişiktir. Bu durumda transandantal olumlama olgusallığı verir ve yalnızca bu yolla nesneler bir şey olma özelliğine sahip olabilir. Buna karşın olumsuzlama tamamıyla eksikliği ihtiva eder ve bu olumsuzlama kavramları çıkarımsaldır.⁶³

Kant, transandantal olumsuzlamanın, onun karşıtı olan bir olumlama merkeze alınarak düşünülebileceğini ifade eder.⁶⁴ Kant’a göre, olgusallık olanaklı tüm yüklemeleri ve tam belirlenimleri, yani aşkınsal içeriği içine alır. Dolayısıyla tam belirlenim ilkesinin temelinde aşkınsallık vardır ve Kant bunu “olgusallık tüm-yiyeği” olarak adlandırır. Kant’a göre, bu terimle bir *kendinde şey* kavramı belirlenir. *Kendinde şey* kavramı tek bir varlığa aittir. Bunun sebebi ise varlığa saf olarak ait olan, ancak bu kavramın belirlenimindedir. Kant’ın “Entis Realissim” olarak isimlendirdiği bu kavram, tam belirlenim ilkesinin temelinde duran, varlıkta zorunlu olarak bulunan ve varolan her şeyin en ana koşuludur.⁶⁵ Kant’a göre idealar, her şeyin ilk kökeni olmakla beraber, her şey eksik bir kopyasını kendisinden alır. Dolayısıyla var olması için gerekli gereci en gerçek varlıktan alırlar. Ona asla ulaşamazlar, ancak ona daha yakın ve uzak olabilirler. Onun varlığı özgün olması itibariyle bir nedene matuf değildir. Tüm olumsuzlamalar onun sınırlandırılmasıdır. Bu sebeple her şey onu varsayar ve ondan türetilir.⁶⁶

Kant’ın Tanrı anlayışının Platon’a kadar gittiği, köklerini buradan aldığı, bir geleneğin izlerini taşıdığı farkedilir. Çünkü süre gelen Tanrı anlayışında mükemmel ve yetkin varlık anlayışı hakimdir. Her şey mükemmele yakınlığı itibariyle varlığını gösterir. Bazıları diğerlerine göre daha fazla varlığa sahiptir. Dolayısıyla mükemmel olana daha yakındır. Mükemmeliğin olması varlıklar arasındaki bir derece farkının olduğunu gösterir. En gerçek varlık bu derecelerin en üstünde olan Tanrı’dır. Onun varlığı sınırsız olmakla beraber hiçbir eksikliği de bünyesinde barındırmaz. Kant’ın Tanrı anlayışının Descartes ile benzerliğinin olduğu söylemek de mümkündür. Descartes’e göre, varlıklar sonlu ve eksiklerdir. Bu itibarla bakıldığında, kendilerinde olan eksikliği farkedebilmeleri için mükemmellik ve sınırsızlık kavramlarının kendilerinde mevcut olması gerekir. Bu noktada Tanrı kavramının, bireyin kendinin farkına varması noktasındaki bir ölçütü olacağı fikri

⁶³ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A574-B602.

⁶⁴ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A575-B603.

⁶⁵ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A576-B604.

⁶⁶ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A578-B606.

kendini gösterir. Aynı zamanda Tanrı kavramı, tüm kavramları anlamlandırmak için de bir ölçüttür. Descartes'in bu düşünceleriyle Kant ortak paydada buluşur. Aslında bu noktalarda aynı fikre sahip iki filozofun düşünceleri ontolojik kanıtın da temelinde var olan anlayışlardır. Burada Kant'ı ayıran husus, böylesi bir Tanrı anlayışının varlığı hakkında bir şey söylememesine yöneliktir. Düşünüre göre, bu kavram sadece bir ideadır ve tecrübede bir nesnesi yoktur.⁶⁷

Özetle Tanrı, Kant'ın ifadesiyle Entis Realissim, en gerçek olan anlamına gelir. Her şey yok olup gider ve varlığı başkasına bağlıdır. Ancak Entis Realissim bundan beridir. O bu şekilde olmaması itibari ile en gerçektir. En esaslı, temel, devam eden ve en gerçek varlıktır.

1.2.3 Bir Yüklem Olarak Varlık Teriminin Analitik ve Sentetik Olma Meselesi

Daha önceki felsefi anlayışta bir şey hakkında yüklemde bulunabilmek için, eğer yüklem ile konu arasında bir çelişki yoksa, herhangi bir terim düşünülüp ona yüklemde bulunabilir ve o var olarak düşünebilir. Yüklenen şeyler herhangi bir çelişki yaratıyorsa o şeyin doğruluğundan ve varlığından söz etmek mümkün değildir.⁶⁸ Klasik ontolojik kanıtlamada düşünürler, varlığı analitik olarak görürler ancak Kant buna karşı çıkar. Kant'a göre ontolojik delil temelde analitiktir. Analitik yargılar özne yüklem özdeşliği üzerine temellenir. Bu itibarla analitik yargılar yüklemde konuda içerilmesidir.⁶⁹ “Tanrı âlimdir” önermesi analitik bir yargıdır. Çünkü âlim yüklemi Tanrı teriminde mevcuttur. Bir terimin tanımı gereği bir yüklemi alabilmesi onun analitik yüklem olduğunu gösterir. “Tanrı en yüce varlıktır, o halde âlimdir”, Tanrının en yüce olması bu tür yüklemeleri Tanrı'ya yüklemeyi zorunlu kılar. Kant'a göre, bu önermeler analitiktirler ama onların Tanrının varolduğunu analitik olarak gösterdiği ifadesi doğru değildir. “Tanrı âlimdir” veya “Tanrı kadirdir” önermeleri analitiktir ancak bir terimin belli yüklemeleri analitik olarak alması ve bununda zorunluluğun gereği olarak ‘vardır’ yüklemi alacağı iddiası Kant tarafından kabul edilmez. Yani “Tanrı en yüce varlıksa vardır” yüklemenin analitik olmayacağını savunur. Kant itibariyle “Tanrı vardır”

⁶⁷ Necmettin Tan “İmana Yer Açmak İmmanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi”, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 134-135.

⁶⁸ Dursun, “ Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı”, s44.

⁶⁹ Dursun, “ Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı”, s37.

önermesi ‘epistemolojik olarak temellendirilebilir mi? bilgimiz böyle bir önermeyi geçerli kılmaya yetiyor mu?’ gibi olası sorulara yanıt olarak Kant, bunun mümkün olmayacağını söyler. Analitik yüklemeler “vardır” gibi bir yüklemi içermez. Çünkü analitik olması herhangi bir şekilde bir şeyin var oluşunu ortaya koyamaz.⁷⁰ Kant’a göre, bizim bilgilerimiz ya analitiktir a priori ya da sentetiktir. Sentetik a priori ve analitik a priori bir şeyin var oluşunu göstermez.⁷¹ Bir şeyin var oluşunu gösteren sentetik önermelerdir. Bu nedenle Kant’a göre, bilgilerimiz yargılar üzerinden temellenir. İnsan karşısında bir binayı gördüğünde onun var olduğunu bilir ama bu binayı rengi, özelliği, büyüklüğü gibi sentetik yüklemelerle bilebilir ve “o vardır” gibi sentetik bir yüklemde bulunamaz. Var yüklemi ne sentetik ne de analitiktir, ancak bir şeyin varolduğunun farkında olmak analitik olarak elde edilemez. Sentetik olarak idrak edilir.

Tanrının varlığının ispatlama imkanı varsa sentetik olarak ispatlanabilir fakat bu yine “vardır” yüklemine sentetik olduğu anlamına gelmez. “Vardır” terimi belli bir özellik olarak düşünülemez. “Bir kütüphane vardır” önermesi herhangi bir anlam ifade etmez ama “bir kütüphane üç katlıdır” önermesi bir özellik belirtir ve bu yüzden anlamlıdır. Veyahut “kütüphane bünyesinde bin kitap barındırır” gibi önermeler anlamlı önermelerdir. Bir şeyi tecrübe ettiğimizde onun özellikleri (ağırlığı, büyüklüğü, rengi vs.) üzerinden tanımlamaya çalışırız. Ancak var olduğu gibi bir özelliği tecrübe edemeyiz. Çünkü “var” bir temsil değildir. Kant’a göre bir şeye yüklem diyebilmek için ya tecrübede temsilleri ya da o temsillerle ilişkili bir kavram durumunda olması gerekir.

Kant, sentetik yüklemeler üzerinden bir şeyin var olduğuna dair farkındalığa geçilebileceğini düşünür. Ona göre, ‘vardır’ bir yüklem değildir ve ‘vardır’ ne sentetik ne de analitik anlamda bir terime hiçbir şey eklemeyiz. O yüzden herhangi bir şekilde varlık tartışması yani ontolojik tartışmalar anlamsız kalır. Çünkü var üzerine hiçbir konuşma yapılamaz. Bir şeyin var olması, herhangi bir şeyde anlam olmaktan çıkarılır.⁷² Kant, ontolojik delil savunucularının Tanrı’yı analitik olarak ortaya koymaya çalıştığını söyler. Ancak analitik olarak böyle bir sonuca

⁷⁰ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A601-B629.

⁷¹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A602-B630.

⁷² Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A600-B628.

varılamamasının altında yatan şey, vardır yükleminde bulunamamaktır.⁷³ Tecrübe aracılığıyla sentetik yüklemelerde bulunduğumuz şeye ‘var’ diyebiliriz ancak bu ‘var’ teriminin sentetik ya da analitik olduğu anlamına gelmez ve ‘var’ hiçbir şekilde yüklem değildir.

Analitik olarak bir şeye yüklemde bulunmak onun varlığını varsaymadan olamaz. Bir şeyin varlığını ve yokluğunu varsaymadan onun hakkında konuşulamaz. Bu durum ileride bahsedeceğimiz kozmolojik argümanın ontolojik argümana indirgenmesinin de ana sebeplerinden biridir. İnsan her şeyi anda tecrübe eder fakat onun varolduğunu bilmek cevher kategorisi ile gerçekleşen bir şeydir. Kant’a göre, cevher kategorisi olmadan bir şeye ‘vardır’ diyemeyiz. Aristoteles’e göre, cevher şeylerin hakikatine yönelik bir şey iken Kant bunu birbirinden ayırır. Kant bunu, tecrübe de ortaya çıkanın dışında spekülâtif bir anlama gidilip olmadık tartışmaların içine girilememesi için yapar. Ancak Kant şu noktayı görmezden gelir; bir şeyin hakkında ancak zamanın sürekliliği üzerinden konuşulabilir. Tecrübe edebilmek içinde o şeyde var hakikatini görmek gerekir yoksa onun hakkında konuşulmaz. Kant’a göre, gerçek yüklem tecrübeye ortaya çıkan temsiller üzerinden karşımıza çıkar. Düşünüğe göre, tecrübeye var olan bir şeyin var olması düşünebilir ama burada o şeyin var olduğunu bilerek yüklemde bulunulmaz. Sentetik olarak yüklemde bulunmak o şeyin var olmasını gerektiren bir durum değildir. Sentetik yüklemelerde bulunulduktan sonra var olduğu söylenebilir. Klasik ontolojik argüman savunucuları, analitik yüklemde sentetik yüklemde daha fazla bir şey var gibi düşünmüşlerdir. Ancak arasında bir fark yoktur. Analitik anlamda var yüklememizi gerektiren bir durum yoktur, sentetik anlamda da bu böyledir. “Tanrı vardır” denildiğinde hiçbir belirlenim olmaksızın Tanrıdan bahsedilir. Fakat “Tanrı zorunlu olarak vardır” önermesinde bir belirlenim olarak bahsedilir. Bu yüzden klasik ontolojik argümanda zorunlu varlık yüklem olarak kabul edilebilir. Çünkü bu yüklem bir belirlenmişlik içerir. Zorunlu varlık olarak görülmesi ona zorunluluk atfeder. Kant’a göre, klasik düşüncede analitik yüklemeler olabilmesinin altında var olmanın koşulu mevcuttur. Buradan yola çıkarak Kant, bu varsayımın doğru olmadığını ve analitik olarak sadece bir şeyin anlamının bilinebileceğini düşünür. Çünkü bir şeyin anlamında var olması mümkün değildir.

⁷³ Keskin, “Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, 112.

Aynı zamanda var olmak bir yüklem olmadığı için anlam da katamaz.⁷⁴ Bu yüzden sentetik önermelere başvurulur. O halde ‘bir şeyin var olduğu nasıl bilinebilir?’ sorusu önem arz eder. Bu soruya cevap olarak, insan tecrübe eder; akabinde elde edilen malzemeyi sentezler ve bu sentezleme sonucunda birey karşılaştığı şeyin varlığının farkındalığına varır, denilebilir. Klasik ontolojik delilde böyle kabul edilmesine rağmen, Kant’a göre, var yine bir yüklem değildir. Var yüklemi belirlenen şeye dair insanın bir farkındalığı olarak görülür. Kant, varlığı varsayarak niteliklerini konuşmaz, nitelikleri görerek varlığı anlar.

Özetle klasik ontolojik argüman da “Tanrı vardır” önermesi analitik bir önermedir. Fakat Kant’a göre, bu Tanrının varlığını ortaya koyan herhangi bir önerme olarak kabul edilemez.⁷⁵ Çünkü düşünüre göre, analitik bir önerme olması için yüklem konudan türetilmesi gerekir.⁷⁶ Başka bir ifadeyle bir önermedeki yüklem önermenin konusunun içinde gizli bir şekilde var ise analitik olabilir. Analitik önermeler zorunlu önermelerdir. Örnek verilecek olursa; “Tüm evliler bekar olmayandır.” Burada bekar olmayandan kasıt evli olmamasıdır. Ancak “Tanrı vardır” önermesinde ‘vardır’ teriminden Tanrının zorunlu bir varlık olduğu anlamı çıkarılamaz. Bu yüzden de bu önerme zorunlu ve analitik değildir.

1.2.4 Bir Önermede Özne ve Yüklemin Birlikte Kaldırılması

Kant'a göre, tüm çağlarda insanlar salt zorunlu bir varlıktan bahsetmişlerdir. Bu tür bir varlığın düşünülemeyeceğini anlamaktan ziyade var oluşunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Tanrı kavramının yokluğunun düşünülemez olduğunu savunanlara karşı Kant, bu fikri olanaksız kılan koşulların ne olduğunu belirlemenin gerekli olduğunu iddia eder. Çünkü bir şeyin düşünüp düşünülemeyeceği bu koşullar sayesinde saptanabilir. Kant’a göre koşulsuz sözcüğü, koşulsuz olarak zorunlu kavramıyla bir şey mi yoksa hiçbir şey mi düşündüğünüzü belirlemede kesinlikle yeterli değildir. Bu kavram birçok örnek ile açıklanabilir. Örneğin, bir üçgenin üç açısı vardır. Üçgen örneğinde üç açı salt olarak zorunlu değildir. Bir üçgen var olduğunda, böyle bir koşul yerine getirildiğinde üç açısında zorunlu olarak var olacağına işaret edilir.

⁷⁴ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A599-B627.

⁷⁵ Ahmet Cevizci “*Metafiziğe Giriş*”, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 35.

⁷⁶ Dursun, “*Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı*”, 39.

Yargıların salt zorunlulukları şeylerin koşulsuz bir zorunluluğu değil, yargıların salt zorunluluğu sadece şeylerin ya da yargıdaki yüklem koşullu bir zorunluluğu olarak düşünülmelidir.⁷⁷

Kant, özdeş bir yargıda yüklemi ortadan kaldırıp özneyi saklamanın bir çelişki doğuracağını ve birincisinin zorunlu olarak ikincisine ait olduğunu söyler. Ancak öznenin yüklem ile birlikte ortadan kaldırılmasının hiçbir şekilde çelişkiye mahal vermeyeceğini çünkü geriye çelişkili olabilecek hiçbir şeyin kalmayacağını söyler ve bu görüşünü eserinde üçgen örneği üzerinden şu şekilde açıklar:

“Bir üçgen konutlamak ve gene de üç açısını ortadan kaldırmak çelişkilidir; ama üçgenin üç açısı ile birlikte ortadan kaldırmada hiçbir çelişki yoktur. Saltık olarak zorunlu bir varlığın kavramı açısından da durum tam anlamıyla budur eğer varoluşu ortadan kaldırılacak olursa, şeyin kendisi de tüm yüklemeleri ile birlikte ortadan kaldırılmış olur; bu durumda çelişki nereden doğacaktır.”⁷⁸

Kant’a göre, ‘Tanrı her şeye gücü yetendir’ yargısı zorunlu bir yargıdır ve her şeye gücü yeten varlık ortadan kaldırılamaz. ‘Tanrı yoktur’ denilirse hem her şeye gücü yeten hem de diğer mümkün tüm yüklem ortadan kalkmış olur. Çünkü tüm yüklemeler özne ile birlikte yani Tanrı kavramı ile birlikte ortadan kaldırılmıştır ve bu hiçbir çelişkiye sebebiyet vermez.⁷⁹ Burada Kant’ın altını çizdiği nokta, bir kavramın kabul edilmesi onun varlığına dair bir sonucu zorunlu kılamaz olduğudur.⁸⁰ Klasik ontolojik delile göre, Tanrı kavramının kabul edilmesi, onun en gerçek ve mükemmel olduğu varsayımı Tanrı’nın yok olmayacağı sonucunu çıkarır. Çünkü bunun aksi, Tanrı kavramında eksikliğe yol açacaktır. Aslında başta bahsedilen görüş aynı zamanda tüm varlığın Tanrı da mevcut olduğu fikrini de içerir. Böyle bir durumda da ‘Tanrı her şeye gücü yetendir’ önermesinin ortadan kaldırılması bir nevi tüm varlığın da ortadan kalkmasına sebebiyet verir ki, bu kendi içinde bir çelişki yaratmaktadır.⁸¹

Özetle bir şeyin varlığını kavramsal olarak dile getirmek o şeyin gerçekten var olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu ifadeler totolojiler üretirler.

⁷⁷ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A593-B594.

⁷⁸ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A595-B623.

⁷⁹ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A595-B623.

⁸⁰ Keskin, “Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, 111.

⁸¹ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A596-B624.

1.2.5 Varlık Terimi Bir Yükleme Değildir

İnsan terimi, insanın özellikleri üzerinden anlamlandırılır. Özelliklerin devamlılığı üzerinden bu terimin ne anlama geldiği anlaşılır. Bu nedenle Kant'a göre varlık, cevher kategorisinin görüye uygulanması üzerinden anlaşılır. Yani varlık kendini zamanda gösterir. Kant, cevheri zamandan ve görüden ayırarak saf kavramlara dönüştürür. Ona göre, cevherin bizzat kendisi a priori, tecrübe ortada çıkması ise sentetik a prioridir. Tecrübe edilen her şey belli bir varlık olarak tecrübe edilir. Bu şekilde bakıldığında onların epistemolojik temellendirmesi sentetik a priori üzerinden temellendirilir. Tecrübedeki herhangi bir şey cevhersiz bilinmeyeceği yönünden dikkate alındığında, yani saf kavram olarak düşünüldüğünde a prioridir. Sanki varlığın kendinde bir anlamı yokmuş gibi görülür ve varlık cevher kategorisiyle birlikte düşünüldüğünde a priori olarak düşünülür.⁸² Ona göre cevherin kendinde bir anlamı yoktur ama görüde olması itibarıyla bir anlamı vardır. Ancak görüde tek bir anlamı yoktur. Bu sebeple görüde süreklilik kazanmadığı sürece onun hakkında konuşulamadığı gibi farkındalığına da varılamaz. Varlığa zamandaki sürekliliği üzerinden bakıldığında her şey anlam kazanır ve Kant'ın yapmak istediği de varlığı zamanda ve tecrübe de görmektir. Klasik kanıtta varlığın anlamı zamandan bağımsız yakalanmaya çalışılır. Kant'a göre ise, Tanrı ile zamandaki şeyler arasında varlık terimi üzerinden bir bağ kurulamaz. O, Zamanın nihai sonunda düzenlilik ya da amaçlanana ulaşmaya yarayan bir şeydir. Kant, Tanrıyı zamanı baskılamayan, zamanın akışının nihai ufkunu belirleyen bir şey üzerinden ilişkilendirme çalışır ve düşünüre göre, gerçek yüklem tecrübe de ortada çıkan temsiller üzerinden olur.

Kant'ın klasik düşünce eleştirisinin bir yönü de -dır yüklemiyle ilişkilidir. Klasik ontolojik kanıtta 'var' sadece var olarak düşünülmez, dışarıdaki şey mevcut olarak düşünülür ve mevcut olan tanımlanmak istendiğinde işin içine akli kısımlar dahil olur. Bu akli kısımlar tecrübe de elde edilen ile birlikte düşünüldüğünde ortada varlık kavramı çıkar. Başka bir ifadeyle bir şeyin varlığı düşünce ile ilişkisi üzerinden belirlenir. Varlık kazanması düşünce ile ilişkisinde ortada çıkan bir şeydir. Bu ilişki de -dır yüklemine kendisini gösterir.⁸³ O bir önermedir ve aynı zamanda mantıksaldır. Bununla birlikte analitik olarak da kabul edilir. Klasik

⁸² Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A600-B628.

⁸³ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A599-B627.

ontolojik delilde analitiğin zemini olarak -dır eki görülür. O halde varlık -dır yüklemidir. Kant, bu -dır yüklemenin gerçekte var olana bir şey katmadığını o yüzden de düşünmeyle ya da analitik ilişkilerle varlık affetmenin ve esasta varlığını oradan yakalandığını söylemenin çok anlamlı olmadığını ifade eder.⁸⁴

Kant, -dır eki üzerinden zihinde olanı da var kabul etmenin sakıncalı olduğuna dikkat çeker. Klasik kanıtta, bir şeyi, herhangi bir terimi yüklem de bulabiliyorsak o vardır, onun var olmasını sağlayan da o -dır ekidir. Buradan yola çıkarak herhangi bir terimi düşünüp ona yüklemelerde bulunabiliyorsak onu var olarak düşünebiliriz. Tanrı da böyledir. Kant, varlık kavramının bir yüklem olmadığını savunur. Çünkü var üzerine hiçbir konuşma yapılamaz. Bir şeyin var olması herhangi bir şeyde anlam olmaktan çıkar. Kant, klasik ontolojik delil savunucularının Tanrı'yı analitik olarak ortaya koymaya çalıştığını ancak analitik olarak böyle bir sonuca varılamayacağını düşünür. Klasik ontolojik delil savunucularına göre, varlık gerçekliği olan bir yüklemidir.⁸⁵ Kant'a göre ise, bu yüklem varlığın kavramına eklenebilecek bir şey değildir. Varlık kavramı mantıksal bir düzlemde yargının bağıdır. "Tanrı kadirdir" önermesi iki kavrama delalet eder ve bunların her birinin kendi nesnesi olan iki kavramı kapsar.⁸⁶ Kavrama yeni bir şey eklenmiştir. Buradaki -dır bağı bir yüklem değildir. "Tanrı vardır" önermesinde ise yeni bir şey belirtilmemiş yalnızca bir nesne belirlenmiştir. Kant, bu durumu eserinde yüz Taler örneği ile açıklamıştır. Örnek şu şekildedir:

*"Yüz edimsel Taler yüz olanaklı Talerden en küçük bir fazlasını kapsamaz. Çünkü ikincisi kavramı ve birincisi ise nesneyi ve bunun konutlanmasını imlediğinden, eğer birincisi ikinciden daha çoğunu kapsayacak olsaydı, kavramım bütün nesneyi anlatmaz ve dolayısıyla onun yeterli kavramı olmazdı. Ama cebimdeki para söz konusu olduğunda, yüz edimsel Taler durumunda onun yalnızca kavramı durumunda olduğundan daha çoğu vardır. Çünkü nesne edimsellikte yalnızca benim kavramından çözümsel olarak kapsanmaz, ama kavramıma bireşimsel olarak eklenir ve gene de bu varlık yoluyla sözü edilen yüz Talerin kendisi kavramımdan ayrı olarak en küçük bir biçimde arttırılmış olmaz."*⁸⁷

⁸⁴ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A598-B626.

⁸⁵ Keskin, "Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri", 112.

⁸⁶ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A599-B627.

⁸⁷ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A599-B627.

Buna göre, gerçekteki yüz Talerle zihindeki yüz Taler arasında zihinde varsaydığımızı ek olarak ‘var’ yüklemeni yüklememizi gerektirecek bir neden yoktur. Ontolojik delilde en gerçek varlık aynı zamanda var olmayı gerektirir. Tanrı zorunludur, en yüce varlıktır, o halde vardır. Oradaki yüklemle Tanrı arasındaki ilişkiye ek olarak var olmayı gerektirir. Burada bir yüz Taler olmayla zihinde yüz Taler olmak arasında bir fark yoktur. Zihinde bir şeyin tanımı gereği var olmayı gerektirmesi gibi bir şey yoktur. Kısacası zihinde bir kavramın tanımlanmasından onun varlığını gidilememesi durumudur. Kant’a göre, tecrübeye var olan bir şeyin var olması düşünülebilir ancak burada o şeyin var olduğunu bilerek yüklem de bulunamaz. Bu sentetik önermede var olmasını gerektiren bir şey değildir. Yani bir şeyin var olduğunu söylemek o şeye herhangi bir şey katmaz.⁸⁸ Kant’ın bu düşüncesinde ulaşılması gereken husus şudur: “X varlığı vardır” önermesinde buradaki yüklem konumundaki ‘var-dır’, X’sin varlığına bir kanıt olarak görülemez. Çünkü bu önermenin ifade edilmesi için varlığın zorunlu olması gerekmez. Bu yüzden “Tanrı vardır” önermesini oluştururken buradaki ‘vardır’ yüklemine Tanrının varlığını kanıtladığı düşünülemez.⁸⁹ Kant’a göre, gerçek yüklem tecrübeye ortaya çıkan temsiller üzerinden olur.

⁸⁸ Keskin, “Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, 112.

⁸⁹ Tuncay Saygın-Mehmet Önal “Kant’ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı”, (Malatya: İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1, 2011), 115.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KANT'IN KOZMOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ

2.1 Kozmolojik Argümanın Mahiyeti

Çağdaş din felsefesinde kozmolojik delil, Tanrıya tecrübe aleminden hareketle ulaşılmasının yanı sıra, felsefe tarihi boyunca bakıldığında Grek felsefesinde, kozmolojik delilin en ilkel şekli olarak, zahir alemden hareketle, kainatın arkasındaki özün ve değişime tabi olmayanın bulunması için kullanılmıştır. İslam felsefesinde ise düşünürler, kozmolojik argümanı imkan ve hudus delili olarak adlandırarak, Tanrıyı ispat etmek gayretinde bulunmuşlardır. Bu çabaları neticesinde Ortaçağ Batı felsefesinde Aziz Thomas Aquinas'ı etkilemişlerdir.

Aquinas, kozmolojik delille Tanrının kanıtlanabileceğini düşünür ve bunu meşhur “Beş Yol” delilleri ile savunmaktadır.⁹⁰ Aquinas'ın bu delillerinden modern kozmolojik argümana temel teşkil eden asıl önermesi üçüncü argümanıdır. Üçüncü argümanı, imkan delili olarak da bilinir. Alemde var olanlar sonradan varlık kazanmışlardır ve zaman ve mekana tabiyyetleri zorunludur. Sonradan var olanlar en sonunda yok da olurlar. Dolayısıyla bu varlıkların hem varlığı hemde yokluğu düşünülebilir. Bu durumdan anlaşılıyor ki mümkün olanların, var olmadıkları bir zaman olduğu için, bu varlıkların daimi bir suretle varoluşlarını düşünmek olanaksızdır.⁹¹ Dolayısıyla tüm mümkün varlıkların olmadığı bir an mümkünse, o halde denebilir ki hiçbir şeyin var olmadığı bir zamanın olduğu düşünülebilir. Peki alemde her şey mümkün varlıksa ve mümkün tüm varlıkların olmadığı bir zaman düşünülebiliyorsa o halde şuan hiçbir varlığın ortaya çıkmaması gerekir. Böylesi bir çıkarım kabul edildiğinde, doğal olarak şu sonuca varılacaktır: Varlıkların tümü mümkün olamaz, mutlaka varlığı zorunlu olan yani yokluğu düşünilemeyen bir varlık olmalıdır. Yani Aquinas'ın öne sürdüğü bu argüman, mümkün ve zorunlu varlık arasındaki ayırmadan Tanrı kanıtlamasına gitmektedir.⁹²

Aquinas'ın beş yol delillerinde bahsetmiş olduğu üçüncü argümanında ifade ettiği “var olmaması muhtemel olan şeylerin olmadığı bir an vardır” ibaresi John

⁹⁰ Cevizci, “Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II”, 499.

⁹¹ Cevizci, “Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II”, 500.

⁹² Tarakçı, “Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas”, 30.

Leslie Mackie (1917-1981) nezdinde eleştiriye açık bir fikirdir. Çünkü ona göre, var olmaması mümkün varlıkların daimi suretle var olmaları da mümkündür. Aquinas'ın var olmaması mümkün olan varlıklar ifadesindeki kastı şöyle anlaşılmalıdır: Bu tür varlıklar öyle varlıklardır ki, düşünüldüğünde hiçbir şeyin olmadığı bir anın mümkün olduğunu ispatlarlar. Mackie'nin eleştirisi de tam olarak bu varlıkların bahsedilen anı ispatlaması noktasındadır. Mackie'ye göre, bu varlıklar kesinlikle Aquinas'ın zikrettiği anı ispatlamaz. Mackie, Aquinas'ın var olmaması mümkün varlıklar kavramından şayet oluş bozuluşa tabi olan ve nihayetinde yok olacak varlıklar kastediliyorsa, böylesi varlıkların ancak gelecekte olmayacaklarına, yani gelecek zamanda var olmaması mümkün olan varlıklara kanıt olacağını düşünür. Bu sebeple Aquinas'ın ifade ettiği var olmamaları mümkün olanların, hiçbir şeyin olmadığı bir anın mevcutluğuna dair ispatı Mackie'ye göre geçersizdir.⁹³

Mackie'nin bir diğer eleştirisi ise, “varlığı mevcut olmayan bir şey yalnızca var olan şey vasıtasıyla varlık kazanır” önermesine yöneliktir. Bu önerme Aquinas'ın, varlığı daimi olmayan mümkün varlıkların, varoluşları bir noktadan sonra bitmesi halinde, onların tekrar varlık kazanmasının olası olmadığına dair düşüncesinin bir ifadesidir.⁹⁴ Mackie, düşünürün bu fikrinin a priori bir hakikat olmadığına ve herhangi bir nesnenin sebepsiz yere varlık kazanma farkındalığının insanda bulunabileceğine inanır.⁹⁵ Bu inancıyla Hume ile aynı görüştedir. Fakat Mackie'nin sağlıklı bir eleştiri yaptığı tartışılabilir. Zira insanın idrakinde mümkün olabilen şeylerin gerçekte zorunlu bir karşılığının olması beklenemez. Aksine idrak durumunda olup da gerçekte imkansız olan şeyler mevcut olabilir. Dolayısıyla Mackie'nin öne sürdüğü eleştiriler her ne kadar Aquinas'ın önermelerini tam manasıyla çürütememişse de, bahsi geçen meselelerin güvenilir ve kesin ispatlar olmadığını göstermiştir.

Felsefe tarihi boyunca tartışılan nedensellik ilkesi bağlamında, her şeyin bir nedeni olmalıdır ve bu nedenler silsilesinde yeter sebep aranmalıdır meselesi Aquinas tarafından da ele alınan bir görüştür. Aquinas teselsülün sonsuz olmadığını düşünür ve teselsülün nihayetinde bir nedene bağlanması, yapılan Tanrı

⁹³ Aslan, “*Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*”, 57.

⁹⁴ Cevizci, “*Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II*”, 500.

⁹⁵ Aslan, “*Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*”, 58.

kanıtlamalarının en önemli unsurlarından biri olarak görür. Aquinas, ortancanın nedenini ilk sebep, son şeyin nedenini de ortanca olarak görür. Dolayısıyla ilk sebebin ortadan kaldırılması, Aquinas düşüncesinde ortanca ve son şeyin de zorunlu olarak ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.⁹⁶ Nedenler dizisinin sonsuza kadar gidemeyeceğini düşünen Aquinas, bu dizinin nihai olarak zorunlu bir varlıkta son bulması gerektiğini savunur.⁹⁷

Mackie, Aquinas'ın ifade ettiği gibi "ilk sebebin ortadan kaldırılması ortanca ve son şeyin de var olmamasını zorunlu kılar" düşüncesinin tutarlı olmadığını, ilk sebebin ortadan kaldırılması durumunda, diğerlerinin varlığına dair herhangi bir etkiden söz edilemeyeceğini ifade eder.⁹⁸ Mackie, fikirlerini vermiş olduğu tren ve zincir örnekleriyle açıklamaya çalışır. Ona göre, lokomotif olmayan ve vagonları sonsuza kadar giden trenin varlığının olamayacağı, bu sebeple nedenler dizisinin bir noktada nihayete ermesi gerektiği fikri kabul edilebilir. Fakat Mackie'nin vermiş olduğu örnekte, vagonlar birbirinin varlık sebebi değildir. Düşünür bu örneğinde farklı bir bakış açısından durumun izahını gerçekleştirir. Birbirine bağlı olan vagonlar sebep-sonuç ilişki ağı üzerinden değerlendirildiğinde, Mackie'ye göre, sonsuza kadar uzanan bir teselsül anlayışının ortanca ve son şeyleri etkilemeyeceği aşıkardır. Dolayısıyla bu eleştiri, Aquinas'ın kanıtlamak istediği, Tanrının fail nedenliği meselesini sekteye uğratacaktır.⁹⁹

Mackie, kozmolojik Tanrı kanıtlamasının yeter sebebin Tanrı olduğuna dair kesin bir ispatta bulunmada ziyadesiyle yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "zamanda var olan her şey kendinden önceki bir sebebe ihtiyaç duyar" fikri doğru değildir. Filozofa göre, güçlü bir argüman olarak görünen kozmolojik argümanı eleştirilere maruz bırakan unsur, sebepler zincirinin son bulması için Tanrıya başvurulmasıdır. Tam bir kanıtlama, düşünce düzeyini aşarak ve sağlam deliller getirilerek açıklanmayan bu argümanın ne Tanrının varlığını ne de fail neden olmağını ispatlaması mümkün değildir.

Son olarak ele alacağımız filozof olan Descartes'in kozmolojik argümanı hakkında konuşmadan önce, evrenden hareketle Tanrıya ulaşmak için araç olan

⁹⁶ Pay, "Kozmolojik Delil", 39.

⁹⁷ Cevizci, "Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II", 500-1.

⁹⁸ Aslan, "Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi", 57.

⁹⁹ Aslan, "Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi", 58.

duyuların, düşünür tarafından nasıl konumlandırıldığı üzerinde durulacaktır. Zira düşünürün bilgi edinme kaynakları hakkında kısaca bilgi vermek konunun salahiyeti için gereklidir. Ayrıca filozofun kozmolojik argüman savunusu önemli noktalara temas ettiği için ayrıntılara yer verilecektir.

Descartes, doğru ve kesin bilgiye yalnızca klasik mantık ve matematikle ulaşılabilceğine inanır. Ancak bu yolla sonuca varmak düşünür için uzun bir süreye tekabül edeceği için aritmetikten istifade etmeyi tercih eder. Ona göre, kesin, doğru ve değişmeyen bir şeyi bilebilmek için tek ölçüt apaçıklıktır.¹⁰⁰ Filozof aritmetik ile nesnenin en yalın haline iner ve elde ettiği yalın ögeleri ise belli bir metod ile matematiksel işlemlerle bir senteze tabi tutar. Descartes için açık ve yalın olanı bilmek ancak bu şekilde mümkün olabilir. Ona göre doğru bilgiye iki şekilde ulaşılabilir. Bu iki şey; sezgi ve dedüksiyondur. Sezgi yoluyla yalın ve açık ilkelere refleksiyon ile ulaşılır ve bu ilkeler a priori olarak bilinir. İlk ilkeler sayesinde tümdengelim yoluyla yeni sonuçlar elde edilir. Bu sayede dedüksiyon ilk ilkeler üzerine bina edilir ve işlev kazanır.¹⁰¹

Filozof için kesinlik, doğruluktan çok daha elzemdir. Yaşadığı çağda etkin olan şüphecilğe karşı kesin bilgiye ulaşılabilceğini göstermek için ilk önce her şeyden şüphe eder. Descartes, şüpheciliğini öyle bir noktaya getirir ki, en sonunda içinde her şeyi bilen bir cinin kendisini aldatabileceğini düşünür. Nihayet Descartes, şüphe edilmeyen hiçbir şeyin var olmadığı noktasında kanaat kılar. Daha sonra filozof, yargılarını askıya alma yöntemi kullanarak böylesi bir cinin kendini aldatamayacağını iddia eder.¹⁰² Descartes'e göre, bu şüphe mutlak bir şüphecilik olmamalıdır.¹⁰³ Şüpheciliğin, daimi bir hal almaması ve doğru bilgiye ulaşmak için bir araç niteliğinde kullanılması gerekir.¹⁰⁴

Düşünür ilk olarak duyulardan şüphe eder. O, doğayı tanımlamak için duyulara güvenmemektedir. Ona göre, duyular insanı yanıltarak doğru olmayan sonuçları elde etmesine sebebiyet verir. Herhangi bir nesne tecrübe edilirken, bireyin onu anlayabilmesi için iki şey kaynaklık eder. Bunlardan ilki duyulardır.

¹⁰⁰ Rene Descartes “*Felsefenin İlkeleri*”, çev. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 104.

¹⁰¹ Sağman, “*Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*”, 6-7.

¹⁰² Sağman, “*Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*”, 13.

¹⁰³ Hasan Özalp “*Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması*”, Milet ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 11/2, 2014, 143.

¹⁰⁴ Özalp, “*Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması*”, 144.

Duyular, bireyin nesne ile ilişkisine göre farklı veriler sunar. Bir dağın görünmesi yakın ve uzak mesafede birbirinden farklı ölçülerde daha küçük veya büyük olarak deneyimlenebilir. Bu gibi örnekleri astronomik ögeler içinde kullanmak mümkündür. Çünkü gökyüzüne bakıldığında görünen güneş, ay ve yıldızlar her ne kadar açık olarak deneyimlense de asla duyu verileriyle gerçek boyutları elde edilemez.¹⁰⁵

Doğayla ilişkide kaynaklık eden ikinci yeti ise, filozofun ontolojik argümanında da bahsedilmiş olan, bireyde içsel olarak bulunan kavramlardır. Duyu ve içsel kavramlar ile düşünülen nesne kesinlikle aynı değildir ve bu kaynaklardan elde edilen verilerden biri yanlıştır.¹⁰⁶ Ona göre, akıl ve duyu verileri birbiriyle çatışabilir. Descartes, güneş örneği vererek düşüncesini temellendirmek ister. Güneşe bakıldığında yakınlık ve uzaklık mesafesine göre değişikliğin mümkün olması, Descartes için yanıltıcı bir unsurdur. Dolayısıyla akılla inşa edilen ve güneş hakkında bilgi veren ikinci kaynak düşünür nezdinde doğru bilgiyi verir. Fakat Descartes'in bu düşüncesi pek sağlıklı görünmemektedir. Zira çağdaşı olan Galileo, teleskop vasıtasıyla yaptığı araştırmaları sonucunda, tarih boyunca süre gelen Aristocu astronomiyi geçersiz kılmıştır.¹⁰⁷ Görülüyor ki, Descartes'in bahsettiği duyu ve akıl verilerinin daima farklı ve çatışma halinde olduğuna dair genel bir yargıya ulaşmak doğru değildir. Esasen Descartes'in üzerinde durduğu mesele duyuların bilgi kaynağı olarak görülüp görülmemesi değildir. O, duyulara güvenilip güvenilmemesi üzerinde düşünür.

Bireyin yanılmasına sebebiyet veren akıl ve duyunun yanı sıra Descartes, hayal gücünün de aynı yanıltıcılığa sahip olduğunu belirtir. Aklen muhal olan herhangi bir şeyi tahayyül etmek mümkündür, ancak insan aklı böylesi bir hayalin gerçek olmadığını bilir.¹⁰⁸

Filozofa göre, ister duyu ister akıl yalnızca bir kez dahi yanıltıcı olsa, ona şüpheyile yaklaşmak gerekir. Burada Descartes'in duyu, akıl ve hayal gücünü reddettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Filozof, bireye veri akışı sağlayan bu üç

¹⁰⁵ Özalp, H. “Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması”, 141.

¹⁰⁶ Benedictus Spinoza “Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler”, çev. Coşkun Şenkaya, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 26-27.

¹⁰⁷ Özalp, H. “Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması”, 142.

¹⁰⁸ Descartes, “Metot Üzerine Konuşma”, 37-39.

unsura reddetmek için şüpheyle yaklaşmaz. O, hakikatin varlığına ulaşmak için şüpheci bir yöntemi gerekli görür. Düşünür, felsefesini sağlam bir zeminde inşa etmek için, bireyin yaşamının ilk yıllarından itibaren elde ettiği kanıların her birine şüpheyle yaklaşır ve doğruluklarının tekrar araştırılmasının elzem olduğuna inanır.¹⁰⁹

Filozofun duyu, akıl ve hayal gücüne karşı olan şüpheciliği dikkate alındığında, “*Descartes’in bilgi edinme kaynaklarına olan şüpheci yaklaşımı, onun Tanrının varlığına dair inancının temellenmesine nasıl zemin sağlar?*” sorusu akla gelir. O, bu meseleye insanı merkeze alarak cevap verir. “Ben nedir” sorusuna cevap arar. Filozofa göre, düşünen bir varlık olarak insan, şeyleri kavrar, hayal eder. İnsanın bunları yapabiliyor olması ona dışsal olarak verilmiş bir şey olmayıp, doğuştan benliğinde bulunan niteliklerdir. İçsel olarak verili olan bu nitelikler, bireyin dışsal uyarılardan kendini soyutlayıp, salt benliğini düşünmesidir. Birey benliğini düşündüğünde, bahsedilen yetilerin kendinde var olduğunun farkına varır ve benliğinden şüphe etmez. Kişi bu farkındalığı aklı vasıtasıyla elde eder. Descartes, bir şeyin kavranmasını sağlayan unsurun duyular yoluyla elde edilen renk, tat, koku, cisim vb. özellikler olmadığını, bahsedilen özelliklerin kavranan şeyden ayrıldığında dahi yine o şey hakkında konuşmaya devam edilebileceğini düşünür. Dolayısıyla ona göre, kalıcı ve doğru olan şey duyu verilerinden elde edilen değil, akıl vasıtasıyla kazanılan bilgilerdir.

Descartes, kozmolojik delilini temellendirmek için iki nedenden bahseder. Ancak bu iki nedenin anlaşılması, kozmolojik delili haklı çıkarabilir. Filozof ilkin evrendeki hareketin, hareket ettiricisi yani kaynağının ne olduğunu düşünür. Bu fikir Aristoteles ile düşünce tarihinde yerini alır. Aristoteles, yeter sebebi “hareket etmeyen ilk hareket ettirici” şeklinde ifade ederek, onu doğadaki fiziksel nedenselliği aşan ve metafizik alemde bir fail neden olarak düşünür.¹¹⁰ Descartes ise hareketi, bir cismin direkt olarak temas halinde olduğu, hareketsiz bulunan cisimlerin yanından diğerlerinin yanına geçmesi olarak tanımlar.¹¹¹ Descartes, nedenler dizinin varlığına ve varolanların da bir sebebi olduğuna inanır. Doğada her şey nedenler dizisinden meydana geldiğine göre, burada bir mutlak ve yeter sebep

¹⁰⁹ Descartes, “*Metafizik Düşünceler*”, 95.

¹¹⁰ Aristoteles, “*Fizik*”, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 194b-15 /91-92.

¹¹¹ Descartes, “*Felsefenin İlkeleri*”, 115.

aranmalıdır. Zira alem nedenler diziminden oluşsa dahi, bu diziyi sonsuza kadar götürmek mümkün değildir.¹¹² Böylesi bir durumda varlığı tanımlamak da olanaklı olmayacaktır.

Descartes'e göre, alemdeki tüm hareketi sağlayan tümel varlık şüphesiz Tanrıdır. Fizik alemindeki mevcut olan maddelerin bazı kısımları az bazı kısımları ise fazla harekete sahiptirler. Ancak harekette değişim olsa dahi, görülüyor ki hareket hiçbir zaman noktalanmıyor. Maddenin belli bölümlerinde hareket azalıp çoğalsa da hep aynı kalan bir hareket miktarı mevcuttur ve bu hareket devamlılığı değişmezdir. Descartes açısından hareketin daimi suretle devamı ve değişmezliği insanı bu devamlılığın kaynağına ulaştırır. Zira bu ancak mükemmelliği temsil eder. Evrende bir hareketin var olması zorunlu olarak değişimin de nedeni olmaktadır. Descartes'e göre, Tanrının değişimin kaynağı olarak görülmesi, onun da değişime tabi olduğu anlamına gelmez.¹¹³ Filozof, Tanrıyı aynı zamanda maddenin tamamlayıcısı olarak görür. Ona göre, doğa kanunları değişmezdir, bunun aksini iddia etmek bilimsel olarak ilerlemeyi imkansız hale getirir. Yer çekimi her yerde aynı kuvvette çeker, ateş her zaman yakıcı özelliğe sahiptir. Descartes, hareketin istikrarını ve değişmezliğini, nasıl Tanrıya dayandırıyorsa, maddenin tamamlayıcısı olarak da yine Tanrı odak noktasındadır.¹¹⁴

Descartes'in, alemde bir nedensellik dizisi olduğuna ve nedenlerin de bir faili olduğuna dair görüşünden bahsetmiştik. Düşünür, fail olanı tanımlamak için fizik alemini inceler ve aşamalı bir akıl yürütme gerçekleştirir. Bu alemde bulunan her şey belli suret ve benzer niteliklere sahiptir ve tek başlarına birer cevherlerdir. Filozof, mevcutta bulunan herhangi bir nesneyi ve insanı düşüncesine konu edinir. İnsan ve nesne arasında birçok farklılık farkedilir. Bunlardan ya her ikisi de kendini var edecektir ya da biri diğerinin nedeni olacaktır. Descartes, düşünen bir varlık olarak insanın diğer nesnelerden daha üstün olduğunu düşünerek neden olma vasfının insanda olması gerektiğine kanaat getirir. Ancak burada bir sorun göze çarpar. Nesnede bulunan uzam, hareket, suret gibi nitelikleri, insan biçimsel olarak göremez. Lakin insanın düşünen bir varlık olarak bu niteliklere sahip olması

¹¹² Ayşe Çıvgın "Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi", (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2014), 40.

¹¹³ Descartes, "Felsefenin İlkeleri", 130.

¹¹⁴ Descartes, "Felsefenin İlkeleri", 131.

gerekir. Anlaşıyor ki diğer nesnelerden daha faziletli bir cevher olarak, bu vasıflara sahip olmayan insan, alemin nedeni olarak kabul edilemez. Dolayısıyla alemin açıklayacak tek varlık Tanrıdır. Descartes'e göre, nedenler aleminde mükemmel varlık bulunamaz.¹¹⁵

Buradan anlaşılacağı üzere Descartes'in kozmolojik delili son aşamada doğal olarak ontolojik delile indirgenmiş oldu. Descartes'in kozmolojik argümanında nihai olarak ulaştığı son nokta Kant tarafından da ciddi bir eleştiriye maruz kalacaktır. Kant'ın eleştirileri detaylı olarak tartışılacağı için konu burada noktalanacaktır.

2.2 Kant'ın Kozmolojik Argüman Eleştirisi

Kant'ın ontolojik kanıttan sonra ikinci olarak eleştirdiği kanıt evrendeki düzeninin mevcudiyetinden ve onların hareketinden yola çıkan kozmolojik argümandır. En yüksek varlık ile mutlak zorunluluk kavramı arasında bağlantı sağlanır. Bu argüman ontolojik kanıt gibi en yüksek varlıktan mümkün varlıkları çıkarsamak yerine bir varlığın önceden verilmiş olan koşulsuz zorunluluğundan o şeyin sınırsız olgusallığını yakalamaya çalışır.¹¹⁶ Kozmolojik argüman esasen farklı argümanları bünyesinde barındıran bir argüman kümesinin adıdır. Bu kümede varolan argümanların başlangıç noktasında, kozmolojik delilin temelini oluşturan neden ve imkan kavramları vardır.¹¹⁷

Kozmolojik Tanrı kanıtlaması, bir şeyin var olması için onun arka planında varoluşuna sebebiyet veren başka bir şeye ihtiyaç duyulmasının gerekli olduğunu ve bunun da ancak Tanrı ile olabileceğini savunur. Çünkü alem içerisinde Tanrısal bir şey katmadan sadece düşünerek Tanrıya varılamaz. Kozmolojik delilde bir şeyin var oluşunun sadece bir sebebi bulunmak istenmez aynı zamanda her şeyin varoluşundaki ana sebep de aranır.¹¹⁸ Ontolojik Tanrı kanıtlaması, mükemmel varlığı konuşurken kozmolojik Tanrı kanıtlaması ise zorunlu varlık kavramıyla ilgilenir. Kozmolojik kanıtta mümkün varlıklardan Tanrı'ya gitmek yerine, Tanrının mutlak varlığından hareketle var olmuş olan mümkün varlıkların ona bağlı

¹¹⁵ Özalp, "Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması", 150.

¹¹⁶ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A604-B632.

¹¹⁷ Nebi Mehdiyev "Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği", (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 22.

¹¹⁸ Mehmet Güneş "Kant'ın Tanrı Anlayışı", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 46.

olduğu fikrine dayanır. Bu yüzden de Kant’a göre, bu argümanda ilk olarak Tanrı kavramının kabul edildiği varsayılır.¹¹⁹ Bunun sebebiyse Kant’a göre, Tanrı kavramının tecrübeden elde edilememesinden kaynaklanmaktadır. Kozmolojik argüman Tanrının varlığını ‘zorunlu varlık’ kavramından çıkartır ve bu zorunlu varlık, mümkün varlıklarla ilişkili olarak görülür. Başka bir ifadeyle bu argümanda zorunlu varlık kavramı diğer varlıkların meşru olabilmesi için kullanılır.¹²⁰ Kant bu görüşünü eserinde Leibniz’in kozmolojik delil görüşü üzerinden izah etmeye çalışır. Leibniz’e göre, “ben varım” önermesi akabinde salt olarak zorunlu bir varlığın da bulunmasını zorunlu kılar. Burada ‘ben’ terimi deneyime, zorunlu varlık ise bu deneyimden zorunlu bir varlığın çıkarsanmasına işaret eder. Bu yüzden bu delilin başlangıç noktası deneyim olarak kabul edilir. Zorunlu varlık kavramı ancak bir şeyi tam olarak a priori bir şekilde belirleyen tek kavram aracılığıyla olanaklı olabilir. Bu kavram Entis Realissimi kavramıdır.

Ancak mümkün varlıkların var oluşunun arkasında bir sebep olarak Tanrının var olduğuna inanmak düşünülse bile Tanrı gibi zorunlu bir varlığa işaret ettiği yani Tanrı’yı ispatladığı söylenemez. Çünkü bu durum deneyim ve tecrübeyi aşan ve mümkün dünyanın dışında olan bir durumdur. Dolayısıyla tecrübeyi aşan bir varlıktan alemin var olduğu söylenebilir ancak bu iddia ispat edilemez.¹²¹ Kant, kozmolojik Tanrı kanıtlamasında birçok yanılsamanın mevcut olduğundan bahseder. Bunları kendi eserinde şu şekilde belirtir:

- 1- Mümkün olanın bir nedenin olduğunu ortaya çıkaran aşkınsal idea ancak tecrübe dünyasında gösterilebilir ve bunun dışında hiçbir anlamı yoktur. Nedensellik kategorisi ancak tecrübeye kullanılabılır ve bunun dışında hiçbir şekilde sentetik bir önerme üretmez.
- 2- Tecrübe aleminden ardı sıra gelen nedenler dizisinin sonsuza dek gidemeyeceği yanılgısı.
- 3- Aklın, nedensellik dizinin tamamlandığını düşünmesi şeklindeki yanılgısı.

¹¹⁹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A604-B632.

¹²⁰ Günenç, “*Kant’ın Tanrı Anlayışı*”, 46.

¹²¹ Günenç, “*Kant’ın Tanrı Anlayışı*”, 45.

- 4- Mantıksal kanıtlama ile transandantal kanıtlamının birbiriyle karıştırılması.¹²²

Kant, bu şekilde kozmolojik argümanın yanıltıcı ilkelerini ortaya çıkarır. Ancak bunların daha fazla üzerinde durmayarak, bu ilkeleri keşfetme işini okuruna bırakır. Kozmolojik argümanın ne olduğuna dair genel bir anlatımdan sonra bu argüman çerçevesinde Kant'ın eserinde konu edildiği Tanrının zamansallığı ve evrendeki mevcudiyeti üzerine eleştirisine yer verilecektir.

2.3 Tanrının Zamansallığı ve Evrende Mevcudiyeti Meselesinin Kant Açısından Eleştirisi

Tanrının zamansallığı konusu Kant'ın “Arı Usun Eleştirisi” eserinde “Aşkınsal İdeaların Dördüncü Çatışması” başlığı altında sav ve karşı sav olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu meselede “bir parça ya da sebebi olarak aleme ait salt zorunlu bir varlık olduğu” buna karşın yine “Alemin nedeni olarak, ne ona ait ne de onun dışında, salt zorunlu bir varlık olmadığı” iddiaları yer almaktadır.¹²³

2.3.1 Tanrının Zamansallığı ve Evrendeki Mevcudiyeti Üzerine

Bu savda her koşullu varlığın zamansal dizilim açısından kendisini önceleyen ve zorunlu kılan koşullar altında durduğu belirtilir. Zamansal dizilimli koşullu varlıklar, kendi varlığı açısından, salt zorunlu olan koşulsuza ulaşınca devam eder. Bu koşullar dizisi bize göstermektedir ki zamansal dizilim Tanrının sonucu olarak var olacaksa o halde salt zorunlu varlık olmalıdır. Bu sava göre, salt zorunlu varlık evrene ait olmalıdır. Eğer evrenin dışında olarak varsayılırsa o halde alemdeki zamansal dizginin başlangıcı ona ait olmayan salt varlıktan türetilir ki bu da bir çelişkiye sebebiyet verir. Çünkü başkalaşım diziminin başlangıç noktası zamanı önceleyen en yüksek koşul tarafından belirlendiği için, bu dizinin başlangıç noktası başkalaşım dizinin henüz olmadığı zamanda var olması gerekir.¹²⁴ Zaman dizgesinin nedeni zamana ve tecrübeye ait olmalıdır. Bu sebeple nedensellik tüm tecrübenin toplamı olarak evrene aittir. Sonuç olarak salt zorunlu varlık evrenin kendisinde ve zamana tabi olmalıdır.

2.3.2 Tanrının Zaman ve Evren Dışılığı Üzerine

¹²² Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A610-B638.

¹²³ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A452-B480.

¹²⁴ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A454-B482.

Bu savda ise alemin zorunlu varlık olarak görmek veya alemin içinde salt zorunlu bir varlığın olduğunu düşünmek, alemin içindeki başkalaşımın bir sebebe matuf olmadan zorunlu bir başlangıcının olduğunu kabul etmektir. Buna göre, eğer aleminde salt zorunlu bir varlık varsa o halde zamanın tüm devimsel yasayı bozan ve hiçbir sebep olmaksızın var olan bir şeyin mevcut olduğu kabul edilmelidir. Ancak Tanrı gibi hiçbir koşula gerek duymayan bir varlığın dünya gibi koşullu bir varlıkta olması olanaksızdır.

Buna karşın eğer alemin dışında salt zorunlu bir varlık varsayılırsa onun tüm başkalaşımın temel sebebi olarak zamandaki başlangıcın bir nedeni gibi düşünmek gerekir. Ancak bunun zamansal açıdan incelenmesi yine de zorunlu varlığın değişimlere ve tecrübenin toplamı olan aleme bağlı kalmasını zorunlu hale getirir ki bu zorunluluk durumu en başta kabul edilen görüş ile çelişmiş olur.¹²⁵

2.3.3 Kant Tarafından Meselenin İncelenmesi

Tanrının zamansallığı ve evrendeki mevcudiyeti üzerine Kant, ilk önce zorunlu bir varlığın varoluşunu kanıtlayabilmek için kozmolojik delilin kullanılması gerektiğini ve böylece tecrübe edilen koşullu varlıktan, tecrübe edilemeyen zorunlu ve koşulsuz varlığa ulaşılacağını ifade eder. Ona göre, eğer kozmolojik delil ile bu kanıtlama yapılır ve zamandaki başkalaşım dizisiyle bu diziden nedensellik yasalarına göre geriye doğru gidilmesi esas alınır en sonunda tecrübeye ait olmayan, koşulsuz bir şeye geçiş yapmak kaçınılmaz olacaktır.¹²⁶ Zira koşul baz alınarak yapılan bu dizi en yüksek koşula varmayı gerektirir ve koşullu olanın koşulu ilişkisi içerisinde düşünülmelidir. Bu ilişki tecrübeye ise, o halde en yüksek koşul ancak zamana ait bir dizide nihayete erebilir.

Buna rağmen Kant bu dizimi, duyu yasalarına tabi olmayan bir en yüksek koşula bağlayan filozofların, duyu yasalarına göre hiçbir başlangıç ve yüksek koşul olmaksızın sadece anlama düzeyinde olan salt kategoriye geçtiklerini ifade eder. Dolayısıyla herhangi bir nedene bağlı olmayan bu salt kategorinin varoluş sebebinin başlangıcı, hiçbir koşula bağlı olmadığı gibi zamansallıktan da ayrılmış olur.¹²⁷

¹²⁵ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A455-B482.

¹²⁶ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A456-B484.

¹²⁷ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A458-B486.

Salt bir kategorinin olumsal manadaki karşıtı ancak mümkün olandır ama Kant'a göre, duyulur olumsallıktan anlaşılır olana geçmek olanaksızdır ve zaman diziminde değişime tabi olan bir şeyin karşıtı da ancak başka bir zaman diziminde gerçek ve mümkün olabilir. Bu sebeple burada bir karşıtlık durumundan bahsedemeyiz. Gerçek bir karşıtlık olabilmesi için ancak mevcut durumun olduğu aynı zaman diziminde o şeyin karşıtı olmalıdır. Fakat böylesi bir karşıtlığı başkalaşımda bulmak imkansızdır. Kant'a göre, salt kategorinin kavramlarına göre olumsallık, zaman dizimindeki başkalaşım ile açıklanamaz. Dolayısıyla bu kavramlara göre koşulsuz zorunlu bir varlığın oluşuna, öngörülen metod ile varılamaz. Başkalaşım ancak bir şeyin herhangi bir neden olmaksızın var olamayacağını gösterir. Nedenselliğin tecrübede ve zaman diziminde bulunması gerekir.¹²⁸

Tanrının zaman ve evren dışılığı üzerine Kant, bu savın anlaşılması noktasında, koşulsuz zorunlu bir varlığa ulaşmak için tecrübe dünyasında nedensellik ağı içerisinde yine kozmolojik delil bünyesinde düşünülmesi gerektiğini ifade eder.¹²⁹ Duyulur evrende koşullar dizisi esas alındığında, hiçbir zaman tecrübe edilen, koşulsuz bir koşulda son bulamaz ve böylece bu koşullar dizisini başlatan bir ilk nedene ulaşamaz.¹³⁰

Kant, bu iki çatışkının farklı bakış açılarıyla bakılıp doğru sonuçları verdiğini ifade eder. Ona göre, ilk savda "salt zorunlu bir varlık vardır" önermesindeki zorunlu varlık tüm zamanı ve koşulları kapsar. Bunun aksi olarak "salt zorunlu varlık yoktur" önermesi de tüm zamanı ve koşulları bünyesinde barındırır. Bunun sebebini Kant şöyle açıklar: İlk savda, nedensellik diziminin salt birliği ancak zamanda belirlenir ve bu yolla zorunlu koşulsuz bir varlığa ulaşır. Karşıt savda ise, her şey zamanda belirlenir. Çünkü nedensellik ilkesi gereği, bir şeyin koşulu, o şeyin kendinden önceki bir zamanda koşullu olarak belirlenmesi demektir. Bu sebepledir ki zamanda koşulsuz ve zorunlu hiçbir şeyden bahsetmek mümkün

¹²⁸ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A460-B488.

¹²⁹ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A457-B485.

¹³⁰ Günenç, "*Kant'ın Tanrı Anlayışı*", 48.

değildir.¹³¹ Kozmolojik argüman, zorunlu varlığı sebepler dizisi içinde açıklarsa, deneysel yasalara uyması gerekir.¹³²

Bahsedilen iki sav hakkında özetle şu hususlar söylenebilir ki, Tanrının evrenden bağımsız olarak görülmesi ile aleme neden olması zamanla ilişkilidir. Ancak bu bir çelişki doğurmaktadır. Tanrı zamanın içerisinde görüldüğü takdirde bu durum evrenin sonsuz olmasını zorunlu kıldığı gibi aynı zamanda onun herhangi bir sebebe ihtiyaç duyduğu anlamına da gelir. Zira alemdeki her şey neden sonuç ilişkisi ağında olduğu için Tanrının da bir nedeni olması gerekir. Bu da koşulsuz ve zorunlu varlık kavramıyla çelişen bir düşüncedir. Kant'a göre, Tanrı zamanın dışında düşünüldüğünde onun zaman içerisinde hareket etmesi de olanaksızdır. Zamanda hiçbir şey nedensellik ve başkalaşıma maruz kalmadan mevcut olamaz. Bu ise Kant açısından Tanrı kavramı ile bir çelişki doğurur. Çünkü koşulsuz bir varlığın koşulları önceleyen zaman diziminde hareket etmesi ve böyle bir dizimde başkalaşıma maruz kalmaması mümkün değildir.

2.4 Kozmolojik Argümanın Ontolojik Argümana İndirgenmesi

Kant'a göre, zamanda ve mekanda olmak itibarıyla alem düşünülürse yani nedensellik zinciri içerisinde bakıldığında, bu kişiyi Tanrıya götüremez. Bu sebeple Kant, kozmolojik delilin zemininde ontolojik delilin yattığını düşünür. Ona göre, alemi düşünürken Tanrıyı varsaymak gerekir.¹³³ Yani bu kavram olmaksızın salt tecrübeden yola çıkılarak Tanrı kavramına ulaşamaz. Kozmolojik delil savunucularına göre evrene bakıldığında, evrende Tanrının varlığına dair herhangi bir şey bulunamaz. Dolayısıyla Tanrı ideası altında düşünülen alemden yine Tanrıya ulaşılır. Evrenin zamansallığı, nedenselliği ya da varoluşsallığı olabilir ancak Kant bunların nasıl bilinebileceğini sorar. Çünkü ona göre evrenin kendisinde böyle bir şey yoktur. Tecrübe edilen herhangi bir kavram Tanrının varlığına dair bir bilgi veremez. Bu sebeple Tanrı kavramı kozmolojik argüman savunucuları tarafından önceden varsayılır. Kant'a göre, aslında kozmolojik argüman olarak söylenen bu delil bünyesinde gizli olarak ontolojik argümanı barındırır.¹³⁴

¹³¹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A461-B489.

¹³² Güneş, “*Kant’ın Tanrı Anlayışı*”, 49.

¹³³ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A609-B613.

¹³⁴ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A609-B637.

John Locke esasen a priori kavramlar üzerinden Tanrı, ruh ve alem kavramlarına gidilemeyeceğini iddia eder. Bu yalnızca tecrübe vasıtasıyla mümkün olabilir ve ancak o güçlü ve sağlam bir zemin sunabilir. Dolayısıyla Leibniz'in a priori mantıksal aksiyomlarıyla da bu mümkün olamaz. Tecrübeye bakıldığında şu farkedilir ki orada her şey tekildir, her şey zamana ve mekana tabi olmak itibariyle zorunluluk içermez. Bu da tecrübeyle Tanrıya gitmenin hiçbir yolunun olmadığı anlamına gelir. Fakat Tanrıya gidebilmek içinde alemde var olanları da bir zorunluluk altında düşünmek gerekir. Mesela Leibniz, yüklem konuya aitliği zorunlu olmadığı takdirde, buradaki mantıksal zorunluluğun tespit edilemez olduğunu iddia eder. Tecrübede ortaya çıkan herhangi bir şeyin izah edilebilmesi için cevher-araz ilişkisi içerisinde düşünülmesi gerekir ve bu ilişkinin zorunlu olarak varsayılması lazımdır.¹³⁵ Tecrübede olana mantıksal bir zorunluluk atfetmeden Tanrıya ulaşamaz. Burada aslında görülüyor ki Tanrıya gidilen yolda gizli olarak böyle bir düşünce hasıl olur ve Tanrıya bir delil olarak karşımızda durur. Aristoteles'e göre de, doğadaki herhangi bir şeyin belli bir özellikte ortaya çıkması onun mahiyeti gereğidir. Mahiyeti de akli ve mantıksal bir şeydir. O halde onun öyle olması zorunludur. Mantıksal bir zorunluluğu doğada olan her şeye atfeder. Bu yönüyle Leibniz'in düşüncesinden çok da farklı bir noktada olmadığı aşikardır. İnsan doğada olan her şeye sanki olanaklı gibi bakar ancak ister mahiyeti gereği bakılsın ister Leibniz gibi konu-yüklem arasındaki mantıksal zorunluluk itibariyle bakılsın iki durumdada üstü kapalı Tanrıya açılan bir kapı üzerinden düşünülür. Tecrübenin bizatihi kendisi üzerinden bu mümkün değildir. Tecrübede olmaması itibariyle her şey tekildir, belirsizdir, niye ve niçin öyle olacağının hiçbir açıklaması yoktur. Bu itibarla bakıldığında tecrübe hiçbir şekilde Tanrıyı destekleyemez. Kant da bu noktada, aslında Tanrıyı destekleyecek şeyi önceden varsaydıklarını söyleyerek kozmolojik delil savunucularını eleştirir.¹³⁶ Kozmolojik delilde de aslında ontolojik delil gibi Tanrı kavramı kabul edilmiştir. Ancak Tanrı ideası tecrübede bulunmaz. Bunun nedeni ise, bu ideanın tecrübede herhangi bir nesnesinin mevcut olmamasıdır. O halde Tanrıya nasıl ulaşılabilir? Bu sorunun cevabı Kant'a göre, Tanrı kavramının evvelden kabul edilmesidir. Bu sebepten dolayı düşünöre

¹³⁵ Pay, "Kozmolojik Delil", 40.

¹³⁶ Günenç, "Kant'ın Tanrı Anlayışı" 46.

göre, kozmolojik delil savunucuları bu kabulden yola çıkarak kozmolojik delillerini temellendirmişlerdir.

2.5 Kant'ın İtirazlarının Leibniz'in Argümanı ile İlişkisi

Leibniz, kozmolojik argümanını yeter sebep ve çelişmezlik ilkesi üzerinde temellendirir.¹³⁷ Akla dayanan bu iki büyük ilke çelişmezlik ilkesine göre, bir önermede çelişik iki yüklem bir arada doğru olamaz. İçinde çelişki olana yanlış, yanlışla ya da onunla çelişiklik olan duruma doğru hükmü verilir. İkinci ilke olan yeter sebep ilkesinde ise, bir yargının varlık ve doğruluk sebebinin kendisi dışında başka bir sebebi olduğu ve ancak bir şeyin doğruluğunu bu yeter sebep ilişkisi üzerinden anlaşılacağı ilkedir. Bu ilke bir şeyin neden bu şekilde mevcut olduğunu ve yine neden başka türlü olmadığını anlamayı sağlar.¹³⁸

Leibniz'e göre, bir şeyin başka bir şeye neden olması durumu onun yeter sebebi demektir. A yeter sebebidir B'nin ilişkisi üzerinden bakılacak olunursa, B neden vardır? sorusuna ancak A'nın doğru olduğu durumda kesin ve bütünüyle bir cevap verilebilir. Leibniz, alemde bir sebebi olmadan hiçbir şeyin varlık kazamayacağına inanır. Bu sebeple her varlığın tam bir açıklaması yani nihai gayesi vardır.¹³⁹ Bu durum Leibniz'e göre yeter sebep ilkesi üzerinden açıklanır. Çünkü Leibniz'e göre, eğer bir şey kendisini meydana getiren sebeplerin ne olduğunu bildiği halde onların neden bu sıralama ve düzenlilik içerisinde mevcut olduğunu bilmemesi aynı zamanda onun kendisini meydana getiren sebeplerin var olmasıyla ilgili tam bir açıklamaya sahip olmadığı anlamına gelir.

Böylece Leibniz'in bu iki ilkeye karşı sahip olduğu düşünceleri göz önüne alındığında, onun kozmolojik delili üzerindeki kanaatleri kolaylıkla anlaşılır. Alemde var olan her şey mümkündür. Mümkün varlıklar bir düzenlilik içerisindeki sebepler üzerine mevcuda gelmiştir. Mevcut varlıkların kendilerinin meydana gelmesini sağlayan bu silsileye sebep olması olanaklı olmadığından var oluşlarıyla ilgili de tam bir açıklama yapamazlar. Bu yüzden Leibniz'e göre, mümkün varlıkların yeter sebebi yani tam bir açıklaması ve nihai gayesi ancak zorunlu bir varlık tarafından verilebilir.¹⁴⁰ Yine "alem neden vardır?" sorusu cevaplanmak

¹³⁷ Leibniz, "Monadoloji", 9.

¹³⁸ Leibniz, "Monadoloji", 7.

¹³⁹ Pay, "Kozmolojik Delil", 32.

¹⁴⁰ Leibniz, "Monadoloji", 8-9.

istenirse Leibniz’e göre, bu soruya alem içerisindekiler ile yanıtlamak olanaksızdır. Çünkü alemde var olan herşey mümkündür ve mümkün olanlar kendisinin yeter sebebi olamazlar. Buna ancak Tanrı tarafından tam ve nihai bir açıklama getirilebilir.¹⁴¹

Leibniz’e göre, alemin neden var olduğunu izah etmek için ortaya atılan bu varlık, alemde meydana gelen oluşumların dışında olması gerektiğinden fiziki bir yapıda olmamalıdır. Bizatihi zorunlu ve metafiziki bir yapıda olmalı ki, ancak bu durumda kendisinin var oluşunda bir sebep aranmasın. Bu zorunlu varlığın alemden ve alemde mevcut olanlardan farklılık göstermesi şarttır.¹⁴² Leibniz, alemin yeter sebep ilkesi temel alınarak Tanrı tarafından nasıl meydana getirildiğini açıklayabilmek için, ilk olarak niçin yokluğun değil de varlığın meydana geldiğini açıklamanın doğru olduğunu düşünür. Filozofa göre, cevher özü itibariyle var olmak için bir çaba sarfeder ve her şey özünde taşıdığı varlık nispetinde varlık kazanır. Bu Leibniz’e göre, var oluşun bir izahı olsa dahi varlığın neden var olduğuna dair açıklama için yetersizdir ve “niçin önce yokluk değil de varlık vardır” sorusuna bir cevap değildir. Leibniz’e göre, nasıl ki mevcutta olanlar varlıklarını başka bir var olandan alıyorlarsa, ezeli hakikatlerde varlıklarını zorunlu metafiziksel bir özünden alırlar. Düşünüre göre, kainattaki her şey metafiziksel bir kanuna göre meydana gelir ve bu kanunlar her zaman kendinden önceki metafiziksel sebep ile uyum içerisinde olmak mecburiyetindedir. Metafiziksel kanunlar, tüm fizik kanunlarının üzerinde görülür ve onlarla uyum içerisindedir. Tanrı fiziki aleme uygun davrandığı kadar özgür de bir varlıktır. Çünkü Tanrı, filozofa göre sadece mümkün varlıkların yeter sebebi değil, aynı zamanda alemin nihai gayesidir. Dolayısıyla bu varlık bir yönüyle alemin yaratılış hikmetidir. Bu sebeple filozofa göre, alem sadece zorunlu bir varlık tarafından nesnel olarak mükemmel değil, bunun yanı sıra ahlaki olarak da mükemmeldir. Leibniz’e göre bu hal, alemin niçin yok değil de var olduğunu açıklar.¹⁴³

Kant, ilk olarak, Leibniz’in kozmolojik argüman için ana ilke kabul ettiği yeter sebep ilkesini eleştirir. Ona göre, bu ilke sadece alem içerisinde var olan mümkün varlıklar nezdinde kullanılabilir. Duyulur dünyanın dışında kullanıldığı

¹⁴¹ Pay, “Kozmolojik Delil”, 33.

¹⁴² Aslan, “Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi”, 63.

¹⁴³ Aslan, “Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi”, 64.

takdirde bunun sadece zihni olarak düşünüleceğini ve asla tecrübeye dayalı bir varlığa temel kabul edilemeyeceğini iddia eder. Kant, bu ilkede aklın sebepler silsilesini fiziki alemin dışına çıkartarak tamamladığını varsaymanın büyük bir yanılgı olduğunu düşünür.¹⁴⁴ Kant'a göre, mümkün olan alem kavramında mantıki imkansılık ile aşkın imkansılık birbirine karıştırılmıştır. Ona göre, bu prensip sadece mümkün varlıklar alanına ait olmalıdır. Başka bir ifadeyle, Kant'a göre, alemdeki oluşumun mantıki imkansılık ile yeter sebebin aşkınsal olarak bir nedene bağlanması imkansılığı birbirine karıştırılmıştır.

Kant'ın kozmolojik delile diğer bir eleştirisi ise bu argümanın aslında tecrübeye ait alanda ispatının yapılmamasına yöneliktir.¹⁴⁵ Ona göre, eğer bu delil başlangıç noktası olarak tecrübeyi almış olsaydı, mümkün olduğu kadar tecrübe edilenin nedensellik şartlarına ulaşılmış olunurdu. Ancak delil savunucuları tecrübeyi değil, aksine imkanı merkeze alarak zorunlu varlığın ispatı üzerinde çalışmışlardır. Kant'a göre kozmolojik delilde bahsedilen zorunlu varlık, yalnızca kavramdan hareket edilerek akıl yoluyla ispatlanması mümkün olandır. Eğer zorunlu varlık kavramı bu yöntemle ispatlanmak istenirse o halde tecrübeden yararlanmak gereksiz olacaktır. Kozmolojik delilde zorunlu varlığın zaruri şartları belirlendikten sonra, alemde hareketle bu kavrama ulaşmak gerekirdi. Fakat bu delilde bu kavram ile tek bir varlık kastedilmiş ve zorunluluk ilkesinin kendi kavramı içinde olduğu iddia edilmiştir. Bu sebeple de zorunlu varlık kavramı tecrüden değil, a priori olarak kavramdan türetilmiş olur. Kant, kozmolojik delilin alemde başlayarak Tanrıya ulaşmayıp, aslında bu delille yapılanın yalnızca Tanrı kavramından hareketle ilk olarak bu kavramın kendisini daha sonra ise alemin varlığı ortaya koymak olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁶ Kant, mümkün varlıkların yegane sebebi olarak kabul edilen zorunlu varlık kavramının sadece aklın bir ideali olduğunu ve en yüce varlık kavramına insanın zihin yapısının bir gereği olarak ulaşıldığını ifade eder. Yani akıl, ezeli ve ebedi olan bir en yüce varlık kavramını düşünürken bir yandan ise bu varlığın nedenini merak eder. Bu varlığın nasıl var olduğu sorulduğunda ise, zorunlu varlık kavramının temelsiz kaldığı açıkça görülür. Bu sebeple Kant, böylesi bir varlığın ispatının kozmolojik delil ile mümkün olamayacağını, bu delilin Tanrının varlığını ispat noktasında aklın bir yanılsaması

¹⁴⁴ Pay, "Kozmolojik Deli", 31.

¹⁴⁵ Pay, "Kozmolojik Deli", 32.

¹⁴⁶ Aslan, "Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi", 67-68.

olduğunu kabul eder. Kant eserinde, konuya dair düşüncelerini şu şekilde kaleme alır:

“... ama burada karşılaşılan durum ne yazık ki saltık zorunluluk için gereken koşulun yalnızca tek bir varlıkta bulunuyor olmasıdır; bu yüzden bu varlık kavramında saltık zorunluluk için istenen her şeyi kapsıyor olmalıdır ve böylece bu saltık zorunluluğun a priori çıkarsanmasını olanaklı kılacaktır. Başka bir deyişle, bu kavramın kendisine ait olduğu herhangi bir şeyin saltık olarak zorunlu olduğunu söyleyebilmem gerekir. Eğer bu çıkarsamayı yapamıyorsam, (eğer kabul etmem gerek ki, varlık bilimsel tanıttan kaçınmayı istiyorsam), o zaman yeni yolumda talihsizliklerle karşılaşmışımdır ve kendimi bir kez daha başladığım noktada bulurum. En yüksek varlık kavramı bir şeyin iç belirlenimleri açısından getirilebilecek tüm a priori soruları doyurabilir ve öyleyse benzeri olmayan bir idealdir...ama kavram kendi var oluşuna ilişkin soruya hiçbir olumlu yanıt vermez (ki ilgilendiğimiz gerçekte yalnızca bu noktaydı).¹⁴⁷

¹⁴⁷ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A612-B640.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KANT'IN FİZİKO-TEOLOJİK ARGÜMAN ELEŞTİRİSİ

3.1 Fiziko-Teolojik Argümanın Mahiyeti

Alemin bir amaç doğrultusunda, düzen ve uyum içinde var olmasının arkasında ilahi bir aklın olduğunu iddia eden fiziko-teolojik kanıtın tarihselliği ilk çağ felsefesine kadar uzanmaktadır. Alemde görülen düzen ve amaçlılığın nedeni olacak bir ilk ilke düşünülmüştür. Çalışmanın tartışma alanından fazlaca uzaklaşmamak adına ilk çağ filozoflarına detaylı bir anlatımda bulunmadan, bahsedilen ilke için Platon'un evren düzeni ve Tanrıyla bağı hakkında örnek verecek olursak Platon, evrendeki düzeni düşündüğünde, evreni kuşatacak şekilde uyum ve düzenliliğin sağlanmasında maddenin yetersiz olduğunu görür. Bu sebeple evrenin dışında doğaya etki eden amaçlı bir düzenin olması gerektiği fikrini savunur. Platon için düzenlilik ancak yaratıcı bir Tanrıyla mümkün olabilir.

Bu argüman İslam felsefesinde de İbn Sina, Gazali (1058- 1111), Kindi (801- 873), İbn Rüşd (1126- 1198) gibi filozoflar tarafından ele alınmıştır. Teleolojik kanıt, İslam filozofları tarafından Gaye ve Nizam delili olarak adlandırılmıştır. İslam kelimcileri ve filozofları Kur'an ayetlerine atıfta bulunarak Tanrının varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Onlar, Tanrının varlığını kanıtlamak için iki metod kullanmışlardır. İlk izledikleri metod ile, alemdeki düzenliliğin ancak bir Tanrı tarafından olabileceği düşüncesinden hareketle, Tanrının varlığına ve böylesi bir Tanrının sıfatlarına ulaşırlar. İkinci metodları ise, Tanrının varlığından ve sıfatlarından hareketle alemde görülen düzen, uyum ve amaçlılığı anlamlandırırırlar.

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde ise teleolojik kanıt Thomas Aquinas tarafından ele alınmıştır. Aquinas, meşhur “Beş Yol” delilinin son argümanında, “alemden bilinç sahibi olmayan varlıklar, en iyiye ulaşabilmek için amaçlı bir şekilde hareket ederler” düşüncesiyle Tanrıyı kanıtlamayı hedefler.¹⁴⁸ Aquinas'a göre, bu amaç bir düzene tabiiyetle var olabilir. Bir okçuyu düşündüğümüzde, atılan ok kendi başına bir bilinç oluşturmazken, onu hareket ettiren ve hedefe ulaşmasını amaçlayan bir akıl sahibinin olduğunu görürüz. Bu örnek alemdeki düzenlilik

¹⁴⁸ Cevizci, “Ortaçağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II”, 501.

bağlamında düşünüldüğünde Aquinas açısından Tanrının varlığı ispat edilebilir. Aquinas'a göre Tanrı, kudret sahibi ve varlıklarının yegane yaratıcısıdır. Onun yaratması bir amaç ve düzen ile birlikte meydana gelir.¹⁴⁹

Teleolojik argüman felsefe tarihi boyunca üzerinde düşünülen ve bir çok ilim insanı tarafında tartışılan bir delil olmasına rağmen, asıl hüviyetini William Paley (1743- 1805) sayesinde kazanmıştır. Paley, saat analojisi vasıtasıyla teleolojik delili izah etmeye çalışır. Fakat Hume ciddi eleştirilerde bulunarak teleolojik argümanın zayıflamasında önemli bir rol oynar. Bu sebebe binaen Paley'in ileri sürdüğü düşüncelerinden sonra Hume'nin teleolojik argüman eleştirisi detaylı olarak işlenecektir.

Paley'e göre, doğada yürüyüş yapan bir insanın ayağının taşa takılması sonucunda bu taşın oraya nasıl geldiğini sorması muhtemeldir. Böylesi bir soru karşısında insan, şüphesiz taşın yıllardır orada olduğu cevabını verecektir. Ancak aynı hadisede taş yerine saat nesnesi olsaydı açıktır ki aynı cevabı veremezdi. Paley, bu sefer neden saat için de aynı cevabın verilemeyeceği sorusunu düşünür. Paley, saatin, parçaların belli bir amaç doğrultusunda bir araya gelmesiyle oluşturulmuş olduğunun göze çarptığını, taşın ise saate nisbetle karmaşık bir mekanizmaya sahip olmadığını ve ziyadesiyle sade olduğunu ifade eder. Şüphesiz ki bir saatin meydana gelmesi için çeşitli maddelerin bir araya gelmesi gerekir fakat maddenin bunu tek başına yapması mümkün değildir. Filozofa göre, saati gören birey, nasıl yapıldığını ve yapım aşamasında hangi süreçlerden geçtiğini görmese de, saatin içinde bazı parçaların saatin yapılış amacına uygun olmadığı bilse de, onun bir ustası olduğunu düşünür. Hatta zihninde düzenlilik ilkesi bulunmayan bir insan dahi olsa saatin bir sanatakarı olduğunu bilir.¹⁵⁰

Paley, saat analojisinde yapılan amaçlılık ve düzenlilik bağlamındaki düşünsel sürecin doğa içinde yapılacağına inanır. O, doğa için yapılacak düşünsel süreçte saate göre düzenliliğin her bakımdan daha mükemmel ve büyük olduğunu ifade ederek tabiaattaki nesnelerden örnekler verir. Paley, bir çok benzerlik bulduğu doğa ve saat arasındaki ilişkiden hareketle, alemin de bir yaratıcı tarafından meydana geldiği sonucuna varır.

¹⁴⁹ Muhammet Tarakçı "St Thomas Aquinas", (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 40.

¹⁵⁰ William Paley, "Natural Theology", (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 7-8.

David Hume (1711-1776), Paley'in ileri sürdüğü teleolojik delili eleştirir. Eleştirisini, “*Dialogues Concerning Natural Religion*” adlı eserinde Philo, Cleanthes ve Demea isminde üç insanın birbiriyle diologları çevresinde gerçekleştirir. Şahıslarda Philo şüpheci, Cleanthes rasyonel, Demea ise dindardır. Hume kendisini hangi şahsın temsil ettiğini açıklamamıştır ancak düşünceleri göz önüne alındığında Philo’ya benzediği kabul edilmiştir. Hume eserinde Cleanthes’in ifadeleriyle teleolojik argümanı ifade etmiş ve Philo tarafından da delili tenkit etmiştir.¹⁵¹

Eserde, dünyanın bütünlüğü ve parçalarına bakıldığında onun büyük bir makineye benzediği ve bu makinenin sonsuz sayıda küçük parçalara bölünmüş olduğu ifade edilmiştir. Sonsuz sayıdaki parçaların sayısı giderek insanın yetilerinin izleyebileceği ve anlayabileceği ölçüden uzaklaşır. Bu makineler o kadar muazzamdır ki onları düşünen tüm insanları hayrete düşüren bir dakiklikle birbirilerine bağlanmışlardır. Tüm doğada araçlar amaçlara uygundur ve bu durum insanın kendi ürünleriyle benzerlik içermektedir. Dolayısıyla benzerlik göz önüne alındığında, yaratıcının insan zihnine oldukça benzediği sonucuna varılabilir. Böylece a posteriori bir kanıtlama neticesinde hem Tanrının varlığı hem de onun insan zihniyle olan benzerliği kanıtlanmış olur.¹⁵²

Hume bu ifadelerden sonra insan ve Tanrının mukayese edilmesinin yersiz olduğuna dair eleştiride bulunur. Filozof, insan zekasının ürünleriyle alemin yapısı arasında yapılan benzerliğin temelinde tecrübe olduğunu belirterek, doğada görülen taşın sert, suyun sıvı, ateşinse yakıcı özelliklerinin insanlar tarafından defaatle tecrübe edildiğini ifade eder. Bu özellikler farklı durumlarda meydana geldiğinde de insanlar tarafından aynı çıkarımlar yapılabilir. Hume, bir şey hakkında benzerlik üzerinden aynı hüküm verilecek olunursa, benzeyen ve benzetilen durumların aynı özelliklere sahip olması gerektiğini düşünür. Benzeyen ve benzetilen arasındaki farklar artıkça kıyasla verilen hükümde zayıflar. Filozof bu durumu eserinde insanda bulunan kan dolaşımı örneğiyle açıklar. İnsanda bulunan kan dolaşımının tespit edilmesinden sonra, bu özelliğin Titus ve Maevius’da olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü kan dolaşımı her insanda aynı şekilde işlev görür. Ancak balık veyahut bir kurbağada var olan kan dolaşımından hareket ederek, insanında böyle

¹⁵¹ David Hume “*Din Üstüne*”, çev. Mete Tuncay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 100.

¹⁵² Hume, “*Din Üstüne*”, 101.

bir sisteme sahip olduğuna hükmetmek benzerliğe dair bir genel kabuldür ve Hume açısından güçlü bir kanıt değildir. Bu tür benzerlikler insanın yanlış hükümde bulunmalarına sebebiyet verir.¹⁵³ Hume, teleolojik kanıtta bina ve alem arasında benzerlik olduğuna dair düşünceleri de reddeder. Defalarca binayı tecrübe eden bir insan, şüphesiz onun bir mimar tarafından yapıldığı yargısında bulunur. Hume göre, bina ve mimar düşüncesi bağlamında alemin binaya benzetilmesi, dolayısıyla onun bir mimar tarafından inşa edildiğine dair hüküm, oldukça zayıf bir kıyasın sonucudur. Bina örneğinde göz ardı edilen, binanın insanlar tarafından defalarca tecrübe edilmesi sonucunda kolaylıkla bir mimar düşüncesine gitmesi hususudur. Ancak alemden bir mimar düşüncesine gitmek, insanı bu denli kesin bir sonuca ulaştıramaz. Hume, alemin binaya benzetilmesinin zoraki bir yakıştırma olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, bahsedilen iki şey arasında benzerlikten ziyade benzememezlik hasıldır.

Hume tarafından eleştirilen diğer bir husus ise, alemdeki var olan düzenliliğin bir Tanrı fikrine dayandırılmasıdır. Hume, alemde var olan düzenliliği kabul eder. O, eşyada görülen düzenliliğin maddenin kendisinde olduğunu iddia eder, düşünüldüğü gibi ilahi bir iradeden değil. Maddenin kendi içinde barındırdığı bir güç sayesinde düzen içinde bulunduğu fikri, Hume nezdinde makul bir düşüncedir. Çünkü ona göre bu düşünce, ilahi bir yaratıcı tarafından bilinmeyen sebepler vasıtasıyla bir düzellik içinde görünen madde tasavvurundan daha kabul edilemez değildir. Ancak Hume, bu ifadelerinden sonra tecrübe dikkate alındığında maddenin kendi kendini düzenlediğine dair düşüncesinin olanaksız olduğunu kabul eder. Zira, ne çelik parçalarının üst üste atılması tek başına bir cep saati, ne de harç, taş ve kerestelerin kendi hallerine bırakılarak bir binayı meydana getirebilmeleri mümkün değildir. Saat ve binanın meydana gelebilmesi için gerekli olan düzenlilik, insan zihni tarafından nedeni bilinmeyen bir şekilde sağlandığı için, düzenliliğin maddede değil, zihinde var olduğu görülür. Hume, benzer nedenlerin benzer netice verdiğini, dolayısıyla nedenlerin birbirine benzemesi durumunda, neticelerin de birbirine benzemesi gerektiğine inanır.¹⁵⁴ Hume'nin kullanmış olduğu son ifadelerle, onun teleolojik argümana yaklaştığı farkedilir. O, düzenliliği insan zihnine ait kılmış ve teleolojik delil ekseninde düşünüldüğünde düzenliliğin

¹⁵³ Hume, “*Din Üstüne*”, 102.

¹⁵⁴ Hume, “*Din Üstüne*”, 106.

Tanrı'nın zihninde nasıl var olduğunu sorgulamak suretiyle bu mesele hakkındaki görüşlerini ileri sürmüştür.

Hume, tekrar en başta ifade edilen teleolojik argümanın yapı taşı olan mukayese yönteminin yersiz ve zayıf olduğunu ifade etmiş ve bunu farklı bağlamlarda tartışarak ispat etmeye çalışmıştır. O, alemde tecrübe edilen ve insan zihninin ürünleri olan bina, gemi veyahut makinelerin yapılışı örnek gösterilerek alemin yaratışının benzerliğinin ispat edilmesi esnasında gör ardı edilen büyük bir sorun olduğunu ifade eder. İnsan alemin çok cüzi bir parçasını tecrübe edebilir. Bu denli küçük bir parçasını tecrübe ederek, alemin tümü hakkında genel bir yargıda bulunulması doğru bir adım olarak görülmemelidir. Hume, ifadesini kuvvetlendirmek için “Gözlemlenen bir kıldan hareketle insanın türeyişi hakkında bilgi ögenmek mümkün müdür? , Bir yargının parçadan bütüne aktarılması doğru mudur?, Parça ve bütün arasında büyük bir orantısızlık varken, ikisi arasında yapılan karşılaştırma ve hüküm verme faaliyeti olanaklı mıdır?” sorularını sorar. Elbette bu sorulara verilecek cevaplar, verilen durumların olanaksızlığına dair olacaktır. Düşünüre göre, nasıl ki az önce bahsedilen üç durumda olanaklılıktan bahsedemiyorsak, küçük bir tecrübe alanından alemin tümü hakkında genel bir yargıda bulunmaktan da bahsetmek mümkün değildir.¹⁵⁵ Hume düzenliliği insan zihnine atfetmenin, kişiyi doğal olarak alemdeki düzenliliği izah etmede insan zihnine benzeyen bir varlığın olduğu fikrine götürdüğünü düşünür. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus vardır: Dünya henüz gelişimini tamamlamamıştır. Hume, dünyanın kurulmuş ve düzenlenmiş bir dünya işleyişine doğru gelişmekte olduğunu ve gelişmekte olan dünya hakkında genel yargıda bulunmanın mümkün olmayacağını ifade eder. Gelişim sürecini tamamlamış bir hayvanın fiilleri, vücudunun iç dizaynı ve beslenmesi dikkate alınarak, anne karnında olan bir embriyo hakkında konuşmayı örnek veren Hume, büyük bir sistem hakkında kısıtlı bir zaman diliminde ve küçük parçaya dair tecrübelerden hareketle, bahsi edilen büyük sistemin kökenine dair yargıda bulunmanın doğru olamayacağına inanır.¹⁵⁶

Hume, alemin mükemmelliğinden Tanrının mükemmel olduğuna yönelik çıkarımı doğru bulmaz. Bir geminin yapısına bakıp hayran olan birey, onu yapan

¹⁵⁵ Hume, “*Din Üstüne*”, 107.

¹⁵⁶ Hume, “*Din Üstüne*”, 108.

marangozun zekası hakkında üstün fikirlere sahip olabilir fakat aynı marangozu tarih boyunca deneme yanılma yoluyla, türlü tecrübeler ile birlikte gelişim göstermiş olan bu sanatı icra eden akılsız bir işçi olarak düşündüğünde, marangozun sanatının mükemmel olduğunu iddia edebilir mi? Elbette böylesi bir sorunun Hume tarafından karşılığı süphesiz olumsuz olacaktır. Marangoz örneği bağlamında bakıldığında Hume'a göre, var olan bu sistemde birçok dünya derme çatma kurulmuş ve bozulmuş, dünya kurma sürecinde deneme yanılma yöntemiyle yavaş ancak devamlı bir gelişme sağlanmıştır. Bir birikimin sonucunda meydana gelen ve tecrübemizle farkındalığına sahip olduğumuz alemin, mimarının mükemmel bir sanat icra ettiğine dair hükümde bulunmak doğru olmaz.¹⁵⁷

Ayrıca teistlerin Tanrının bir olduğuna dair görüşlerine itiraz eden Hume'a göre, bir bina, gemi veya bir şehri inşa etmek bir çok insanın birlikteliği sonucunda ortaya çıkması, kainatın da birden fazla Tanrı tarafından meydana getirilebileceği düşüncesini olanaklı kılar. Filozof, zikrettiği fikrin kabulünün teistleri içine düştüğü birçok çelişkiden kurtaracağını ifade eder. Teistlerin çok Tanrıcılığın mümkün olmadığı ve Tanrısal varlıkların bir arada iş yapmalarının mümkün olamayacağına yönelik karşı çıkışlarını anlamsız bulan Hume, insanları örnek gösterir. Ona göre, Tanrıya nispetle birçok yönden yetersiz ve cahil olan insan dahi bir araya gelerek dünya imarında bulunabiliyorsa, üstün vasıflara haiz olan Tanrıların bunu yapamaması akla uygun bir görüş olamaz.¹⁵⁸

Hume, alemdeki düzenliliğin Tanrının iradesiyle olduğu fikrine inanmaz. O, maddenin sürekli hareket halinde ve sürekli oluş bozuluşa tabi olduğunu düşünür. Hume'a göre, bilim de maddenin devamlı bir hareket hali içerisinde bulunduğunu ve maddenin kendinde yarattığı formları koruduğunu desteklemektedir. Bu sebeple maddedeki hareket, hem alemin düzenini sağlamakta hemde kurduğu düzenliliği devam ettirmektedir. Yani alemde görülen düzenlilik ve sanatın kaynağı Hume'a göre maddenin özünde bulunan harekettir. Bu hareket aynı zamanda parça bütün ilişkisinde, parçada meydana gelen aksaklıkların çözümünü ve parça bütün uyumunu sağlamaktadır.¹⁵⁹ Hume böylece teleolojik delilin varsaydığı gibi

¹⁵⁷ Hume, “*Din Üstüne*”, 109.

¹⁵⁸ Hume, “*Din Üstüne*”, 129-30.

¹⁵⁹ Hume, “*Din Üstüne*”, 146-7

alemdaki düzenliliği ve sanatın yegane olan bir mimar Tanrı tarafından var edilmiş olacağı görüşü olmadan da, tecrübe edilen düzenliliği açıklamış olmaktadır.

3.2 Kant'ın Fiziko-Teolojik Argümanı Eleştirisi

Hareket noktasını fizik aleminden başlatması sebebiyle Kant bu delili, Fiziko-teolojik argüman olarak isimlendirmiştir. Kant, bu argümanı Tanrı kanıtlamalarında kendine en yakın kanıt olarak görür. Fakat özünde bu kanıt kozmolojik delile dayanır. Kant, kozmolojik delili de ontolojik delile indirgediği için fiziko-teolojik argüman nihai olarak ontolojik delil ile temellenir. Dolayısıyla bu argüman da sözü edilen diğer Tanrı kanıtlamaları gibi en üst neden olan varlığın ispatı noktasında yetersiz kalır.¹⁶⁰ O, bu argümanı eleştirel felsefesinden önce savunmuş ancak daha sonra eleştiriye tabi tutmuştur. Eleştiriye tabi tutmasına rağmen Kant, eleştirel felsefesinde fiziko-teolojik argümanı tamamiyle reddetmeyip, onu bir dönüşüme sevk ederek ahlak deliline bir temel oluşturur. Fiziko-teolojik argüman, temelde deneyim dünyasında elde edilen sınırlı malzeme ile tecrübe alanında görülmesi imkan dahilinde olmayan bir varlığı ispat etmeye çalışır. Bu argüman, maddenin özündeki düzensizliğe dikkat çekerek, doğada görülen bu düzenliliğin ancak maddedeki düzensizliği birlik ve nizam içinde tutan bir varlık anlayışıyla mümkün olabileceğini savunur. Eleştirel felsefe öncesi Kant'a göre, gök cisimlerinin oluşum ve hareketleri mekanik yasalar ışığında dikkate alındığında buradan elde edilen veriler teleolojik bir takım çıkarımlara olanak sağlayabilir. Fakat Kant, Newton fiziğinden etkilenmesiyle mekanik alem düşüncesinin Tanrı'nın varlığına olanak sağlamadığını belirtmiştir.¹⁶¹

Kant, üç tür fiziko-teolojik argümanın olduğunu iddia eder. Bunların ilki mucizeyi temel alan bir teleolojik delildir ve Kant, bu türün fiziko-teolojik delile dahil olamayacağını ifade eder. Doğanın yasalara uygun işleyişi sebebiyle bu işleyişin herhangi bir varlık tarafından meydana getirilemeyeceğini düşünenlerin, doğada olağanüstü bir olayın meydana gelmesi neticesinde yüce bir varlığa inanmasıdır. Argümanın ikinci türü, doğanın bir düzen içerisinde olduğu göz önünde tutulduğunda, bu düzene müdahil olan şeylerin başka bir şekilde değil de

¹⁶⁰ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A623-B651.

¹⁶¹ Nur Betül Atakul “*Kant'ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı*” (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62/2, 2021), 448-449.

oldukları haliyle varolmalarının ancak yüce bir güç ve iyiliğe delalet ettiğini iddia eder. Fakat Kant, doğada mevcut olan bu düzeni Tanrının birliği ile özdeşleştirilmesinin doğru olmayacağını, bu iddianın Tanrının yalnızca alemin mimarı olarak düşünülmesine yol açacağını iddia eder. Fiziko-teolojik argümanın üçüncü türü zorunlu yasallık ilkesinin hem doğada varolanların kaynağına hem de imkan dahilinde olan her şeyin ilk ilkesine ulaştırmasına yöneliktir. Kant'a göre bu argümanın mekanik yasallığa uygun olan ve ahlak delilinin zeminine yerleştirdiği için daha önemlidir.¹⁶² Ona göre, bu argümanın düşünsel süreci şöyledir:

- 1- Alemde her şey bir amaca binaen vardır ve yüce bir bilge tarafından meydana gelmiştir. Maddede mevcut olan karmaşıklık, alemde bir düzen içerisinde kendini gösterir.
- 2- Bu düzen evrende mevcut olana, maddeye, tamamiyle yabancıdır ve onlara zorunlu olarak bağlı değildir. Şayet idealar vasıtasıyla düzenleyici ussal bir ilke olmazsa, maddedeki bu karmaşıklık düzen içinde bir araya getirilemez. Bu bir aradalık yoluyla belirlenen nihai amaç ile uyumlu bir şekilde kendilikleriyle bir araya gelemez.
- 3- Dolayısıyla böylesi düzen ancak yüce bir ilke sayesinde var olmalı ve alemin nedeni olarak görülmelidir.
- 4- Bu ilkenin birliği ise alemin bölümlerinin birbiriyle karşılıklı olan ilişkilerinin bütünlüğünden çıkarsanabilir.¹⁶³

Kant, düşünsel süreçten bahsettikten sonra eserinde, bu süreçte nedenler silsilesini adlandırmak gerekecekse eğer tüm neden ve etki türlerini bilinen temel amaca gönderim yaparak ilerletmenin en güvenilir yol olacağına dair düşüncelerini ifade eder. Ona göre, nedenselliğin bir kenara bırakılıp, ispatlanması olanaksız bir yola başvurma kesinliğinin hiçbir zaman anlaşılamayacağı aşikardır.¹⁶⁴ Fiziko-teolojik argüman nedensellik ilkesini esas alır ve bu onun belirleyici özelliklerinden biridir. Tecrübe aleminde her şey kendisini önceleyen bir başka ögeye ihtiyaç duyar. Bu sebeple var olan her şeyin ilk nedenini ve birlik verenini bulmak zorunludur. Çünkü eğer bu bulunamazsa, Kant'a göre varlığın tümü yitip gider.¹⁶⁵

¹⁶² Atakul, "Kant'ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı", 458.

¹⁶³ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A625-B653.

¹⁶⁴ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A626-B654.

¹⁶⁵ Kant, "Saf Aklın Eleştirisi", A622-B650.

Fiziko-teolojik argümanda evrenin düzeni, büyüklüğü ve birbiriyle olan uyumu incelenir. Kant’a göre, evreni bütünüyle bilemeyiz ve büyüklüğünü tam anlamıyla tasavvur etmek de mümkün değildir. Fakat nedensellik bağlamında düşünüldüğünde aklen en üst bir varlığı, her şeyi önceleyen olarak düşünmek, bu argüman için bir sıkıntı teşkil etmez.

3.3 Mimar Tanrı Anlayışı

Bu argümanda doğada idrak edilen nizamdaki amaç ve birbiriyle olan uyum, sadece formun, yani evrende var olan maddenin, mümkünlüğünü kanıtlar. Ancak alemin varlığını ve neden bu düzenlilikte olduğunu açıklayamaz. Alemde var olan şeylerin en yüce bilge tarafından meydana getirilmiş olma tasavvuru bir kenara bırakıldığında, onların düzenliliğinin ve birbiriyle olan uyumunun evrensel yasalara göre izah edilemeyeceğinin kanıtlanması gerekir. Bu izahın yapılabilmesi de ancak insan sanatının dışında ve tamamıyla farklı bir zeminde gerçekleşmesi lazımdır. Kant bu durumu eserinde şöyle ifade etmiştir:

“Bu uslamlama yoluna göre doğada böylesine çok görülen düzenlemelerdeki ereksellik ve uyum yalnızca biçimin olumsuzluğunu tanıtlayacaktır, özdeğindeki, evrendeki tözündekini değil; çünkü bu sonuncusunu tanıtlayabilmek için evrendeki şeylerin, eğer ‘tözlerine göre’ bir en yüksek bilgeliğin ürünleri olmasalardı, kendilerinde böyle evrensel yasalara göre bir düzen ve uyuma elverişsiz olduklarını gösterilmesi gerekirdi; ama bunun için insan sanatı ile andırımdan türetilenlerden bütünüyle başka tanıtlama zeminleri gerekecektir. Öyleyse, tanıtlamanın gösterebileceği en çoğundan üzerinde çalıştığı gerecin işlenebilirliği tarafından her zaman büyük ölçüde sınırlanan bir ‘evren mimarı’ olacaktır, ideasına her şeyin altgüdümlü olduğu bir ‘evren yaratıcı’ değil. Bu ise göz önüne aldığımız büyük amaç için -her şeye yeterli bir kök-varlığı tanıtlamak için bütünüyle yetersizdir.”¹⁶⁶

Kant, fiziko-teolojik argümanın temel eksikliğinin mimar Tanrı anlayışı olduğunu savunur. Çünkü bu anlayışa göre Tanrı nesneye tabi olarak bir şey meydana getirir. Nesneye tabi olmak Tanrıyı kısıtladığı gibi onu kanıtlayamaz. Bu argümanda Tanrı evrende var olan malzemeyi işleyerek aleme bir düzen verir. İşlenebilirliği açısından malzemenin sınırlı olması Tanrıyı zaruri olarak büyük ölçüde kısıtlar. Bu argümanda yaratıcı Tanrı değil, mimar Tanrı anlayışı hakim

¹⁶⁶ Kant, “Saf Aklın Eleştirisi”, A627-B655.

olduğu için mimar Tanrı anlayışı merkeze alındığında doğrudan her şeye yeter sebep olan zorunlu varlığı kanıtlamak yetersiz kalır.¹⁶⁷ Kant’a göre, salt bütünlüğe deneyimde yeter sebep ilişkisi içerisinde ulaşmak olanaksızdır. Dolayısıyla böyle bir Tanrı anlayışı ile alemin en üst nedenine dair bir kavrama ulaşmak mümkün değildir. Fiziko-teolojik argümanda tasavvur edilen mimar Tanrı, ontolojik kanıt için yeterli bir en üst neden olamaz. Kant’a göre, alemdeki uyum ve güzellik için atfedilen ‘çok büyük, sınırsız güç ve yücelik’ gibi yüklemeler, Tanrıyı tanıtlamayı değil, bir nesnenin büyüklüğünü göstermeyi hedefler. Ancak aleme yüklenen bu nitelermeler, alemin yaratıcısı olan yüce varlığa dair bir delil olamaz. Çünkü bu yüklemeler herhangi bir kavram veremedikleri gibi ‘*kendinde şey nedir*’ sorusunu da cevaplayamaz.¹⁶⁸

3.4 Fiziko-Teolojik Argümanın Olanaksızlığı

Kant kritik felsefesinde bu argümanın imkansızlığını iki noktaya işaret ederek ispatlamaya çalışır. İlk olarak Tanrı kavramının tecrübede deneyimlenemeyecek, akılda bir idea olması Kant açısından fiziko-teolojik argümanın olanaksızlığını ispatlamadaki önemli durumdur. Çünkü ona göre, akıl ideaları deneyim dünyasında koşullu varlıkların özündeki koşulsuz birliği temsil eder.¹⁶⁹ Bu ideaların bir nesnesi verili olmadığı için de Kant’a göre varlık olarak düşünülemez. Onlar sadece akıl kavramlarını düzenleyici bir göreve sahiptirler ve bu kavramlara bir bütün olarak kapsayıcı birlik verirler.¹⁷⁰ Tanrı ideası bunlardan birisidir. Bu idea zorunlu varlık olarak deneyim dünyasında var olan her şeyin temelinde tasavvur edilir.¹⁷¹ Fakat kendisinin varlığını ispatlayabilmek için deneyim dünyasında herhangi bir nesnesinin bulunmaması durumu, argümanın imkansızlığının ikinci noktaya gelmesine sebebiyet verir. Çünkü özü itibarıyla başlangıç noktası tecrübe olan fiziko-teolojik argüman, deneyim dünyasında nesnesi olmayana işaret etmek için kullanılmaya çalışılır. Filozof bu durumun zorunlu olarak fiziko-teolojik argümanı ontolojik delile indirgediğini düşünür. Ayrıca zorunlu bir varlık olan Tanrı kavramı deneyimde var olmadığı için, tecrübedeki gereçlerle de ispatlanamaz. Şayet Tanrı kavramı neden etki bağlamı içinde yer alırsa, kendisi nedenler silsilesi içinde bir

¹⁶⁷ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A627-B655.

¹⁶⁸ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A628-B656.

¹⁶⁹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A322-323/ B379.

¹⁷⁰ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A643-B671.

¹⁷¹ Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, A621-B649.

öge olarak düşünülür. Bu durum onu kendisini önceleyen daha üst bir nedene bağlı kılar. Ancak böylesi bir Tanrı anlayışı zorunlu varlık anlayışıyla çelişir. Çünkü her şey nedensellik ilişkisi içinde meydana gelir ve bu oluş zaman ve mekana tabiiyetle vuku bulur. Zaman ve mekanda oluşan, dolayısıyla oluş ve bozuluşa tabi olan herhangi bir şeyin zorunlu olarak var olacağından bahsetmek mümkün değildir. Tecrübeye zorunlu bir varlığın bulunması, onu önceleyen diğer mümkün ögelere tabi kılacağı için, bu varlığa neden olan ögelerde zorunlu olarak var olmak durumunda kalacaktır. Bu durumun uzay ve zamanın içinde düşünülmesi aklen muhaldir.

Kant'a göre, doğada görülen ereksellik ve uyum sadece var olanın formunu kanıtlamak için kullanılabilir. Maddenin ne olduğunu ve tözü açıklayamaz. Eğer doğada görülen uyum ve düzenlilik tözü tanıtlamak için yeterli bir veri sağlamış olsaydı, alemde var olan her şeyin tözlerine göre belirlenim kazanmamaları durumunda, mevcut olan uyum ve düzenliliğe elverişsiz olmaları gerekirdi. Böylesi bir durumda fiziko-teolojik delilin, yaratıcı Tanrı değil, elindeki sınırlı malzemenin kendisine sağladığı olanaklar dahilinde evreni birlik ve düzen içerisinde tutan bir mimar Tanrı anlayışını ortaya koyduğu görülür.¹⁷² Mimar Tanrı her şeyin yaratıcısı ve kendisine bağlı olan, zorunlu ve en yüce varlık olarak tasavvur edilen varlığı açıklamakta yetersiz kalır. O sadece alemdeki düzen ve ereksellikten yola çıkılarak, tecrübe edilenle orantılı bir nedenin mevcut olduğunu gösterir.¹⁷³

3.5 Fiziko-Teolojik Argümanın Kant Tarafından Yeniden İzahı

Fiziko-teolojik argümanın yeniden izahını yapmadan önce, konunun bütünlüğünü sağlamak ve yeterli bir zemin oluşturmak için ilk olarak argümanın son halini almadan önce filozofun geçirdiği akıl yürütme süreçlerine kısaca değinilecektir. Kant, fiziko-teolojik delilin diğer iki argümandan daha değerli olduğunu ifade eder ve bu düşüncesine binaen teleolojik argümanı yenileştirmiş haliyle ahlak delilinin zeminine yerleşir. *Yargı Gücünün Eleştirisi* eserinde, bu delilinden bahsederek, birinci ve ikinci kritik arasındaki uçurumu kapatmayı hedefler ve bu sayede oluşturduğu eleştirel felsefesinin bütünlüğünü sağlar. Diğer iki eserinde tecrübenin var olma şartları, neyin bilinebileceği, nesnel olarak arzu

¹⁷² Günenç, M. "Kant'ın Tanrı Anlayışı" s50.

¹⁷³ Saygın-Önal, "Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı", 119.

yetisinin belirlenme koşullarını izah etmeye çalışan Kant, üçüncü kritiğinde, oluşturmakta olduğu eleştirel felsefesindeki boşluğu estetik ve teolojiji esas olarak tamamlamaya çalışır. Filozof *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı ve onun varlığını kanıtlamaya yönelik tüm delillerin olanaksız olduğunu ifade eder. Ancak aklen Tanrının varlığının ispatı noktasında, ona referans olabilecek ilkelerin varlığından bahseder. Bu eserinde *Ens Realissimum* kavramından bahseder ve onu tüm alemin var olması için zorunlu ilk neden olarak görülmesine dair genel görüşü terk eder. Ona göre, bu kavram aklın saf bir ideasıdır ve tecrübeyle olan ilişkisinin tamamen soyutlanması gerekir. Tanrı kavramı salt mantıksal bir işleve sahiptir. Bu sebeple mümkün varlıkların tüm yüklemelerin mantıksal zeminini oluşturur.¹⁷⁴ Akıl, doğal işleyişi sebebiyle, zorunlu bir varlığın tecrübede idrak edilen tüm mümkün varlıkların ilk nedeni olduğunu düşünür ve onu tüm koşullardan bağımsız görür.¹⁷⁵ Tanrı kavramı Kant'a göre, aklın deneyim dünyasında idrak edilenden yola çıkarak, deneyimde nesnesi olmayanın nihai ufkunu belirler. *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde her ne kadar Tanrı kavramının deneyimde bir nesnesinin bulunmadığı ve bu sebeple kanıtlanamaz olduğu üzerinde durulsa dahi evrensel bir ilke olarak ahlak deliline temel oluşturması bağlamında kabul edilir.¹⁷⁶ Böylece Kant, Tanrı kanıtlamalarına dair görüşleri yeniden incelemiş ve fiziko- teolojik argümanın doğru kullanımın ortaya koymaya çalışır. Kant ilk olarak eleştiri felsefesinden önceki ontolojik argüman görüşünü tekrar ele alarak değerlendirir. Ona göre, aklın doğal süreci olarak kurgusal bir şekilde, zorunlu varlığı nesnel bir zeminde göstermesi imkansızdır. Bu sebeple kavramların deneyimde herhangi bir gerçekliğini göstermeden salt akıl yürütme vasıtasıyla şeylerin kendinde ne olduğunu sorgulamak, Kant'a göre aklın sınırlarını ihlal etmektir.¹⁷⁷ Düşünüre göre akıl, kurgusal olarak transandantal bir akıl yürütme süreciyle zorunlu bir ilk nedene ulaşma amacını pratik alanda gerçekleştirmelidir.¹⁷⁸ Kanıtlama pratik alan itibarıyla yapıldığında, aklın kurgusal düşünme süreciyle Tanrının nesnel gerçekliğine ulaşması yine mümkün değildir. Burada Kant'ın yapmak istediği, Tanrı ideasının, insanın ahlaki amaçları dikkate alındığında olanaklı ve gerekli olduğunu göstermektir. Tanrı ideası ahlak yasasını bizzat oluşturmaz. Bu yasa

¹⁷⁴ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A572-573/ B600-601.

¹⁷⁵ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A586-587/ B614-615.

¹⁷⁶ Çitil, "*Kant Okumaları Birinci Kritik*", 275.

¹⁷⁷ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A238-239/ B298.

¹⁷⁸ Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*", A804-B832.

vasıtasıyla özgür istemenin nihai hedefi olan *summum bonum*'un¹⁷⁹ inşası için Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünün varsayılmalıdır.¹⁸⁰ Ahlak yasasının var olması için temel şartı özgür istemenin mevcut olmasıdır. Ancak özgürlük sayesinde Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünün nesnel varlığı aklın pratik kullanımı için mümkün olabilir. Pratik aklın zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin inşası, ahlak yasasına göre Tanrının varlığının kabulüyle meydana gelebilir.¹⁸¹ Burada mantıksal bir zeminde aklın spekülatif kullanımıyla varlığı kabul edilen en yüce varlığın, nedensellik ilkesinin etkin olduğu fizik aleminde nasıl bir işleve sahip olacağının belirlenmesi elzemdir. Çünkü alemde doğal nedensellik ile özgür istencin sebep olduğu nedensellik bir arada meydana gelir. Kant, meseleye Tanrı kavramı üzerinden bakılmasının felsefenin sınırları içinde olanaklı olmayacağını ifade eder.¹⁸² Ancak en yüksek iyiye ulaşabilmek için Tanrı kavramını kabul etmek zorunludur. Bunun teorik akılda yapılamayacağını *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde detaylıca işleyen Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde Tanrı kabulünü pratik akla bırakır. Kant birinci kritiğinde Tanrı kavramını reddetmemekle beraber, Tanrı ideasına gerçek bir Tanrının karşılık geldiğine dair kesin bir kanıtın olamayacağını ifade eder. Kant düşüncesinde Tanrının varlığı olanaklı olarak varsayılır. En yüksek iyiye Tanrı kavramı olmaksızın ulaşmanın olanaksız olduğunu düşünen filozof, aynı zamanda ahlak yasası içinde Tanrının varlığının kabulü zorunludur.¹⁸³ Fakat Kant'a göre, ister Tanrıya inansın isterse inanmasın, her bireyin ahlak yasasına uyması gereklidir. Herkes ahlaki ödevini bilir ve bunun için Tanrıya inanması gerekmez.¹⁸⁴ Kant, bu inancın kişiyi ahlak yasasına uyarken önüne çıkan zorluklar neticesinde ümitsizliğe kapılmaması için gerekli görür.¹⁸⁵ Çünkü insan, uyuş olduğu ahlak yasasıyla uyumlu olan nihai bir amaca inanmak için, Tanrıya ihtiyaç duyar. Kant, Tanrıyı ödev ahlakının amacı olan en yüksek iyiye ulaşmada bir araç

¹⁷⁹ Kant'ın "*summum bonum*" kavramı Pratik Aklın Eleştirisinde bahsedilmiştir. Kant, Hristiyanlık öğretisinin, pratik aklın en sıkı istemini yerine getiren bir en yüksek iyi (Tanrı krallığı) kavramını ortaya çıkardığını ifade etmiştir.

¹⁸⁰ Immanuel Kant "*Pratik Aklın Eleştirisi*", (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi 2, 1980), 139-140/230-233.

¹⁸¹ Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*", 144-45/ 240-242.

¹⁸² Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*", 151/ 252.

¹⁸³ Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*", 136/ 226.

¹⁸⁴ Çitil, "*Kant Okumaları Birinci Kritik*", 276.

¹⁸⁵ Mehmet Aydın "*Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*", (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 36.

olarak görür. Tanrı tek başına bir ödev değildir.¹⁸⁶ Kant, ahlak yasasında Tanrı kavramının kullanılamasının neticesinde akıl açısından meydana gelebilecek sorunlara dair düşüncelerini detaylandırmamıştır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde bu konu üzerinde durmuş ve ahlak yasası ile fiziko- teolojik argüman ilişkisine dair düşüncelerine yer vermiştir.

Üçüncü kritikte, fiziko- teolojik argümanda tartışılan meselelere benzer şekilde doğa erekselliği olarak görülen bazı neden etki ilişkilerine yer verilir. Doğada var olan pek çok canlı ve cansız ögeler, neden etki bağlamında örneklendirilir. Kant, bu şekilde fiziko- teolojik argümanın temel görüşüne geri döner. Doğa erekselliğini organik maddeler bünyesinde inceleyen Kant, bu maddelerin düzenliliklerinin ussal bir düzenlemeye çağrışımında bulunduğu düşünür. Kant’a göre, anlama yetisi vasıtasıyla doğada görülen tüm varlıklar her daim aşağıya doğru giden bir neden etki dizisi içerisindedir ve karşılıklı olarak bir nedensellik bağı düşünülür. Yani etki olarak bir başkasını neden olarak varsayanın kendisi aynı zamanda karşılıklı bir biçimde bunun nedeni olamaz. Bununla birlikte nedensel bağıntı us kavramına göre başka şekilde de düşünülebilir. Kant’a göre, neden etki dizisi olarak tasavvur edildiğinde (nedensel bağıntı), kendi içinde ileriye veya geriye doğru meyilli olacaktır ve bu bağıntıda etki olarak tanımlanan şey neden olarak adlandırılabilir. Bu durumun sanatsal alanda bir çok örneği olduğunu ifade eden Kant, ev örneğiyle ifadelerini temellendirmeye çalışır. Kira olarak alınan paranın nedeninin bir ev olduğu şüphesizdir. Tersini düşünülürse kira gelirinin sağlanması için düşünülen düzen, bir evin yapımının nedenidir. Böylesi bir neden etki bağıntısı Kant tarafından son nedenlerin bağıntısı “*nexus finalis*” olarak adlandırılır.¹⁸⁷

Kant, doğanın teleolojik olarak bir düzene sahip olduğunu ispat etmek için amaçlı nedenliliğin niçin olması gerektiğini açıklamaya çalışır. Ona göre, bir cismin doğa ereği olarak görülebilmesi için kendisini bir araya getiren unsurların da birbirlerini karşılıklı olarak üretmeleri ve böylece nedenselliklerinden bir bütün

¹⁸⁶ Şefik Taylan Akman “*Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi Bağlamında Tanrı Kavramının Epistemolojik Bir Tahlili*”, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2009), 164.

¹⁸⁷ Immanuel Kant, “*Yargı Yetisinin Eleştirisi*”, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 4. Basım 2020), §65/169.

meydana getirmeleri gerekir.¹⁸⁸ Kant, doğa ürününde her bileşenin, hem sadece geri kalanlar vasıtasıyla orada bulunduğunu hemde başkaları ve bütün için bir alet vasfında var olduğu halde bunun yeterli görülmediğini ifade eder. Bu sebeple biri diğerini üreten olmalı, yani her bir bileşenin karşılıklı olarak birbirinin nedeni olması gerekir. Böylesi bir şey yalnızca bir aletin değil, doğanın aleti olmalıdır. Bahsedilen doğa ürünü Kant'ın düşüncesiyle, *örgütlü ve kendi kendini örgütleyen* varlık olarak bir doğa ereği olarak adlandırılabilir.

Kant, doğa erekselliğinin sadece düzenek yoluyla açıklanamayacağını belirterek, saati örnek gösterir. Saat, bir bölümü diğer bölümleri hareket ettirici biçimde kurulu düzeneğe sahiptir. Biri diğerinin hareket ettiricisi olmasına karşın, onun üreticisi değildir. Bir bölümün oluşması diğerlerinin işlemesi için vardır ancak o bölüm diğerlerinin sayesinde varlık kazanmaz. Dolayısıyla üretken sebep doğada değil, onun dışında bir varlıkta aranmalıdır. Bu varlık nedensellik vasıtasıyla mümkün bir bütünün idealarına göre etki gösterebilir. Kant, saatin eksik kaldığı bölümleri kendi başına tamamlayamadığını, düzenekte herhangi bir aksaklık meydana geldiğinde bunu kendisinin düzeltmesinin beklenemeyeceğini, buna karşın doğa gibi örgütlü bir varlığın bahsi edilen durumlar karşısında etkin olabileceğini düşünür. Bu sebeple örgütlü varlık Kant nezdinde sadece bir makine olarak görülmez. Zira bu düşünce kişiyi doğanın sadece hareket ettirici kuvveti olduğu fikrine götürür. Ancak doğa, salt devinim kuvveti ile ilişkilendirilemez. O kendi bünyesinde var edici kuvveti barındıran ve bu özelliğini, bu vasfa sahip olmayanlara iletip onları bir araya getiren örgütlü bir varlıktır. Doğanın güzelliği karşısında onun sanatsal bir andırımının olduğunu düşünmenin kişiyi doğayla ortaklık içinde olan bir ilkeye (ruh) götüreceğini söyleyen Kant, bu andırımın haklılık payı olsa da, doğadaki örgütlenmenin bilinen herhangi bir nedensellikte andırımlanamayacağını vurgular. Filozof nezdinde, doğa ereği olarak bir şeyin kavramından bahsetmek, müdrike veya us tarafından oluşturulan bir kavram olamaz, ancak yargı yetisi açısından düzenleyici bir kavram olarak görülebilir. Kant, salt kendileriyle ilişkili olarak örgütlü varlıkların, doğanın ereklere sayesinde mümkün görülmesi gereken varlıklar olduğunu ve doğal ereğinin kavramına nesnel

¹⁸⁸ Kant, “*Yargı Yetisinin Eleştirisi*”, §65/169-70.

olguşallık sağladığını düşünür. Bu sayede doğa biliminde bir teleolojinin imkanı için doğa nesnelerini bir ilkeyle ilişkili olarak yargılama zemini oluştururlar.¹⁸⁹

Kant, salt doğa düzeneği vasıtasıyla doğa ürünlerinin üretilmesinin kesinlikle açıklanamayacağını, bunun nedeninin ise tikel doğa yasalarını sadece görgül olarak bilinmelerinden dolayı iç ilkesinin insan tarafından kavranamayacağını belirtir. Çünkü bu ilkeler duyular üstüne aittir. Bununla birlikte Kant, anlama yetisinin de doğanın salt düzenliliğinin örgütlenmiş varlıkların üretimi için herhangi bir açıklamada bulunamayacağını belirtir. Filozof, *refleksif (derin düşünen)* yargı yetisi için, örgütlenmiş doğa ürünlerinin türeyişini açıklayan düzenlilikten başka bir nedenselliğin yani doğa erekselliğini anlayan bir dünya nedenin doğru bir ilke olacağını düşünür, ancak bunun *determinatif (belirleyici)* yargı yetisi tarafından kanıtlanamazlığını ifade eder. Böyle bir ilkenin duyular üstü olmasının insanı yanılgıya düşüreceğini düşünür.¹⁹⁰ Filozof, örgütsel varlıkları anlama yetisinin kavramları olarak sayılamayacağını ancak *refleksif* yargı yetisinin düzenleyici bir kavramı olduğunu belirtir. *Determinatif* yargı yetisi doğa kavramlarını empirik görüye uygulayarak var oluş aşamalarını şematik bir şekilde oluştururken, *refleksif* yargı yetisi tecrübeye olanı kılıgısal ve düzeneksel bir sürecin sonucu olarak görür. *Refleksif* yargı yetisinin bu işlevi sayesinde doğa bir sistem biçiminde değerlendirilebilir. Kant'ın amacı, *refleksif* yargı yetisiyle doğanın kendisinin veya onun sanatkarı hakkında bilgi elde etmek değil, doğa erekselliğini düşünerek doğanın araştırılmasına zemin sağlamaktır.¹⁹¹ Kant'a göre, "doğa amaçlılığı" (*ereği*) kavramı akıl tarafından nesnel bir zeminde kanıtlanamaz. Bu durum *determinatif* yargı yetisine göre empirik görüye uygulanamaz ve onun sınırlarını aşar. *Refleksif* yargı yetisi ise, doğa ereği kavramı düzenleyicidir ve zorunlu bir ilkeyi ihtiva eder. Bu noktada tekrar belirtilmesi gerekir ki, aşkınsal felsefe nezdinde doğada bulunan sistematik bütünlüğün zorunlu birliği olduğuna dair bir ilkeye ulaşırsak dahi bu ilkenin aklın öznel bir ilkesi olduğunu belirtmek oldukça önemlidir. Kant'a göre *refleksif* yargı yetisinin doğayı açıklamak için öznel tüm ilkelerini amacından saptırmadan kullanmak gerekir. Aksi taktirde bu bir teleolojik yapının bünyesinde yer almaya sebebiyet verecektir. Fiziko-teolojik kanıtın

¹⁸⁹ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §65/ 170-1.

¹⁹⁰ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §71/ 182.

¹⁹¹ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §65/ 171.

imkansızlığına dair görüşlerini birinci kritikte ifade eden Kant, bu argümanın doğru bir şekilde kullanıldığı takdirde teoloji için bir ön hazırlık görevi üstlenebileceğini söyler.¹⁹² Ancak ahlak yasasının oluşumunda fiziko-teolojik delilin bulunması için bir zorunluluk yoktur. Ahlak delili başka hiçbir delile dayanmaksızın tek başına vardır. Bununla beraber ahlak delilinin, fiziko-teolojik argümandan destek almasında bir beis yoktur. Kant'a göre, şayet Tanrılık kavramı birey tarafından düşünülen, bir veyahut bir çok olabilen, çok sayıda özelliklere sahip olduğu halde doğanın mümkün en yüksek ereğiyle uyum içinde olabilmesi için gerekli donanımına sahip olmayan akıllı varlığa indirgendiği takdirde fiziko-teolojik argüman bir tanrıbilimi ispatlamak için kullanılabilir.¹⁹³ Fakat Tanrı kavramı, aklın salt kuramsal ilkelere dayandırılarak kullanımı vasıtasıyla hiçbir suretle türetilemez.¹⁹⁴

Kant, üçüncü kritikte, Tanrının ispatını ahlak delili üzerinden ispatlamaya çalışır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu delil, Tanrının varlığını nesnel bir zeminde ispatlamak çabası değildir. Kant'ın ileri sürmüş olduğu ahlak delili bir nevi fiziko-teolojik argüman ile harmanlanarak meydana getirilmiştir. *Refleksif* yargı yetisi doğada bulunan tikel varlıklardaki olumsuzluğu amaç sahibi bir kök varlıkla ilişkilendirir.¹⁹⁵ Amaç sahibi varlık, nihai amacı için doğayı organize eder. Bu delilde Kant, Tanrının varlığına nesnellik atfetmeden, insanların kurgusal ve pratik amaçlarını tatmin edici, akıllı ve amaçlı bir varlığın olduğunu düşünür. Bu sayede hem doğada teleolojik olarak amaçlı bir düzenlilik hem de bu düzenlilikle uyum içinde olan ahlaksal amaçlar birlikte düşünülebilecektir. Kant, Tanrının varlığını kabul etmenin insanları doğa araştırmalarına sevk ettiği gibi, ahlaki eylemlerinde nihai amaçlarına ulaşmaları için umut edebilmelerini de mümkün kılar.

Ahlaksal yasanın bireye son erek olarak en yüksek iyiye ulaşması için çabalama yükümlülüğü verdiğini ifade eden düşünür, insanın fiziksel olarak ulaşabileceği son ereğin mutluluk olabileceğine inanır. Dolayısıyla ahlaksal yasa ile uyum içerisinde bir son erek düşünülecekse, yine ahlaksal bir dünya yaratıcısının olduğu varsayılmalıdır.¹⁹⁶

¹⁹² Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §85/ 222.

¹⁹³ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §85/ 220.

¹⁹⁴ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §85/ 221.

¹⁹⁵ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §85/219.

¹⁹⁶ Kant, "Yargı Yetisinin Eleştirisi", §87/229.

SONUÇ

Her şeye gücü yeten varlık, yeter sebep ve ilk neden olarak düşünülen Tanrı fikri, salt bir ideadır. İdealar ise tecrübede nesnesi bulunmayan kavramlar olarak karşımızda durur. İdeaların kavramın ötesinde bir bilgiye dönüştüğü fikri insanı yanılgıya sürükler. Çünkü Kant'a göre insanın nesne dünyasının dışında herhangi bir şeyi algılayabilmesi mümkün değildir. Salt aklın sahip olduğu bilgiler tecrübeye ait olmayan saf akılda mevcut olan bilgilerdir. Kant açısından, Tanrı kanıtlamalarındaki gibi Tanrı kavramının nesnesini var kabul etmek için insan yetileri yetersizdir. Bu sebeple Tanrı kanıtlamaları bir yanılsama olarak salt akılda meydana gelir. Tanrı kendisinden vazgeçilemeyen bununla birlikte kanıtlanamayan da bir varlıktır. Düşünürlerin Tanrının varlığı için uğraştığı sorunlar aklın doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Kant'ın klasik Tanrı kanıtlamalarına temel eleştirisi bu noktada başlar ve devam eder. Filozof, ilk kritiğinde insan bilgisinin sınırlarını çizdikten sonra, Tanrı varlığına dair kanıtlamaları ele alarak kritik eder. O, Tanrının varlığının ispatlanması konu edilecekse, bunun sadece a priori bir yolla yapılabileceğini düşünür. Üç klasik Tanrı kanıtlamalarından ikisi olan kozmolojik ve fiziko-teolojik argüman, tecrübeden hareketle a posteriori bir yol takip eder. Bu iki argümanın tecrübeden başlayarak, nedenler dizisini insan bilgisini aşan bir noktada nihayete erdirmesi Kant'ın eleştirisine kapı aralamıştır. Kant, iki argümanın başladığı nesnel zeminini sürdüremeyerek aklın sınırları dışına çıkmasından dolayı ontolojik argümandan farklarının gözetilemeyeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Kant, ontolojik argüman üzerinde fazlaca durarak, bu tür bir kanıtlamanın olanaksızlığını göstermiş, böylece diğer iki kanıtın da olanaksızlığı Kant tarafından ortaya konulmuştur.

Kant'a göre, Tanrının varlığından bahsedilebilir. Fakat varlığı, tecrübe edilen ve doğayı bilmesi bağlamında değil, daha çok ahlaki tecrübe itibarıyla bilinir. İnsanın bir şeyi bilmesi ile bir şeye karar vermesi aynı şeyler değildir. İnsanın kendine bakan yönü ve dışa dönük bir yönü vardır. Karar verirken özne ön plandayken, bilmek mevzu bahis olduğunda nesne birincildir. Kant, karar verme süreçlerini, yani niyet, amaç, karar verme ve eylemde bulunma faaliyetleri itibarıyla Tanrının varlığından bahsedilebileceğini düşünür. Ahlaki anlamda Tanrı, doğrunun

ve yanlışın kaynağı olması itibariyle düşünülmez. O, insanın yaşantısını anlamlandırmak için, ne ontolojik ne kozmolojik ne de fiziko-teolojik delil itibariyle var değildir. Tanrı ancak insanın gelecekte umut edebilecek bir dünyanın var olmasını anlamlandırması ekseninde var olan bir varlıktır. Dünya bir çok kötülüğü bünyesinde barındırarak insanı özgür ve ahlaki bir varlık kılmaz. Kant'a göre, özgür ve ahlaki bir varlık olmak için insanın ahlak yasalarının olduğu bir dünyada olması gerekir. Çünkü o, yalnızca böyle bir dünyada özgürlüğe sahip olabilir. Fakat insan, ahlaki bir dünyada özgür olsa dahi mutluluğu yakalayamayabilir. İnsanın mutlu olacağına dair umudu geleceğe bakan yönüne aittir. Kant'a göre birey, ahlak yasasına tabi olduğu takdirde Tanrının kendisine bir gün mutlu olacağı bir dünya var edebileceğini umut eder ve bu sonsuz bir şeydir. Teistik düşünceler ile çatıştığı nokta da burasıdır. Çünkü Teistik dinler Tanrının bugüne de anlam kattığını ispatlamaya çalışır. Bu mesele için teistik dinlerde Tanrının insana, bir kaza sonucunda farklı bir evrende mükafat vereceğine dair beklentiye sevk ederek yaşadığı olayı anlamlandırması, bunun bir imtihan olduğuna inandırması örnek olarak verilebilir. Bu şekilde din, söylemleriyle her şeyi anlamlı bir dünyanın içine taşır. Kant açısından böyle bir anlamlılık kurulamaz. Ona göre, fiziksel yasallık geçerlidir. Dinlerin bu şekilde anlam vermesi neticesinde ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanlar Tanrının varlığını delillendirmek için kullanılıyor. Kant felsefesinde bahsedilen Tanrı kanıtlamalarının işlevselliğinden bahsetmek mümkün değildir. Zira Tanrının tecrübe edilen alemle ilişkisini kurmak olanaksızdır. Dolayısıyla alemde nesnesi bulunmayan bir varlığın ne a priori ne de a posteriori temelden yola çıkarak varlığını nesnel olarak ispat etmenin bir yolu yoktur. Kant Tanrının varlığının, fiziko-teolojik argümanın doğru bir yorumunu ahlak yasası çatısı altında düşünüldüğü takdirde kabul edilebileceğine inanır ve bu kabul Tanrının nesnel olarak ispatlanması olarak düşünülmemelidir.

Kant'a göre, alemde bir amaçlılık mevcut olabilir. Ancak bu amaçlılığın, doğanın kendisine mi ait yoksa öznenin doğaya atfettiği bir amaçlılık mı olduğu tam manasıyla belirlenememiştir. Kant'a göre, muhayyilenin birlik verme faaliyetinin altında bazı kavramlar üzerinden alemi bir düzenlilik içerisinde görmek amaçlılık olarak vardır. Bu amaçlılık, saf kavramlar itibariyle olmayıp daha çok a posteriori kavramlardır. O kavramların düzenliliği ise nesnel değil, öznel bir düzenliliktir. Çünkü insan yetileri, şeyleri sınıflandırarak, kavramlaştırarak, alt ve

üst tümeller olarak ya da sanattaki yücelik, güzellik kavramlarını düşünerek evrende belli bir amaçlılık arar. Kant'a göre bu durum, eskilerin bahsettiği gibi evrenin kendisinden kaynaklanmaz, bizatihi özne tarafından verilen bir amaçlılıktır. Bir tür aklın idealarıyla (*Tanrı*) alem arasında bir geçişin imkanı aranır. Fiziksel yasanın olduğu evrende her şey nesnel ve düzenlidir, fakat hiçbir amaçlılık yoktur. Mekanik dünya matematiksel bir sistem içerisinde işler ve bu sistem herhangi bir amaca hizmet etmez. Çalışmanın son başlığında da değinildiği gibi Kant bu sorunu üçüncü kritiğinde ele almış ama amaçlılığın salt doğaya ya da özneye mi ait olduğunu belirleyememişti. Kant bahsedilen amaçlılığın özneye ait olduğunu söylese de, bir taraftan insanın yetileri sayesinde tecrübe üzerinden, aklın idealarıyla doğa arasında bir geçişliliğin ve Tanrı ile doğa arasında bir bağın olduğu hissi uyandırır. Bağın da amaçlılık ekseninde kurulabileceğini ifade eder.

Filozofa göre, ahlaki olarak a priori ve nesnel amaçlılık '*summum bonum*' dur. İnsan ahlaki tecrübenin tamamlanması için bir varlık olarak Tanrıya inanması gerekir. Ahlaki tecrübenin nihai amacında mutluluk vardır. Mutluluk fiziksel dünyayla ilişkilidir. Mutluluğun fiziksel dünyayla ilişkisi düşünüldüğünde doğayla amaçlılık arasında bir bağın kurulması gerekli olmalıdır. Kant'a göre, yüceliği tecrübe ederken fiziksel yasallıkta olmayan bir şey tecrübe edilir. Ya da Aristoteles'in gai nedeni, insanın aslında kavramsal düzenlilikte yakaladığı bir şeydir. İnsan aklın bir faaliyeti olarak, daha tümel kavramlar üzerinden bir sınıflandırma yapar ve doğada amaçlılıktan bahseder. Birey bazı kavramlar kurar, o kavramlar yargı çeşitleri olarak insana Tanrı, alem ideaları gibi, en üst ideaların bütünlüğünü verir. Aslında amaçlılık doğada kavramların birbiriyle kurduğu sınıflama ilişkileri ile bağlantılı bir durumdur. Kant, sanatta tecrübe edilen güzellik, estetik gibi kavramların, sözü edilen o kavramlardan gelen bir amaçlılığı içermediğini ama yinede orada bir amaçlılığın olduğunu düşünür. İnsan, fiziksel doğanın kendisinde bulunmayan ve kavramların da vermediği bir amaçlılığı tecrübe eder. Bununla birlikte amaçlılığı temellendirmek için Tanrı ideasına başvurur. Tanrı en üst Tanrısal ideanın izidir. Kant bu noktada kavramsal amaçlılığı terk eder ve Tanrının delili olarak böyle bir amaçlılığı kabul etmez. Ancak güzellik ve yücelik kavramları, ahlaki sorumlulukların yerine getirildiğinde mutluluğa işaret edebileceği şeklinde kullanır. Kant bu şekilde Tanrıya inanmak ister. Kendine ait bir söz olan ve Mezar taşında da yer alan "iki şey, üzerlerinde ne kadar sık durup

düşünsem, gönlümü hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve saygıyla dolduruyor; Üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası” sözleri bunun açık bir ifadesi kabilindedir.

Çalışmanın özü tartışılıp ortaya koyulduktan sonra Kant’ın kritik felsefesinin doğurduğu iki noktadan bahsetmek gerekir. İlk olarak Kant, teorik alanda Tanrının bilinemeyeceğini delillendirerek insanı, yaşadığı doğayı anlamlandırma noktasında temelsiz bırakmıştır. İnsan umut eden, belli beklentileri olan ve doğası gereği amaç edinen bir yapıya sahiptir. Bu üç temel unsur, bireyin geleceğe dair adımlar atmasında teşvik edici ve kendisini doğaya ait kılma inancını pekiştirici hayati durumlardır. Nitekim tarih boyunca insanlar, istençlerini temellendirmek için Tanrı kavramına inanmışlardır. Bunun getirisi olarak dinler oluşturmuş veyahut ilahi dinler olarak adlandırılan Tanrı tarafından insanlara gönderildiğine inanılan kurallar bütününe intisap etmişlerdir. Dışarıdan bakıldığında özgür bir insanın, başkasının eliyle oluşturulmuş kuralları tatbik etmesi, insan özgürlüğüyle tamamen zıt bir durumdur. İnsan böylesi bir şeyi daha çok ahlaklı olmak için yapmaz. Çünkü ahlaklı olmak insanı olduğundan daha mutlu yapan bir şey değildir. O, dünyada kısmi tecrübe ettiği mutluluk, özgürlük gibi kavramların en yetkin düzeyinin Tanrı tarafından bahşedileceğini düşünerek adımlar atar. Kant, Tanrıyı yaşamdan çekerek dine bir ideal olarak bakar. İdeal olarak düşünüldüğünde hayatı kesinlikle etkilemeyen bir din anlayışı ortaya çıkar. Kant’ın ileri sürdüğü Tanrı anlayışı insanın yaşamı anlamlandırmasına olanak sağlamaz. Ancak Kant, Tanrıyı teorik zeminden tamamen çekmesine rağmen pratik aklın postülasında, her ne kadar doğaya etki etmeyen ve yeter sebep olarak görülmeyen varlık da olsa, Tanrıya tekrar bir geri dönüşün kapılarını açar.

Bir diğer husus ise, Kant’ın ileri sürdüğü ahlak delilinin insan yaşamı üzerindeki etkisine yöneliktir. Kant, ahlakı bir dine, kültüre, topluluğa dayandırmaksızın, bunların tümüne yani insanlığa isnad eder. Ahlakın bireylerin benliklerinde bulunduğunu ve bunu doğal olarak bildiklerine inanır. Filozof bu sayede ahlakı kişilerin doğasına indirgeyerek, onu kendilerinden ayıramayan bir cüzü haline getirir. Ahlaki davranmayı Tanrının emri olmaktan ve hem Tanrının hem de toplumun övgüsünü kazanmak için yapılan bir durum olmaktan çıkarır. O, ahlaklı olmayı hiçbir menfaat gözetmeden yapılan bir şey olarak görür. Kant nezdinde, yapılan eylemin insanlığa fayda sağlaması bile bir menfaat içerdiği

takdirde ahlaki değildir. Ona göre, hırsızlık her yerde kötü, yalan söylemek her yerde kabul edilemezdir. Bu yüzden ahlak kavramı, insanın Tanrıyla olan ilişkisi üzerinden temellendirilmemeli, insanın insan olmaklığı ile ilişkilendirilmelidir. Kant, Tanrıyı ahlaki tecrübeyi tamamlayıcı bir niteliğe sahip bir varlık olarak görür. O, insanın ahlaki davranışları neticesinde elde etmek istediği mutluluğun, sonsuz zaman içinde, bir gün Tanrı tarafından verilebileceğini düşünür. Kant'ın bu düşüncesi, ahlakı teleoloji ile bağdaştırmıştır. Fakat bu klasik teleolojik düşüncenin dışında bir durumdur. Kant'ın ahlakı Tanrı ile ilişkilendirmesi, ahlaklı olmayı menfaate dönüştürücü bir durum değildir.



KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Aristoteles, “*Fizik*”, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 4. Basım, 2001.
- Aslan, Ahmet, “*Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*”, İstanbul: İsam Yayınları 1. Basım, 2006.
- Akman, Şefik Taylan, “*Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi Bağlamında Tanrı Kavramının Epistemolojik Bir Tahlili*”, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Atakul, Nur Betül, “*Kant’ın Eleştirel Felsefe Öncesi Eserlerinde ve Eleştirel Felsefesinde Fiziko-Teolojik Delilin Kullanımı*” Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62/2 (2021).
- Aydın Mehmet, “*Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*”, Ankara: Umraniye Yayınları, 1981.
- Aydın, Mehmet, “*Din Felsefesi*”, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Beki, Münteza, “*Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt*”, Dini Araştırmalar Dergisi, 18/47, 119-145 (Temmuz-Aralık 2015).
- Can, Mücella, “*Kant’ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali*”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 23/2, 631-646 (2019).
- Cevizci, Ahmet, “*Metafiziğe Giriş*”, İstanbul: Paradigma yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet, “*Orta çağ Felsefesi Tarihi*”, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cevizci, Ahmet, “*Orta Çağ Felsefesi-Felsefe Tarihi II*”, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Çadırcı, Müzeyyen, “*Immanuel Kant’ta Bilgi-İman İlişkisi*”, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çınar, Aliye, “*Leibniz’in Tanrı Anlayışı*”, Tabularasa: Felsefe ve Teknoloji Dergisi, 3/9, 93-106 (Eylül-Aralık 2003).
- Çıvgın, Ayşe, “*Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*”, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Çitil, Ahmet Ayhan, “*Kant Okumaları Birinci Kritik*”, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Descartes, René, “*Felsefenin İlkeleri*”, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2007.
- Descartes, René, “*Metot Üzerine Konuşma*”, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Descartes, René, “*Metafizik Düşünceler*”, çev. Mehmet Karasa, İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- Descartes, René, “*Yöntem Üzerine Konuşma*”, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Dursun, Yücel. “*Felsefe ve Matematik Analitik/ Sentetik Ayrımı*”, Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Fidan, Osman Muzaffer, “*Kant Felsefesinde Tanrı Düşüncesinin Aksiyomatikliği*”, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gilson Etienne, “*Orta Çağda Felsefe*”, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Gaunilo of Marmoutiers, “*On Behalf Of The Fool*”, Anselm of Canterbury: The Major Works, Ed. Brian Davies, G. R. Evans, Oxford University Press, New York 1998.

Gökberk, Macit, “*Felsefe Tarihi*”, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.

Gözkan, Bülent, “*Kant’ın Şemsiyesi& Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2018.

Gusdorf, Georges, “*İnsan ve Tanrı*” çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa yayınları, 2000.

Güvenç Mehmet, “*Kant’ın Tanrı Anlayışı*”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Heimsoeth, Heinz. “*Kant’ın Felsefesi*”, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 9. Basım, 2019.

Hume, David. “*Din Üstüne*”, çev. Mete, Tuncay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baim, 1979.

Kant, Immanuel, “*Saf Aklın Eleştirisi*”, İstanbul: İdea yayınevi, çev. Aziz Yardımlı, 1993.

Kant, Immanuel. “*Pratik Aklın Eleştirisi*”, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi 2, 1980.

Kant, Immanuel, “*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*”, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 6. Basım, 2019.

Kant, Immanuel. “*Yargı Yetisinin Eleştirisi*”, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 4. Basım, 2020.

Keskin, Gamze, “*Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri*”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 27, 97-116 (Bahar 2019).

Keskin Volkan, “*Anselmus’ta Ontolojik Argüman*”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Metin Yazarlığı Tezi, 2017.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, “*Monadoloji*”, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Mehdiyev, Nebi, “*Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*”, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi ,2007.

Özalp, Hasan, “*Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması*”, Milet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 11/ 2 (Temmuz-Aralık 2014).

Paley, William, “*Natural Theology*”, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Pay, Metin, “*Kozmolojik Delil*”, Dini Araştırmalar Dergisi 48/ 25-52 (Ocak/ Haziran 2016).

Tarakçı, Muhammet, “*Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*”, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/ 135-146, (2005).

Tarakçı, Muhammet, “*St Thomas Aquinas*”, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Tan, Aysel, “*Kant’ın Ontolojik Delile Getirdiği Eleştiriler*”, Diyarbakır: Anadolu Kongreleri 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Aralık-2019).

Saygın, Tuncay-Önal, Mehmet, “*Kant’ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı*”, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 105-126 (Bahar 2011).

Sağman, Sümeyya, “*Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Spinoza, Benedictus, “*Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*”, çev. Çoşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Toplu eserler: 2, 2014.

Spinoza, Benedictus, “*Ethica*”, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

St. Anselm, “*The Proslogian*, böl. II-IV”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, New Jersey: Prentice-Hall, 1970.

Tan, Necmettin, “*İmana Yer Açmak İmmanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi*”, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Taştan, U. “*Kantın Metafiziksel Nesne Anlayışı*”, 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, ed. İstanbul: Burak Yuvalı vd. İlmi Etüdler Derneği, 2021.

Uğurlu, Ahmet. “*Kant’ın Leibniz’in Monadolojisindeki Uzay ve Zaman Anlayışını Eleştirisi*” Dergi Abant 6/12 (Güz 2018).

