

Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali

Mücella CAN^(*)

Öz: Kant'ın felsefesinin amacı, özerk ahlaki faillere dönüşmemize yardımcı olmaktadır. Kant'ın eleştirel felsefesi, bugün de felsefi açıdan önem arz eden dört temel soruya cevap verme girişimi olarak görülebilir: "Neyi bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?" Kant'ın "transandantal idealizm" veya "eleştirel idealizm" adını verdiği öğretisi basit bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Şeylerin kendilerini değil görünümlemlerini bilebiliriz. Kendinde şeyler, bizim tarafımızdan hiçbir şekilde bilinemez. Bizim dış nesnelere adını verdiğimiz şeyler, duyarlılığımızın (sensitivity) temsillerinden başka şeyler değildir. Gerçek karşılıkları yani kendinde şey, onlar aracılığıyla bilinemez. Kant'a göre saf aklın üç temel ideisi vardır: Ruh, Evren ve Tanrı. Tanrı ideisi ile rasyonel teoloji uğraşmaktadır. Tanrı ideisi, düşünmenin tüm nesnelere koşulsuz birliğinin ideisidir. Kant'a göre Tanrı ideisi, kaynağını, aklın varlık yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana, tümlüğe uzanmasından doğar. Bu ide, insan aklının kurtulamayacağı kendi doğasından, varlığından doğmaktadır. Dolayısıyla metafizik de, doğal bir yatkınlık olarak temelini insanın bir akıl varlığı olmasında bulur.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, ide, evren, akıl, yetkin

The Critique of God Proofs in Kant's Thought and The Ideal of Pure Reason

Abstract: The purpose of Kant's philosophy is to help us turn into autonomous moral perpetrators. Kant's critical philosophy can be seen today as an attempt to respond to four fundamental questions of philosophical importance: What can I know? What must I do? What may I hope? What is human being? The doctrine that Kant refers to as "transcendental idealism" or "critical idealism" can simply be expressed as follows: We can know not things in themselves, but rather their appearance. The "things in themselves" cannot be known by us in any way. The things we call outer objects are nothing other than mere representations of sensibility. Their real counterparts are something that cannot be known through them. According to Kant, pure mind has three basic ideas: the soul, the world and God. The rational theology deals with the idea of God. The idea of God is the idea of the unconditional unity of all objects of thought. According to Kant, the idea of God finds its source in the entity of mind structure; it arises from the extension of the mind to no one, to the unity. This idea arises from its own nature, its existence, which the human mind cannot escape. Metaphysics, therefore, finds its basis as a natural predisposition, in the fact that human being has a mind entity.

Keywords: God, idea, universe, reason, excellent

Makale Geliş Tarihi: 08.07.2018

Makale Kabul Tarihi: 13.06.2019

^{*)} Dr.Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (e-posta: mccan@atauni.edu.tr)

I.Giriş

Kant'ın felsefesinin amacı, özerk ahlaki faillere dönüşmemize yardımcı olmaktır. Kant'a göre, sadece canlı varlık olmamızdan kaynaklanan işlevlerimizin ötesine geçen yönlerimizle ilgili olan felsefe, bizi gündelik hayatın kaygılarından uzaklaştırır ve daha yetkin bir insan haline gelmemize sebep olur. Kant'ın eleştirel felsefesi, bugün de felsefi açıdan önem arz eden dört temel soruya cevap verme girişimi olarak görülebilir: "Neyi bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?" (Geier 2009: 9). Kant'ın, Saf Aklın Eleştirisi'nde bu sorulardan ilkinin ele aldığı söylenebilir. Filozofun öncelikle ilgilendiği şey ne bilebileceğimize dair genel soru değil, neyin mutlak kesinlikle bilinebileceği hakkındaki daha dar sorudur. Kant'ın ifadesiyle soru şu şekildedir: "Apriori olarak ve deneyimden tamamen bağımsız bir şekilde ne bilebiliriz?" Bir başka ifadeyle, Kant'ın cevaplamaya çalıştığı soru, her metafizikçinin aradığı türden bilginin mümkün olup olmadığıdır. Eserin büyük bir kısmı, geleneksel metafiziğin temel bir hataya dayandığını göstermeye yöneliktir. Bu hatanın nedeni de dünya hakkında deneyimden bağımsız bilgilere ulaşabileceğimizin kabul edilmesidir ki Kant'a göre böyle bir iddianın geçerli olması mümkün değildir. Dünya hakkında deneyimden bağımsız apriori bir şey bilmek mümkün değildir, diyen Kant, tüm bilginin yalnızca deneyimden türetilebileceğini (Kant 2000: A/B1) düşünerek bilgiyi duyumda ve düşünümde (reflexion) arayan empirist filozofların yolundan ilerlemez. Kant'a göre her bilginin apriori bir ögesi vardır ve bilinebilir dünyanın formel öğeleri insan zihni tarafından oluşturulmaktadır. Bir başka ifadeyle bilinebilir dünyanın formel öğeleri insanların bilişsel donanımlarından oluşmaktadır. Dünya hakkında sentetik apriori yargılarda bulunmamızı sağlayan da bu bilişsel donanımdır. Söz konusu sentetik apriori iddialar, asıl gerçeklik yani kendinde şey hakkında değildir. Sadece gerçeğin bizim gibi varlıklar tarafından deneyimlenen hali hakkındadır. Dolayısıyla dünyayı deneyimlememizi mümkün kılan bir takım bilişsel ilkelere sahip olduğumuz için dünyanın bize görüldüğü hali hakkında sentetik apriori iddialarda bulunabiliriz. Sözü edilen iddialar ya da yargılar insan zihninin sahip olduğu kavramsal donanımdan bağımsız, dünya hakkında iddialar olamaz. Zaten, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinin büyük bölümü, rasyonalist metafiziğe yani gerçeklikle ilgili tek başına saf düşünceyle aşkın bir gerçeklik hakkında bilgi edinebileceğimiz varsayımına dayanan spekülâtif düşünceye karşıdır (Warburton, 2015: 225).

II. Eleştirel İdealizm

Kant, apriori bilginin mümkün olup olmadığıyla ilgili tüm soruşturmaları "transandantal" olarak kabul etmekte, bu nedenle kendi araştırmalarına da "transandantal felsefe" adını vermektedir (Kuehn 2002: 242). Kant'ın "transandantal idealizm" veya "eleştirel idealizm" adını verdiği öğretisi basit bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Şeylerin kendilerini değil görünüşlerini bilebiliriz. Kant, görünüşleri veya insanın algı ve imkân alanına girdiği kadarıyla varlığı, kendinde şeylerden ayırır. Bunu yaparken şöyle açıklamalarda bulunur: "Nesnelerin kendiliklerinde ve duyarlılığımızın tüm bu alıcılığından-alırlığından (receptivity) bağımsız olarak nesnelerin doğalarının ne olduğu, bizim tarafımızdan asla bilinemez"(Kant 2000: A42/B60). "Kendinde şeyler, bizim tarafımızdan hiçbir şekilde bilinemez. Bizim dış nesnelere adını verdiğimiz şeyler, bir

formu uzay olan duyarlılığımızın (sensitivity) temsillerinden başka şeyler değildir. Gerçek karşılıkları yani kendinde şey, onlar aracılığıyla bilinemez” (Kant 2000: A30/B45). Buna benzer ifadeler, kendinde şeylerin, bunların bizde neden oldukları temsillerden ibaret olan “görünümlerinden-appearance” ayrı olduklarını ima eder. Gerçek şeyler (kendinde şeyler) görünümlere neden olur. Bizdeki temsillerden başka bir şey olmayan görünümlerin kendiliklerinden var oldukları söylenemez. “Görünümler kendiliklerinden var olamaz, sadece duyuma sahip olduğu kadarıyla özneye göre var olabilirler” (Kant 2000: B164). “Cisimlerin, bize sunulan kendilerinde şeyler değil, aksine, kimsenin bilmediği bilinmez nesnenin sadece görünümleri olduğunu, hareketin bu bilinmeyen nedenin etkisi olmayıp, duyularımız üzerindeki etkisinin görünümü olduğunu; buna bağlı olarak bunlardan hiçbirinin bizim dışımızdaki bir şey olmadığını, ikisinin de yalnızca bizdeki temsiller olduğunu dikkate almalıyız. Buna göre, ne cisimler ne de hareketler dışımızdaki şeyler değil ama yalnızca içimizdeki tasarımlardır ve dolayısıyla bizdeki tasarımları üreten şey maddenin hareketi değildir. Aksine hareketin kendisi ve dolayısıyla kendini onunla bilinir kılan madde yalnızca tasarımdır” (Kant 2000: 387).

Kant'ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’ adlı yapıtında yeni bir bilgi olarak ortaya koyduğu transendental mantık, iki büyük bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, kategoriler teorisi ve doğanın temel yasaları, salt doğa bilimleri ilkelerinin yeri olan salt anlama yeteneğinin (understanding) incelendiği ‘Transendental Analitik’ adlı bölümdür. Transendental mantığının bu ilk bölümünde Kant, deneyim ve deneyime dayanan bilimler hakkındaki teorisini açıklamaktadır. Transendental mantığın ikinci bölümü ise saf aklın asıl eleştirisinin yapıldığı bölümdür. Kant, bu bölümde, metafiziğin bilimsel geçerlilik bakımından ne başarabileceğini araştırmaktadır. Burada akıl, insanın salt anlama yetisinin işlemlerine göre daha ileri giden, daha yeni olan bir yetisi, etkinliği olarak görülmektedir. Anlama yetisi, kategorileri, nasıl temel kavramlar olarak kendisinde taşıyorsa, bu dar anlamdaki akıl da bir takım apriori kavramlar taşımaktadır. Aklın apriori kavramlarına Kant ‘ideler’ adını vermektedir. İde, duyuların kendisine karşılık olarak bir şey sağlayamadıkları zorunlu olan saf akıl kavramıdır. Deneyimin mümkün olduğu dünyada her şey zorunlu olarak koşullu olduğu için, koşulsuz olana yani mutlağa, idelere karşılık herhangi bir obje yoktur (Gökberk 2007: 356). Bu çalışmada Tanrı kanıtlamalarının eleştirisi yapılarak aklın idelerinden ‘Tanrı’ idesinin gerçek bilgiler için ne başaracağı ele alınacak ve ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kant’a göre, eğer akıl kendisindeki idelerle güvenli ve gerçek bir bilgiye varmak isterse hataya düşer. Yapıtının Transendental Diyalektik adlı bölümünde Kant, insan aklının yapısında bulunan, akıl sahibi hiçbir kimsenin kendinden kaçınmayacağı bir dinamizmin varlığını göstermeye çalışmaktadır. İnsan aklının yapısında öyle bir yanılısma vardır ki, bundan kaçınılamaz; hatta bu fark edilse, buna yanılısma olarak bakılsa bile o kaybolmaz. Anlama yetisinin bütün bilgisi, bir koşullar yığını içinde olup biter. Doğada meydana gelen herhangi bir olay, nedensellik ilkesine göre, kendisinden öncekine bağlanır ve buna göre ortaya çıkar. Zaman mekân içinde bulunan bir şey, daima başka bir şey tarafından belirlenir. Buna karşılık akıl, anlama yetisinin sınırını aşarak, daima koşulsuz olana ulaşmaya çalışır. Anlama yetisi, her zaman bir koşullar yığını içinde dönüp dolaştığı halde; akıl, birbiri ardınca sıralanan koşulların dizisinin bütünü

kavramak ister. Kant'ın ifadesiyle, aklın ideleri koşulların bütünlüğü ile uğraşır. Bir başka ifadeyle anlama yetisinin malzemesi, ancak aklın ideleri sayesinde bir bütünlük kazanabilir (Cevizci 2007: 352).

A.Saf Aklın İdeleri

Kant'a göre saf aklın üç temel idesi vardır: Ruh, Evren ve Tanrı. Tanrı idesi ile rasyonel teoloji uğraşmakta; tanrısal varlığın yapısı hakkında din kitaplarının öğrettiklerine bağlı kalmadan, akla dayanarak kanıtlamalar yapmakta, düşünceler ileri sürmektedir. Hiçbir koşula bağlı olmayan ya da koşulların tümlüğü olarak, kendisi hakkında soru sorulan Tanrı idesinde durum, evren idesi ile ruh idesinde olduğundan başka türdür (Heimsoeth 2012: 112).

Tanrı ya da bu biricik gerçek varlık idesi, ruhun ve evrendeki her şeyin kendisine benzediği bir varlıktır. Bizim dünyada tanıdığımız her şey, birtakım gerçekliklerin ve olumsuzlukların birleşmesinden oluşur. Her şey, birtakım olumlu nitelikler ve güçlerden sınırlı bir şekilde pay almıştır; bazı şeyler de onda eksiktir; çevremizde eksiksiz bir varlıkla karşılaşmıyoruz. Her şeyin kendisine benzediği eksiksiz varlık, varlığın temeli ise 'bütün gerçekliklere sahip' olan bir varlıktır. Dünyadaki çeşitli şeylere dağılmış, yayılmış bulunan; hem de ancak bir dereceye kadar bu şeylerde bulunabilen her şey, en yüksek derecede bu varlıkta bir araya gelmiştir. Saf aklın bu idesi bir en gerçek varlıktır; yani bütün varlık olanaklarını, varlık türlerini, en yüksek derecede içine alan, birleştiren bir varlıktır. Bir başka ifadeyle, Tanrı idesi, düşünmenin tüm nesnelere koşulsuz birliğinin idesidir (Störig 2011: 383).

Kant'a göre Tanrı idesi, kaynağını, aklın varlık yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana, tümlüğe uzanmasından doğar. Bu en yüksek varlık tasarımı, bütün şeylerin kendisinden doğduğu kaynak, temel bir sorundur. Bu ide, insan aklının kurtulamayacağı kendi doğasından, varlığından doğmaktadır. Dolayısıyla metafizik de, doğal bir yatınlık olarak temelini insanın bir akıl varlığı olmasında bulur (Kant: 2004: 4:365). Kant'a göre Tanrı idesinde saf aklın bir yanılması, diyalektiği ya da görüntü mantığı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Burada aklın kendisinden ayrılamayan bir idesi, obje olarak kavranabilen, gösterilebilen bir varlığa dönüştürülüyor; 'şeyleştiriliyor' ve koşullara bağlı deneyim dünyasının temeli-'kendi başına varlık'- olarak görülüyor. Oysa bilebildiğimiz bütün gerçekler, töz ve güçler, ancak zaman-mekân içindeki duyuşal gerçeklikler olabilir. En gerçek varlık varsa, bu varlık şeylerin imkânının kaynağı, şeylerin kendisine dayandığı ilk temel olarak düşünülür. Çoğu kez de bu, 'bütün real şeylerin ideali', sadece 'şeyleştirilmekle' kalmaz; aynı zamanda 'kişileştirilir' (Kant 2000: A580/B608). O, sadece düşünülmüş bir olanak, bir ide olduğu hesaba katılmadan, bütün varlıkların ilk örneklerini içine alan bir akıl sayılır. İnsanın sınırlı anlayış yeteneğinin bir sorunu olduğu gözden kaçırılarak, kavramlar, tanımlar ve kanıtlamalarla, sadece düşünülmüş bir şeyin varlığının kanıtlandığı sanılıyor.

Kant'a göre zihnin apriori bir yasanın, apriori bir sentezinin dışsal bir varlığı olabilmesi, objelere ait bir bilgi halini alabilmesi için söz konusu yasanın duyuşal sezgiye (algıya) uygulanması gerekir. Sadece ve bütünüyle zihinsel sentez yetileri olan kategoriler duyuşal algılara uygulanınca, duyuşal algılarımızı sentezleyince objektif bir

değer kazanmaktadırlar. Oysa akıl, apriori kavramları da sentezleyerek evren ve ruh gibi “rasyonel kavram”lar meydana getirmektedir. Ancak bu rasyonel kavramlar, bilginin temeli olan duyulabilirler uygulanamamaktadırlar. Onun için aklın bu kavramlarının dışta gösterdiği bir şeyleri, işaret ettikleri somut objeleri olup olmadığını bilmiyoruz. Kısaca aklın bilgimizi birleştirme amacıyla meydana getirdiği bu tümel kavramların bir varlığa karşılık geldikleri hakkında hiçbir bilgimiz yoktur ve böyle bir bilgiye ulaşamayız. Çünkü söz konusu tümel kavramlar, duyulabilir olanların dışındadırlar.

Akıl, sadece böyle tümel birtakım rasyonel kavramlar oluşturmakla kalmıyor, özellikle bu rasyonel kavramları belirli bir düzen çerçevesinde birleştirmek isteyerek bir ideal meydana getirmektedir. Akıl, duyulabilirler üstüne çıktığı zaman öncelikle olaylar gibi görelî olmayan mutlak kavramlar, koşula bağlı olmayan tasarımlar meydana getirmektedir ve onların dışarıda gösterdiği şeyleri de kabul etmektedir. Fakat bununla da yetinmeyip, o, rasyonel kavramların cisimleştiği belirli bir birliği tasarımlar ve düşünür ki Kant’a göre en yüksek ideal işte budur. Bunu iyice anlayabilmek için aklın eylemlere ilişkin olarak meydana getirdiği ideallerin oluşumunu düşünmeliyiz. Örneğin insanlarda, görelî erdem ve bilgi vardır. Akıl, duyulabilir olan bir erdem dışında mutlak yetkinliğe sahip olan erdem ve bilgeliği düşünür. Bu “en yüksek erdem ve saf bilgelik”in dışsal varlığı yoktur. Çünkü birçok doğal sebep evrende en yüksek erdemden insanı uzaklaştırır, saf bilgelige ulaşmaktan alıkoyar. O halde bunlar sadece rasyonel bir idedir (Kant 2000: A569/B597). Akıl, sadece bu ideleri oluşturmakla ve onları var olarak kabul etmekle kalmayarak belirli bir teklikte cisimleşeceğini varsayar ve örneğin bilgelik ve saf erdeme sahip Bilge (sage) dediğimiz bir teklik düşünür. Böylece akıl bir ideal meydana getirmiş olur. Şu halde erdem ve saf bilgelik bir rasyonel tasarım, bunlara sahip bir fert, yani (Bilge) bir ideal, bir en yüksek-en yetkin amaçtır. Böyle eylemler için zihnimizde ideal meydana geldiği gibi saf akıl da rasyonel ideleri birleştirdiği zaman Tanrı kavramıyla ifade ettiğimiz en yüksek ideali meydana getirir (Wood 2009: 134).

Burada sorulması gereken en önemli soru şudur: Saf akıl nasıl bu ideale yükseliyor da Tanrı kavramını elde edebiliyor? Bilinmektedir ki akıl, varlığın bütünsel koşullarını arar. Diğer bir ifadeyle akıl, bir şeyin var olabilmesi için gerekli olan bütün koşulları araştırır. Ancak herhangi bir şeyin niteliklerinin ya da sıfatlarının çelişik olmaması o şeyin varlığını gerekli kılmaz. Birçok çelişik olmayan niteliklere sahip olan nice kavramlar vardır ki, bu kavramların gerçek varlıkları yoktur. Bu nedenle bir şeyin var olabilmesi için onun yüklemeleri arasında çelişme olmaması yeterli değildir. Aksine onun belirli olması yani bütün sıfat ve nitelikleriyle o şey arasındaki ilişkinin veya ilginin var olması gerekir. Çünkü objelerin bütün nitelikleri ve mümkün olan sıfatları varolan bir şeye ya olumlayarak veya olumsuzlayarak yüklenebilir. Başka bir ifadeyle bir objeyi tam ve eksiksiz bir şekilde bilmek için bütün objelerin mümkün olan sıfat ve niteliklerini bilmek ve bu niteliklerin o objeye ilişkisini (bağıntısını) belirlemek yani olumlayarak mı ya da olumsuzlayarak mı o şeye yüklenebileceğini araştırmak gerekir (Kant 2000: A573/B601).

Görülüyor ki bir varlığı belirleme ve onun hakkında tam ve eksiksiz bir bilgi elde etmek için “objelerin mümkün olan sıfatlarını” bilmek gerekir. Bu şekilde akıl,

“mümkün olan bütün sıfatlar” tasarımını elde etmiş olur. Öyle ki bu tasarım, objelere olumlayarak ya da olumsuzlayarak yüklediğimiz bütün niteliklerin bir tür kaynağı olmaktadır. Bu nedenle bir şey hakkında bilgi elde edebilmek (oluşturabilmek) yani tümel olarak onu belirleyebilmek; kalıcı, geçici..vb “mümkün sıfatları” ona ya olumlu veya olumsuz bir şekilde yüklemekle mümkündür. Demek ki bu mümkün olan niteliklerin bir kısmını olumlayıcı bir şekilde objelere yüklüyoruz yani onlar realitede vardır diyoruz. Diğerlerini ise olumsuzlayıcı bir şekilde yüklüyoruz yani bu nitelikler de var değildir diyoruz. Fakat bu nitelikleri objelerden kaldırıp-uzaklaştırdığımız zaman onlar yok mu olmaktadır? Objelere göre uzaklaştırma ve olumsuzlama var olmamayı mı gösterir? Hayır. Uzaklaştırdığımız nitelikler realitenin-gerçekliğin bir sınırlanmasıdır. Yani şu anda bir şeyin eksikliği onun olmamasıdır. Fakat bu olmadığını kabul ettiğimiz sıfat aslında yok demek değildir. Nitekim karanlık bize göre ışığın olmaması (uzaklaştırılması), eksikliğidir. Oysa anadan doğma bir kör için bir “saf-mutlak yokluk”tur. Tamamen bilgisiz olan bir insan, bilginin yok olduğunu zanneder (Kant 2000: A575/B603). Bizim için ise bilgisizlik sadece bilginin yokluğudur (bilgi sahibi olmamak anlamında) yoksa mutlak anlamda bir yokluk değildir. Bu bağlamda Kant, Matematikten alınmış olan “negatif nicelikler” kavramını örnek vermektedir. (-4) ile (-8) sayıları birbirinden nicelik bakımından farklıdır. Bu fark, tıpkı (+4) ile (+8) arasındaki fark gibidir. Birinci sayılar, negatif sayılar olarak, pozitif sayıların karşıtıdır. Bu sayılar, negatif sayılar oldukları halde, bir çokluk gösterirler; sıfır anlamında bir yokluk göstermezler; pozitif sayılara olan karşıtlıklarında onlarla aynı değeri taşırlar; öyle ki, pozitif bir sayıyı negatif bir sayı sıfıra indirir: +8 ve -8’in sonucu sıfırdır (Heimsoeth 2012: 40).

Kant’a göre nasıl ki matematikte olumsuz nicelikler olumlu niceliğe karşı bir bakış açısından yine bir miktar niceliği (yazıyla) bildiriyorlarsa, varlıklar silsilesinde de olumsuzluk büsbütün yokluğu değil, gerçek bir şeyin sınırlanmasını onun sadece eksikliğini göstermektedir (Kant 2000: A576/B604). Bu eksik olan yani objelerin gerçek sınırı dışında kalan şeyler -ki biz onları olumsuzlayarak ya da olumsuz bir anlamda objelere yüklüyoruz- aslında gerçek varlık olmaları itibariyle büsbütün yok değil aksine objelere göre yok olan şeylerdir. Demek ki mümkün olan niteliklerden objelere olumsuzlama (anlamında) yüklediklerimiz de aslında var olabilirler. Dolayısıyla objelerin olumlu ve olumsuz bütün yüklemelerini içeren kavramı kendi başına var olan bir varlık saydığımız, bu kavramın dışta gösterdiği (şey) olduğunu kabul edersek bu varlığın bütün gerçeklikleri kendinde toplaması ve dolayısıyla her tür sınırlamadan uzak bir varlık olması gerekir. Böyle bir varlık, kendi dışında hiçbir şey kalmayacağına göre en yetkin varlıktır.

Kant’a göre akıl bu noktada da kalmaz. Mademki en yetkin varlık bütün mümkün sıfatları, bütün gerçeklikleri kendinde toplamaktadır. Objelerin bütün sıfatlarına bütün niteliklerine sahiptir. O halde objelere yüklediğimiz sıfatları ona göre idrak ediyoruz. Yani söz konusu varlık, objelerin sıfatlarının kaynağı olduğu gibi, bütün var olan gerçeklikler, mümkün olan sıfatlar da ondan kaynaklanıyor demektir. Onun için bütün varlıkların, varlığına neden olandır ve asıl varlıktır, ilk gerçekliktir. Kendi dışında hiçbir şey hiçbir sıfat kalmayacağı için kendiliğinden kendi kendini belirler. Bundan dolayı

bütün gerçeklikleri kendinde toplayan bir en yetkin varlıktır. Kısacası böyle bir varlık, bütün gerçeklikleri kendinde toplamış ve en yetkin varlık olduğuna göre aklın en yüksek idealidir-gayesidir. Kant'a göre Tanrı kavramı da tam olarak bunu ifade etmektedir (Kant 2000: A580/B608).

Bir tür diyalektik ile açık gerçekliklerden hareket eden bir mantık ile aklın yükseldiği bu kavramın ne değeri vardır? Yapmış olduğumuz açıklamalar buna kolayca cevap vermek için yeterlidir. Mümkün olan gerçeklikleri kendinde toplamış olan bir varlık hakkında hiçbir duyuşsal algımız yoktur. Yani böyle bir varlık, duyuşsal algımızın sınırları içerisinde bulunamaz. Bilgimizin temelini, maddesini oluşturacak olan başka tür bir duyuşsal-algı yetisi de insanlarda bulunmamaktadır. O halde Tanrı, bütün kavramlarımızı, rasyonel ideleri birliğe ulaştıran ve dolayısıyla akıl için ulaşılması gereken bir gaye, bir ideal olmakla birlikte onun dışarıda gösterdiği (şeyi) olduğunu bilmek bizim için mümkün değildir.

B.Ontolojik Kanıt ve Eleştirisi

Kant'a göre bilginin meydana gelişi zihinsel sentez gücünün duyumlara uygulanması sayesinde mümkündür. Oysa aklın bizi yönelttiği bu “yüce varlık” duyulabilir olanların doğal olarak üstündedir. Bu nedenle onun varlığını bilemeyiz. Böyle olmasına rağmen insan aklı bu şekilde koşula bağlı olmayan bir varlığa, bir zorunlu varlığa kendi doğası gereği yönelir. Ancak böyle bir varlığı kabul etmesi sayesinde tamamen huzura kavuşmuş olur. Akıl, bilgimizi tamamen ve eksiksiz sentezleme gereksinimi ile bizi bu ideale yönlendirmektedir. Eğer büsbütün sübjektif bir gereksinim sonucu var olan bu “yetkin ve zorunlu varlık” kavramının dışta gösterdiği şeyi olduğunu bildiğimize ya da bileceğimize kanaat getirirsek kuruntu ve hataya düşeriz. Nitekim metafizikçiler böyle bir hayale kapılmışlardır. Onlar, aklın bu en yüksek idealinin dışta varlığı olduğunu ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt, teleolojik-fizik kanıt adları altında toplayabileceğimiz akıl yürütme biçimleriyle kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu metafiziksel çalışmaların kısırlığını daha açık bir şekilde belirleyebilmek için bu kanıtlarda dayanılan kıyasların yanlışlığını ortaya koymak gerekir. Onun için Kant, bu kanıtların yanlışlığını birer birer göz önüne sermektedir. Bu üç kanıttan Kant'a göre en önemlisi ontolojik kanıttır. Çünkü diğer iki kanıt kolaylıkla ontolojik kanıtla indirgenebilir. Demek ki ontolojik kanıtın temelsizliği ortaya çıkarılırsa diğer iki kanıt da kendiliğinden yıkılmış olur. Bu değerlendirme iledir ki Kant, dogmatik filozofların, zorunlu varlığın kanıtlanması için kurdukları binayı yıkmaya öncelikle ontolojik kanıtın eleştirisi ile başlamaktadır. Zorunlu varlığın kanıtlanması için getirilen ontolojik kanıt, “en yetkin varlık”ın tanımına dayanır. Bu kanıt şu şekilde özetlenebilir: Bizim zihnimizde “en yetkin varlık” kavramı bulunmaktadır. En yetkin varlık, bütün yetkinliklere sahip demektir. Varlık ise (yetkin)in gerekli koşuludur. O halde en yetkin varlık kavramı var olmayı gerektirir. Nasıl ki üçgen kavramı, üç açısının iki dik açığa eşit olması özelliğini gerektirirse, nasıl üçgen tasarımıyla da bu özelliği ondan kaldırmak imkânı yoksa en yetkin varlık tasarımıyla da gerçek varlık özelliğini kaldırmak mümkün değildir (Kant: 2000: A594-595/B622-623).

Kant'a göre bu kanıtın yanlışlığı, "varlık" sıfatını mantıksal bir özellik ya da 'varoluşu' yüklem olarak saymaktan (Johnston: 2015: 150). "en yetkin varlık" kavramının çözümlenmesiyle onun dıştaki varlığına ulaşabileceğini zannetmekten doğuyor. Gerçekten "üçgen" kavramı ve geometrideki tanımı kabul edilmiş ve verilmiş olunca onun üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olacağını kabul etmek zorunludur. Üçgeni kabul ettikten sonra açılarının iki dik açıya eşit olduğunu reddetmek çelişkiye düşmek olur. Ancak (üçgen yok) dedikten sonra da bu özelliği doğal olarak ortadan kalkar (Kant 2000: A594/B622). En mükemmel varlık kavramı için de durum böyledir. Öncelikle "en yetkin varlık" tasarımının varlığını kanıtlamalıyım ki ondan sonra bunun çözümlenmesiyle bulunabilecek özelliklerini araştırıyım. Örneğin Tanrının varlığı sabit olduktan sonra onun "her şeye kadir" olması zorunludur. Çünkü kadir sıfatı, Tanrı kavramının çözümlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Fakat ilahi varlık olumsuzlanır, 'tanrı yoktur' denilecek olursa kavrama yüklenen bütün yüklem, bütün tanrısal sıfatlar, bu arada kadir sıfatı da ortadan kalkar ve böylece "en yetkin varlık" kavramını bütün sıfatlarıyla beraber olumsuzlamak (kaldırmakta da) zihnen hiçbir çelişki kalmaz (Kant 2000: A595/B623). Bundan dolayı varlık, bir kavramın çözümlenmesi ile çıkacak bir mantıksal özellik değildir. Onun için öncelikle "en yetkin varlık" kavramının bir şeye karşılık geldiği kanıtlanmalıdır ki ondan sonra "en yetkin varlık" şu ve şu sıfatları gerektirir denilebilsin, bu kavramın kapsamı içine giren sıfatlar bu kavramdan hareketle çıkarılabilsin. Bir şeyin dışta bir gerçekliği ifade ettiği, sadece zihinsel bir kavram olmadığı ise ancak deneyimle mümkün olan bir konu hakkında sentetik bir yargı ortaya koymakla ispat edilebilir. Bir başka anlatımla, Kant'a göre, kavramdan varlığa geçmek için bir deneyim, bir sezgi gereklidir. Oysa Tanrı hakkında deneyimlerimize dayalı olarak herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır, çünkü Tanrı deneyim dünyasının dışında olduğu kabul edilen bir varlıktır (Ülken; 1958: 243).

Bu itiraza karşı denilebilir ki en yetkin varlık kavramı diğer kavramlar gibi değildir. Onu zihinden koparmak mümkün değildir. Gerçek ve değişmeyen varlık demek olan "en yetkin varlık"ı zihin daima zorunlu olarak kabul etmez mi? Kant, bu itiraza karşı şu cevabı vermektedir: En yetkin varlığın varoluşu zihin için gerçekte çelişik değildir. Bu nedenle mantık açısından varlığı mümkündür. Böyle bir "varlık" mantıksal olarak var olabilir. Ancak mantıksal varlık, mutlak anlamda gerçek varlığı yani realitede var olmayı gerektirmez. En yetkin varlığın hiçbir sıfatından böyle bir varlığı çıkaramayız. Varlığın gerçek bir yüklem olmadığını iddia eden Kant, bir şeyin varlığının onun herhangi bir özelliğinin çözümlenmesinden çıkarılamayacağını söylemektedir (Cevizci 2010: 730). Bir şeyi isterseniz kuruntu sayıp, büsbütün zihinde olan bir kavram olarak değerlendiriniz; isterseniz onun dıştaki varlığını kabul ediniz; her iki durumda da o şeye yükleyeceğiniz sıfatlar değişmez, birbirinin aynı olur. Bu da gösteriyor ki bir şeyin varlığı ona yüklenen herhangi bir sıfattan çıkarılamaz. Örneğin hayal edilen bir yüz lira ile cebinizde var olan, bu nedenle gerçekte var olan yüz liraya atfedeceğiniz sıfat ve yüklem biribirinden ne fazla ne de eksiktir. Bunun gibi varlığı sabit olan "Tanrı"nın ne kadar yüklem ve sıfatları varsa, "Tanrı" kavramı tamamen zihinsel bir kavram sayıldığı ve varlığı kabul edilmediği zaman da o kadar sıfat ve yüklem vardı (Kant 2000: A599/B627). Özetleyecek olursak "en yetkin varlık" kavramı ne de bunun yüklem, hiçbir zaman gerçek varlığı gerektirmez. Her zaman, çelişkiye düşmeksizin "en yetkin

varlık bütün yükleriyle beraber büsbütün zihinsel bir kavramdır” diyebiliriz. Benim zihnimde bütün yükleriyle var olan “yüz lira” tasarımını tamamen zihinsel bir kuruntu mu yoksa gerçekten cebimde var mı anlayabilmem için bu paranın bir duyusal algıya karşılık gelmesi gerekir. Yoksa hayali yüz lira ile gerçek yüz lira sayı bakımından birbirinin aynıdır (Aydın 2012: 35). Yüz liranın var olduğunu söyleyebilmem için cismi yoklayarak “var” demem gerekir. Oysa yukarıda söylediğimiz gibi Tanrı kavramının ifade ettiği, gösterdiği şeyin dışta realiteye uygun olduğunu, aslında var olduğunu bana bildirecek hiçbir duyusal konu hiçbir algı yoktur. Yani Tanrının algılanması, ilkesel olarak mümkün değildir (Höffe 2008: 226). Bu nedenle mantıksal imkânın realitede bir varlığa karşılık gelip gelmediğini gösterecek biricik ölçüt olan deneyimin “en yetkin varlık” kavramı hakkında uygulanması mümkün değildir. Onun için bu kavram, teorik akıl açısından bir mantıki imkân halinde kalır, varlığı ispat edilemez. Zihni bir tüccarın kasa defterine benzetirseniz tüccarın defterinin gelirler kısmına birkaç sıfır koyarak getirisinin arttığını zannetmesi ne ise metafizikçilerin de mantıki imkânı için aslındaki varlıkla karıştırarak kuruntuya düşmesi de odur. Bir şeyin dıştaki varlığı için aslında var olması, zihinde tam ve belirli olarak düşünülmesiyle değil deneyimin imkânı ile yani duyusal algıya uymasıyla mümkündür (Kant 2000: A601/B629). Oysa ontolojik kanıt, Tanrının varlığını ortaya koyabilmek için duyusal algıya dayalı herhangi bir veriden değil; zihinde bulunan bir kavramdan, bir tanımdan hareket etmektedir (Moseley, 2013: 269).

C.Kozmolojik Kanıt ve Eleştirisi

Ontolojik kanıtla ilgili yukarıda yapılan açıklamalardan sonra Kant, kozmolojik kanıt üzerinde durmaktadır. Kant’a göre bu kanıtın önceki kanıta göre önemli bir üstünlüğü vardır. Çünkü bu kanıtta deneyimden hareket edilmektedir. Bu kanıt, deneyim ile bilinen objelerin bir zorunlu varlığı gerektirmesine dayanmakta ve böyle olduğu için zihni doyurucu bir özellik taşımaktadır (Kant 2000: A604/B632). Kant’a göre bu kanıt şu şekilde özetlenebilir: Eğer şu gördüğümüz varlıklarda bir şey var ise, bir şey mevcut ise zorunlu varlık da vardır. Evren de ise hiç olmazsa benim var olduğum kesindir. Her şeyi inkâr etsem bile kendi varlığımı inkâr edemem. O halde tamamen zorunlu yani değişimlerden uzak bir varlığı, bir var olanı da kabul etmemiz gerekir (Kant 2000: A604/B632). Böyle bir “zorunlu varlık” başka bir şeyin gereği olmadığına göre kendisi, kendiliğinden varlığını gerektirir. Bu nedenle zorunlu varlık, başka bir şeye gereksinimi olmayan yüce bir gerçeklik, bir diğer ifadeyle en yetkin varlıktır.

Kant, bu kanıtın ikinci kısmındaki gizli yanlışlığı ustaca bir şekilde eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu kısımda tez, “zorunlu varlık en yetkin varlıktır” önermesidir. Bu önermeyi formel mantıktaki düz döndürme kuralına uygun bir şekilde döndürelim. Bilindiği gibi her tümel önermenin döndürmesi tikel önerme olur. Bundan dolayı bu önerme “Bazı en yetkin varlık zorunludur” şeklinde döndürülür. “En yetkin varlık” bütün gerçeklikleri kendinde topladığı için onun hakkında (bazı) edatı doğru olamaz. Çünkü o, parçalara ayrılamaz. O halde bu tikel önerme, anlam itibarıyla “en yetkin varlık zorunludur” tümel önermesine eşdeğerdir. Demek ki kozmolojik kanıtın bu ikinci kısmındaki tez, yani “her zorunlu varlık en yetkindir” önermesi doğru ise onun mantıki

kurala uyularak yapılan döndürmesi, yani “en yetkin varlık zorunludur” önermesinin de doğru olması gerekir. Mantık kuralı bunu böyle gerektirir. Bu ikinci önerme ise “ontolojik kanıt”ta ortaya konulup da doğru olmayacağını anladığımız tez değil midir? (Kant 2000: A608/B636). Gerçekten ‘en yetkin varlık zorunludur’ yargısının anlamı, en yetkin varlık zorunlu olarak vardır, diğer bir ifadeyle ‘en yetkin varlık kavramı dıştaki varlığı da kendiliğinden kapsamaktadır’ demektir. Fakat hiçbir zaman, sadece ‘en yetkin varlık’ kavramının, varlığı gerektirmeyeceğini yukarıda ontolojik kanıtın eleştirisi bize göstermişti. O halde döndürmesiyle elde edilen bu yargı doğru olmayınca onun aslının da doğru olmaması gerekir. Görülüyor ki Kant, sadece mantıksal kurala uyarak yapılan küçük bir işlemle kozmolojik kanıtın ontolojik kanıtı indirgenebileceğini göstermiş ve böylece bu iki kanıttan birinin tezi doğru ise diğerinin de doğru, biri doğru değilse ötekini de doğru olamayacağını göz önüne sermiştir.

Bu kanıtın ilk bölümünün yani evrende objelerin varlığı bir zorunlu varlığa muhtaç olduğu yargısının da bir değeri olamayacağını eleştiri yöntemi gösterebilir. Bu açıklamada, evrende mademki bir şey var, her şeyden şüphe etsem bile hiç olmazsa kendi varlığımdan şüphe edemem, sonucuna ulaşmış oluyoruz (Kant 2000: A604/B632). O halde bunun nedeni olan fakat kendisi hiçbir nedenin gereği olmayan bir zorunlu varlık da olması gerekir diye düşünüyoruz. Ancak böyle bir kıyas, ‘nedensellik’ ilkesinin duyulabilir varlıklar dışında bir şeye uygulanması demektir ki, Kant’ın eleştirisi bunun boş olduğunu göstermiştir. Biz her olayın nedenini ararız fakat bu nedeni yine duymalar çerçevesinde, duyulabilir varlıklar içinde bularak sonuca bağlarız. Hiçbir zaman mümkün olan deneyim dışında kalan, koşula bağlı olmayan bir nedene, değişimlerden, başka şeye bağlı olmaktan uzak bir ‘ilk neden’e kadar çıkamayız (Kant 2000: 609/B637). Bizim bilgi edinme yöntemimiz ‘nedenler zinciri’ nin sonunda bir son noktada duracağını gösteremez. Dolayısıyla akıl bir ‘koşula bağlı olmayan varlık’ ile ‘nedenler zinciri’ nin tamamlanacağı zannına düşerek, yanlış bir güven duygusu beslemektedir. Çünkü böyle koşula bağlı olmayan varlık, anlama yetisinin ve ona bağlı olarak bilgimizin konusu olamaz (Kant 2000: A610/B638). Böyle bir varlığı bilgi yetimizin kapsam alanı içerisine alamayız.

Kısacası, zorunlu varlığın kanıtlanması için getirilen ontolojik kanıt da kozmolojik kanıt da aynı güçlkle karşılaşmakta, hemen hemen aynı nedenden dolayı bu iki kanıtın da değeri bulunmamaktadır. Zaten bu iki tür kanıt, ‘Tanrı’ kavramıyla ifade ettiğimiz transandantal ideali iki ayrı bakış açısından düşünmekten başka bir şey değildir. Ontolojik kanıtta mutlak zorunluluğa sahip bir kavram bulmak istiyoruz. Kozmolojik kanıtta ise objelerin tasarımlarından mutlak zorunluluğa yükseliyoruz. Bunun her ikisi de insan gücünün-yetisinin dışındadır (Kant 2000: A610/B638). Ne bir kavramın zorunlu varlığı gerektirdiğini kanıtlayabiliriz ne de objelerdeki değişimlerden en yetkin zatın varlığını akıl yürütme ile çıkarabiliriz. Buna rağmen akıl, böyle bir varlığı aramaktan da vazgeçemez. Akıl, her zaman değişebilir objelerin dayanağı olacak bir zorunlu varlık aramaktadır. Fakat bir türlü de ona ulaşmamaktadır.

Demek ki aklın böyle bir zorunlu varlığa ulaşmak için gösterdiği çabayla elde edilen sonuç arasında bir çelişki olup olmadığı önemli bir sorun olarak kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle akıl, bir taraftan bütün bu mümkün ve değişebilir objeleri bir zorunlu varlığa

dayandırmak için uğraşılıyor da bir türlü bu amaca ulaşamıyor mu yoksa? Böylece akıl kendi idealine ulaşamamaya mahkûm olarak mı kalıyor? Kant, bu sorunu çözmek için dördüncü antinominin uzlaştırılması sırasında gösterdiği düzeltme tarzını burada da tekrar etmektedir: Eğer olayların yüksek nedenini olaylar evreni arasında varsayar, eğer duyulabilir varlıklar üstünde kabul edebileceğimiz ilk nedene, deneyimle bildiğimiz nedenler şeklinde bir anlam verirse o zaman çelişkiye düşeriz. Çünkü olayları doğuran ve fakat duyulabilir olmayan bir varlığı bilemeyeceğimiz gibi duyulabilir varlık için bulacağımız nedenin de yine duyulabilir olması gerekir. Fakat bu 'en yetkin varlık' idealini, aklın düzenleyici bir ilkesi sayar ve bu vasıta ile rasyonel ideleri, bütün kavramları sadece düzenlediğimizi varsayarsak çelişki ortadan kalkmış olur. Başka bir anlatımla 'en yetkin varlık' bizim apriori kavramlarımızın tam bir düzeninin yöneldiği en son yüksek ideali gösterir. Demek ki, saf aklın sınırları içerisinde kaldığı müddetçe 'Tanrı' kavramı sadece bir varsayımdır. Öyle bir varsayımdır ki, bizim bütün kavramlarımızı, rasyonel ideleri birliğe ulaştırmaktadır. Bu sayede olayların yüksek bir nedene varıp son bulmayacağını iddia etmeksizin objelerin nedenler zincirini devamlı olarak aramaktayız. Diğer taraftan bütün kavramları kendinde toplayan ve onların hepsini kendi zatında düzenleyen varlığı yalnızca bir ideal, sadece aklın en yüksek-eksiksiz bir amacı sayarak onu bir 'dışsal şey' gibi anlayıp kanıtlamaya çalışmıyoruz. 'En yetkin varlık'ın varoluşunu böyle bir 'varsayım' olarak kabul etmekte, objeleri düzenleyen ve birleştiren zihinsel bir ideal saymakta hiçbir yanlışlık yoktur. Çünkü en yetkin varlık ideali, aklın düzenleyici ilkesinden başka bir şey değildir (Kant 2000: A619/B647). Ancak ne zaman bu ideali gerçekleşmiş bir 'şey', bir bilgi konusu zannına düşersek, ne zaman bunu zihnin düzenleyici bir ilkesi değil fakat bir varlığı oluşturan ve gerekli kılan bir ilke, bir başlangıç ilkesi olarak düşünersek o zaman hataya düşmüş oluruz.

Buradan da anlaşılacağı gibi metafizik, objelerin varlığından 'zorunlu varlık'a yükselmek istediği, 'en yetkin varlık'ı yani 'Tanrı'yı çıkarmaya çalıştığı halde başarılı olamamaktadır. Acaba evrende bildiğimiz sonsuz objeler arasındaki uyumdan, objelerin birbirini tamamlayacak şekilde düzenlenmiş olan sınırsız çeşitliliğinden, güzelliğinden, kısaca hepsinde bir amaç görmemizden böyle bir zorunlu varlığı akıl yürütme yoluyla çıkaramaz mıyız? Eskiden beri birçok düşünür, evrende var olan sınırsız objelerdeki uyumu, 'en yetkin varlık'ın varoluşu için bir kanıt olarak ortaya koymuştur (Leibniz 2011: 63).

D.Fiziksel-Teolojik Kanıt ve Eleştirisi

Felsefe Tarihinde 'amaçsal neden kanıtı' adıyla anılan ve sağduyuya en çok uygun görünen 'fiziksel teolojik' kanıtı bir dönem Kant da gerekli görmüştür (Kant 2000: A623/B651). Ancak Kant, eleştiri yoluna girdikten sonra bu kanıtı da tamamen yetersiz bulmuştur. Kant'ın bu konudaki eleştirilerine geçmeden önce bu kanıtı kısaca şöyle özetleyebiliriz: Doğada yalnız nedensellik bağlantısı görmüyoruz. Aynı zamanda olaylar evreninin bütünüyle birbiriyle uyumlu olduklarını da görmekteyiz. Özellikle canlı varlıklarda bu uyum ve düzen göze çarpacak derecede açıktır. Canlı varlıkların etkinliklerini meydana getiren nedenlerin hepsi belirli bir amaç çerçevesinde olup

bitmektedir. Bu uyum ve düzen, objeleri oluşturan madde ile açıklanamaz. Demek ki objeler dışında doğaüstünde düzenleyici bir akıl gerekir ki hiçbir amacı olmayan kör maddeye isteyerek bir hedef bir amaç belirlemiş olsun. Nasıl ki insan aklının ürünü olan bir sanat yapıtının parçaları arasında bir uygunluk varsa, varlıkların bütün parçaları arasında da o şekilde bir uyum vardır. Dolayısıyla bu uyum, birliğe sahip bir akıldan, bütün düzen ve intizamın kaynağı olan yalın bir varlıktan kaynaklanmaktadır (Kant 2000: A625-626-627/B653-654-655).

Bu kanıtın değeri nedir? Görülüyor ki, 'fiziksel teolojik' kanıtı dayananlar, varlıkları insan aklının ürünü olan yapıtlara benzetmektedirler. Nasıl ki, insan aklının meydana getirdiği eserlerin; örneğin bir evin, bir sanat eserinin parçaları onu var edenin niyet ve iradesine uyarak bir amaç meydana getirecek şekilde düzenlenmiş ise evreni de böyle insanüstü bir sanat eseri olarak kabul ediyorlar. Evrendeki objelerin de bilgili bir sanatkârın elinden çıktığını düşünüyorlar. Ancak, evreni insanın yapıtlarına benzer saymak, doğal nedenler arasındaki uygunlukta bir niyet, bir kasıt olduğunu düşünmek ne dereceye kadar doğru ve geçerlidir? Kant, bu kıyas ve benzetmenin bir temele dayanmadığını ortaya koymaktadır. Kant'a göre bu benzetme doğru olsa bile bu kanıt, kendisinden beklenen sonucu veremez. Yani Tanrının mutlak güce sahip ve yaratıcı olduğunu kanıtlamaz. Bu kanıtta göre Tanrı ancak evrenin sanatkârı, bir anlamda evrenin mimarı olmuş olur (Kant 2000: A627/B655). Yaratılmamış olarak kabul edilen maddeyi, evreni düzenleyen Anaxagoras'ın akıl (nous) dediği şey ne ise Tanrı da maddeyi bir amaca göre sıralayıp düzenleyen böyle bir güçtür (Weber 1998: 32). İşte evrenin parçaları arasındaki uyuma dayanan bu kanıtın ispat edebileceği 'Tanrı' olsa olsa böyle sanatkâr ve düzenleyici özelliklere sahip olabilir. Şüphesiz böyle bir evrenin sanatkârı, yapıcısı da yüksek bir güce sahiptir. Ancak düzenlediği madde, doğa çerçevesinde kalacağı için gücü sonsuz değildir. Çünkü her sanatkârın yapabilme gücü, düzenlediği maddenin, daha uygun bir ifadeyle kullandığı malzemenin özellik (o malzemede bulunan potansiyel) ve miktarı ile sınırlıdır (Kant 2000: A627/B655). Dolayısıyla bu kanıtın ortaya koyduğu 'Tanrı'nın gücü sınırlanmış demektir. Kısacası bu kanıt, aklın kabul etmek istediği sonsuz güce sahip olan Tanrının varlığını kanıtlamaz. Eğer bir adım daha atılır, evreni düzenleyen gücün aynı zamanda bütün gerçeklikleri kendinde toplamış 'en yetkin varlık' olduğu iddia edilirse o zaman eksik ve varlıkları mümkün olan duyulabilir objelerden 'Tanrı'ya ulaşıyor demektir. Ki, böyle bir akıl yürütme kozmolojik kanıttan başka bir şey değildir (Guyer: 1992: 399). Zira bu durumda tez 'evrenin yapıcısı olan zorunlu varlık en yetkin varlıktır' şekline girer. Böyle bir kozmolojik kanıtın şekil değiştirmiş bir ontolojik kanıttan başka bir şey olmadığını gördük (Kant 2000: A630/B658) ve ontolojik kanıtın bir değeri bulunmadığını Kant'ın eleştirisi bize kanıtlayıp, göz önüne sermiştir. Özetle amaçsal neden ya da fiziksel teolojik kanıt da aklın ulaşmak istediği en yetkin varlığı kanıtlayamaz. Kanıtlamak istediği zaman ontolojik kanıt dönüşür.

Görülüyor ki rasyonel teoloji, hangi kanıtı müracaat ederse etsin çıkan sonuç her zaman olumsuz olmaktadır. Kısacası hangi şekilde olursa olsun bütün bu çabalar sonuçsuz kalmakta yani teorik akıl alanında Tanrı kavramıyla ifade ettiğimiz yüksek idealin kanıtlanması mümkün değildir. Bu imkânın yokluğu, akıl ile duyarlığın

birbirinden tamamen ayrı olmasına dayanmaktadır. Akıl sadece en yüksek bir sentez gücüdür. Bu güç öyle rasyonel ideler var etmektedir ki onu duyuların, duyulabilir algının sentetik ürünü sayamayız, sayarsak aklın ulaşmak istediği kavram olmaz. Yani Tanrıyı duyulabilir varlıkların en yüksek sentetik birliği gibi düşünemeyiz, evren içinde göremeyiz, olayların bir uzamı olarak varsayamayız. Çünkü bu durumda olaylar gibi maddi bir şey olmuş olur, dolayısıyla başka bir şeye gereksinim duyması gerekir. Sonuçta ‘Tanrı’ olamaz. Bu nedenle Tanrıyı duyulabilir varlıklar üstünde olarak kabul etmek zorundayız. Ancak duyulabilir şeyler üstünde bir şeyin olup olmadığını da bilemeyiz. Demek ki aklın ulaşmak istediği bu kavram sadece bir idealdir, bir en yüksek amaç olabilir ama varlığı olumlu anlamda kabul edilemez. Çünkü mutlak bütünlüğe empirik yoldan ilerlemek mümkün değildir (Kant 2000: A628/B656).

Bu durumda insan zihninin bu teorik çabasından hiçbir sonuç çıkmıyor mu demeliyiz? Hayır. Öncelikle Kant’ın eleştirisi, Tanrının varlığını teorik kanıt ile kanıtlamanın mümkün olmadığını hangi nedenlere bağlı olarak ortaya koyuyorsa, aynı nedenler Tanrının var olmadığını rasyonel olarak kanıtlama iddiasına kalkışanların iddialarını çürütmeye de yeterlidir. Bizim saf akıl alanında Tanrının varlığını kanıtlamaya neden gücümüz yetmiyorsa, aynı nedenlerden dolayı yokluğunu kanıtlamaktan da aciziz. Bu nedenle Kant, Tanrı teorik olarak akıl yürütme ile kanıtlanması mümkündür diyen bütün öğretilere ne derece ve niçin karşı ise ‘Tanrı yoktur’ tezini ileri süren her türlü tanrıtanımazlık doktrinlerine, dogmatik materyalizm düşüncelerine de o derece karşıdır. Birincilerin tezini çürütmek için ortaya koyduğumuz düşünceleri, ikincilerin tezini reddetmek için de aynı kuvvetle kullanabiliriz. Diğer taraftan Tanrının varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı hakkında ki bu zihinsel çaba ve eleştiri, akıl için daimi bir gözetleyici görevini görür, aklın ortaya koyduğu yüksek amacın, idealin ne gibi özelliklerinin bulunabileceğini bize gösterir. Tanrının varlığına zaman ve mekân içinde duyumsadığımız hiçbir niteliği, hiçbir özelliği yükleyemeyeceğimizi görürüz. Böylece Tanrı’ya, insanı ve maddeyi ilgilendiren birtakım özellikler yüklemenin ve onu öylece düşünmenin ne derece yanlış ve sakat olacağını bize gösterir. Gerçekten denilebilir ki varoluşunu kanıtlamadığımız bir varlığa ne gibi özelliklerin layık olacağını belirlemenin ne anlamı var? Teorik alan dışında Tanrı’nın varlığına inanmamızı gerektiren nedenler bulursak o zaman bu olumsuz sonuçlar önem kazanır. Nitekim filozof, eylemlerimizin zorunlu olarak gerektirdiği ‘ödev’ yasasının Tanrı’nın varlığına bizi yönlendirdiğini hatta Tanrının varlığını kabul etmenin ahlaksal açıdan zorunlu olduğunu belirtmektedir (Kant 2002: 125). En yüksek iyi olarak Tanrı kavramının aklın ahlaksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir isteme kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden geldiğini ifade etmektedir (Kant 2013: 25). Çünkü ‘ödev’ yasası, doğa ile eylemlerin düzeninin, ahlaki amacın uzlaştırılması gereğini ortaya koyar. Bu gereklilik de bizi Tanrı’nın varlığına inanmaya götürür. Fakat o zaman bu inanacağımız ‘yüce varlık’, ‘Tanrı’ saf akıl açısından çelişik değil midir? Özellikle ahlaki eylemlerin inanmak gereğini ortaya koyduğu Tanrıya ne gibi özellikler atfedip yükleyebiliriz? soruları akla gelir. Kant’ın eleştirisine dayanarak çıkardığımız bu olumsuz sonuçların değeri hemencecik belirginlik kazanır. Çünkü bir kere saf akıl alanında Tanrı’nın ne varlığını ne de yokluğunu

kanıtlama imkânı olmadığı için pratik nedenle Tanrı'nın varlığına inanabilmemiz mümkündür. Hatta Kant, pratik açıdan Tanrı ve ölümsüzlük gibi idelerin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Kant 2002: 4). Diğer yandan yine teorik aklın eleştirisi, hangi koşullar çerçevesinde ve hangi tarzda Tanrı'nın varlığının doğru olarak kabul edilebileceğini de bize göstermektedir. Dolayısıyla, aklın en yüksek ideali olarak ortaya koyduğu 'en yetkin varlık' hakkındaki teorik eleştiri, pratik aklın Tanrı'nın varoluşunu bir iman konusu halinde kurmasına yol açar. Tanrı kavramı, ödevin nihai amacına ulaşma imkânının koşulu olarak onun nesnesi ile bağıntı içinde bizim inancımızın konusu olarak geçerliliğini sürdürür (Kant 1987: 470). Ahlaki buyruk aynı zamanda benim maximim olduğu için kaçınılmaz olarak Tanrının varlığına ve gelecek bir yaşama inanırım, bu inancımı hiçbir şeyin sarsamayacağından da eminim (Kant 2000: A828/B856).

III. Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardan hareketle, aklın bizi ulaştırdığı Tanrı kavramının varlığını birtakım kıyaslarla kanıtlamaya çalışan 'Rasyonel Teoloji'nin amacına niçin ulaşamadığını ve mümkün olamayacağını görmüş olduk. Kant'ın bu konuda yapmış olduğu incelemeler yeterli derecede açıklıkla bize gösterdi ki aklın bu ideali yani Tanrı, aklın objeleri en son dereceye kadar birleştirmeyi amaçlayan ilkelerinin kullanımından elde edilmektedir. Akıl bir kez bu ideale ulaşmış bu kavramı elde ettiği zaman onu bir 'şey' saymaktadır. Bir gerçek varlığa karşılık geldiği kuruntusuna kapılmakta ve bunun varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu çalışmalar ise gördüğümüz gibi sonuçsuzluğa mahkûm olmaktadır. Ancak rasyonel idelerin bir şeye karşılık geldiği bizim için bilinemediğine, dışsal bir gerçekliği, bir varlığı ifade edemediklerine göre zihinde ne işe yaradırlar? sorusu doğal olarak akla gelmektedir. Bir kere bu kavramlar yani aklın ideleri, objeleri uygun bir şekilde düzenlemeye yararlar (Kant 2000: A619/B647). Bir başka ifadeyle aklın ideleri, yargıların sonsuz kütesini düzene koymaya ve onu sistem haline getirmeye yararlar (Weber 1998: 314).

Tanrı idesi, bütün gerçekliklerin kaynağı-ilkəsi, var oldukları bilinen objelerin varlığının nedeni olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla Tanrı idesi, bütün var olanları, bütün gerçeklikleri bir araya getirmektedir. Fakat bu birleşim ve birleştirme ile meydana gelen bu kavram, bir tür objektif varlığa işaret etmemektedir. Aksine bir kavram halinde kalmaktadır. Mümkün ve değişken olan olaylar kendi üstünde bir zorunlu varlık varmış gibi işlemektedir. Fakat biz böyle bir varlığın gerçekten var olup olmadığını bilemiyoruz; onun hakkında bilgi elde edemiyoruz. Ne zaman bilgimizin birleşiminden ibaret olan bu rasyonel idenin dışsal bir varlığa karşılık geldiğini kabul etmeye kalkışır, ne zaman onun dıştaki varlığını ispat etmeye çalışırsak hataya düşmekteyiz. Çünkü bu rasyonel ide, bilgimizin düzenleyicisidir. Fakat dışsal bir varlığı kurup oluşturacak bir ilke, objelere göre kurucu ilke değildir. Dolayısıyla bu idenin objektif bir değeri yoktur. Bütünüyle sübjektif, tamamen rasyonel bir kavramdır.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar gösteriyor ki rasyonel ideler, bilginin sınırını göstermekten ibaret olmak üzere bilgimiz alanında bütünüyle olumsuz bir iş yapmamakta, aksine bu ideleri kendinde bulunduran akıl, anlama yetisinin etkinliğine yol göstermektedir. Anlama yetisi, kategorileri yardımıyla duyuşsal algıdan elde edilen

çeşitli izlenimleri ve de objeleri birbirine bağlı ve koşullanmış olmak üzere birleştirir. Bu birleşim ve bağlama, gerçek bir birliğe varıp ulaştığında bilgimiz tamamlanır ve bizi rahatlatarak bir duruma gelir. Bilginin ihtiyaç duyduğu, yöneldiği bu amaç nedir? İşte rasyonel ideler, özellikle bu soruya cevap vermektedir. Anlama yetisi, objeleri birbirinin koşulu olmak üzere birini diğerine bağlarken akıl da bilgimizin yetkinliği için bu zincirlemenin nasıl tamamlanacağını göstermektedir (Wood 2009: 110). Bir diğer ifadeyle akıl, anlama yetisini bir amaca doğru sevk etmektedir. Bu amaç sadece bir rasyonel idedir. Böyle olduğu için anlama yetisinin konusu olamaz. Fakat aklın bu ideleri anlama yetisinin kavramlarını bir birliğe indirgeme yolunu göstermektedir, onun kurallarının en yüksek gücünü ortaya koymaktadır. En yüksek varlık kavramı, saf akıl açısından bir ideal olarak ama eksiksiz bir ideal olarak bütün bir insan bilgisini tamamlayan ve taçlandırarak bir kavramdır (Kant 2000: A641/B669). Tanrı kavramı, nedenlerin yöneldiği, en son varmak istediği hayali bir odak noktasıdır ki hiçbir zaman ona ulaşamaz. Çünkü bütün nedenlerin birleştikleri bu nokta, aynı zamanda onların temeli olacağı için gerçekliklerin, bütün varlıkların kaynağı demektir. Böyle bir varlık hakkında bizim herhangi bir algımız, deneyimi mümkün kılacak duyumumuz yoktur. Özetle aklın kavramları bizim için bir ideal, bir en yüksek amaçlardır. Bilgilerimiz o amaca doğru, o birliği oluşturmaya doğru gitmelidir. Ancak öncelikle bilmeliyiz ki bu amaca, bu en son noktaya kısaca mutlak şeye ulaşamayız. Bilgi olaylar arasında mutlak bir birlik oluşacak şekilde birleşime yönelmelidir. Akıl bu amacı gösterir. Fakat bunun elde edilmesi insan gücünün dışındadır. Bu değerlendirmelerden sonra denilebilir ki Kant'ı Robespierre'e benzeterek, saf akıl alanında "Tanrıyı öldürdüğünü ve teolojinin en değerli fikirlerini tehlikeye düşürdüğünü" (Durant, 2014: 267) iddia edenlerin düşüncelerini dikkate almamak, gözlerini hakikate kapamakla eş anlamlıdır.

Kaynaklar

- Aydın, M. S. (2012). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Durant, W. (2014). *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İstanbul: İz Yayıncılık
- Geier, M. (2009). *Kant'ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökberk, M. (2007). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guyer, P. (Edit), (1992). *The Cambridge Companion to Kant*, New York: Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (2012). *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Johnston, D. (2015). *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Burcu Yalçınkaya, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, Translated and Edited By, Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Transl. and Edit., Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*, Trans., Werner S. Pluhar, Inc. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel (1987). *Critique of Judgment*, Trans., Werner S. Pluhar, Inc. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2013). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk- Fusun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2012). *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, İstanbul: Literatürk Yayınları.
- Kuehn, M. (2002). *Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Moseley, A. (2013). *A'dan Z'ye Felsefe*, Çev. Ali Süha, İstanbul: NTV Yayınları
- Otfried, H. (2008). *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Störig, H. J. (2011). *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epeçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1958). *Felsefeye Giriş-İkinci Kısım*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Warburton, N. (2015). *Klasiklerle Felsefe*, Çev. A. Fehmi Yıldırım, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.