

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KANT'IN AHLAK DELİLİ VE
YENİ İLM-İ KELAMA
YANSIMALARI

Mustafa ÇIRAK
2501230372

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa YAŞAR

İSTANBUL 2025

ÖZ

KANT'IN AHLAK DELİLİ VE YENİ İLM-İ KELAMA YANSIMALARI

MUSTAFA ÇIRAK

Modern felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olarak nitelendirilen Kant, yeni bir metafizik inşa etme sürecine girdiği kritik projesinin neticesinde, bir postulat olarak Tanrı'nın varlığını delillendirmiştir ve bu delil İslam çevrelerinde ahlak delili olarak isimlendirilmektedir. Şüphesiz modern felsefenin de derinden etkilediği, XIX. yy.'ın son yarısından XX. yy.'ın ilk yarısına kadarki zamana tekâbül eden yeni ilm-i kelam dönemi Osmanlı uleması, Kant'ın genel felsefesiyle ilgilendiği kadar, onun bu delilini de isbât-ı vâcib bağlamında incelemiştir. Bu noktada Kant'ın ahlak delilinin klasik kelam düşüncesinin metotlarını egale eden bir felsefî arka plana dayanması yeni ilm-i kelam dönemi alimlerinin çoğunluğu için olumsuz bir yön olarak görülmekte ve bu nedenle ahlak deliline yaklaşımlar genelde olumsuz ve eleştirel bir tavrı barındırmaktadır. Bu çalışmada hem Kant'ın ahlak delili kritik projesinin bir parçası olarak açıklanacak hem de bu delile ve bu delilin dayandığı kritik projesine dair dönemin alimlerinin isbât-ı vâcib bağlamında yaklaşımlarına yer verilerek karşılaştırmalı bir tahlil yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, Ahlak delili, Yeni ilm-i kelam, İsbât-ı vâcib, Kritik felsefesi.

ABSTRACT

KANT’S MORAL ARGUMENT AND IT’S REFLECTIONS ON THE NEW ILM-I KELAM

MUSTAFA ÇIRAK

Kant, who is considered one of the most important representatives of modern philosophy, formulated the existence of God as a postulate within the framework of his critical project aimed at constructing a new metaphysics. This postulate has been referred to as the “moral argument” in Islamic circles. Undoubtedly deeply influenced by modern philosophy, the Ottoman scholars of the new ilm-i kelam period, which corresponds to the late XIXth and early XXth centuries were as interested in Kant’s moral argument in the context of *isbāt al-wājib* as they were in his general philosophy. At this point, the fact that the moral argument is based on a philosophical background that transcends the classical *kalām* methodology was generally regarded as a negative aspect by most scholars of the majority of the scholars of the period of new ilm-i kelam, and for this reason, their approach to the moral argument was generally negative and critical. In this study, Kant's moral argument will be explained as a part of his critical philosophy and will present a comparative analysis of how the scholars of the period evaluated both this argument and the critical system on which it is based, especially in relation to the problem of *isbāt al-wājib*.

Keywords: Immanuel Kant, Moral argument, New ilm-i kelam, *Isbāt al-wājib*, Critical philosophy.

ÖNSÖZ

Kelam ilminin en önemli meselelerinden biri olan isbât-ı vâcib konusu yeni ilm-i kelam alimlerince de en çok ele alınan konulardan biri olmuş, özellikle Batıda gelişen Tanrıtanımaz felsefî düşüncenin savunusu olarak büyük bir literatür geliştirilmeye çalışılmıştır. Batıdaki bu felsefî eğilimin kırılma noktası olarak görülen Kant'ın kritik felsefesi de ortaya koyduğu esaslar üzerinden kelam ilminin geleneksel öğretilerini ortadan kaldıran bir yöne sahip olması dolayısıyla yeni ilm-i kelam alimlerinin düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kritik felsefesinin yıkıcı etkisi dolayısıyla yeni ilm-i kelam alimleri arasında ona karşı olumsuz bir bakış açısının gelişmesi ve Kant'ın ahlak delili ismiyle ortaya attığı, Tanrı'nın varlığını bir inanç nesnesi şeklinde zorunlu olarak gösteren delilin kritik felsefesini dayanak olarak kullanması sebebiyle bu delil, yeni ilm-i kelam alimleri tarafından birtakım eleştirilere tâbî tutulmuş, delilin değersizliğine dair vurgu ön plana çıkmıştır.

Bu çalışmamızda da Kant'ın ahlak delilini kritik felsefesi bağlamında inceleyerek bu delile bütüncül bir bakış açısı getirilmeye çalışılmakta, ayrıca kritik felsefesinin bir sonucu olarak ortaya koyulan ahlak delilinin yeni ilm-i kelam alimlerinde bulunduğu olumsuz karşılığın nedeni araştırmaya tâbî tutulmaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde kritik felsefesinin en temel öğretisi olan eşyanın hakikati ve bilgi meselesi Kant açısından incelenmekte, ayrıca yeni ilm-i kelam alimlerinin bu konuda Kant'ın yaklaşımlarına getirdiği olumlu veya olumsuz eleştirilere yer verilmektedir. İkinci bölümde ise Kant'ın teorik aklın sınırları dışına attığı ruh ve evrenle ilgili ideaların yanında teorik temelli isbât-ı vâcib metotlarına getirdiği eleştirilere yer verilmiş olup yeni ilm-i kelam alimlerinin bu konuda Kant'a getirdikleri eleştiriler incelenmektedir. Son bölümde ise Kant'ın ahlak delili kritik felsefesinin bir sonucu olarak açıklanarak yeni ilm-i kelam alimlerinin bu delile doğrudan yaklaşımlarına yer verilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkması hususunda bana her daim yardımcı olan ve yapıcı eleştirileriyle tezin gelişmesine imkân veren danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa YAŞAR hocama şükranlarımı sunuyorum. Yine tezin yönteminin

belirlenmesi hususunda yol gösteren Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ hocama da bir teŖekkr borç bilirim. Ayrıca tezimin resmi iŖlemleri konusunda yardımlarını esirgemeyen Muhammed Salih YILDIZ’a ve her daim yanımda olan aileme teŖekkr ediyorum.

Mustafa ÇIRAK

İSTANBUL, 2025



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM BİLGİNİN SINIRLARI

1.1. KANT'IN BİLGİ FELSEFESİ VE EŞYANIN HAKİKATİNE DAİR GÖRÜŞLERİ	13
1.1.1. Eşyanın Hakikati: Transandantal Estetik (Uzay-Zaman)	14
1.1.2. Kant'ın Bilgi Felsefesi.....	19
1.1.3. Fenomenler Aleminin Temel Maddesi.....	28
1.2. YENİ İLM-i KELAM DÖNEMİ ALİMLERİNE GÖRE EŞYANIN HAKİKATİ VE BİLGİ	30
1.2.1. Eşyanın Hakikati Meselesi	30
1.2.2. Bilgi Meselesi	41

İKİNCİ BÖLÜM TEORİK AKLIN TANRI'YA ULAŞMA İMKÂNI

2.1. TEORİK AKLIN DİYALEKTİĞİ, PARALojİZM VE ANTİNOMİLER	52
2.1.1. Paralojizm.....	55
2.1.2. Antinomiler	56
2.2. TEORİK AKIL YOLUYLA TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR SUNULAN DELİLLER....	61
2.2.1. Ontolojik Delil.....	63
2.2.2. Kozmolojik Delil	73
2.2.3. Fiziko-Teolojik Delil	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PRATİK AKLIN TANRI'YA ULAŞMA İMKÂNI

3.1. TEORİK-PRATİK AKIL AYRIMI VE KANT'IN AHLAK FELSEFESİ.....	102
3.2. AHLAK DELİLİNİN UNSURLARI.....	106
3.2.1. Ahlak Yasası.....	106
3.2.2. Özgürlük	109
3.2.3. Fazilet-Mutluluk İlişkisi	115

3.2.4. Ruhun Ölümsüzlüğü.....	117
3.2.5. Tanrı'nın Varlığı.....	118
3.3. YENİ İLM-i KELAM ALİMLERİNE GÖRE AHLAK DELİLİ	124
SONUÇ.....	138
KAYNAKÇA.....	145



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: adı geçen eser
a.y.	: aynı yer
a.e.	: aynı eser
bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
C.	: cilt
çev.	: çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
Hz.	: Hazreti
m.ö.	: milattan önce
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
t.y.	: tarih yok

GİRİŞ

Konunun Amacı ve Önemi

Felsefe tarihi boyunca, bu tarih sahnesine çıkan bazı isimler vardır ki bu isimlerin ortaya koyduğu düşünce sistemini anlamak, genel bağlamda felsefi birikimi kavramak açısından büyük önem arz etmektedir. XVIII. yy.'a kadar, yani Kant (1724-1804) öncesinde bu anlamda ismi öne çıkan kişi Aristoteles (m.ö. 384-322) iken, Kant ile beraber Aristoteles'in felsefesi değerini bir kademe daha kaybetmiş ve Kant'ın felsefesi birçok konuda temel kaynak olarak kendisine yer bulmuştur. Bu noktada kendisi okunmadan ve anlaşılmadan felsefe yapmanın çok zor olacağı ismin artık Kant olarak yerleştiği ve onun, kendisinden sonraki dönemi sayısız açıdan etkilemeyi başardığı ifade edilmiştir.¹

Kant'ı felsefe geleneğinde önemli yapan neden, onun 30 yıldan fazla ömrünü adanmış² ve bu çalışmamızın da konusu olan ahlak delilini doğuran kritik projesidir. Bu projenin ismi, her ne kadar eleştiri diye çevrilen Almanca “Kritik” kelimesinden yanlış bir algı ortaya çıkarsa da Türkçe'deki kullanımından bağımsız olarak, gözden geçirmek, sınamak,³ bir anlamda sınır çizmek manasına gelmektedir.⁴ Bu noktada “Kritik” ile kastedilen, “neyi bilebiliriz?” sorusunu cevaplandırmak, aklın her açıdan sınırlarını belirleyerek yeni bir metafizik inşa etmek ve bu sınırların dışında kurulan ve yanılsamalara dayanan tüm metafizik düşünceyi ortadan kaldırmak olmaktadır.⁵

¹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985, s. 391. Ayrıca Kant'la birlikte özellikle metafizik hususunda Kant öncesi ve Kant sonrası şeklinde ikili bir ayrıma gidilmesinin kaçınılmaz olduğu da ifade edilmiştir. Özgür Aktok, “Metafizikte Yöntem Problemi”, **Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi**, ed. A. Kadir Çüçen, Bursa, Sentez, 2018, s. 33.

² Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, ABD, Cambridge University Press, 1998, s. 1.

³ Ş. Teoman Durallı, **Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi**, 5. bs, İstanbul, Dergâh, 2022, s. 127.

⁴ Kant, kritik kavramıyla kastettiği anlamın sınır çizmek olduğunu, *Pratik Aklın Eleştirisi* eserine neden Saf Pratik Aklın Eleştirisi ismini vermeyişi üzerinden açıklamaktadır. Nitekim Kant'a göre saf pratik aklın sınırlarını çizmeye gerek yoktur çünkü o sadece yapıp etmeyle alakadar olmaktadır. Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, 7. bs, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2019, s. 3.

⁵ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1. bs, İstanbul, İdea, 1993, s. 18. Kant'a göre kritik felsefesinin tek faydası olumsuz bir faydadır. Bunun nedeni bu felsefenin bilgiyi genişleten değil tam aksine sınır belirleyen bir disiplin olmasıdır. Kant, **a.g.e.**, s. 364.

Kant'ın bu sınır çizme projesinde asıl çıkış noktası ise, kendi dönemine kadar gelen filozofların ve düşünce adamlarının adeta şaşmaz doğrular olarak benimseyip savundukları metafizik kaideler konusunda, pekâla yanılabilirliklerinin ortaya koyulması ve buna neyin neden olduğunun araştırılmasıdır. Zira insanoğlu aklının sınırlarını aşmasına neden olacak soruları sormaktan asla kendini alamaz ve sonuçta anlamsız şeylere dair sanki anlıyormuşçasına hüküm vermeye başlar.⁶ Ayrıca ona göre kritik projesi bir mahkemedir, bu öyle bir mahkemedir ki kendini bilme yetisine sahip olan saf akıl tarafından yönetilir ve adeta kendi sınırlarını çizerek, haklı olduğu yerde hakkını teslim eder, haksız olduğu yerde ise zorlamaksızın doğru yolu gösterir.⁷

Nitekim kritik projesi, benimsediği bu metot sayesinde, bir anlamda bilinen metafiziği yıkmayı başarmışsa da aynı oranda farklı bir metafizik inşa ederek, materyalist düşüncenin ortaya çıkardığı insanın varoluşunu amaçsızlaştıran çukurdan onu uzaklaştırmayı da kendine amaç edinmiştir. İşte ahlak delili de bu noktada gün yüzüne çıkmaktadır. Kant bu anlamda saf teorik aklın metafizik bilgiye hiçbir zaman erişemeyeceğini ortaya koymakla beraber, pratik akıl üzerinden yeni bir metafizik inşa etmeyi başarmış ve dolayısıyla dogmatik felsefeden uzaklaştığı kadar materyalist ve sofist düşünceden de bir o kadar ayrılmıştır.

Şüphesiz Batı'da böyle büyük bir etki uyandırmış olan kritik felsefesi, İslam'a karşı yöneltilen suçlamaların had safhaya çıktığı⁸ ve bu eleştirileri savuşturmak amacıyla yola çıkanlardan İsmail Hakkı İzmirli'nin (1869-1946) isimlendirmesiyle yeni bir döneme giren kelim ilmini de etkilemiştir. XIX. yy.'ın son, XX. yy.'ın ise ilk yarısında etkili olan bu yeni ilm-i kelim döneminin kelim uleması, Batı felsefesinin içeriğini gerek kullanmak adına gerekse İslâmî düşüncüyü savunmak adına tartışmışlar ve bunlara eserlerinde yer vermişlerdir. Bu noktada Kant'ın Batı felsefesinin şekillendiren biri olması, onun fikirlerinin yeni ilm-i kelim alimleri tarafından da okunmasına sebebiyet vermiştir.

⁶ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 17.

⁷ Kant, **a.g.e.**, s. 18. Kant'a göre saf akıl tün deneyimden yalıtılmış olan ve yalnızca a priori zorunlu olarak bilebilen akıldır ki a priori olmayan bir şeyi bilmesi mümkün değildir. Kant, **a.g.e.**, s. 357.

⁸ İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler / Kişiler**, 2. bs, İstanbul, Dergâh, 2014, s. 20.

Bu çalışmamızda Kant'ın kritik felsefesinin bir postulatı⁹ olarak ortaya koyulan ve Tanrı'nın varlığı konusunda olumlu bir sonuca ulaştıran ahlak delili ve bu delilin yeni ilm-i kalam literatüründe ele alınış biçimlerine dair bir analiz ortaya koymak amaçlanmaktadır. Nitekim ahlak delili her ne kadar olumlu bir sonuca ulaşıyormuş gibi görünüyorsa da bu delili ortaya çıkaran kritik projesi, bilinen metafiziği teorik aklın imkânından çıkardığı veçhile, kalam ilminin geçmişten günümüze kullandığı nazarî yöntemle elde edilen isbât-ı vâcib metotlarını ve dahi kelamın gâibin şâhîde kıyasına dayanan bütün külliyyatını ortadan kaldıran bir arka plana sahip olduğundan, dönemin kalam alimleri ahlak deliline karşı olumsuz yaklaşımlar ortaya koymuşlar ve kalam ilmini ve külliyyatını korumaya çalışmışlardır. Bu yüzden onların konu hakkındaki düşüncelerini anlamak, İslâmî çerçeveden ahlak delilini daha doğru kavramaya yardımcı olacaktır.

Ayrıca ahlak delili kritik felsefesinden bağımsız değil ancak onun bir sonucu konumundadır. Hatta Kant kritik felsefesi yoluyla metafiziği teorik aklın sınırlarının dışına atmamış olsa, elbette bir bilgi mahiyetinde Tanrı'nın varlığını ortaya koymayı da kendisine yöntem olarak kullanmaktan çekinmeyecekti. Nitekim Kant'ın, *Tanrı'nın Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Biricik Kanıtlama Temeli*¹⁰ isimli eseri kritik öncesinde, her ne kadar teorik delillerin çoğunu reddetse de yine bir teorik delile başvurduğunu göstermektedir. Bu nedenle ahlak delilini doğuran en önemli etkenlerden biri de bu delili önceleyen, teorik anlamda Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkânsız olduğunu gösteren Kant'ın kritik felsefesidir. Bu durum Kant'ın ahlak deliline yüklediği değerın kritik felsefesinden bağımsız anlaşılamayacağını gösterdiği gibi, kritik felsefesine yöneltilen sağlam eleştirilerin de ahlak delilinin değerini sarsacağını ortaya koymaktadır.

Konunun Sınırları

⁹ Postulat: Bir akıl yürütmeye başlamazdan önce, kendisi hiçbir doğru önermeye bağlanamayan fakat ispata gerek kalmadan şüphesiz doğru kabul edilen önerme. Bkz. Yaşar Çağbayır, "Postulat", C. 4, **Ötüken Türkçe Sözlük**, İstanbul, 2007, C. 4, s. 3886.

¹⁰ Immanuel Kant, "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, ed. David Walford, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Yeni ilm-i kalam alimleri denildiğinde, İslam dünyasının genelinde ortaya koyulmuş olan kalamda yenilik arayışlarından ziyade, bu anlamda özel bir literatür oluşturan Osmanlı coğrafyasında yaşayan ulema kastedilmektedir. Yeni ilm-i kalam dönemiyle kastedilen ise, XIX. yy.'ın ikinci yarısından XX. yy.'ın ilk yarısına kadar olan dönemdir.¹¹ Bilinmektedir ki yeni ilm-i kalam döneminde her ne kadar farklı kutuplu anlayışlar görülse de¹² çoğunlukla modern felsefenin verilerini okuma, anlama ve gerektiğinde eleştirirken, gerektiğinde de bu verileri kullanma üzerine yoğunlaşmıştır. Bu yüzden Kant'ın ortaya koyduğu ahlak delili meselesinde de dönemin alimlerinin bu konuya temas ettikleri görülebilmektedir.

Bu çalışmamızın aslî gayesi yeni ilm-i kalam alimlerinin ahlak deliline yaklaşımlarını incelemek olduğundan, özellikle kalam ilmine aidiyetleri ile ön plana çıkan İsmail Hakkı İzmirli, Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) ve Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin (1869-1954) görüşlerine başvurulmaktadır. Dönemin kalam alimleri Kant söz konusu olduğunda çoğunlukla onun ahlak manzumesine odaklandıkları için ahlak delili özelinde yeni ilm-i kalam döneminde telifte bulunanlar sayıca çok değildir. Ayrıca ismi zikredilen üç kalam aliminin dışında, aynı dönemde yaşayan ve bu meseleye kelâmî bağlamda yaklaşan, fakat farklı disiplinlere mensup alimlerimiz de mevcuttur. Meseleye kelâmî yaklaşımları dolayısıyla çalışmamızda, İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) görüşlerine de yer verilmektedir. Onların yaklaşımlarıyla birlikte daha zengin bir literatür kullanılmaya çalışılmış ve Kant'ın ahlak deliline İslâmî çerçeveden nasıl bakılması gerektiği daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır.

Tezin Yöntemi ve Kaynakları

¹¹ Her ne kadar yeni ilm-i kalam döneminin halen devam edip etmediği tartışma konusu olsa da çalışmamızda belirlenen bu tarih aralığı söz konusu olduğunda, yenileşme çabalarının en aktif biçimde ortaya koyulduğu dönem aralığı baz alınmıştır. Rıdvan Özdiç, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi", **Kelâm Tarihi**, ed. Ramazan Yıldırım, 2. bs, İstanbul, İşaret, 2019, s. 135-136.

¹² Yeni ilm-i kalam dönemi alimlerinin, kalamda müteahhir döneme nazaran bir dönüşümün gerekliliği hususunda ortak vurguları olsa da bu dönüşümün nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda bazı fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bunlardan belki de en önemlisi İzmirli İsmail Hakkı tarafından yeni ilm-i kalam ismi verilen ve daha çok modern felsefenin ortaya koyduğu verilerle ilgilenen metodolojinin karşısında Şerefettin Yaltkaya tarafından ortaya koyulan ictimâî ilm-i kalam projesinin yer almasıdır. Bu proje ise felsefenin verilerinden ziyade sosyolojinin kalam alanında etkin olarak kullanılmasının gerekliliğine dayanmaktadır. M. Sait Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları : XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı**, İstanbul, İSAM, 2019, s. 86.

Tezi kaleme alırken kullandığımız yöntem, ahlak delilinin kendisinden yola çıkarak bir açıklama faaliyetine girmektense, öncelikle Kant'ı bu delile götüren yolu izlemenin daha doğru olduğunu gözeterek belirlenmiştir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi kritik projesi bir bütündür ve ahlak delili, ancak onun bir zorunlu sonucu olarak mevcuttur. Bu nedenle üç bölümden oluşan bu tezin ilk bölümü, Kant'ın düşünce dünyasını hem onun eserlerinden hem de yeni ilm-i kalam dönemi alimlerimizin kaleminden anlamak için onun bilgi felsefesine yoğunlaşmaktadır.

İkinci bölümde ise kelamın da ilk ortaya çıktığı dönemlerden bu yana kullandığı, nazarî akıl yoluyla üretilen isbât-ı vâcib yöntemlerinin Kant tarafından kritik projesiyle birlikte ortadan kaldırılma çabasına odaklanılmaktadır. Nitekim kendilerinden bahsedeceğimiz alimler de bu konuda Kant'ı eleştirmekten geri durmamışlardır ve bu eleştirilerin tahlilinin yapılması da elzemdir.

Son bölüm ise tezin de asıl konusu olan ahlak delilinin beyan edilmesi ve yeni ilm-i kalam dönemi alimlerinin meseleye bakışlarının verilmesi şeklinde meydana getirilmiştir. Önceki bölümlerin ışığında, bu bölümde ahlak delili daha anlaşılır bir hale getirilmeye çalışılmıştır.

Ahlak delilinin kritik felsefesinden bağımsız bir biçimde ele alınmasının mümkün olmayışı, bu çalışmanın içerisindeki Kant'ın teorik felsefesinin payının hacmini artırmıştır. Zaten yeni ilm-i kalam alimleri nezdinde de Kant'ın ahlak delilinin argümantasyonundan çok, ahlak deliline meydan verecek ve onun önemini katlayacak biçimde Kant'ın yıkmış olduğu teorik aklın metafizik imkânına dair meselelere odaklandıkları görülmektedir. Bu nedenle Kant'ın teorik anlamda inşa ettiği esasların yanlışlığını kanıtlamak, ahlak delilinin değersizleşmesine ve Kant felsefesindeki anlamını yitirmesine neden olacağından dolayı teorik konular öncelenmiştir.

Tezin kaynakları hususunda ise özellikle Kant'ın felsefî görüşlerinin, yeni ilm-i kalam alimlerinin muhatap oldukları kaynaklardan aktarılması daha doğru olacağı düşünüldüğünden, Kant'ın tüm eserlerinden ziyade yeni ilm-i kalam döneminde yazılmış ve kalam alimleri tarafından okunmuş veya okunma ihtimali olan kaynaklardan faydalanılmıştır ve bu eserlerde bulunan birtakım eksik anlatılar Kant'ın aslı kaynaklarından faydalanılarak giderilmeye çalışılmıştır. Bu konuda yeni ilm-i

kelam alimlerinin özelde Kant felsefesi, genelde Batı felsefesini anlamak için başvurdukları kaynakların başında Emile Boirac'a (1851-1917) ait *Cours Élémentaire De Philosophie*¹³ ve Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından kaleme alınıp (1823-1899) Elmalılı Hamdi Yazır tarafından çevrilen *Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât*¹⁴ isimli eserleri gelmektedir. Bunların dışında Mustafa Sabri Efendi'nin faydalandığı, Zeki Necip Mahmut (1905-1993) ve Ahmet Emin (1886-1954) tarafından kaleme alınan Arapça bir felsefe tarihi olan *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*¹⁵ kitabına da başvurulmuştur. Ayrıca yeni ilm-i kelam alimlerinin başvurdukları kesin olarak bilinmemekle beraber yine onların eserlerini kaleme aldıkları dönemde yazılan, Mehmet Emin Erişirgil'in (1891-1965) *Kant ve Felsefesi*¹⁶ isimli eseri de Kant'ın felsefî görüşlerini aktarmak için kullanılmıştır. Yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant'a dair serdettikleri fikirler söz konusu olduğunda ise, onların aslî kaynaklarından faydalanılmaya özen gösterilmiştir.

Kant'ın Hayatı ve Kritik Felsefesinin Oluşumu

Bu çalışmamızın konusu olan Kant'ın Ahlak Delili¹⁷ ve Yeni İlm-i Kelama Yansımaları meselesine daha doğru açıdan bakabilmek adına, Kant'ın yetiştiği ortamı, onun hayatındaki önemli safhaların felsefesine etkilerini ve dahi kritik felsefesinde genel hatları itibariyle Kant'ın başarmaya çalıştığı gayeleri görmek anlamlı olacaktır.

Kant hayatı boyunca hiç ayrılmadığı Königsberg'te, 1724 yılında, varlıklı ve soylu olmayan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁸ Ailesi pietizm olarak

¹³ Emile Boirac, *Cours Élémentaire de Philosophie*, Paris, 1891. Özellikle İsmail Hakkı İzmirli ve Şemseddin Günaltay'ın bu eserden faydalandıkları açık bir şekilde görülmektedir. *İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı* isimli tezde de İzmirli'nin bu eserden ne kadar faydalandığına dair tespitler yapılmaktadır. Bkz. Ahmet Hüsrev Erdaş, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İsbat-ı Vacib Anlayışı", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 11-12, 30.

¹⁴ Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât*, çev. M. Hamdi Yazır, İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978. Bu eserden Elmalılı'nın haricinde Mustafa Sabri Efendi'nin de sıklıkla faydalandığı gözlemlenmektedir.

¹⁵ Zeki Necip Mahmud, Ahmed Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, Windsor, Hendâvî, 2020.

¹⁶ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1341.

¹⁷ Tanrı'nın varlığını temellendirme konusunda ahlaktan yola çıkan diğer yöntemlere dair kapsamlı bilgi için Bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, t.y., s. 1-12.

¹⁸ Manfred Kuehn, *Kant*, çev. Bülent O. Doğan, 1. bs, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2011, s. 2-5. Kant'ın fikrî karakterine yaşadığı coğrafyanın, tarihî ve kültürel arka planın etkileri hakkında bilgi için Bkz. Duralı, *Aklın Anatomisi*, s. 21-30.

ifade edilen, protestan ortadoksluğunun biçimciliğine bir tepki olarak doğan ve kalbî inanç vurgusunun ön planda tutulduğu,¹⁹ aynı zamanda Wolff (1679-1754) felsefesinin de bazı konularda dayanak olarak kullanıldığı bir geleneğe mensuptular.²⁰ Bu nedenle Kant, ailesinden ve yine onların vesilesiyle gittiği pietist geleneklere uygun öğrenci yetiştiren Collegium Fridericianum'dan ilk eğitimlerini bu geleneğe uygun olacak biçimde almıştır.²¹ Kant hayatının ilk dönemlerinde her ne kadar pietizme ve dinî ritüellere çok bağlı yetiştirilmeye çalışılmışsa da hiçbir zaman bu geleneğe tam bir bağlılık hissetmemiştir.²² Buna rağmen bu geleneğin onun hayatında birçok etkisinin olduğu da ifade edilmiştir.²³

Kant hayatının ilerleyen dönemlerinde girdiği eğitim kurumlarında da çoğunlukla Wolff felsefesinin ön planda tutulduğu bir eğitim anlayışından geçmiş olsa da hiçbir zaman bir filozofun tam bir takipçisi olmamıştır.²⁴ Kritik felsefesi öncesinde Kant'ın birçok konu hakkında farklı filozofların görüşlerini benimsediği bir gerçektir. Özellikle 1746'dan 1756'ya kadar olan dönemde doğa felsefesinde Newton'un (1643-1727) görüşlerini desteklediği gibi, metafiziğe dair konularda Descartes (1596-1650) ve Leibniz (1646-1716) arasında bir çizgide bulunduğu görülmektedir.²⁵ Fakat bu dönem kritik öncesinin daha çok akılcı dönem olarak isimlendirilen zaman dilimine denk gelmektedir. Zira Kant özellikle Hume (1711-1776) ile tanışmasının ardından akılcılığı bir kenara bırakıp, ampirist açıklamalara daha fazla yer vermeye başlamıştır. Fakat bu ampirist girişimler de hiçbir zaman Kant'ın felsefesinin çekirdeğini oluşturabilecek nitelikte olmamıştır.²⁶

Kant'ın Hume ile tanışmasının onun kritik felsefesinin oluşmasında ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğu konusu tartışma götürmez bir gerçek olup Kant'ın kendisi de bu konunun önemini şu sözleriyle açıklamaktadır:

¹⁹ Kuehn, **Kant**, s. 12.

²⁰ Kuehn, **a.g.e.**, s. 16.

²¹ Kuehn, **a.g.e.**, s. 31.

²² Kuehn, **a.g.e.**, s. 17.

²³ Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 32.

²⁴ Kuehn, **Kant**, s. 174.

²⁵ Kuehn, **a.g.e.**, s. 85.

²⁶ Kuehn, **a.g.e.**, s. 166-167.

“İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, DAVID HUME'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama HUME kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi”²⁷

Bu noktada bakıldığında Hume, Kant'ın teorik felsefesine bakış açısını belirlemiş ve onu bu anlamda yönlendirmeyi başarmıştır. Fakat Kant her ne kadar Hume'un yaklaşımından bu denli etkilenmiş görünse de sonuçta onun, felsefesinde bazı görüşlerini aceleyle getirdiğini düşünmekte ve bundan kaynaklı olarak nedenselliği a priori biçimde temellendirememesi nedeniyle gereksiz bir şüpheciliğe düştüğüne inanmaktadır.²⁸ Bu anlamda Kant için önemli olan Hume'un vargıları değil, onun izlediği metottur.

Hume'un ortaya attığı “aklın nedensellik bağıntısını a priori olarak ve kavramlar dışında düşünmesi bütünüyle imkânsızdır.” görüşüne Kant tam anlamıyla katılıyordu elbette, fakat Hume'un buradan yola çıkarak metafiziğin de aklen imkânsız oluşuna yönelik yaptığı çıkarımı doğru kabul etmiyordu. Çünkü Kant için nedensellik bağlantısının bu şekilde a priori kanıtlanamıyor oluşundan, onun hiçbir biçimde a priori kanıtlanamaz oluşuna delalet ettiği çıkarsanamaz.²⁹ Zira Kant'ın kritik felsefesi de işte tam olarak bu noktayı ele almakta, Hume'un yıkmaya çalıştığı bu a priori nedensellik bağıntısını yeniden inşa etmeye ve dahi metafiziğin bir bilim olarak inşa edilip edilemeyeceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.³⁰

Kant'ın kritik felsefesinin asıl oluşumu ise Wolff-Leibniz felsefesinde kabul gören, akıl ve duyum arasındaki süreklilik fikrini reddederek bunların arasında bir sürekliliğin bulunamayacağı, bilakis duyumun ancak fenomenlerle ilişkiye girerek

²⁷ Immanuel Kant, **Prolegomena**, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 8.

²⁸ Kuehn, **Kant**, s. 253.

²⁹ Kuehn, **a.g.e.**, s. 254-255.

³⁰ Hume'un bu anlamda a priori bir nedensellik kavramını desteklemediği doğruysa da onun bütünüyle nedenselliği reddettiği de ifade edilemez. Ona göre neden ve sonuç arasındaki bağ deneyden elde edilemese de alışkanlık prensibiyle açıklanabilmektedir. Mine Kaya Keha, “Hume & Kant: Nedensellik-Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü”, **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, No: 50, 2013, s. 68.

aklın süzgecinden geçmesi ve birbiriyle süreklilik içinde olmaktan ziyade birbirinden ayrı ama aynı zamanda tek başlarına işlevsiz olan yeni bir bilgi sisteminin olması gerektiğini 1770 yılında yayınladığı takdim tezinde (*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*³¹) vurgulayarak ortaya koymasıyla başlamıştır.³² Kant'ın bilgi felsefesinin en temel ayrımı olan fenomen-numen ayrımı bu görüşleri neticesinde ortaya çıkmış ve onun kritik felsefesiyle ilgili düşüncelerine kapı aralamıştır.

Kant'ın kritik felsefesiyle temelde başarmaya çalıştığı şey ise yukarıda da ifade edildiği gibi Hume'un deterministik nedenselliği baltalayan ve metafiziği imkânsızlaştıran felsefesinin sorunlu yönlerini ortadan kaldırmaktı ki Kant bunu üç aslı soruyu kritik felsefesinin temeline oturtarak gidermeye çalışmıştır. Bu sorular “Neyi Bilebiliriz?”, “Ne Yapabiliriz?” ve “Ne Umabiliriz?” şeklinde kritik felsefesinin üç saç ayağını meydana getirmekteydi. Bunlardan ilkiyle amaçlanan, bilginin sınırlarını çizmek, teorik aklın çizilen sınır dışına çıkmasına engel olmak ve deterministik nedenselliğin varlığını temellendirmeye yoğunlaşmaktayken, ikinci soru ise daha çok insanın özgür iradesi ve pratik anlamda yapması gerekenlere dair belirlenimleri oluşturmayı amaçlamaktadır. Son sorunun amacı ise yapmam gerekeni yaptığımda ne umabileceğimi ortaya çıkarmaktır ki bu ancak teorik ve pratik felsefenin birlikte cevaplandırabileceği ve metafiziğe kapı aralama imkânı tanıyan bir sorudur.³³ Bu noktada neyi umabileceğimize dair soru bizi Tanrı'nın varlığına götürecek olan ahlak deliline imkân tanımakta ve Kant'ın kritik felsefesinin son durağı konumunda görünmektedir.³⁴

Yeni İlm-i Kelam Dönemi

³¹ Emanuele Kant, *De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma et Principiis*, R. Carabba, 1936.

³² Kuehn, *Kant*, s. 177.

³³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 367. Kant'ın kritik felsefesi yoluyla akla çizdiği bu sınırlar eleştirilmiş ve eksik bulunduğu yerler olmuştur. Özellikle Kant'ın ardılları olan Alman idealizminin öncüleri Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) ve Hegel (1770-1831) gibi isimler Kant'ın inşa ettiği metafiziği yeterli bulmamışlar ve Kant'ın çizdiği sınırları bazı konularda genişletme çabası içerisine girmişlerdir. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 415-416. Hatta Kant'ın felsefesinin metafiziği bütünüyle baltaladığı Hegel tarafından iddia edilmiştir. Takatura Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of It's Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, s. 40-41.

³⁴ Kant'ın ahlaktan yola çıkarak Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan bu metot tarihte ilk defa onun tarafından sistemleştirilmiştir. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 25.

Kant'ın felsefesini anlamak için nasıl onun içinde bulunduğu dönemi ve yetiştiği ortamı doğru analiz etmek gerekiyorsa, yeni ilm-i kelam dönemi alimlerinin de anlamlandırılabilmesi ancak onların içinde bulundukları vaziyetin doğru bir çözümlemesi sayesinde mümkün olacaktır. Bu çalışmada ele alınacak olan yeni ilm-i kelam alimlerinin Osmanlı coğrafyasında etkin olmaları hasebiyle bu coğrafyanın içinde bulunduğu duruma da değinmek gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nin XVI. yy.'dan sonra bir gerileme dönemine girmesinde fikrî, ahlâkî anlamda bozulmalar, eğitim sisteminde aşırı gelenekçi tutum gibi bazıları dahili, Batı'nın fikrî ve sınıâ ilerlemesine ayak uyduramama gibi bazıları da harici olan birtakım hususlar ön plana çıkmaktaydı.³⁵ Bu durum Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar artarak devam etmiş ve çözüm çabaları sonuçsuz kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu bu çöküş hali topluma da sirayet etmiş ve bir tür aşağılık ve geri kalmışlık kompleksini ortaya çıkarmıştır. Bu geri kalmışlığın sorumlusu söz konusu olduğunda ise çok farklı suçlamalar ortaya atılmış, Birbirine zıt hiziplerin doğmasına ön ayak olmuştur.³⁶

Buna rağmen Osmanlı Devleti'nde birçok alanda yenileşme adımları atıldığı da görülmektedir ki kelam ilmi de bundan nasibini almıştır. İslamcılık adı altında kelam ilminin değişen toplumsal ve fikrî yapıya ayak uydurabilmesi adına gözden geçirilmesi gerektiği birçok alim tarafından kabul edilmiştir.³⁷ Bu anlamda bir yenileşme çabasının olduğu görülmekteyse de bu çabayı sırtlanan Osmanlı ulemasının yine gelenekçi medrese usulüne uygun bir dini eğitimden geçtikleri de göz ardı edilmemelidir. Zira Osmanlı kelam ulemasının yenileşme çabalarında dünyanın diğer bölgelerindekine nazaran daha mutedil ve geleneğe bir anlamda sahip çıkmaya çalışan bir gayret gözlemlenmektedir.³⁸

³⁵ M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", **arayışlar**, No: 1, 1999, s. 101.

³⁶ Kemaleddin Taş, Betül Göksüçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din", **Dini Araştırmalar**, C. 22, No: 56, 2019, s. 485-486. Özellikle yeni Türkiye'nin inşası sürecinde yıkımın ve geri kalmışlığın faturası büyük çoğunlukla dine kesilmiştir. Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, 1. bs, Ankara, Ayraç, 1998, s. 386.

³⁷ Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 28-29.

³⁸ Özervarlı, **Kelâmda yenilik arayışları**, s. 94.

Bilinmektedir ki kelam ilminin temelde mütekaddim ve müteahhir olacak şekilde ikili anlamda dönemsel tasnife tâbî tutulduğu ve bu ayrımın özellikle müteahhir dönemde felsefenin temel tartışma konusu olması hasebiyle çoğunlukla kelamın vesâilinde gerçekleşen değişimler yönüyle öne çıktığı bir gerçektir. Bu değişimin temelinde yatan unsur ise felsefî literatürün özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) döneminde Ehli Sünnet'in görüşlerine halel getirecek biçimde yoğun tartışmalar ortaya çıkarmasına dayanmaktadır. İşte bu noktada gerçekleşen dönüşüm müteahhir döneme kapı aralayan Gazzâlî'nin içinde bulunduğu fikrî ortamın zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmiştir.³⁹

XIX. yy.'da ise Batı'da gelişen ve kökten değişen felsefî birikimin, XI. yy.'dan beri devam edegelen ve bir noktadan sonra şerh-haşiye dönemiyle fetret durumuna geçen müteahhir kelamının konularıyla uyuşmadığı da bir gerçektir. Bu durumda dönemin kelam alimlerinin, artık hükmü ortadan kalkmış eski felsefî öğretileri kelamın konularından çıkarmak istemeleri genel bir kanı olarak karşılık bulmuştur.⁴⁰ Bu çıkarılacak dakik mevzuların yerine Batı'da gelişen felsefî birikimin ortaya çıkardığı meselelerin kelamın konuları içerisine dahil edilip edilemeyeceği ise alimler arasında tartışma konusu edilmiştir. Bu noktada yeni ilm-i kelam düşüncesinin Osmanlı ulemasındaki temsilcileri arasında ayrışmalar görülse de Batı'da İslam'ın esaslarına aykırı olacak birtakım felsefî ekollerin ortaya çıkardığı şüphelerin kelam alimlerinin birçoğu tarafından konu edinilmeye çalışıldığı da açıkça gözlemlenmektedir. Burada yeni ilm-i kelam alimlerinin benimsediği esas söz konusu olduğunda, İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği gibi kelam ilminin mesâilinde yani vahye dayalı olan ana konularında yapılacak bir değişiklikten ziyade, vesâilinde yani ferî bahislerde ve metodolojik hususlarda gidilecek değişimler ön planda tutulmaktadır.⁴¹

Bizim de bu çalışmada esas olarak aldığımız yeni ilm-i kelam geleneğine mensup alimlerin modern felsefenin verilerini her zaman metodolojik olmasa da eleştirel anlamda kullandıkları görülmektedir. Şüphesiz Kant'ın ortaya koyduğu felsefenin de Batı'da ortaya çıkan din karşıtı birçok felsefe üzerinde etkisinin

³⁹ Çağfer Karadaş, "Eş'ari Kelam Okulu", **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, 11. bs, Ankara, Grafiker, 2022, s. 123-124.

⁴⁰ Özdiç, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi", s. 116-118.

⁴¹ Özervarlı, **Kelâmda yenilik arayışları**, s. 92-93.

bulunması ve İslam dininin esaslarına çelişir görünmesi Osmanlı ulemasının özel olarak Kant'ın felsefesine eleştirel bağlamda bir literatür ortaya çıkarmasına da vesile olmuştur. Ayrıca yeni ilm-i kelim alimlerinin yine Kant'la irtibatlı da olacak biçimde, bu dönemde isbât-ı vâcib konusuna çok daha fazla yer verdikleri ve bununla ilgili müstakil eserler kaleme aldıkları da bilinen bir esastır.⁴²

Fakat yeni ilm-i kelim döneminde Kant'ın tartışma konusu edilen görüşleri sadece çalışmamızın aslî mevzusu olan isbât-ı vâcib ile sınırlı kalmamaktadır. Zira Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi Bilmen ve Babanzade Ahmet Naim gibi önemli isimlerin de aralarında bulunduğu bazı alimlerin, Kant'ın getirmiş olduğu eleştiri külliyatından daha çok ahlak manzumesine odaklandıkları görülmektedir.⁴³ Onlar özellikle Kant'ın ortaya koymuş olduğu şartsız ahlak anlayışının ve şahsın niyetine verdiği büyük önemin İslam geleneğinde oturduğu yeri tartışmışlar, Batı'daki son küllî ahlak felsefelerinden biri olan Kant'ın pratik felsefesini gerek olumlu gerekse olumsuz yönleriyle incelemeye gayret etmişlerdir.

İşte Kant'ın yeni ilm-i kelim alimleri üzerinde bıraktığı ve yadsınamayacak olan bu etkinin en çok ahlak ve isbât-ı vâcib konularında karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu noktada Kant'ın ahlak felsefesine dair görüşleri kelim alimleri arasında yoğun olarak tartışılmışsa da bizim asıl konu edindiğimiz ahlak delili ve onunla yakından ilişkili ola isbât-ı vâcib konusu da çokça tartışmalara sahne olmuş görülmektedir. Nitekim Kant'ın bu felsefesinin barındırdığı olumsuz yönler kelim ilminin temel aldığı bütün esaslara tehdit teşkil ettiğinden, yeni ilm-i kelim alimleri İslam dinini ve kelim ilmini Kant'ın felsefesine karşı savunmayı kendilerine görev edinmişlerdir.

⁴² Rıdvan Özdiñ, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 14, No: 27, 2016, s. 240-241.

⁴³ Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlâk Dersleri**, 5. bs, Ankara, DİB Yayınları, 2016; Ömer Nasuhi Bilmen, **Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri**, İstanbul, Ahmet Kamil ve Şeriki Matbaası, 1928; Ahmet Naim, **Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları**, İstanbul, Âmidî Matbaası, 1342.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN SINIRLARI

1.1. Kant'ın Bilgi Felsefesi ve Eşyanın Hakikatine Dair Görüşleri

Felsefe tarihi boyunca en temel ve en önemli konulardan biri olarak görülen ve her felsefî ekolün bir şekilde temellendirmek durumunda olduğu bilgi felsefesi ve eşyanın hakikati meselesi, Kant'ın kritik felsefesinde çoğu felsefî ekoldeki konumundan daha önemli bir konumda bulunmaktadır. Bunun nedeni algımızı fenomenler alemine kısıtlayan ve bilgimizi a priori unsurlara atfeden kritik felsefesinin her konuda bu temele başvurması ve ondan faydalananı olmasıdır. Bu nedenle Kant'ın bilgi felsefesi ve eşyanın hakikatine dair görüşlerinin yanlışlığını kanıtlamak, onun bütün kritik felsefesini sorgulanabilir hale getirmek anlamına da gelmektedir.

Kant'ın eşyanın hakikati ve bilgi felsefesine dair görüşlerine geçmeden önce onun bilgi meselesinde temel aldığı önemli ayrımlardan birine değinmek gerekmektedir. Kant, çoğunlukla bilgi felsefesine yer verdiği *Arı Usun Eleştirisi* kitabının giriş kısmında, bilgi felsefesinin temelinde yer alan ve kritik felsefesi için çok önemli bir ayrıma yer vermektedir. Bu ayrım yargıların sentetik ve analitik olarak ikiye ayrılmasına dayanmaktadır. Buna göre bir yargının analitik sayılabilmesi için yargının yüklemine özne içeriliyor olması ve özneye yeni bir şey eklememesi gerekmektedir. Mesela “cisimler tahayyüz eder” yargısı analitiktir çünkü tahayyüz cisme asla yeni bir şey eklememektedir. Bilakis cismin tahayyülü, ancak tahayyüz durumunda mümkün olmaktadır ve cisim kavramı ayrıştırıldığında tahayyüz niteliğine ulaşabilmektedir. Öte yandan bir yargının sentetik olması için ise, yargının yüklemine özne, öznenin kavramında içerilmeyen yeni bir şey eklemesi gerekmektedir. Mesela “cisimler ağırdır.” yargısı sentetiktir. Çünkü ağırlık, cisim kavramından değil cisme dair edindiğimiz tecrübeden ve deneyimden çıkmaktadır.⁴⁴ Kant'ın yargılara dair getirdiği bu ayrım, metafizikle ilgili konularda da önemli bir yere sahiptir ve kritik felsefesinde, özellikle sentetik a priori kavramına çokça vurgu yapılmaktadır. Bunun

⁴⁴ Erişirgil, *Kant*, s. 62-63.

en önemli nedeni de Kant için matematiğin, fiziğin ve metafiziğin temellendirilmesinin ancak sentetik a priori yargılarla gerçekleşeceğini düşünmesidir.⁴⁵

Yargılara dair getirdiği bu ayırımdan sonra Kant, bilgi edinme konusunda ikili bir tasnife yönelmekte ve insanın bilgi edinmek için iki aşamalı bir düşünme sisteminden geçmesi gerektiğini beyan etmektedir. Buna göre insanın biri alıcı diğeri ise işleyici olan iki farklı yetisi bulunmaktadır ki bunlardan birinin eksik olması, kişinin bilgi edinmesine engel teşkil etmektedir.⁴⁶ Nitekim Kant bu durumu açıklamak için şu veciz sözü zikretmiştir: “İçeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler.”⁴⁷

Hem alıcı hem de işleyici unsurların temsil edildiği ve bilgi felsefesinin esas toplandığı yer transandantal⁴⁸ mantık konusu olmasına karşın Kant, bu konuya geçmeden önce eşyanın hakikati meselesiyle yakından ilişkili ve yine bilgi felsefesinin alıcı unsurlarıyla alakalı olan transandantal estetik⁴⁹ başlığına yer vermektedir. Bu sayede bilgisine sahip olunan eşyanın varlık kategorisi belirlenmekte ve bilginin imkânına meydan hazırlanmaktadır. Bu nedenle Kant’ın bilgi felsefesini ele alırken ahlak delili açısından da büyük önem arz eden transandantal estetik meselesiyle başlamak daha doğru olacaktır

1.1.1. Eşyanın Hakikati: Transandantal Estetik (Uzay-Zaman)

Kant’ın kritik felsefesinin en önemli dayanağı ve başlangıç noktası, onun eşyanın hakikatine dair ortaya koyduğu fikirlerinde yatmaktadır. Eşyanın hakikatine dair aykırı fikirler, Kant’ın aklında kritik felsefesine başlamadan önce yer edinmiş bir düşünce olarak görünmektedir. Bunun en önemli nedeni “eşlerin örtüşmezliği” adı verilen bir paradoksal düşünce deneyinin içinden çıkılamayacağına dair Kant’ın kanaatidir. Çünkü bu deneye göre kişinin, herhangi bir varlığı, mekândaki var olduğu

⁴⁵ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 43-44.

⁴⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 63.

⁴⁷ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 66.

⁴⁸ Kant transandantal kavramıyla deneyden önce, yani a priori olan ama tek işlevi de deneyi olanaklı kılmak olan şeyleri kastetmektedir. Kant, **Prolegomena**, s. 129. Ayrıca transandantal kavramı deneyimle ilişkili bir metafizik inşasını göstermektedir. Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 73.

⁴⁹ Estetik, Yunanca “aisthēsis” kavramına denk gelen ve duyu anlamına gelen bir kelimedir. Kant’ın “estetik” kavramıyla ne kastettiğini görmek için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 52.

halinden farklı bir vaziyette bilmesi imkânsızdır. Kişi, herhangi bir nesneyi sadece bir zihnî varlık olarak düşünmek istediğinde bile, onu istemsizce bir mekânda tahayyül etmek zorundadır. Kant bu düşünce deneyini şu şekilde açıklamaktadır: spiral biçimde biri sağa diğeri ise sola doğru çevrilen iki aynı uzunluktaki halatın üst üste konulduğu hayal edildiğinde birbirleriyle asla örtüşmediği görülmektedir. İşte Kant bu noktada, özelde mekânın ama genelde mekân ve zamanın, dış dünyada bulunan ve eşyayı çevreleyen birer mutlak hakikat olmadıklarını, bilakis onların insan zihninde bulunarak zihnî veya haricî her türlü düşünülebilir nesnenin bu kurallar altında düşünülme zorunda olduğunu kritik felsefesinden önce ortaya koymaktadır.⁵⁰ Kant'ın eşlerin örtüşmezliği hakkında ortaya koyduğu bu gibi delillerin yeni ilm-i kelam alimlerinin faydalandıkları kaynaklarda dile getirilmemesi Kant'ın bu esasları sanki delilsiz bir biçimde, bir kuruntuya dayanarak benimsediği algısını oluşturmuştur.

Bu fikri kendine ilke edinen Kant, eşyayı numen ve fenomen olmak üzere iki kategoriye ayırmakta⁵¹ ve bunlardan yalnızca fenomenleri idrak edebilecek bir kuvvette olduğumuzu kanıtlamaya çalışmaktadır. Kant'ın numenlerle kastettiği, bir şeyin kendinde haline dair transandantal bir nesnenin düşünülmesidir ki bu şey duyumsanan nesnenin sebebi olup kendisi hiçbir duyusal temsile dönüştürülemeyendir.⁵² Fenomenler ise şüphesiz, şeylerin özünü bize yansıtmaz, ancak en azından onların varlığını ve nedenselliğini açığa çıkarır. Her ilişki zorunlu olarak öznel ve yalnızca düşünme yetimizin doğasından kaynaklanır. Dolayısıyla, fenomenler dahil mutlak olarak hiçbir şeyi bilemeyiz. Çünkü bilinçte algılanan duyum, zaman, mekân, nitelik, nicelik vb. gibi biçimlerle, zihnimizin onu aldığı anda dayattığı unsurlarla değişmekte ve bozulmaktadır. Daha da ötesi, doğa yasası olarak adlandırılan şeyler, temelde yalnızca düşüncemizin yasalarıdır. Matematik, fizik ve tüm bilimlerimiz, mutlak gerçeklikte ne bir anlam ne de bir değer taşımaktadır.⁵³ Tabi Kant buradan yola çıkarak eşyanın hakiki varlığını temsil eden numenlerin mevcudiyetini

⁵⁰ Immanuel Kant, **Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space, Theoretical Philosophy**, çev. David Walford, 1. bs, Cambridge University Press, 1992, s. 364. Kant eşlerin örtüşmezliğine benzer ve farklı birtakım paradoksal düşünce deneylerine daha yer vermektedir. Bkz. Kant, **Prolegomena**, s. 35-36.

⁵¹ Bu ayrıma dair Kant'ın temellendirmeleri için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 154.

⁵² Kant, **a.g.e.**, s. 174.

⁵³ Boirac, **Cours Élémentaire de Philosophie**, s. 405.

reddetmemiş, sadece bunlara dair bilgi edinmenin imkansızlığını vurgulamıştır. Bu nedenle numenler bizim için olumsuz bir kavram olmanın ötesine geçememektedir. Bu olumsuzlukla kastedilen ise numenlerin varlığının reddedilmemesine karşın, onları bir sınır belleyip sınırın dışına asla çıkılmaması gerektiğidir.⁵⁴

Bu noktadan yola çıkan Kant, akla birtakım sınırlar çekmesi gerektiğini fark etmiş ve bu uğurda yapması gereken ilk işi, yani mahsûsât alemine dair aklın sınırlarını çizmeyi felsefesinin ilk adımı olarak belirlemiş ve buna transandantal estetik adını vermiştir. Bu yüzden Kant “fenomenler” ismini verdiği mahsûs alemin nesnelere geçmeden önce, bunları da bilmeyi önceleyen a priori kuralları incelemeyi uygun bulmuştur. Klasik anlamda kelam usulünün yönteminden farklı bir istikamet olarak görülebilecek bu yöntem, Kant’ın eşyanın hakikatine dair mutlak kabulü doğru bulmamasından kaynaklanmaktadır ve bu nedenle ondan farklılaşmaktadır.

Her ne kadar klasik kelam düşüncesinde eşyayı oluşturan cevherlerin evrenin aslı olarak kabul görüp, zaman ve mekânın onları çevreleyen ve dış dünyada bulunan birer vehmî unsur olarak kabul edilmiş olması,⁵⁵ Kant’ın zihnî olmakla nitelediği zaman ve mekân hakkındaki görüşüne benzerlik arz ediyor görünse de bu yanıltıcıdır. Zira Leibniz’in nesneler arasında kurguladığı vehmî bir bağıntı olan zaman ve mekân fikri⁵⁶ kelâmî anlatıya daha uyumluyken, Kant’ın nesneler arasında değil de zihnin bir ürünü saydığı zaman ve mekân fikri kelâmî öğretilerden farklılaşmaktadır.

Bu ayrışmanın nedeni Kant’ın Leibniz felsefesinde fark ettiği bir eksikliğe dayanmaktadır. Bu eksiklik ise algılarımızın nasıl olup da her zaman aynı ardışıklık ve eşzamanlılık ilkeleriyle bize sunulduğunun cevapsız kalması sorunudur. Çünkü biz her ne kadar düzenli bir halde algılıyor gibi görünsek de dışarıdan bize gelen verilerin karmaşık ve anlaşılması imkânsız bir kaosu ürünü olmaları gerekmektedir ki ancak düzenlendikten sonra algılanabilir hale gelsinler. Kant bu noktada, sorunu ilişkilerin

⁵⁴ Erişirgil, **Kant**, s. 102; Emile Boirac, **İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a**, çev. Ömer Ferid Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1441, s. 32-33. Numen varlıklarının neden kabul edilmesi gerektiğine dair Kant’ın açıklamaları için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 173; Kant, **Prolegomena**, s. 66-67. Ayrıca Kant teorik aklın yanında pratik aklın da numenlerin olumsuz anlamda kabul edilmeleri için dayanak oluşturabileceğini düşünmektedir. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 5-6.

⁵⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. 2, çev. Ömer Türker, 2. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 136-144.

⁵⁶ Boirac, **Cours Élémentaire de Philosophie**, s. 427-428.

yapısına dair açıklamasıyla çözmeye çalışmaktadır. Kant’a göre bu ilişkiler ancak bizim zihnimizin birer a priori unsuru olan zaman ve mekândan kaynaklanmaları nedeniyle sürekli aynı ardışıklık ve eşzamanlılık ilkelerine tâbîdirler.⁵⁷ Bu nedenle, zaman ve mekân, duyularımızın önceden var olan (*a priori*) biçimleridir. Mekân, dışsal duyuların biçimidir; zaman ise içsel duyuların biçimidir.⁵⁸

Kant’a göre mekânın kendisi tecrübe edilebilir bir hakikat değildir. Bunun en önemli nedeni yukarıda da beyan edildiği üzere mekândan bağımsız hiçbir nesnenin düşünülemiyor oluşudur. Bu nedenle mekân tecrübenin aslı bir şartıdır ve tecrübeyi önceler. Aynı zamanda mekân sadece bir tasavvurdan da ibaret değildir çünkü her ne kadar mekânı bilfiil sonsuz bir vahdet halinde düşünüyor olsak da aslında mekânın parçalı hallerini de sürekli görmekte ve farklı mekânları da tecrübe etmekteyiz.⁵⁹ Bu noktada mekân ancak transandantal, yani tecrübeden bağımsız farkına varılamayan, ama tecrübenin de kendisinden bağımsız düşünülemediği bir a priori sezgiden ibarettir.

İleride daha detaylı değineceğimiz “numen” yani kendinde şey olarak ifade edilebilecek, nesnelerin mutlak hakikatlerinin, insan tarafından algılanamamasının öncelikli nedenlerinden biri, burada da görüleceği üzere mekân formunun bizâtihî kendisidir. Nitekim o numenlerin direkt olarak algılanmasına engel olmakta ve onlara mekânsal bir elbise giydirmektedir. Bu noktada anlaşılmaktadır ki mekân, Kant için transandantal bir görüden ibarettir. Hatta Kant, mekânı bir kavram olarak bile nitelendirmez. Çünkü ona göre kavramlar bile ancak deneyim yoluyla soyutlanarak ortaya koyulurlar ki bu, mekân için söz konusu değildir.⁶⁰

Mekân konusunda ortaya koyulan Kant felsefesi, zaman söz konusu olduğunda da benzer bir altyapıyla karşımıza çıkmaktadır. Zaman da Kant için insan zihninin fenomenleri algılamak yolunda kullanmak mecburiyetinde olduğu bir görüdür. Bu görünün mekân görüşüne göre birtakım farkları vardır ki bunlar zamanı daha öncelikli ve önemli hale getirmektedir.⁶¹

⁵⁷ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü’l-Felsefeti’l-Hadîse**, s. 148-149.

⁵⁸ Emile Boirac, **Felsefe Yâhud Hikmet-i Nazariyye: Birinci Kitap: İlm-i Ahvâl-i Ruh**, çev. Muhammed Emin, İstanbul, Dersaadet, 1332, s. 149.

⁵⁹ Erişirgil, **Kant**, s. 66-67.

⁶⁰ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 53.

⁶¹ Erişirgil, **Kant**, s. 68.

Nasıl ki mekân, fenomenleri bir yan yanalık içerisinde algılamamıza olanak sağlıyor ve algımızı önceliyorsa, aynı şekilde zaman da fenomenleri art arda algılamamıza olanak sağlamaktadır. Fakat bu noktada zaman görüşünü mekâna göre öncelikli yapan şey, algıladığımız fenomenlerin içsel veya dışsal olsun her biri art ardalık içerisinde algılanmak mecburiyetindeyken, içsel fenomenlerin mekân içerisinde algılanmasının gerekmiyor olmasıdır.⁶²

İnsanın farklı anlarda farklı fenomenleri algılayabilmesi ise aynı mekânda olduğu gibi, zamanın sonsuz birliğinin parçalarında algılanması olarak belirlenir. Zaman hakiki birliğe sahip bir görüyken, her bir an onun parçası olarak kabul edilir. Yani her an, parçalı olup birbiriyle kurulan ilişkiler dolayısıyla anlamlı hale gelmez, bilakis her an bir bütüne aittir ve bu bütün, zihinde bu parçaları birleştirmektedir.⁶³

Sonuç olarak eşyanın hakikati kabul edildikten sonra artık bilginin sağlam bir temele dayanabileceği ve dolayısıyla kazanılabileceği sabit olmuş olacağı bilindiğine göre, Kant'ın felsefesi de bunu destekler görünmektedir. Çünkü o bilgi edinmek için a priori temellere dayanan yeni bir sistem kurarak fenomenler adını verdiği ve evrensel kabule dayanan hakiki eşya fikrini farklı bir veçhile bina etmiş olmaktadır. Bunun en büyük göstergesi ise Kant'ın fenomenlere dair aldığımız verilerin numenlerden geldiğini teslim ediyor oluşudur. Çünkü ona göre numenlerin varlığı kabul edilmediğinde, görünecek hiçbir şey olmadığı halde görmeye çalışmak gibi çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır.⁶⁴ Bu da kabul edildiğinde güvenilir ve sağlam bilgi kazanmanın insan aklı için mümkün olduğunu bize kanıtlamış olmaktadır. Bu sayede Kant, felsefesinin en önemli dayanaklarından birini oluşturan bilgi felsefesine geçme imkânını da bulabilmektedir.

Bilgi felsefesine geçmeden önce belirtilmelidir ki yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant'ı okudukları en önemli yazarlardan Emile Boirac, Kant'ın eşyanın hakikatine dair düşünceleri konusunda birçok eleştiri ortaya koymaktadır ki o, Kant'ın bu çözümünün dilsel bir farklılıktan başka bir anlamı olmadığını dahi iddia etmektedir. Buna göre Kant'ın, eşyaya dair fikirlerimizin bizim zihin kanunlarımızdan ibaret

⁶² Erişirgil, **a.g.e.**, s. 68-69.

⁶³ Erişirgil, **a.y.**

⁶⁴ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 28.

olduğuna dair iddiası da zorunlu bir kabul değildir. Çünkü Kant bu zihnî kanunların kaynağını açıklamamakta ve dolayısıyla zihnin, sürekli eşyayı aynı şekilde kurgulayacağını varsaymaktan öteye geçememektedir.⁶⁵ Boirac'ın bu görüşlerinin yeni ilm-i kelam alimlerinin görüşlerine benzerliği gözlemlenmekte olup onlar da Kant'ın bu fikirlerinde hiçbir dayanağının bulunmadığını iddia etmektedirler.

1.1.2. Kant'ın Bilgi Felsefesi

Kant'ın felsefî araştırmaları, doğrudan nesneleri ya da bilginin konusu olan şeyleri ele almak yerine, bilme sürecinin kendisini incelemektedir. Bu nedenle, Kant'ın araştırmaları nesnelerin üzerinde ve onların ötesinde bir düzlemde, yani transandantal bir düzlemde yer almaktadır. Ampirik felsefenin yaptığı gibi deneyle bilgi edinimi sırasında zihinde gerçekleşen süreci sorgulamak yerine Kant, bilginin oluşumundan önce zihinde bulunması gereken şartları araştırmaktadır. Onun amacı, bilginin nasıl meydana geldiğini açıklamaktan çok, bilginin nasıl mümkün olduğunu anlamaktır.⁶⁶ Bu durum da yine kelamın klasik yönteminden ayrılmaktadır. Zira kelâmî yöntem söz konusu olduğunda ise bilgi edinmenin yolları asıl araştırılan husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant bu noktada bilginin nasıl mümkün olabildiğini kanıtlamak için üç soru üzerinde yoğunlaşmakta ve bilgi felsefesini bu üç soru etrafına bina etmektedir. Bunlardan ilki matematik bilginin imkânıdır ki Kant, Hume'un felsefesinin bu imkânı ortadan kaldırdığını düşünmektedir. İkincisi doğa bilimlerinin imkânıdır ki yine genel kabule göre Hume felsefesi, nedensellikte beraber doğa bilimlerine dair zorunlu bilgi edinmeyi de imkânsızlaştırmaktadır.⁶⁷ Kant'ın sorduğu son soru ise metafizik bilginin imkânıdır. Sonuncusu hem ampiristler hem de Hume gibi şüpheciler tarafından yine imkânsız kabul edilmektedir. Kant ise bu üç sorunun üçüne de olumlu cevap

⁶⁵ Boirac, *İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a*, s. 31-35.

⁶⁶ Necip Mahmud, Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, s. 143. Kant'ın kurguladığı bilgi felsefesinin yöntem bakımından kendisinden çok önce yaşamış Mu'tezilî bir alim olan Takiyyuddin Necrânî'nin bilgi felsefesinde kurguladığı yönteme benzediği iddia edilmektedir. Özcan Taşçı, "Takiyyuddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar*, C. 8, No: 22, 2005, s. 171-191.

⁶⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 85.

verebilmek zorunda olduğumuzu düşünmüş ve bu nedenle eksik bulduğu Hume felsefesini kökten değiştirmeye çalışmıştır.

1.1.2.1. Bilginin İlk Adımı: Alıcı Unsurlar

Kant'ın, bilgi felsefesini inşa ederken ikili bir ayrıma gittiği beyan edilmişti. Bu ayrıma göre bilgi, madde ve suret şeklinde iki kısımda incelenmekte ve bunlardan ilki olan maddesiyle mahsûsât, yani bütün hissedilen mevcudat kastedilmekteyken, ikinci sırada gelen bilginin suretleriyle ise bütün bu mahsûsâttan gelen verileri düzenleyen ve onlara birlik veren zihnî kanunlar kastedilmektedir. Bu yüzden bilgi edinmenin ilk aşaması, onun maddesiyle ilgilidir.⁶⁸

Eşyanın hakikati bahsinde sadece fenomenlere dair veri elde edebileceğimizi kanıtlayan Kant, bilgi konusunda da buradan yola çıkarak aklın a priori unsurlar kullanarak nasıl daha önceden kazandığı verileri işlediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Kant için, biz her ne kadar algılayamıyor olsak da var olduğunu kabul etmek mecburiyetinde olduğumuz numenler tarafından bize sağlanan birtakım veriler olmalıdır ki, biz nesneye dair bilgi sahibi olabilelim.⁶⁹

Bilgi edinmenin ilk aşaması olan nesnelerden aldığımız verilerle ilgili kısım transandantal estetiğin konusu altında incelenmiş ve onların hiçbir şekilde, zihnimize çakılı halde ve a priori olarak bulunan uzay ve zamandan bağımsız algılanamadıkları ortaya koyulmuştur. Bu nedenle Kant'a göre bizler, numen varlıktan bize gelen verileri her daim birer fenomene dönüştürmekte ve ardından onu müdrikeye teslim edip işlenmesine ve algılanmasına olanak sağlamaktayız.

Kant'ın bilgi bahsinde ortaya koymuş olduğu eşyanın hakikatiyle ve onları nasıl algıladığımızla ilgili bu kabulleri, aslında onun ilk sorusu olan matematik bilginin insan zihni için zorunlu oluşunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zira Kant, eşyayı mekân ve zaman içinde algılama sürecimiz üzerinden matematiğin ve geometrinin bilgisine a priori olarak sahip olabileceğimizi göstermektedir.

⁶⁸ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 172.

⁶⁹ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse**, s. 145.

Kant'a göre matematik ve geometrinin sadece analitik kavramlardan meydana geldiğini kabul etmek imkânsızdır. Çünkü algıdan faydalanmadan sadece kavramlardan matematiksel ve geometrik önermeleri temellendirmeye çalışmak mümkün değildir.⁷⁰ Bunun nedeni ilk olarak matematiğin her zaman, zamanın unsuru olan art ardalık kuralına uygun bir biçimde algılanmak zorunda olmasıdır. Aynı şekilde geometrinin de algılanabilmesi için, mekânın en önemli unsuru olan yan yanalık kuralına uyması icap etmektedir.⁷¹ Bu da göstermektedir ki matematik ve geometrik önermeler, deneyimden önce yani a priori kabul edilen uzay-ve zamanın saf biçimlerine göre kurulmaktadır. Çünkü bir üçgenin iç açıları toplamının her daim 180 derece olacağı ancak mekânın saf belirleniminin üçgene kazandırdığı bir kurallılıktır. Bu yüzden bu önermeler Kant'a göre sentetik a priori olma özelliğine sahiptir⁷² ki bu durum onun, matematik ve geometriyi Hume düşüncesine karşı savunulabilir ve yanılmaz kılmasına olanak sağlamaktadır.⁷³

Tabii ki Kant, matematiğin bilgisini a priori temellere kavuşturmakla yetinmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle bilgi felsefesinin ikinci sorusu olan “doğa bilimleri nasıl mümkündür?” sorusuna sağlam bir yanıt vermek için, açtığı bu yoldan gitmeye devam etmektedir. Kant'ın bunu gerçekleştirebilmek için ise deterministik nedenselliğin vâkî olduğunu kanıtlaması ve Hume'un bu konuda yanlış olduğunu göstermesi gerekmektedir. Nitekim Kant da bunu kendi felsefesinin dinamiği içerisinde başarmış görünmektedir.

⁷⁰ Kant'a göre üç çizgi hayal edildiğinde bunlardan bir şekil oluşturulabileceğini sadece kavramlar yoluyla türetmeye çalışmak imkânsızdır. Algıya, yani mekân unsuruna başvurmadan geometrik hiçbir önerme düşünülemezdir. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 62.

⁷¹ Kant'ın bu konu hakkındaki detaylı açıklamaları için Bkz. Kant, *a.g.e.*, s. 59-60.

⁷² Matematiğin ve geometrinin neden sentetik a priori olduklarına dair bilgi için Bkz. Kant, *a.g.e.*, s. 43-44. Bu noktada mekânın ve zamanın diğer fenomenlerin de algılanmasında öncü rol oynaması onları da a priori yapacağı gibi yanlış bir düşünceye yol açmamalıdır. Bunun nedeni matematik ve geometrinin deneyimden bağımsız olarak ve uzay-zamanın parçalarında değil, onların saf a priori formlarında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Yani buna göre benim a priori mekân görüşü bir üçgenin a priori kurallarını belirlemekte ve deneyimdeki herhangi bir üçgen formunun da bu kurallara uymak zorunda olduğunu dikte etmektedir.

⁷³ Necip Mahmud, Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, s. 150. Kant'ın kurguladığı ve a priori temellere dayandığını ifade ettiği bu matematik ve geometri kurgusu Kant sonrası dönemde de özellikle ontolojik bağlamda Kant'a başvuru yapılarak tartışılmış olmakla beraber Kant'ın bu sisteminin sonuçlarının matematiğin gelişimine katkısından çok zararının olduğu düşünülmektedir. Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne*, 1. bs, Alfa, 2012, s. 7-8.

1.1.2.2. Doğanın Nedenselliği: Bilgi Edinmenin İkinci Aşaması: Bilginin İşlenmesi

Antik dönemlerden bu yana filozofların büyük çoğunluğunun sağlam bilgi sahibi olabilmek için bir şekilde nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Bu noktada Kant doğal nedenselliğin akıl yasalarıyla uyumunun açıklanması hususunda üç görüşün olduğunu öne sürmektedir. İlk görüş sahibi ampiristlere göre aklımızın kanunları eşyanın sürekli tekrar eden etkisiyle bize işlenmiş yasalardan ibarettir. Kant'a göre bu görüş, önceden zorunlu doğa yasalarının var olduğuna dair bir ön kabule dayanmaktadır ki bu nedenle hatalıdır. İkinci görüş ise Dogmatik filozofların görüşü olup, eşyanın kanunlarıyla aklın kanunlarının aynı kaynaktan ortaya çıkan ve dolayısıyla birbirine uyumlu olduklarını kabul eden görüştür. Fakat Kant'a göre bunu doğrulamanın hiçbir zaman imkânı yoktur. Çünkü akıl, eşyanın ilkesi olarak kabul edilmez ise, eşyanın ona zorunlu olarak uygun olacağından asla emin olunamaz ve dolayısıyla bilim ortadan kalkar. Bu nedenle Kant üçüncü bir yol açarak eşyanın yasalarının, tamamıyla aklın onlara dayattığı kendi yasalarından kaynaklandığını iddia etmiş ve sorunu bu şekilde ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁷⁴ Kant'ın bu çabasının gerekçesi ise Hume'un bu konuda getirmiş olduğu yıkıcı eleştirilerdir. Zira Hume'un deterministik nedenselliği ortadan kaldıran düşüncesi Kant'a göre bilim yapmayı imkânsız hale getirecektir.⁷⁵

İşte bu nedenle Kant'ın felsefesinin kuruluşunun en önemli gerekçelerinden biri de doğada deterministik bir nedenselliğin olduğunu kanıtlamaktır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Hume bu konu hakkında hatırı sayılır şüpheler ortaya koyarak, Kant'ın daha çok dogmatik felsefeye yakın duran bakış açısını kökten değiştirmiş, fakat onu tatmin etmekten de uzak kalmıştır. Bu noktada Kant, tutarlı bir şekilde bilim yapılabilmesi için kesinlikle nedenselliğin varlığı hakkında şüpheye yer bırakmayacak biçimde bir kanıt ortaya koyulması gerektiğini düşünmekteydi ki o da bunu kritik felsefesi yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷⁶

⁷⁴ Boirac, *İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a*, s. 29-31.

⁷⁵ Kant, *Prolegomena*, s. 44-45.

⁷⁶ Necip Mahmud, Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, s. 142; Boirac, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 149. Nedensellik kategorisini, Kant'ın bilgi felsefesini kurmasının amaçlarından biri olmasının dışında

Kant'ın, matematiği ve geometriyi a priori bir bilim olarak temellendirmek için onları, zihnimizde doğuştan bulunan, asla değişmeyen ve fenomenleri algılama biçimimizi belirleyen olgulara dayandırmak zorunda kalması gibi, aynı şekilde neden-sonuç ilişkisi bağlamında gerçekleşen olayların da buna benzer a priori unsurlar tarafından belirlendiğini kanıtlaması gerekmiştir. Kant bu yüzden nesnelerden duyularımız vasıtasıyla ve onlara zaman ve mekân elbisesi giydirerek aldığımız verileri işleyen müdrikenin birtakım a priori kategorilere sahip olduğunu ve eşyadan alınan verilerin bu a priori kategoriler tarafından düzenlenmesi sayesinde zihnimizde eşyanın bilgisinin oluştuğunu kanıtlamaktaydı.⁷⁷

Müdrikenin a priori unsurlarıyla nasıl çalıştığını anlatan Kant, onu ikiye ayırmakta ve ilk kısmı tasavvurların analitiği, diğer kısmı ise ilkelerin analitiği olarak isimlendirmektedir.

1.1.2.2.1. Tasavvurların Analitiği⁷⁸

Kant'ın tasavvurların analitiği ile göstermeye çalıştığı, müdrikenin deneyimden bağımsız olarak sahip olduğu kavramlardır. Kant aslında bu kavramların deneyimi nasıl düzenlediğini göstermektedir. Ortaya çıkardığı bu saf müdrikenin kavramlarını ise kategoriler olarak adlandırarak bilgi felsefesinin temelini inşa etmektedir.

Kant'a göre elde ettiğimiz tasavvurlarla ilgili tefekkürde bulunmak ancak hüküm vermekten ibaret kabul edilmektedir. Bu nedenle mesela “maden cisimdir” denildiğinde “maden” tasavvurunu, başka birçok tasavvuru da içeren “cisim” tasavvuruna ircâ etmiş oluruz ki bu sayede zihnimizde bu tasavvurlar birer bilgi nesnesine dönüşmüş olur.⁷⁹ Bu hükümlerimizden bazıları subjektiftir ki Kant buna

önemli yapan bir diğer unsur ise, ileride açıklamaları beyan edilecek olan ve ahlak delilinin en önemli unsurlarından biri olarak kabul edilen özgürlük meselesini tartışmaya açık hale getirmesidir. Çünkü deterministik nedenselliğin kabulü ve bizim de onun bir parçası olmamıza rağmen nasıl olup da özgür olabildiğimiz büyük bir tartışma konusudur.

⁷⁷ Necip Mahmud, Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, s. 151-152; Boirac, *Cours Élémentaire de Philosophie*, s. 112; Boirac, *İlm-i Ahvâl-i Ruh*, s. 147-148.

⁷⁸ Her ne kadar analitik kavramıyla kastedilen çözümleme olsa da Kant burada tasavvurların bir çözümlemesini değil müdrikenin kendisini, onda saf kavramların nasıl mümkün olduğunun araştırılması amacıyla bir çözümlemeyi kastetmektedir. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 71.

⁷⁹ Erişirgil, *Kant*, s. 71-72.

“Güneşin taşa vurduğu zaman onu ısıttığını görüyorum” hükmünü örnek verir. Öte yandan bu hükmün nesnel hale getirilmesi için, “güneşin ışığı taşı ısıtır” şeklinde onu dönüştürmem ve bu iki tasavvuru nesnel bir biçimde birleştirmem gerekmektedir.⁸⁰

Fakat buradaki asıl sorun, bu tasavvurların nasıl olup da nesnel bir gerçeklikte bir araya getirilebildiklerini açıklamak konusunda ortaya çıkmaktadır. Kant için nasıl mahsûs nesneler algılanırken a priori görülmeye, yani zaman ve mekâna tabii olmak zorundalar ise, aynı şekilde bu elde edilen tasavvurların işlenmesi ile görevli bulunan müdrike de a priori bir hususiyeti olarak insanın tefekkürünü düzenlemektedir. Bu a priori hususiyetler tasavvurlara yeni bir suret kazandırarak, onlar hakkında nesnel hükümler verebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu hususiyetler de a priori olmaları hasebiyle her zaman aynı sonucu vermekte ve her insan için ortak bir işleyişe sahip olmaktadır.⁸¹

Örnek olarak bir B nesnesinin illetini A nesnesi olarak kabul ettiğimizi düşündüğümüzde, her ne kadar bu neden-sonuç ilişkisini ilk tecrübe ettiğimiz an için kabul etmek mecburiyetinde olsak da tecrübe bizi daha öteye götürüp herhangi bir zaman diliminde de aynı şartlar altında A nesnesinin şüphesiz B nesnesini ortaya çıkaracağını katiyetle gösterememektedir.⁸² Çünkü a priori ve değişmez kurucu esaslara dayanmak yerine, değişken ve a posteriori olan duyulara dayanarak hüküm vermektedir. Kant ise görüldüğü üzere bu görüşün yanlışlığını kanıtlamış olmakla beraber, A nesnesinin aynı şartlarda her zaman B nesnesini ortaya çıkarmak zorunda olduğunu, a priori ve değişmez tefekkür esaslarına dayandırarak kanıtlamaktadır.

İşte tasavvurları düzenleyip onlara dair verdiğimiz hükümleri belirleyen bu hususiyetler, Kant tarafından her biri üç neviden oluşan dört kategoriye hasredilmektedir. Bunlar, Kemmiyet (Nicelik), Keyfiyet (Nitelik), İzafet (Bağıntı) ve

⁸⁰ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 72. Kant’a göre insanın kabulleri, zan, inanç ve bilgi olmak üzere üç farklı konumda değerlendirilir ki bunlardan ilki hem objektif hem de subjektif olarak yetersizken ikincisi sadece subjektif olarak yeterli bulunmaktadır. Bilgi ise hem objektif hem de subjektif anlamda yeterlilik sağlayan veriler için kullanılmakla beraber, bunun kaynağı ancak tecrübe ve akıldır. Immanuel Kant, **Kant’s Introduction to Logic**, çev. T. Kingsmill Abbott, London, Longmans, Green & Co., 1885, s. 57-61.

⁸¹ Erişirgil, **Kant**, s. 74.

⁸² Erişirgil, **a.g.e.**, s. 78-79.

Cihet (Kiplik) kategorileridir.⁸³ Ayrıca bunları geleneksel mantığın kategorilerinden ayıran Kant, bu kategorileri transandantal mantık ismini verdiği, bilginin oluşmasının temel taşı kabul ettiği mantığın kategorileri olarak zikretmiştir. Aristoteles'in üzerinde defaatle durduğu ve bin yıldan fazla bir süre için bilgi elde etmek amacıyla kullanılmış olan klasik mantığı eleştiren Kant, bu mantık türünün asla yeni bilgi kazanmak için değil, belki var olan bilgileri test etmek için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Nitekim bu mantığa genel mantık ismini veren Kant, onun en önemli ilkesi olarak gördüğü çelişmezlik ilkesini de olumsuz bir zihin kanunu olmakla nitelemektedir.⁸⁴ Kant'ın a priori olarak nitelendirdiği transandantal mantığın kategorilerini tefekkürün vazgeçilmez unsurları olarak kabul etmesinden dolayı bu kategoriler yoluyla verilen hüküm, eşyanın hakiki yapısına oranla ister yanlış isterse doğru olsun bunun herhangi bir önemi kalmamaktadır.⁸⁵ Kant'a göre nesnellik için yeterli olan, bu düzenleyici ilkelerin a priori ve değişmez olmasıdır. Çünkü insanoğlu bu kategorilerden bağımsız tefekkür edemediği ve bu kategoriler de her insanda a priori bulunduğu için, bunlar sayesinde elde edilen veriler de bizim eşyaya bakış açımızdan yani fenomenal açıdan kesinlikle doğru kabul edilmek zorundadır. Bu sayede deterministik nedensellik işlevsel hale gelebilmektedir.⁸⁶ Ayrıca müdrikenin bu çalışma prensibi duyulara bağımlıdır. Aynı, duyulardan elde edilen verilerin de müdrikede işlenmediği takdirde bir anlam ifade etmiyor olması gibi.

Bu kategorilerin ve zihnin kurallarının evrensel olmasının en önemli nedenlerinden biri de hâriçteki nesnelere dair dağınık algımızı birleştiren, kişinin kendine dair bilincidir. (apperception). Bu birlik zihnimize objektif bir değer kazandırmaktadır. Apperception bu sayede alemdeki dağınık ve kaos halindeki hadiselerle birlik ve düzen kazandırmakla bizi bilgi sahibi yapmakta ve tam da bu yüzden nesnel olmaktadır. Kant'ın bu kavramla kastettiği, kendisi değişmeyen ama

⁸³ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 75. Kategoriler hakkında detaylı bilgi için Bkz. Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 69-71.

⁸⁴ Erişirgil, **Kant**, s. 86; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 64. Kant'ın sûrî mantık için kabul ettiği esaslar, çelişmezlik, yeterli sebep ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasalarından müteşekkil olan üç esastan oluşmaktadır. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 63-64. Ayrıca Kant çelişmezlik ilkesinin yeni bilgi tesis etme konusunda olumsuz bir anlamı olduğunu ifade etmesinin yanında, bu ilkeyi sadece fenomenal aleme de hasretmiş, transandantal mantıkta olduğu gibi genel mantığın en temel ögesinde de metafizik bilginin imkânını ortadan kaldırmıştır. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 66.

⁸⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 77-78.

⁸⁶ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 76-77. Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 66-67.

bütün değişenleri algılayan fenomenal bir bilinçtir.⁸⁷ Yeni ilm-i kelim alimlerinin sıkça faydalandıkları kaynaklardan Boirac'ın eserinde ve diğer bazı eserlerde Kant'ın bu apperception görüşüne ya hiç değinilmemesi ya da konunun üstünkörü aktarılması yeni ilm-i kelim alimlerinin Kant'ı, "ben"lik fikrini bütünüyle reddeden bir filozofmuşçasına eleştirmelerine neden olmuştur.

Bu noktada bir diğer önemli sorun ise duyulardan elde edilen verilerle kategorileri kullanan müdrikenin bunu aracısız nasıl gerçekleştirdiğı sorundur. Kant'a göre duyulardan alınan veriler direkt kategorilere getirilemez, öncelikle şemalar kullanılarak muhayyile vasıtasıyla kategoriler ve duyular arasında bir bağ tesis edilmelidir. Müdrike ancak bu şekilde işlevsel hale getirilebilmektedir. Ayrıca zamanın işlevi, muhayyilenin de üstündedir.⁸⁸ Nitekim art arda belirlenmemiş hiçbir tasavvur anlamlı hale getirilemez. Bu nedenle denilebilir ki Kant'ın bilgi felsefesinin en önemli unsurları zaman ve muhayyiledir. Bunların aracılığıyla müdrikeye verilen düzenli veriler bilgiye dönüşme imkânına sahip olmaktadır.⁸⁹

1.1.2.2. İlkelerin Analitiğı

Müdrikenin tasavvurlardan aldığı verileri nasıl işlediğini ve bize kazandırdığını tasavvurlar analitiğı başlığı altında anlatan Kant, burada kategoriler yoluyla bilginin müdrikeye düzenlenişini bize sunmuştur. Fakat bu bilgilerin doğaya tatbiki söz konusu olduğunda ise ilkeler devreye girmektedir. Bunun nedeni kategorilerin yalnızca soyut kavramlardan oluşmayıp, deneyimimizi yapılandıran temel yasalar olmalarıdır. Bu nedenle bilginin yalnızca kurgudan ibaret olmadığını ve deneyimle uyum içinde olduğunu göstermek icap etmektedir. Mesela nedensellik, müdrikenin bağıntı kategorisinin bir nevidir ve bu kategori doğaya tatbik edilmek istendiğinde, "tabiatta her değişen şey, illet ile malul arasındaki zaruri kanuna tâbî olarak meydana gelir" ilkesi ortaya çıkarılarak bu kategori gerçekleştirilmektedir.⁹⁰

⁸⁷ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 66-67.

⁸⁸ Erişirgil, **Kant**, s. 81-83.

⁸⁹ Muhayyile ve zamana dair Kant'ın düşüncesinin detaylı analizi için Bkz. Çitil, **Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne**, s. 37-41.

⁹⁰ Erişirgil, **Kant**, s. 86-87. Kant'a göre müdrike nasıl kategorilerin yani kuralların yetisiyse, ilkeleri kapsayan yargı yetisi de kurallar altında bir şeyi değerlendirme yetisidir. Yani bir şeyin verili bir kural altında olup olmadığına dair yargı vermeye yaramaktadır. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 112. Bu yargı ise ancak bir tarafı duyusal olana dokunan, diğer tarafı ise a priori kategorilere uzanan

Kant'a göre dört kategoriden her birine karşılık dört takım ilke mevcuttur.⁹¹ Aynı kategorilerin kendilerinde olduğu gibi bu ilkelerin de ilk ikisini matematiksel, diğer ikisini ise dinamik olarak nitelendiren Kant, bu sayede birtakım metafizik meselelere dair getireceği birçok eleştirinin temellerini de atmaktadır. Kant'a göre nitelik ve nicelik kategorisine bağlı ilkeler matematikseldir, çünkü onlar doğrudan doğruya ölçümlenebilir bir terkibe sahiptir. Öte yandan dinamik ilkeler ise ancak vâkıaların tertibi ve düzenlenmesiyle görevli olduklarından onlar doğrudan doğruya ölçümlenememektedirler.⁹²

Ayrıca yeni ilm-i kalam alimlerinin de çokça üzerinde durdukları bir konu olan bilginin doğruluk şartını eşya ile olan uyumuna bağlamaları meselesi de Kant'ın felsefesinde tartışılmaktadır. Kant'ın eşyanın hakikatine dair bilgimizi reddetmesinin en önemli dayanaklarından biri de budur. Kant'a göre, eşyanın hakikatine dair bilgi elde edilebileceği kabul edildiğinde, gerçekten kalam alimlerinin de belirttiği gibi, bilgilerimizin bu hakikatle uyumlu olması icap etmektedir. Fakat ne var ki bunun doğrulanabilmesi Kant'a göre imkânsızdır. Nitekim ben eşyanın hakikatine dair bilgiye sahipsem de bunu yine ben bilmekteyim ve bunun zihnimdeki var olan bilgidен farklı olduğunu iddia ederek ikisini mutabık kılmaya çalışmam doğru değildir. Bu, bilgimizi hakikate dair bilgiyle mukayese etmek değil, bilakis bilgiyi bilgi ile mukayese etmektir.⁹³ İşte bu nedenle Kant ilkelerin analitiği yoluyla hâriçte bulunan ayrı bir kurallılığı kabul etme zorunluluğunu ortadan kaldırarak, zihnî kuralların altında hâriçtekileri belirlemeyi uygun bulmuştur.

Sonuç olarak Kant'ın ortaya koyduğu bu bilgi felsefesinin en temel dayanakları, zihnimizin içerisinde garîzî vaziyette bulunan ve onlarsız tecrübenin

şemalar vasıtasıyla mümkün hale gelebilmektedir ki bütün şemaların temel belirlenimi zamanın yani bir şeyi art arda bilmenin üzerine bina edilmektedir. Bu anlamda zamanı bir belirlenim olarak kullanan şemalar nasıl duyumlarla müdrike arasında bağ kurarak bilgi ortaya çıkmasına vesile oluyorsa, şemaların sadece duyusal alemle irtibatlı olmaları müdrikenin sadece duyusal alemini bilebilmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle kategoriler şemalar olmaksızın hiçbir nesneyi temsil edemezler. Kant, *a.g.e.*, s. 116-117.

⁹¹ Kant'ın bu kategorilere karşılık ortaya koyduğu ilkeler hakkında detaylı bilgi için Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 122-147.

⁹² Erişirgil, *Kant*, s. 87.

⁹³ Janet, Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 63; Boirac, *İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a*, s. 20. Kant bu konuya açıklık getirmek için bir örnek vermektedir: Buna göre bu durum, bir adamın, mahkeme önünde, kimsenin tanımadığı ama yargılanan kişinin kendisini namuslu olarak tanıttığı bir şahidi, şahit göstererek kendini savunması gibidir. Kant, *Kant's Introduction to Logic*, s. 40-41.

mümkün olmadığı a priori esaslardır. Bu esaslar dışarıdaki nesnenin hakikatine değil, kendilerinin a priori oluşuna dayanarak tutarlı bilgiyi tesis etmektedir. Bu bilginin doğrulamasını ise tecrübenin yardımıyla gerçekleştirir. Sonuçta amaç, herkes için geçerli olan a priori bilgi kaynaklarını ortaya koyabilmektir ki Kant'ın kabul ettiği, bilgiye temel teşkil eden esaslar, her yönden temas ettiğimiz eşyaya birlik verip düzenleyerek bilgilerimizi nesnel hale getirmekte ve amaca ulaşıyor görünmektedir.⁹⁴ Bu esaslar sayesinde ancak fenomenlere dair bilgi edinebilen insan, bu esasları numen varlıklara uygulamaya çalıştığında ise hataya düşmekte ve Kant'ın diyalektik ismini verdiği, mantığın yanlış kullanımına neden olmaktadır ki neticede numenler asla bilgisine erişilemeyen ve erişilemeyecek mevcutlar olarak kalmaktadır. Buna rağmen numenlerin varlığı kabul edilmelidir. Nitekim sürekli değişen zihnî yapımıza nazaran bunları bir birlik halinde algılayan bir varlık olmalıdır ki bu bizim kendinde şey diye tabir edilen varlığımızdır ve tüm fenomenlerin varlığıdır.⁹⁵

1.1.3. Fenomenler Aleminin Temel Maddesi

Kant her ne kadar eşyanın hakiki varlığına veya onun tabiriyle numenal varlığına dair bilgi elde edemeyeceğimiz benimsemiş olsa da o, *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*⁹⁶ isimli eserinde fenomenal alemin oluşturan nesnelerin aslı unsurunu açıklamaya ve onun hususiyetlerini beyan etmeye çalışmıştır. Bu konu klasik kelamın atomculuk nazariyesi açısından da önem arz etmektedir. Ayrıca bu başlık altında ortaya koyulan madde fikri tamamen fenomenal alemin bir ürünü olup, asla metafizik bir olguya atfedilmemelidir.

⁹⁴ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 66-67. Kant'ın sentetik a priori biçimde temellendirdiğini iddia ettiği bilgi felsefesi dolayısıyla fiziğin ve matematiğin a priori bir bilim olarak tesisinin mümkün olduğunu gösterdiğini düşünmesi tartışılmıştır. Kant'ın özellikle a priori ve a posteriori nesnelere dair yeterli açıklamalar getirmiyor oluşu, onun teorisinde büyük bir eksiklik olarak görülmüştür. Çitil, **Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne**, s. 47-48.

⁹⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 99-100; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 69. Yeni ilm-i kelam döneminin önemli isimlerinden Baha Tevfik, materyalist akımın Osmanlı coğrafyasında hatırı sayılır savunucularından olmakla beraber Kant'ın a priori dayanaklar üzerine inşa ettiği bilgi ve ahlak felsefesini de çokça eleştirmektedir. Harun Anay, "Ödev Ahlakının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik'in Kant Hakkındaki Yazıları", **Dini Araştırmalar**, C. 13, No: 36, 2010, s. 149-160.

⁹⁶ Michael Friedman (çev.), "Metaphysical Foundations of Natural Science", **Theoretical Philosophy after 1781**, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Kant'a göre duyularımız yoluyla algıladığımız fenomenlerin maddesinin⁹⁷ en önemli vasfı harekettir. Çünkü hislerimiz ancak hareketten etkilenmektedir. Yani hareket, müdrikenin eşya ile olan ilişkisi ve bağıını tesis eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır ve müdrikenin her kategorisi için özel bir hareket türü mevcuttur.⁹⁸ Bu yüzden bu madde hem mekânda yer kaplayan hem de zamanda ileri yönde hareket eden bir cevherdir. Ayrıca Kant'a göre bu maddenin işgal ettiği mekân asla boşlukla nitelendirilemez. Maddenin işgal ettiği mekân ancak itme ve genişleme kuvvetlerinin bir sonucu olarak boşluksuz uzayda gerçekleşir. Bu nedenle madde ya mukavemet halinde olup çevresindeki baskıyı itecektir ya da genişlemek için ayrıca kuvvet uygulayacaktır. Bu anlamda bir nevi elastik yapıda olan madde, sonsuza kadar sıkıştırılabilmektedir.⁹⁹ Maddenin en temel vasfı olarak kabul edilen hareketin kanunları ise Newton'un hareket kanunlarına benzerlik arz etmektedir.¹⁰⁰

Buradan anlaşılmaktadır ki Kant'a göre halâ (boşluk) yoktur.¹⁰¹ Ayrıca madde sonsuza kadar bölünebilme potansiyeline de sahiptir. Maddenin sonsuza kadar bölünebilmesinin nedeni, uzay görüşünün sonsuz olması ve bu sonsuz uzayın, maddenin bulunduğu mekânı teşkil etmesidir.¹⁰² Ayrıca hareket kanunlarında belirtilen devamlılık kanunu da zaman görüşünün sonsuz oluşuna dayanmaktadır. Bu görüşleri nedeniyle Kant, atomculuk düşüncesine ve dolayısıyla yeni ilm-i kelam alimlerinin çoğunluğuna, sadece metafizik açıdan değil fiziksel açıdan da karşı bir konumda bulunmaktadır.¹⁰³

Buraya kadar bilgi meselesinin başında ifade ettiğimiz Kant'ın çıkış noktasını oluşturan üç sorunun ikisi, yani matematik bilginin imkânı ile doğa bilimlerinin imkânı

⁹⁷ Kant'a göre madde nesnenin kendisinden alınan duyuma karşılık gelen ve a posteriori olan bir esas iken, form ise müdrikenin a priori esasları dolayısıyla düzenlenen verilerdir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 51.

⁹⁸ Erişirgil, **Kant**, s. 181.

⁹⁹ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 121-122.

¹⁰⁰ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 123; Erişirgil, **Kant**, s. 186-187.

¹⁰¹ Kant'ın esirden yola çıkarak boşluğun olmadığına dair iddiaları için Bkz. Erişirgil, **Kant**, s. 196. Kant'a göre mutlak yokluk asla deneyimle bağdaşmaz. Mesela kırmızı renk bir dereceye sahiptir ve derece ne kadar küçültülürse küçültülsün hiçbir zaman en küçük olamaz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 125.

¹⁰² Kant burada ifade edilen sonsuza bölünebilme ile eşyanın sonsuz parçadan müteşekkil olmasını kastetmediğini ayrıca beyan etmektedir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 267.

¹⁰³ Kant'ın madde hakkında ortaya koyduğu bu görüşler çoğunlukla kritik felsefesinden sapıtılmış ve Fichte, Schelling gibi isimler tarafından mutlak idealizme çevrilmiştir. Erişirgil, **Kant**, s. 195.

gösterilmiş olup, son soru olan metafizik bilginin imkânı ise ikinci ve üçüncü bölümlerde tartışılacaktır.

1.2. Yeni İlm-i Kelam Dönemi Alimlerine Göre Eşyanın Hakikati ve Bilgi

1.2.1. Eşyanın Hakikati Meselesi

Eşyanın hakikati meselesi kelam ilminin en temel konularından birini teşkil etmekte, bütün bilgimize ontolojik bir temel kazandırma çabasının bir ürünü olarak görülmektedir. Bu nedenle mütekaddim dönemden itibaren eşyanın hakikati mevzusu kelam alimleri tarafından aslî bir konu olarak kabul edilmiş, ancak bu konunun temellendirilmesi sayesinde bilgi edinebilmemizin önünün açılacağına inanıldığından bu konuya büyük ehemmiyet verilmiştir. Bu külliyyatın vardığı sonuç ise tecrübe edilen eşyanın, tecrübe edenden bağımsız biçimde, dışarıda mutlak surette bir hakikatinin bulunduğu ve insan bilgisinin bu hakikate tam manasıyla uyum içerisinde bulunduğu olmuştur.¹⁰⁴ Kant'ın şu ana kadar ifade edilen külliyyatı da kelam ilminin eşyanın hakikatine dair ortaya koyduğu esasların karşısında yer alıyor görünmektedir. Dolayısıyla bu durum yeni ilm-i kelam alimleri için de kabul edilemez bir vaziyete hâizdir. Nitekim onların mesâil adını verdikleri bu tarz temel konularda klasik literatüre bağlı kalma gayretleri gözlemlenmektedir.

Yeni ilm-i kelam alimlerinin değişmesini uygun görmedikleri kelam konularından yani mesâilden belki de en önemlilerinden biri olan ve diğer bütün konuların üzerine bina edildiği mesele eşyanın hakikati olduğundan, yeni ilm-i kelam alimleri bu meseleye de değinmişlerdir ve Kant'ın bu konuda ortaya koyduğu esasları eleştirmişlerdir.

Bilgiyi Râzî'nin (ö. 606/1210) ve modern felsefenin tanımına uygun bir şekilde “gerçeğe uygun tasdik” manasında tanımlayan İzmirli,¹⁰⁵ bilgi edinmenin ilk aşaması olan, bilginin maddesinin yani tasavvur ettiğimiz şeylerin kendilerinin temini

¹⁰⁴ Fatma Aygün, “‘Eşyânın Hakikâti Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 13, No: 2, 2015, s. 829.

¹⁰⁵ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 1, Şehzadebaşı, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339, s. 218.

hadisesinin dışarıdan alınan tecrübe vasıtasıyla gerçekleştirildiğini kabul ederken, bilgi nesnesi söz konusu olduğunda ise bu nesnelerin dışarıdaki eşyanın hakiki varlığı dolayısıyla bilindiğini ifade etmektedir.¹⁰⁶ Bunun en önemli göstergelerinden biri de Kant'ın deterministik nedensellik kabulüne karşın İzmirli'nin nedenselliğin deterministik olduğunu düşünmemesidir. İzmirli neden-etki bağına kabul etmesine rağmen, nedenin sonucu doğurmasında çelişmezlik ilkesinin sahip olduğu tarzda bir zorunluluğun var olmadığını ifade etmektedir. Bu ise ancak eşyanın hâriçteki varlığının bilinmesi durumunda söz konusu olabilmektedir.¹⁰⁷ Zira Kant da eşyanın hakikatinin kabul edilmesi durumunda nedenselliğin zorunluluğunu kaybedeceğini düşünmektedir. Ayrıca İzmirli, insanın bütün tasavvurlarının bir öznde toplanması gerektiğini ve bu öznenin “ben” kabul edildiği durumda, “ben”in bir cevher olması gerektiğini de ifade etmektedir. Aynı şekilde ona göre hâriçten aldığımız verilerin kaynaklarının da birer cevher olması zaruridir. Çünkü birçok şey değişse de değişen her türlü şeye rağmen, değişenleri taşıyan öznenin varlığını koruduğu bir gerçektir. Nitekim İzmirli'ye göre bu cevherin varlığını reddetmek, Hume'un düştüğü, nedenselliğin de reddedildiği çukura düşmek demek olacaktır.¹⁰⁸

Kelamcıların maddenin mahiyetine değil ancak hâdis olup olmadığına önem verdiğini ifade eden İzmirli, klasik kelamcıların maddeyi cevher ve araz şeklinde tâbî tuttukları ikili ayrıma katılmaktadır.¹⁰⁹ Bölünmeyen bir maddenin varlığını kabul etmek, onun mekânsal tasavvuruyla ilgili birtakım şüpheler getiriyor gibi görünse de¹¹⁰ modern bilimin de ışığında atom nazariyesinin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹¹ Atomun hâriçte hakikati olduğu konusunda klasik kelam düşüncesine katılan ve atomculuk fikrini doğru bulan İzmirli, mekân ve zaman konusunda da klasik kelama sadık kalmaktadır. Buna göre mekân ancak boşlukta cevherin kapladığı yeri ifade eden ve cevherler arasındaki uzamsal bağı tesis eden vehmî bir olgudan başka bir şey değildir. Aynı şekilde zaman da bütüncül ele

¹⁰⁶ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 220.

¹⁰⁷ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 232-233.

¹⁰⁸ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 236-237.

¹⁰⁹ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 1, s. 263-265.

¹¹⁰ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 267.

¹¹¹ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 271.

alındığında vehimden ibarettir ki sadece hareket ve mesafenin algılanması söz konusu olduğunda bölünemeyen anların varlığı kabul edilebilmektedir.¹¹²

Ayrıca İzmirli Kant'ın eşyanın hakikatine dair ortaya koymuş olduğu felsefesini de eleştirmekte ve bu felsefenin yanlışlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Öncelikle hissî bilgi ile aklî bilgiyi ayıran İzmirli, hissî bilgi konusunda Kant'ın haklı olduğunu ve duyularımızın eşyayı değil, ancak eşyadan kaynaklı temsilleri idrak ettiğini kabul etmektedir.¹¹³ Fakat bu noktadan sonra Kant'ın fikrinden ayrılan İzmirli, her ne kadar kişinin bilgisinin hislerine nisbetle izâfî olması söz konusuysa da hislerini vasıtasız bilen "ben"in, kendisine dair bilgisinin mutlak olması gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca Kant'ın sadece fenomenlerin bilinebileceği iddiasına karşın numenlerin varlığını da kabul etmesi İzmirli'ye göre bir çelişkidir. Eğer numenin varlığı kabul edilecekse bunun tek yolu onun bilgisinin de elde edilebileceğini teslim etmektir.¹¹⁵ İzmirli Kant'ın felsefesinin bu yüzden ya mutlağı tamamen reddedip hisbâniyye (şüphecilik) ekolüne¹¹⁶ dahil olması gerektiğini ya da mutlağın varlığını teslim edip misâliyye (idealizm) mezhebine katılması gerektiğini beyan etmektedir.¹¹⁷ Hatta Kant'ın öğrencisi olup numenlerin varlığını reddeden Fichte felsefesini örnek vererek Kant'ın görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya da çalışmaktadır.¹¹⁸

Burada ifade etmekte fayda vardır ki bir cevher olarak değilse de insanda bütün değişenleri algılayan ve kendisi değişmeyen, apperception ismi verilen bir benliğin vurgusu Kant tarafından yapılmaktadır.¹¹⁹ Fakat bu vurgu Boirac'ın kitabının İzmirli tarafından aktarılan bölümlerinde mevcut bulunmadığı için İzmirli bundan

¹¹² İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 273-274.

¹¹³ İsmail Hakkı İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s. 51-52. İzmirli her bilgiyi vasıtalı bilgi olarak vasıflandırmanın çelişkili olduğunu söyler. Hâricteki şeyleri hislerle bilirken elbette bilgi benim hislerime nazaran izâfî konumdadır. Fakat bu bilgiyi elde eden hislerimin bilgisi ise vasıtasız ve mutlak. Ancak bu şekilde çelişki ortadan kalkmaktadır. İzmirli, **a.g.e.**, s. 52.

¹¹⁴ İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, s. 52.

¹¹⁵ İzmirli, **a.g.e.**, s. 54-55. İzmirli'ye göre eğer bizler eşyanın hakiki varlığını farz edebiliyorsak, bu faraziye cevher ve illet nisbetlerine hâdisler haricinde bir mana yüklemeksizin gerçekleşmeyeceğinden, fikrî kanunların eşyanın aslî kanunları olduğu sabit olur. İzmirli, **a.g.e.**, s. 55.

¹¹⁶ Hisbânî filozoflar kavramıyla kastedilen, şüpheci akıma mensup olan filozoflardır. Bunların başında sofistler gelmekle beraber modern dönemde en çok David Hume'un adıyla anılmaktadırlar.

¹¹⁷ İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, s. 56.

¹¹⁸ İzmirli, **a.g.e.**, s. 57.

¹¹⁹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 98-99.

bahsetmemekte ve Kant'ı sanki bütünüyle "ben"lik fikrini reddediormuşçasına eleştirmektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi ise o günkü bilimin ve genel felsefenin verilerinin eşyanın hakikatine dair olumlu bir bilgi ortaya koymadığını itiraf etmekteyse de sonuçta hiçbir şekilde bizim duyularımıza kaynaklık eden nesnelerin bir hakikati olduğunu reddetmemize imkân olmadığını da ifade etmektedir. Filibeli'ye göre biz her ne kadar eşyanın mutlak varlığını bilemiyor ve sadece o eşyaya dair kendi zihnî faaliyetlerimizin sonucunda elde ettiğimiz temsilleri (vehimleri) biliyor olsak da bu temsilleri ancak eşyanın mutlak varlığından türettiğimiz için bu varlığın mevcudiyetini de reddedemeyiz.¹²⁰ Yani aslında Filibeli Kant'ın düşüncesine gerçekten yakın bir biçimde insanın bilgisinin kuruntulardan ibaret olduğunu kabul ediyor görünmektedir. Fakat bunların bir kuruntu kabul edilmesi tamamıyla şüpheli bir tavır olmamakta, çünkü ona göre hakikat arayışında ancak bu kuruntular bize yardımcı olabilmektedir. Bu yüzden Filibeli için onların da göreceli bir hakikati söz konusudur. Ayrıca bu durum ne feni ne de felsefeyi önemsiz hale getirmektedir. Filibeli'ye göre hakikatte ısrının olduğu kabul edilemiyor olsa da elimizin ateşte yanması fen yapmak için yeterli bir motivasyondur. Aynı şekilde içimizde sürekli büyüyen hakikat arayışı da felsefe yapmak için bir teşviktir.¹²¹

Filibeli'nin eşyanın hakikati doğrultusunda ortaya koyduğu bu görüşler aslında birer ispattan çok sağduyu kullanılarak ortaya atılmış gibi görünmektedir. Kant'ın dogmatik filozofları en çok eleştirdiği hususlardan biri de sağduyuya başvurarak teorik kesinlik içeren yargılarda bulunmaları olmuştur. Nitekim Kant için eğer teorik akıl yoluyla bir metafizik inşa edilecekse bu kesinlikle a priori esaslar üzerine kurulu olmalı, sağduyuya dayanmamalıdır. Eşyanın hakikati mevzusu da bundan farklı değildir.¹²²

Filibeli'nin zaman ve mekân hakkındaki görüşlerine bakıldığında ise Kant'ın görüşünün o günkü bilimin verileriyle uyuşmamasından kaynaklı olarak onun haklı olmadığını beyan etmektedir. Görüşlerini bilime daha yakın gördüğü ekol ise

¹²⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâlü'r-Rûh*, İstanbul, Hikmet, 1327, s. 7-9.

¹²¹ Hilmi, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹²² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 20.

empirizmdir. Bu noktada Filibeli bilimsel kabulün, zamanın ve mekânın hâriçte mutlak hakikatleri bulunduğunu ve aynı mahsûsâtta olduğu gibi bilginin çözümlenemeyen ve vicdan tarafından şekil verilmiş maddelerinden olduğunu ifade etmektedir.¹²³ Ayrıca Filibeli'ye göre zaman ve mekân her ne kadar mahsûsât gibi bilginin maddesi olsa da onların konumu daha farklıdır. Çünkü mahsûsât bizi farklı şiddetlerde etkilerken ve bizden etkilenirken, zaman ve mekân için aynısı söz konusu değildir.¹²⁴ Bir de Filibeli yine Kant'ın düşüncesine yakın bir biçimde zamanın, hatıra söz konusu olduğunda birlik verme yönünü ön plana çıkararak, onu bilmenin önemli bir unsuru kılmaktadır.¹²⁵

Klasik dönem kelam alimlerinin Yunan felsefesine uyguladıkları muameleye benzer şekilde Batı felsefesini incelediğini ve gerektiğinde ondan faydalandığını ifade eden¹²⁶ Mustafa Sabri'ye bakıldığında ise, onun görüşlerinin daha çok olumsuz gördüğü düşünce akımlarına getirdiği eleştiriler bağlamında tezâhür ettiği görülmektedir. En çok kelâmî konuları ihtiva eden ve akıl ile bilimin İslam diniyle çelişmediğini kanıtlamak amacıyla kaleme aldığı¹²⁷ *Mevkıfu'l-akl* adlı eseri de bu anlamda eleştirel bir üslupla kaleme alınmıştır.

Mustafa Sabri eşyanın hakikati mevzusunda yukarıda görüşlerinden bahsettiğimiz Filibeli ve İzmirli de olduğu gibi, eşyanın bizâtihî tecrübe edilmediği ancak arazları dolayısıyla alınan verilerin akılda işlenmesiyle eşyanın birer temsilini bildiğimizi ifade etmektedir. Bu görüş Kant'a yakın görünse de Kant, eşyanın hakiki varlığının mahiyetine dair bilgi edinilemeyeceğini savunmakta olduğundan Mustafa Sabri ondan ayrılmaktadır. Çünkü Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın akla çizmiş olduğu sınırlar doğru değildir. Aklın kullanım alanının genişliği eşyanın hakiki varlığına dair bilgi edinmemize de imkân tanımaktadır. Mustafa Sabri bu görüşünü Descartes'ın argümanlarını dayanak göstererek temellendirmektedir. Buna göre insanın hangi yaşta olursa olsun aklından hiç çıkmayan aslî prensipleri vardır ki bunlardan birisi de her

¹²³ Filibeli Ahmed Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, C. 1, İstanbul, Hikmet, 1327, s. 51.

¹²⁴ Hilmi, **İlm-i Ahvâlü'r-Rûh**, s. 75-78.

¹²⁵ Hilmi, **a.g.e.**, s. 96-97.

¹²⁶ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l Akl**, çev. Hüseyin Nohut, İstanbul, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, 1443, s. 125.

¹²⁷ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 59.

şeyin bir illeti olduğuna dair evvelî fikirdir. Biz istesek de istemesek de bu illiyet prensibinin sürekli cârî olduğunu görüyor olmamız, bize bu prensibin kaynağının biz olmadığını göstermektedir. Öyleyse illiyet prensibinin kaynağı hâriçte aranmalıdır ki bu da eşyaya tekâbül etmektedir.¹²⁸

Mustafa Sabri illiyet prensibinin neden dışarda aranması gerektiğine dair sağlam bir temellendirme yapmamaktadır. Öte yandan Kant'ın bu illiyet prensibini müdrikeye atfediyor olmasına da klasik argümanlar yoluyla karşı çıkmaktan öteye gitmemektedir.

Mustafa Sabri için bu konudaki bir diğer önemli husus da zihnimizdeki maddeye dair olan suretlerle maddenin hakiki varlığının nasıl uyuştüğünü beyan etmenin lüzumudur. Bunu bilimle yapmanın imkânsız oluşuna karşın Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığının kabulü bu sorunu çözmenin tek yolu olarak görülmektedir. Yani eşyanın suretlere uyumlu olması illetten kaynaklı değil, bilakis Allah'ın o şekilde yaratmasından dolayı kabul edilmelidir. Bu yüzden ona göre Allah'ın varlığının reddedilmesi durumunda ne hissin ne de mahsûsâtın açıklanması söz konusu olamamaktadır.¹²⁹ Bu yüzden Kant da ona göre eşyanın hakikatini kabul etmek zorunda kalmıştır. Fakat yine de eşyanın hakikatinin bilinemeyeceğini iddia ederek o da aşırıya kaçmıştır. Kant'ın bu gibi aklî meseleleri reddediyor olmasının sebebi Mustafa Sabri'ye göre bu delillerin noksanlığından değil, filozofun anlayışındaki noksanlıktan kaynaklanmaktadır.¹³⁰

Her ne kadar Mustafa Sabri burada Kant'ın eşyanın hakikatini varlığını kabul ettiğini teslim ediyor görünse de kitabının bazı kısımlarında Kant'ı, sanki eşyanın hakikatini mutlak anlamda reddediyormuşçasına da eleştirmektedir. Özellikle Kant'ı bu konuda ilzam edebileceğini düşünerek kendi varsayımları üzerinden onu eleştirmeye çalışmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Kant eşyanın hakikatini reddettiği için, idrakin gerçekleştiği zihnin nerede olduğunu ve bu zihnin gerçekliğini açıklamak durumundadır ki, ona göre bunu yapması için idrak eden zihnin hâriçteki varlığını

¹²⁸ Sabri, *Mevkîfu'l Akl*, C. 2, s. 76-77.

¹²⁹ Sabri, *a.g.e.*, C. 2, s. 77-80.

¹³⁰ Sabri, *a.g.e.*, C. 2, s. 79-80.

kabul etmesi zaruridir. Bu durumda eşyanın hakikatini de teslim etmiş olacaktır.¹³¹ Fakat bu varsayım Kant'ın aslî düşüncesini yansıtmamaktadır. Çünkü Kant zaten eşyanın hakiki, yani numenal varlığını kabul etmektedir. Sadece aklen onun mahiyetinin bilinemeyeceğini ifade etmektedir.¹³² Ancak burada Mustafa Sabri'nin eleştirilerine konu olan mesele, Kant'ın, "düşünüyorum o halde varım" çıkarımının yanlış olduğuna yönelik iddialarıdır ki, Descartes bu çıkarımdan yola çıkarak ölümsüz bir ruhun varlığını ve bu ruhun mahiyetine dair konuşulabileceğini çıkarsamaktadır. Kant işte bu yöntemle, bilen ve kalıcı bir öznenin varlığının kanıtlanamayacağını beyan etmektedir, yoksa daha önce de açıklandığı gibi, değişenleri algılayan ve kendisi değişmeyen bir özneyi reddetmemekte ve bunu apperception adı altında temellendirmektedir.¹³³

Kant'ın sonunda Hume felsefesine, Hume'un da şüpheciliğe dayandığını ifade eden Mustafa Sabri,¹³⁴ Kant'ın eşyanın hakikatine dair görüşlerini çeşitli vesilelerle eleştirmektedir. Fakat bu eleştirilerinde takındığı tavır ve bazı söylemleri onun Kant'ın eşyanın hakikatini mutlak olarak reddeden bir filozof olduğu varsayımına dayanmaktadır.¹³⁵ Bu nedenle bu konu hakkındaki eleştirileri Kant'ın felsefesini yaralayacak eleştiriler gibi görünmemektedir. Bu anlamda eleştirilerinde daha çok mütekellimlerin sofistler karşısında kullandıkları delillere benzer birtakım deliller sunmakta ve özellikle her şeyin hâriçteki varlığı reddedilse bile, bilen bir özne olarak insanın benliğinin reddedilemeyeceğine dair Descartes'ın yaklaşımlarını da kullanmaktadır.¹³⁶

Çalışmamızın giriş bölümünde de belirtildiği üzere bu tezin başlıca konusu olan Kant'ın ahlak deliline ve felsefesine kelâmî bağlamda değinenler sadece görüşlerini aktardığımız bu üç yeni ilm-i kelim alimi değildir. Aynı dönemde yaşayıp

¹³¹ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 319-321. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 192-195.

¹³² Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 162-163.

¹³³ Kant, **a.g.e.**, s. 192-195. Ayrıca Kant, bilen bir özne olarak ruhun özgür iradeye sahip olduğu ve ölümsüz olduğuna dair pratik akıl yoluyla yaptığı çıkarımlarla da bu kabullerini ortaya koymaktadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 132-134.

¹³⁴ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 223, 111. Kant'ın kendisi de şüphecilik ve şüphecî yöntem arasında bir ayrım yapar ve kendisinin sadece şüphecî yöntemin takipçisi olduğunu beyan eder. Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 230.

¹³⁵ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 222.

¹³⁶ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 218-220.

İslam inancını samimiyetle savunma gayreti içerisinde olan İsmail Fenni Ertuğrul, Mehmet Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır da Kant'ın ahlak deliline ve onun felsefesinin problemli gördükleri taraflarına değinmekten kaçınmamışlardır. Onların bu konuda benimsediği tutumlar da yukarıda kendilerinden bahsedilen alimlerden çok farklı değildir. Onlar da kelâmî geleneğe sahip çıkmaya çalışmış ve özellikle eşyanın hakikati mevzusunda Kant'ın bilinemezci tutumunu eleştirerek eşyanın hakikatinin varlığını tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla onların bu konuda ortaya koydukları katkılar da Kant'ın felsefesine kelâmî çerçeveden bakmak adına önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır.

İsmail Fenni kendi döneminin genel kabullerinin dışına çıkarak, vahdet-i vücûd düşüncesini takip eden ve bu düşüncenin ortaya çıkardığı problemli görülen anlayışları da çözme gayretinde olan bir alimdir. Vahdet-i vücûd düşüncesine olan bağlılığı onun diğer meselelerdeki fikirlerine de etki etmiştir. Bu nedenle eşyanın hakikatine dair benimsediği fikirler, dönemin çoğu aliminin görüşlerinden ayrılmaktadır.¹³⁷

İsmail Fenni'ye göre varlık ya mümkün ya da zorunlu olmalıdır. Mümkün varlıklar ise ancak zorunlu varlığın birer tecellileri olarak var olabilmektedirler.¹³⁸ İsmail Fenni için alem Allah'ın zâhiri, Allah alemin bâtınıdır.¹³⁹ Allah önce küllî ruhu sonra da ondan diğer bütün mevcudâtı yaratmıştır.¹⁴⁰ Tasavvufta âyân-ı sâbite olarak isimlendirilen, Allah'ın ezeli bilgisindeki suretler eşyanın hakikatidir. Bu âyân-ı sâbite ise varlık olarak nitelendirilebilir değildir, çünkü onların hâriçte varlığı bulunmamaktadır.¹⁴¹ Bizim bilgimizin konusu olan her şey ancak suretlerden ibarettir. Bu suretler ise ancak vücut vasfını hak eden tek varlık olan Allah'a ithafen kâimdir. Eşyanın hakikati kendi nefislerinde değil ancak Allah'ın varlığıyla sabittir. Bu yüzden onların aslı yokluktur. Bu nedenle bu suretlerin hakikati hayal mesabesinde olup,

¹³⁷ Neşet Tok, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-**, İstanbul, Umut Matbaacılık, 1996, s. 110.

¹³⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabi**, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s. 84.

¹³⁹ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 5.

¹⁴⁰ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 64. İsmail Fenni'nin bu düşünce yapısı Leibniz'in monadlara dair kabullerine benzetilip, arada hatırı sayılır bir ilişkinin olabileceği ifade edilmektedir. Bkz. Tok, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe**, s. 111-112.

¹⁴¹ Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabi**, s. 14.

onları gerçek sanmamız ancak akıl ve duyunun gereğidir. Fakat yine de bu hayâlî mevcutların hakikati bizde tek gerçek varlık olan Allah'ı ortaya çıkarır.¹⁴²

İsmail Fenni bu görüşlerinin sofistlerde olduğu gibi tamamıyla eşyanın hakikatine dair bilinemez bir durum oluşturmadığını ve yine aynı zamanda tecrübe ettiğimiz şeylerin tamamen birer vehimden ibaret olmadığını açıklamaktadır. Ona göre tecrübe ettiğimiz eşya bedîhî olarak her an değişmekte olup, biz bu değişimin farkına yeteri kadar varamadığımızdan eşyayı aynileştirme yoluna gidip ona hâricî varlık atfetmekteyiz. Fakat burada kendisine hâricî varlık atfedilmesi gereken, sürekli değişmekte olan eşya değil, o değişeni algılayan ve kendisi değişmeyen ruhlardır. Bu ruhların değişmemesinin nedeni ise asıllarının bir olmasıdır. Yine de bu noktada iki farklı açıdan bakmak elzemdir. Eşyaya duyular açısından bakıldığında onlar şüphesiz vehimlerden ibaret değildir ve hakikatleri vardır ki bizi doğrudan etkilemektedirler. Fakat eşyaya basiret nazarıyla bakıldığında yani nefsü'l-emirde vehim ve hayalden ibarettir. Yani İsmail Fenni'ye göre eşyanın hakikati sofistlerin reddettiği şekilde asla reddedilemez, eşyanın hakikati tek hakiki varlık olan Allah'ın varlığından ibarettir.¹⁴³

İsmail Fenni'nin farklı açılardan bakma yoluyla eşyanın hakikatini sabit kılma yöntemi Kant'ın ileride izahatı gelecek olan özgürlük konusundaki tutumuyla benzerlik arz etmektedir. Fakat yine de Kant bu yönteminin sonucunda teorik bir temellendirmeye ulaşmazken İsmail Fenni eşyanın hakikatinin teorik olarak zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. İsmail Fenni ayrıca Kant'ın görüşlerine değinmemektedir fakat onun bu yaklaşımının Kant'ın eşyanın hakikatine dair ortaya koyduğu fikirlerden ayrıştığı da açıktır.

İsmail Fenni'nin vahdet-i vücûd düşüncesine yakınlık arz eden bu görüşlerine karşın Şemseddin Günaltay'ın klasik kelamın atomculuk fikirlerine daha yatkın olduğu görülmektedir. Günaltay her ne kadar bazı noktalarda kelamcılarının atomculuk fikrini eleştiriyor görünse de bu fikri, doğurduğu birçok sonucu da kabul ederek savunmaktadır. Ayrıca bu konuda kendi fikirlerini çok açık etmeden kelamcılarının

¹⁴² Ertuğrul, a.g.e., s. 6.

¹⁴³ Ertuğrul, a.g.e., s. 9-10..

düşünce sistemini açıklamaya odaklanmış olsa da bazı ifadeleri bu düşünce sistemini desteklediğini gösterir mahiyettedir.¹⁴⁴

Günaltay'a göre mütekaddim kalam alimlerinin metafizik ile fizik arasında bağ kurabilmek için¹⁴⁵ başvurdıkları aklî metodolojiyle, öncelikle alemin hâdis olduğunu kanıtlamaları gerektiğini fark etmeleri sonucunda atomculuk fikri ön plana çıkmıştır. Klasik teoriyi olduğu biçimiyle açıklayan Günaltay,¹⁴⁶ boşluk fikrini kabul etmek zorunda kalan kalamcılarının, mekânın dışarıda mutlak hakikati olmadığına, cevherlere göre vehmî bir varlığa sahip olduğuna dair beyanlarını da aktarmaktadır.¹⁴⁷

Bilindiği üzere bu sistemin en önemli sonuçlarından birisi deterministik nedensellik anlayışının reddedilip sürekli yeniden yaratmayla kâim olan bu varlıkların arasındaki nedensellik bağının sünnetullaha dayalı bir kanunlar bütünü olduğunu kabul etmektir.¹⁴⁸ Nitekim bu görüşün Descartes'ın yöntemine de yakınlık arz ettiğini düşünen Günaltay, onun önemini vurgulamaktadır.¹⁴⁹ Özellikle Batılıların bu noktadan yola çıkarak öne sürdükleri şüphecilik eleştirilerine sert biçimde karşı çıkmakta ve kalam alimlerinin nedenselliği asla tamamen reddetmediğini kanıtlamaktadır.¹⁵⁰

Ayrıca Günaltay Kant'ın bilgi felsefesinin yanlışlığına da değinmekte ve bizi eşyanın tabiatı ve varlığı hakkında aydınlatamadığını düşünmektedir. Günaltay Kant'ın felsefesindeki zaman, mekân, cevher ve illet gibi zaruri esasların kaynağının ne olduğunu sormakta ve bu tasavvurların hakikatinin olmaması durumunda bizim

¹⁴⁴ Atomculuk anlayışının eleştirilmesi gereken noktaları da olduğunu beyan eden Günaltay, atom varsayımından teorik açıdan hiçbir yararlı görüş çıkmadığını ve içinde bulunduğu dönemin fiziğinin gösterdiği atomun, bu atom fikriyle tam olarak uyummadığını söylemektedir. M. Şemseddin Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, 1. bs, Ankara, Fecr, 2008, s. 89-90. Buna Karşın Günaltay, atomculuk fikri kullanılarak Allah'ın birliğine dair kalamcılar tarafından öne sürülen bir delilin Maimonides tarafından eleştirilmesine şiddetle karşı çıkmakta ve kalamcılarının bu delilini desteklemektedir. Günaltay, **a.g.e.**, s. 100-101. Ayrıca onun atomculuk düşüncesine yakın diğer fikirleri için Bkz. Günaltay, **a.g.e.**, s. 105-107.

¹⁴⁵ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s. 63.

¹⁴⁶ Günaltay, **a.g.e.**, s. 61-85.

¹⁴⁷ Günaltay, **a.g.e.**, s. 91. Günaltay atomculuk fikrine katılıyor görünse de boşluk konusunda kalamcılarının delillerinin kendi sistemleriyle bile çeliştiğini düşünecek kadar eleştirmektedir. Bkz. Günaltay, **a.g.e.**, s. 94.

¹⁴⁸ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s. 85-86.

¹⁴⁹ Günaltay, **a.g.e.**, s. 87.

¹⁵⁰ Günaltay, **a.g.e.**, s. 87-89.

“ben”liğimize dair kanaatimizin olamayacağının bedîhî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “ben”lik, ilk vasıfları vahdet ve ayniyet olan hakiki bir varlıktır.¹⁵¹

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise, hadiselerin dayandığı değişmez, kendisiyle kâim olup niteliklerin üzerine hamledildiği mevcudu cevher olarak tanımlamaktadır.¹⁵² Ona göre duyularla idrak ettiğimiz şeyler eşyanın zatı olan cevherler değil ancak eşyanın alametleri olan arazlar veya suretlerdir.¹⁵³

Elmalılı, Demokritos ve Epikür gibi atomcuların koydukları esaslarda eşyayı harekete geçiren ve onu düzenleyen asıl kuvvet olan irâdî kuvveti düşünmekten aciz kaldıklarını ve mütetekellimlerin bu noktada atomculuk görüşünün, irâdî kuvvetle birleştirilmesiyle İslam’a tam anlamıyla uygun bir görüş olabileceğini fark ettiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁴

Ayrıca Elmalılı, Kant’ın eşyanın hakikatine dair yaptığı fenomen-numen ayrımına dair getirdiği delillerin her ne kadar şüphecilerin görüşlerini yıkmak için kullanışlı olsa da bu delillerin Kant’ın felsefesine karşı da sunulabilir nitelikte olduklarını savunmaktadır. Nitekim o, numenin mevcudiyetini kabul etse de numenin bilinemeyeceğini de iddia etmiştir ki bu Elmalılı’ya göre kesinlikle yanlıştır.¹⁵⁵

Görülebileceği üzere yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant’ın eşyanın hakikatine dair iddialarına karşı getirdikleri eleştiriler çoğunlukla “ben”liğin varlığı ve klasik kelamın yöntemleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Fakat onların bu konuda getirdikleri eleştirilerde Kant’ı bazı noktalarda eksik anladıkları görülmektedir. Zira Kant’ın “ben”lik fikrini bütünüyle reddetmemiş olmasına karşın, onun bu kabulü tartışma konusu edilmemiştir.

¹⁵¹ M. Şemseddin Günlaltay, **Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul, Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339, s. 78. Daha önce de beyan edildiği üzere Kant’ın bütünüyle “ben”lik fikrini reddettiği doğru değildir.

¹⁵² Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 68.

¹⁵³ M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, C. 2, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 867-868.

¹⁵⁴ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 93. Elmalılı, aynı şekilde atomculuk fikrinin en önemli kabullerinden biri olan boşluk meselesine de olumlu yaklaşmaktadır. Kendi devrinde uzayın kendisinin de bir cisim olduğu ve dolayısıyla boşluk kabul etmediğine dair görüşlere karşı iddialar sunmaktadır. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 103, 99 Ayrıca Elmalılı, Leibniz’in monad düşüncesinin dahi atomculuğa evrilmek mecburiyetinde olduğu kanısındadır. Bkz. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 164.

¹⁵⁵ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 68-69.

1.2.2. Bilgi Meselesi

İnsanın edindiği bilgilerin doğruluğunun ve evrensel geçerliliğinin ölçütü, tüm bilimler için en önemli ve en temel mesele konumunda bulunmaktadır. Bu nedenle bilgi meselesi klasik dönemden bu yana büyük bir öneme hâiz olmuştur. Bundan dolayı İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte kelamın en temel mevzularından biri olarak yerleşen bilgi bahsi, bütün kelâmî öğretinin doğru kaynaklardan oluşturulmasını temin etme görevini icra etmektedir. Bilgi meselesinin kelamda ele alınış amacı öncelikli olarak Allah'ın varlığına ilişkin bilginin imkanını tesis etmek olsa da özellikle insan bilgisi söz konusu olduğunda kelam alimlerinin kuramsal bir bilgi inşasına ihtiyaç duydukları da gözlemlenmektedir.¹⁵⁶

Bütün bir düşünce sisteminin temel konusunu meydana getiren bilgi bahsi, klasik kelamcılarının sistemlerini inşa etme konusunda başvurdukları en temel konu olmanın yanında, burada ele aldığımız yeni ilm-i kelam alimleri de bu mevzuya büyük değer atfetmişlerdir. Yeni ilm-i kelam alimlerinin bu konuda çoğunlukla klasik öğretiye sadık kalmaya çalıştıkları da gözlemlenmektedir. Bu nedenle onlar bu meselede Kant'ın yaklaşımından farklı bir yol benimsemişlerdir. Kant'ın kendine has bilgi felsefesini doğuran en önemli nedenlerden birisi, Hume'un eleştirilerine rağmen hala bilimin sağlam ve nesnel bilgiye dayandırılabilmesini göstermek olduğu gibi, yeni ilm-i kelam alimleri de Hume'un eleştirilerine Kant gibi hak vermemekte ve Hume düşüncesinin yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat bunun haricinde Kant'tan ayrılmakta, onun gibi deterministik bir nedensellik inşa etme gayretinde bulunmamaktadırlar.

İzmirli İsmail Hakkı aynı eşyanın hakikati meselesinde olduğu gibi bilgi meselesinde de klasik kelam geleneğinin baskın görüşlerini takip etmekte ve Kant'ın felsefesinden birtakım farklar vasıtasıyla ayrılmaktadır. İnsan bilgisinin dayanaklarının evvelî esaslar olduğunu¹⁵⁷ kabul eden İzmirli'ye göre bu evvelî esaslar küllîdir ve hiç değişmemek üzere zaruridir. İzmirli'ye göre bu zaruri esaslardan biri de “her şeyin bir nedeni olmalıdır.” şeklinde evvelî bir kabulün bütün varlıklar için

¹⁵⁶ Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, 11. bs, Ankara, Grafiker, 2022, s. 293.

¹⁵⁷ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 1, s. 217.

mümkün olmasıdır.¹⁵⁸ Tabi Kant’a göre bu doğru görülmemektedir. Nitekim ona göre bu ancak fenomenal alem için geçerli olan bir kabuldür. Ayrıca İzmirli evvelî bilgilerin oluşumunun aynı dışımızdaki fizik kanunlarını keşfederken olduğu gibi, içimizdeki kanunların keşfi ve çözümlenmesi dolayısıyla ortaya çıktığını da ifade etmektedir.¹⁵⁹

İlmi, “gerçeğe uygun tasdik” şeklinde tanımlayan İzmirli, her bilgiyi bir tasdik kabul etmektedir ve bu tasdiklere götüren tasavvurların ise eşyanın hakikatine dair somut verilerin yanında, soyut ve tümel birtakım aklî verilerden oluştuğunu da ifade etmektedir. Ona göre tasdikler sayesinde bilgi elde eden aklın, aynı Kant’ın ifade ettiği gibi iki unsuru vardır ki bunların ilki eşyadan tecrübe vasıtasıyla alınan verilerdir; ikincisi ise bu verilerin işlendiği akıldır. İzmirli bilgiye dair bu kabullerini anlatırken Kant’ın da aynı ikili ayrımı yaptığını beyan etmesine karşılık, bilginin maddesi olarak zikredilen ve tecrübeye dayandırılan unsurun mutlak bir varlığın doğrudan bilgisinden kaynaklanmadığına dair Kant’ın kabullerini zikretmemektedir.¹⁶⁰

Kısacası İzmirli’ye göre, mevzu ve mahmul şeklinde iki unsurdan meydana gelen tasavvurlar, tasdikleri oluşturarak bilginin mümkün olmasını sağlamaktadır. Fakat asıl mesele İzmirli’nin bu bilginin tutarlılığı ve nesnelliğine dair ortaya koyduğu açıklamalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konuda İzmirli öncelikle genel mantığın analitik bir unsuru olarak kabul ettiği aynîlik ilkesi gereği, bir bilginin çelişkili olmaması ve aklen mümkün olması gerektiğini savunmaktadır. Fakat bu noktada elde edilen çelişmezlik ilkesinin her tasavvur tarafından taşınması zorunlu olsa da bu durum bu ilkeyi taşıyan her tasavvurun doğru olduğunu göstermemektedir. Bunun için tasavvurun konuya uygunluğu da tespit edilmek zorundadır. Bunun ise ancak özel mantık olarak isimlendirdiği, her bilimin kendine has mantığı sayesinde gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır.¹⁶¹ Burada genel mantık ve özel mantık ayrımında ve işlevlerinde Kant’ın fikirleriyle uyumlu görünen düşünceler ortaya koyan İzmirli, Kant’ın ayrıca ele aldığı transandantal mantığa değinmemekte ve bu iki

¹⁵⁸ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 241.

¹⁵⁹ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 244.

¹⁶⁰ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 218-221.

¹⁶¹ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 227-231.

mantık türü vasıtasıyla metafizik bilginin mümkün olduğunu, Kant'ın aksine kabul etmektedir.

Elde edilen bilginin nesnelliği söz konusu olduğunda diğer bir önemli konu ise nedensellik meselesidir. İzmirli'ye göre nedensellik, sentetik tarzda kurulan ve tecrübeden elde edilen bir bağ kurma metodudur.¹⁶² Fakat İzmirli Kant'tan farklı bir biçimde nedensellik ilkesinin ancak hissî olarak zorunlu olduğunu, aklen zorunlu olmadığını¹⁶³ dolayısıyla mucize gibi doğaüstü olayların da tecrübe edilebilir olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁴ Bu noktada nedenselliğin değişmez kanunlardan meydana gelip zorunlu olmayışını, bu kanunların sentetik önermelerden oluşmalarına bağlamaktadır.¹⁶⁵

Kant'ın ortaya attığı bu sentetik-analitik ayırımına göre nedenselliğin verileri hakikaten sentetik önermelere dayanıyor olsa da Kant'a göre bunlar sentetik a priori kategorisine dahildir ve sentetik önermelerin tamamı asla a posteriori olmak zorunda değildir. Bu nedenle Kant için nedenselliğin kanunları sentetik olsa da a priori olma hususiyetini yitirmemiştir ve dolayısıyla zaruri kalmaya devam etmektedir.¹⁶⁶ Fakat İzmirli sentetik a priori kavramını kabul etmediği için, bu kanunların sentetik oluşundan yola çıkarak onların zorunluluğunu da reddetmektedir.¹⁶⁷

Bilgi için özel bir tanım zikretmeyen Filibeli ise, bilgiyi alanın ruh olduğunu ve bu bilgiyi alma eyleminin ise vicdan olarak isimlendirildiğini beyan etmektedir.¹⁶⁸ Aynı şekilde hârici bilebilen bu ruhun, kendisine dair, ruhun değişmemesi ve birliği sayesinde bilgi sahibi olduğunu da ifade etmektedir.¹⁶⁹ Kendisinin varlığına kânî olan ruh, buradan yola çıkarak duyular yoluyla bilemeyeceği birtakım aslî fikirlere de sahip olmaktadır. Mesela hâriçte muhatap olduğumuz bütün nesneler birbirinden farklılaşmasına rağmen, içlerinde düzenli bağlar kurulabilen nesneleri bir temel varlığa atfetmeye çalışmaktayız ki cevher adını verdiğimiz bu varlık vicdanımızdaki

¹⁶² İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 231-232.

¹⁶³ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 233.

¹⁶⁴ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 244.

¹⁶⁵ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 242.

¹⁶⁶ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 42.

¹⁶⁷ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 1, s. 242-243.

¹⁶⁸ Hilmi, **İlm-i Ahvâlü'r-Rûh**, s. 52.

¹⁶⁹ Hilmi, **a.g.e.**, s. 53.

ruhsal cevherin gizli halinden açığa çıkarılarak ve hâriçteki eşyaya atfedilerek gerçekleştirilmektedir. Bu cevher fikrinin dışında aynı zamanda vahdâniyyet, ayniyyet ve devamlılık gibi daha birçok aslî fikir ruhun bir ürünüdür ve eşyaya tatbiki ruh tarafından gerçekleştirilmektedir. Bunlardan belki de en önemlisi ise nedenselliktir. Filibeli'ye göre biz eşyada her ne kadar birbirini takip eden olaylar görüyor olsak da bunların neden-sonuç ilişkisiyle birbirlerine bağlı olduklarını bilmem, ancak ruhumun müdahalesiyle mümkün hale gelmektedir.¹⁷⁰ Filibeli aynı zamanda dış dünyadaki nedenselliğin de aslında insan aklının bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Ona göre tabiat kanunları son tahlilde beşerî idrakin kendi kanunlarıdır ve ancak insanın duyuları vasıtasıyla hâriçte meydana gelmektedir.¹⁷¹

Her bilginin dayandığı kanunların iki tane olduğunu belirten Filibeli, bunların çelişmezlik ve nedensellik kanunları olduğunu ifade etmektedir. Filibeli'ye göre bilginin bir maddesi ve bir de sureti bulunmaktadır ve bunların zikredilen iki kanuna uymaması söz konusu değildir. Bilginin maddesi pasif olup hâriçteki eşyadan, duyular yoluyla elde edilirken, bilginin sureti ise vicdanın veya aklın düzenlenişiyle meydana gelmektedir.¹⁷²

Burada asıl önemli nokta Filibeli'nin, Kant'ın fikrine yakın bir biçimde, duyulardan gelen verileri düzenleyen vicdanın tecrübeden bağımsız olduğunu ve duyularla elde edilen verilere özel bir çehre verdiğini beyan etmesidir. Hatta Kant'ın ismini ve fikrini de ekleyerek bu konuda ona yakın olduğunu ayrıca da göstermektedir.¹⁷³ Fakat Filibeli'nin burada Kant'tan ayrıldığı nokta, bilen özneyle ilgili konumdadır. Zira Filibeli bu bilen özneyi cevher olarak bir ruh fikriyle doldurmaktadır ki Kant için bu, kabulü mümkün olmayan bir esastır.

Yine aklın bilgi edinme faaliyetlerinden en önemlisinin muhakeme olduğunu beyan eden Filibeli, Kant'ın bir sözüyle de bu fikrini desteklemektedir.¹⁷⁴ Bu muhakeme faaliyetinin sınıflandırmasını yaparken ise yine Kant'ın müdrikeye

¹⁷⁰ Hilmi, a.g.e., s. 54-56.

¹⁷¹ Filibeli Ahmed Hilmi, **Hakâyık-ı İslâmiyye'ye Müstenid ve Zihniyet-i Fenniye İhtiyâcını İşbâa Hâdim "Yeni Akâid"** (Üss-i İslâm), Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332, s. 32.

¹⁷² Hilmi, **İlm-i Ahvâlü'r-Rûh**, s. 66-67.

¹⁷³ Hilmi, a.g.e., s. 67.

¹⁷⁴ Hilmi, a.g.e., s. 121.

atfettiği, nitelik, nicelik, kiplik ve bağıntı kategorilerini kullanarak yapmaktadır.¹⁷⁵ Ayrıca muhakeme faaliyetiyle ilgili olan sentetik-analitik a priori kavramların varlığına dair Kant'ın çıkarımlarının da artık bir kıymeti kalmadığını, bu noktada deneyden bağımsız bir sentetik a priori kavramın olamayacağını iddia etmekte ve Kant'ı eleştirmektedir. Filibeli'ye göre bilimin gelişimi doğrultusunda keşfedilen birçok bilgi bunun delili olmaktadır. Mesela eskiden hidrojenin sıvılaşabileceği bilinemezken bu bilgi bilim yoluyla elde edildi ve başta sentetik a posteriori görülen bu esas ardından hidrojenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmek durumunda kalındı. Bu da onun çözümlenerek elde edilecek sentetik a priori bir esas olmasını gerektirecekti. Fakat kaynağını deneyden alması dolayısıyla Kant'ın görüşleri çerçevesinde bunun a priori olmasının imkânı kalmamış görünmemektedir.¹⁷⁶

Bu nokta önemlidir zira Kant'ın kritik felsefesinin en önemli dayanaklarından biri de sentetik a priori önermelerin varlığını kanıtlamaktır. Çünkü Kant için matematik ve geometri dahi sentetik a priori kategorisine dahil kabul edilmektedir ve eğer bir metafizik yapılabaksa o da kesinlikle sentetik a priori yargılara dayanmak zorundadır.¹⁷⁷ Bu anlamda Kant'a yönelik getirilebilecek en önemli eleştirilerden biri kesinlikle sentetik a priori fikri üzerinden olacaktır. Filibeli'nin modern bilimin verilerini kullanarak yaptığı bu eleştiri direkt Kant'ın felsefesinin temeline yöneliktir.

Filibeli'nin değindiği bir başka nokta ise Kant'ın ortaya koyduğu müdrikenin kategorilerinin kullanışlı olmadığı, bunun nedenin de onların yetersizliği olduğuna dair düşüncesidir.¹⁷⁸ Benzer şekilde Emile Boirac da Kant'ın ortaya koyduğu kategorileri eksik ve suni olmakla nitelendirmektedir.¹⁷⁹

Mustafa Sabri'nin bilgi anlayışına gelindiğinde ise onun öncelikle bilgiyi tanımlarken Teftazânî'nin (ö. 792/1390) tanımını kullanarak “aksine ihtimali ortadan

¹⁷⁵ Hilmi, **a.g.e.**, s. 129-130.

¹⁷⁶ Hilmi, **a.g.e.**, s. 132-134. Ayrıca Kant'ın bilgi felsefesinde önemli bir yer tutan Leibniz'in kavramların soyutlanmasına dair eleştirilerine benzer eleştiriler, genel manada dogmatizm ekolüne mensup kimseler kastedilerek Filibeli tarafından da yapılmaktadır. Hilmi, **a.g.e.**, s. 112. Kant'ın konu hakkındaki fikirleri için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 167-168.

¹⁷⁷ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 43-44.

¹⁷⁸ Hilmi, **İlm-i Ahvâlü'r-Rûh**, s. 138-139.

¹⁷⁹ Boirac, **İlm-i Ahvâl-i Ruh**, s. 148.

kaldırarak şekilde temyiz oluşturan sıfat”¹⁸⁰ biçiminde tanımladığı görülmektedir. Burada aksine mahal vermeyecek kaydı, Mustafa Sabri’ye göre bilginin, tecrübeden kazanılan şeylerle ve deney-gözlemle ortaya koyulan verilerden oluşmadığını gösterir. Zira bu tarz veriler yanlışlanabilir ve aksi iddia edilebilir verilerdir. Buna karşın aklın verileri ise aksi iddia edilemeyecek sağlam verilerdir ki bunlar işte bilginin ta kendisidir. Nedenselliği bir üst kademeye taşıyarak illiyet prensibini benimseyen Mustafa Sabri, bilginin oluşmasının en temel unsurunun bu prensip olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre ilim, sebep dolayısıyla bilmekten ibarettir.¹⁸¹ İlliyet prensibini nedensellik prensibinden ayıran ise, Kant’ın aklın sınırlarının dışına attığı numenal aleme dokunmasıdır. Ayrıca nedensellik prensibi değişken unsurlar üzerine bina edilmiştir ki mucizeler vasıtasıyla delinebilirken, illiyet prensibi için bu asla geçerli değildir.¹⁸²

Mustafa Sabri’nin ayırımına göre bilgiye tekâbül eden yakînî unsurlar üç türlü olup tecrübeyle sabit olanlar bunun en alt mertebesidir, ondan daha yüce olan ise burhânî yakîndir ki o bedîhî yakîne daha yakındır ve en kuvvetli olup sayısı az bulunan bedîhî yakînlerden doğmaktadır.¹⁸³ İşte bu bedîhî yakînler, bir diğer tabirle ilk ilkeler iki türdür ki bunlardan ilki çelişmezlik ve ayniyet yasalarını barındıran özdeşlik ilkesiyken, diğeri ise illiyet ve gâiyyet gibi ilkeleri barındıran sebeplilik ilkesidir. Bütün bilgiler ancak bu zaruri bilgiler sayesinde sağlam hale gelebilmektedir.¹⁸⁴ Yine de bilgi edinme konusunda asıl önemli husus, bütün bilgilerin bilinmesini mümkün kılan ve insanın iki mukaddimeyi birleştirerek sonuca ulaşmasını sağlayan kaynak, yani Allah’tır.¹⁸⁵ Fakat tüm bunlara rağmen Mustafa Sabri’ye göre Batı’da deney ve

¹⁸⁰ İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi”, **Şeyhülislâm’ın Kelâmı**, 1. bs, İstanbul, Ketebe, 2020, s. 18. Mustafa Sabri bilgi tanımı hususunda Elmalılı Hamdi Yazır’ın görüşlerini de tenkit etmektedir. Elmalılı, Matürîdilik ve Eşarîliğin, son şüphecilerin görüşlerine ve modern bilime yakın olacak biçimde, inkâr ihtimal dahilinde olmayan bir bilginin varlığını kabul etmediklerini öne sürmektedir. Bu durum Mustafa Sabri’ye göre kesinlikle kabul edilemezdir ve her ne kadar Elmalılı önemli bir alim olsa da onun bu konuda hataya düştüğü kabul edilmelidir. Sabri, **Mevkîfu’l Akl**, C. 2, s. 138-142.

¹⁸¹ Sabri, **Mevkîfu’l Akl**, C. 2, s. 152.

¹⁸² Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi”, s. 32.

¹⁸³ Sabri, **Mevkîfu’l Akl**, C. 2, s. 155-156.

¹⁸⁴ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 76.

¹⁸⁵ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 145.

gözleminden ibaret olan bilim, Kant tarafından zaruri mertebesine çıkarılmaya çalışılmış ve bugünün sapkın materyalist akımları da onun izinden gitmiştir.¹⁸⁶

Kant'ın dini şüphelerden kurtarmak için akıldan onu soyutlamak istemesi yüzünden¹⁸⁷ aklın öneminin bir kenara atıldığını düşünen Mustafa Sabri, ona sahip olduğu yüceliği geri kazandırmak için uğraşmış, bu anlamda en değerli bilginin kaynağını ona atfetmiş ve bunu da Allah'ın varlığının aklî delillerini, yani ona göre en sağlam delillerini kurtarmak için yaptığını ifade etmiştir.¹⁸⁸ Hatta Mustafa Sabri aklın deney ve gözleme tâbî olan bilimden daha üstün olduğuna dair iddiasını Kant'ın da kabul ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre Kant'ın matematiksel bilgileri aksinin düşünülmesini imkânsız kabul etmesine karşın, nedensellik ilkesine ters olan “güneşin batıdan doğması” veya “ateşin bir tahtayı yakmayacağı” durumlarını mümkün görüyor olması bunun kanıtıdır.¹⁸⁹

Mustafa Sabri'nin bu görüşü tam olarak doğru görünmemektedir. Çünkü Kant için matematiksel bilgi de nedensellik ilkesinin bilgileri de sentetik a priori'dir ki bu durum onların mantıksal olarak aynı kategoriye düştüklerini göstermektedir. Bunun nedeni Kant için matematiği zorunlu yapan unsurlar nasıl sentetik ve zihnî a priori birer ürünüyse aynı şekilde nedenselliği zorunlu yapan unsurların da sentetik ve zihnî a priori bir ürünü olmalarıdır. Her ne kadar nedenselliğin önermelerinin aksini almak mümkünse de bunun gerçekleşmesi de yine imkânsız kabul edilmektedir.

Bilgi meselesi hakkında görüşlerine yer verdiğimiz bu üç yeni ilm-i kelâm aliminin ortaya koydukları külliyattan bazı açılardan farklılaşan ama genelde kelâmî çerçeveden çok uzaklaşmayan yaklaşımları benimseyen İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır, Kant'ın getirdiği bilgi öğretisini de eşyanın hakikati konusundaki fikirleri üzerinden olumsuzlama gayreti içerisinde olmuş ve kelâmî öğretiye sahip çıkmaya gayret etmişlerdir.

¹⁸⁶ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 97.

¹⁸⁷ Mustafa Sabri'ye göre Kant'ı ve dahi Rousseau'yu buna iten saik, Hristiyanlık gibi akıl ile bağdaşmayan bir dinî geleneğe bağlı yetişmeleridir. Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 132.

¹⁸⁸ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 131.

¹⁸⁹ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 112-113.

İsmail Fenni'ye göre bilgiyi ortaya çıkaran suretler ancak iki yolla meydana gelir ki bunlardan ilki mahsûsâtta faydalanmaksızın doğuştan elde edilen bedîhî suretlerdir. İkincisi ise sonradan duyular vasıtasıyla meydana gelmektedir. Sonradan ortaya çıkan suretler zorunluluk gerektirmediklerinden sürekli bir delile ihtiyaç duymaktadırlar ki bu noktada a priori biçimde bizde bulunan tasavvurlar bu delil silsilesini sona erdirmeye vesile olmaktadır. Kant'ın da bu noktaya kadar aynı düşündüğünü vurgulayan İsmail Fenni, bu bedîhî bilgilerin ise İlâhî bir ilhamdan kaynaklandığını iddia ederek ondan ayrılmaktadır.¹⁹⁰ Nitekim Kant a priori olarak bildiğimizi iddia ettiği hiçbir şeyin kaynağının bilinemeyeceğini de vurgulamakta, bunları aklın sınırı dışına atmaktadır.¹⁹¹

Duyuların asla cisimlerden bağımsız veri üretemeyeceğini ifade eden İsmail Fenni, aklın böyle olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Buna göre akıl, bedenden ayırdır ve cisimlerden bağımsız olarak a priori olan şeyleri idrak edebilmektedir. Bunun en önemli delili, duyuların idrakleri hususunda düştükleri hataların düzelteni olarak aklın öne çıkmasıdır. Bu noktada a priori veriler vasıtasıyla sağlam suretler ortaya koyan akıl, bu suretleri birleştiren ve tasdiklerle birlikte hüküm çıkaran, dolayısıyla insanı bilgi sahibi yapan en önemli unsur olarak kabul edilmektedir. İsmail Fenni'ye göre Bütün ilimler buradan doğmaktadır.¹⁹²

Ayrıca İsmail Fenni'nin a priori bilgileri İlâhî ilham olarak nitelendirmesinin arka planında yine tasavvufî görüşlerinin etkisi de görülmektedir. İsmail Fenni'ye göre sadece tasavvurlardan bilgi üreten akıl, Allah'ın tasavvur edilememesinden kaynaklı olarak onu asla bilememekte ve eksik kalmaktadır. Fakat akıl bundan ibaret kabul edilmemelidir ve aklın mahsûsâtla elde edilen verilere ev sahipliği yaptığı cihetine karşın bir de feyz-i rabbânî ile kâbil olan diğer bir ciheti daha mevcuttur. Bu yüzden ona göre akıl kelimesi yerine, bu durumu ifade etmesi için kalp kelimesi uygun görülmüştür.¹⁹³ İsmail Fenni Kant'ın bilgi felsefesini ise özel olarak eleştirmemektedir.

¹⁹⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928, s. 160-161.

¹⁹¹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 40.

¹⁹² Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 161-162.

¹⁹³ Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabi**, s. 35-36.

M. Şemseddin Günaltay ise bilginin üç esas unsuru bulunduğunu ve bunların: hissî, zihnî ve irâdî kuvveler olduğunu beyan etmektedir. Bunlardan ilki duyu organlarıyla hâriçten veri toplarken, ikincisi bilgiyi kazanmaktadır. Üçüncü esas ise özgürce fiili gerçekleştirmeye karar verme imkânını insana tanımaktadır.¹⁹⁴

Günaltay’a göre bilgi ancak bir mahmulün mevzuya isnadından ibarettir. Yani hüküm ve tasdikten meydana gelmektedir. Bu isnadın vâkıya mutabık olması, ilmi, yani sağlam bilgiyi ortaya çıkarmaktadır.¹⁹⁵ Mesela bilimin deney-gözlem metoduyla keşfettiği veriler bu sağlam bilgi sınıfına, yani ilim olmaya layık bilgilerdir.¹⁹⁶ Metafiziği temsilen kullandığı felsefenin ise, ilmin vahdete ulaşmak için sarfettiği çabanın hedefi olan gayeyi temsil ettiğini ifade etmektedir.¹⁹⁷

Bilginin ilk safhası olan duyuların elde ettiği veriler meselesi de Günaltay için şüpheyi yer bırakmamaktadır. Bilginin elde edilmesi hususunda Günaltay’a göre asıl öne çıkan husus akıldır ki modern dönemin düşünürlerin akla yanlış sınırlar çizerek onu kısıtladıklarına inanmaktadır. Günaltay bütün insanlık topluluklarının ittifak ettiği unsurların gerçek hakikatler olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna göre varlığın mebdesinin aklen bilinebilirliği kabul edilmek durumundadır.¹⁹⁸ Ayrıca aklın önemini, mütekaddim kelam alimlerinin Selefîyye karşısında ona verdikleri değer üzerinden de açıklamaktadır.¹⁹⁹

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın kesin bilgi konusunda yine aynı yolu takip ettiği görülmektedir. Elmalılı aklın bedîhiler hâriç her şeyde hata etmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.²⁰⁰ O, sağlam bilgi konusunda Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö. 816/1413) tarifini, Kant’ın anlattıklarını da içeren ve fazlasını barındıran bir tarif olarak görür ve Kant’ı bu konuda eleştirir. Elmalılı’ya göre Kant’ın imanı yakîn bilginin dışına atması yanlıştır, aslolan imanın daha genel bir çerçevede

¹⁹⁴ Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 9-10.

¹⁹⁵ Günaltay, **a.g.e.**, s. 11-12.

¹⁹⁶ Günaltay, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁹⁷ Günaltay, **a.g.e.**, s. 16. Günaltay’a göre insan, nasıl pozitif bilimlerdeki meçhulü aramak için araştırma şevkinin teşvikini kullanıyorsa, aynı şevk, metafizik sahada da etkinliğini sürdürmekte ve hayatın manevi ihtiyaçlarını bu şekilde karşılamaya çalışmaktadır. Günaltay, **a.g.e.**, s. 17.

¹⁹⁸ Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 64-65.

¹⁹⁹ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s. 51.

²⁰⁰ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 13.

ele alınıp yakîni de kapsamasını sağlamaktır.²⁰¹ Ayrıca Elmalılı, yine Cürcânî'nin tarifine atfen, duyularla elde edilen bilginin de yakîni bilgi olabileceğini beyan etmektedir.²⁰² Hatta Elmalılı'ya göre duyularla elde edilen bilginin insanda uyandırdığı kesinlik seviyesi sırf aklî olanlardan üstün olmakla beraber, bu kesinlik ancak vâkıanın akıldaki tasavvura uygunluğu ile mümkün hale gelmektedir ki bunu meydana getiren Allah'ın izharından başka bir şey değildir. Yani insanın kendini bilmesi de başka nesneleri, hâriçteki hallerine uygun olarak bilmesi de ancak Allah'ın o konudaki bilgisinin izharıdır. Bu nedenle alemde ne kadar bilgi varsa hepsi Allah'ın kendini bilmesine ve bildirmesine bağlıdır.²⁰³

Nedensellik hakkında da mütetekellimlere yakın görüşler ortaya koyan Elmalılı, illetler silsilesinin zaruri olmayan bir biçimde, ancak Allah'ın o şekilde dilemesinin bir gereği olan kurallar çerçevesinde meydana geldiğini ifade etmektedir.²⁰⁴ Bu kısım nedenselliğin illiyet tarafı olmakla beraber, sebeplilik olarak isimlendirilebilecek, bilimin yöntemine kaynaklık eden diğer kısmı ise Elmalılı'ya göre bilgi edinmenin en önemli yollarından ve gereklerinden biri olarak aklın en önemli metodunu teşkil etmektedir ve bilgi elde etmenin ön koşulu olarak kabul edilmektedir.²⁰⁵

Eşyanın hakikati ve bilgi meselesinde buraya kadar görüşlerinden bahsedilen yeni ilm-i kelam alimlerinden mütetekellim kimliğiyle ön plana çıkan ilk üç alimin de farklı disiplinlere aidiyetleriyle tanınsalar da görüşlerini kelâmî bağlamda ifade eden son üç alimin de ortak bir paydada bulunduğu ve çoğunlukla klasik kelâmî öğretiyi takip ettikleri görülmektedir. Yeni ilm-i kelam alimlerinin bilgi meselesine dair ortaya koydukları bu düşünceler çoğunlukla onların çelişmezlik ilkesi ve nedenselliğin isbât-ı vâcibe uygun olacak biçimde temellendirilmesi esaslarına dayanmaktadır. Onların Kant'ta olduğu gibi bilim yapabilmek adına deterministik bir nedensellik temellendirme gerekçeleri olmadığından, Kant gibi a priori temellere dayanan bir nedensellik inşasına ihtiyaç duymamışlardır. Ayrıca onların bilgi felsefesinin temeline

²⁰¹ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 65.

²⁰² Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 50.

²⁰³ M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 2, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 52-54.

²⁰⁴ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 343.

²⁰⁵ Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, s. 186-187.

çelişmezlik ilkesini oturtmaları klasik mantığın esaslarına olan bağlılıklarını göstermekte olup Kant'ın bilgi felsefesinden bu konuda da ayrılmaktadırlar. Nitekim Kant için çelişmezlik ilkesinin tek faydası olumsuz bir fayda olup onun üzerinden bilgi elde etmek mümkün görülmemektedir. Yine onlar Kant'ı en çok akla çektiğini iddia ettikleri sınırlar dolayısıyla eleştirmişler ve aklın önemini vurgulamaya gayret etmişlerdir.

Görüldüğü üzere eşyanın hakikati ve bilgi bahislerinde Kant'ın görüşlerine bazı noktalarda uyumlu görünen esasları benimseyen yeni ilm-i kelim alimleri, çoğunlukla Kant'a karşı bu konularda cephe almış görünmektedirler. Her ne kadar bazı alimler Kant'ın görüşlerinin özellikle insanın hissî olarak elde ettiği verilerde tutarlı görüldüğünü beyan etseler de eşyanın hakikatinin tamamen bilinemez oluşuna dair iddiasına asla katılmamaktadırlar. Onların bu görüşleri aslında Kant'ın kritik felsefesi nâmına ortaya koyduğu tüm esasları yıkmaya anlamına gelmektedir. Nitekim Kant'ın bütün bir felsefesinin temel taşı fenomen-numen ayrımına dayanmaktadır ki Kant'ın bu konuda yanıldığını kanıtlamak, kelim alimlerine, Kant'ın isbât-ı vâcib hakkında ortaya koyduğu olumsuz görüşlerini de ortadan kaldırmaya yardımcı olacak argümanlar kazandırmaktadır. Kant'ın kritik felsefesiyle yıkmaya çalıştığı, Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyulan teorik delillerin bu anlamda tekrar işlevsellik kazanabilmesini sağlamak da şüphesiz ahlak delilinin kuvvetine olumsuz yönde bir etki ortaya çıkaracaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

TEORİK AKLIN TANRI'YA ULAŞMA İMKÂNI

2.1. Teorik Aklın Diyalektiği, Paralojizm ve Antinomiler

Bilgi bahsi ele alınırken Kant'ın üç önemli soruya odaklandığı ve bunlardan ilk ikisini yani matematik bilginin ve tabiat bilgisinin imkânlarını kendi felsefesi içerisinde kanıtladığı gösterilmiştir. Üçüncü soru yani metafizik bilginin imkânı sorusu, diğerlerine nazaran daha farklı bir yaklaşımı mecbur kılmaktadır. Bu nedenle Kant metafizik bilginin mümkün olduğunu kanıtlamadan önce, zorunlu metafizik önermelerin teorik akıl yoluyla elde edilmesinin imkânsız olduğunu göstermek adına transandantal diyalektik bahsini ele almaktadır. Fakat Kant'ın amacı asla metafizik bilginin imkânsızlığını kanıtlamak olmamıştır. Nitekim hem *Arı Usun Eleştirisi* eserinde hem de kritik felsefesinin devamı olan diğer eserlerinde metafizik bilginin nasıl mümkün olduğunu açıkça göstermektedir.

Kant'ın bilgi felsefesi ile beraber akla birtakım sınırlar çektiği aşikârdır, fakat bu sınırların ötesine geçmeye çalışıldığında nasıl bir hataya düşüleceği, transandantal mantık konusundan sonra gelen diyalektik bahsinde yer almaktadır. Kant diyalektik kavramını bilindik kullanımından ayırarak, özellikle aklın sınırlarını aştığı için çelişkili düşüncelerin doğmasına neden olan, aklın yanlış kullanımına hasretmektedir. Kant'ın negatif olmakla nitelendirdiği genel mantığın yanlış kullanımı yani ondan bilgi üretmeye çalışmakla diyalektik bir yanılsamaya düşülmüş olunur.¹ Ama diyalektik sadece genel mantığın hatalı kullanımından ibaret değildir. Nitekim ilk bölümde açıklanan ve bilgi edinmenin ön şartı olarak ortaya koyulan transandantal mantığın da yanlış kullanımı söz konusu olabilir ki bu da diyalektik bir yanılsamadır.²

¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 69-70.

² Transandantal diyalektik mantıksal diyalektikten farklıdır çünkü transandantal diyalektik mantıksal diyalektik gibi tamamen ortadan kaldırılamaz. Bunun nedeni aklın öznel ilkeleri, nesnel olarak kabul etmeye meyilli olan kaçınılmaz yapısından kaynaklanmaktadır. Kant, *a.g.e.*, s. 177. İşte bu nedenle Kant'a göre tabii olarak diyalektik olan aklın yanlış sulara yüzmesini engellemek ve onun sınırlarını korumak amacıyla metafiziğin bir bilim olarak temellendirilmesi elzem görülmektedir. Kant, *a.g.e.*, s. 382-383.

Bu mantığın en yaygın yanlış kullanımı ise onu fenomenler alanına hasretmek yerine numenler için kullanmaya kalkmaktır.³

Kant bu anlamda aklın hatalı kullanımından kaynaklı olarak nasıl diyalektiğe düştüğünü bir okyanus benzetmesiyle açıklamaktadır. Ona göre insan ucu bucağı olmayan bir okyanusun ortasında bulunan, fenomenler alemini temsil eden bir adada yaşamakta ve hiç göremese de bu okyanusu kaplayan sis tabakasının arkasında hep bir şey olduğunu varsaymaktadır. Fakat bu ümit, o okyanusu aşmaya çıkan gemici seyyahları aldatmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Hatta onlar bir defa bu yola çıktıklarında ne bu yolu bırakabilirler ne de bir neticeye ulaşabilirler.⁴

Bu misalle Kant bize aslında kendi zamanına kadar neredeyse bütün büyük filozofların temellendirmeye çalıştıkları anlamda bir metafiziğin mümkün olmadığını ve hepsinin boşa kürek çektiklerini anlatmaktadır.⁵ Tabii Kant her ne kadar ortaya koyulan bu çabanın elle tutulur bir sonuç doğurmadığını gösterse de yine de bunun insan aklı için hiçbir zaman vazgeçilemeyecek bir ihtiyaç olduğunu da itiraf etmektedir. Yani Kant'a göre insan, o okyanusların ardını asla göremeyeceğini bilse de onları düşünmekten kendini hiçbir surette alamaz ve alamayacaktır da.⁶

Aklın bu şekilde sahip olmaya çalıştığı a priori tasavvurlara Kant idea ismini vermekle beraber, bu kavramdan kastı Platon'un aynı kavrama yüklediği anlamdan farklılık arz etmektedir. Platon'a göre bu kavramın karşılığı cevherî bir varlığa denk düşerken, Kant için bu durum söz konusu değildir. Çünkü Kant'a göre teorik akıl çerçevesinde bu tasavvurların tek mekânı zihnimizdir ve bunlar bizim için fenomenal tasavvurlarımıza birlik vermekten başka bir anlam ifade etmemektedirler.⁷

³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 70-71.

⁴ Erişirgil, **Kant**, s. 104.

⁵ Erişirgil, **a.y.**

⁶ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 105-106. Kant'a göre metafiziği insan aklından çıkarmak aynı, sırf hava kirli olduğu için hava solumamak gibi imkânsız bir durumu istemektir. Kant, **Prolegomena**, s. 122-123.

⁷ Erişirgil, **Kant**, s. 108. Burada şartsız olanın arayışında olan saf aklın kendisi olup o, müdriken ayrılmaktadır. Kant'a göre nasıl müdrike kategoriler yoluyla fenomenlerin birliğini sağlıyorsa, akıl da ilkeler altında bu kategorilerin birliğini sağlamaktadır. Bu nedenle akıl doğrudan deneyimle ilgilenmemektedir. Fakat aklın kazandırdığı bu birlik özneldir ve nesnel olması teorik aklın sınırları içerisinde mümkün değildir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 179-181. Ayrıca Kant idea ve ideal kavramlarının ayırımına özellikle değinmektedir. Bkz. Allen W. Wood, **Kant's Rational Theology**, New York, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, s. 55-56.

Burada asıl sorun bu ideaların nasıl tespit edileceği hususudur. Bu noktada aklın kaçınılmaz olarak aradığı, kendisinin şartı olmayan, her şeyin şartı kendisi olan bir varlık fikri bize yardımcı olmaktadır. Bu şartsız olanı arayış aslında hükme varmak için kullandığımız istidlallerin, yani kıyasların bir sonucudur ki bu kıyaslar bize her ne kadar bir şart verse de şartsız olan kendisine verilmediğinde, sadece sonsuzluk fikriyle tatmin olmamaktadır. İşte Kant'ın idealarının neler oldukları da bu kıyasların çeşitlerine göre belirlenmektedir. Çünkü bu kıyas çeşitlerinden her biri ancak bir ideaya, bir diğer tabirle şartsız olana dayandığında hedefine varabilmektedir.⁸ Bu şekilde şartsızı kendine hedef belleyen kıyaslar aslında üç çeşitten ibarettir:

- a) İlk idea hiçbir şarta bağlı olmayan bir cevherdir ki buna ruh denilebilir. Bu ideayı ortaya çıkaran kıyas, büyük önermesi yüklemli olan kıyastır ve hedefi hiçbir zaman kendisi yüklem olmayacak bir özneye ulaşmaktır.⁹
- b) İkinci idea ise evrendeki her şeyin zorunlu şartlarının mutlak toplamını ifade eden alemin bizâtihi kendisidir. Bu ideayı ortaya çıkaran kıyas ise şartlı bir kıyastır ki büyük önermesi bir şartı hâvîdir.¹⁰
- c) Üçüncü idea ise tüm mevcûdâtın aslî şartı olan Tanrı tasavvurudur. Bu ideayı ortaya çıkaran kıyas metodu ise disjunktif kıyas¹¹ adı verilen ayrık kıyas yöntemidir ki büyük önermeleri “o şey ya böyledir ya şöyledir.” şeklinde bir biçime sahiptir.¹²

Burada görüleceği üzere Kant her ne kadar teorik aklın bu zikredilen kavramlara bir nesne oluşturmamaya iddia etse de yine aynı akıldan bunları soyutlayamamaktadır. Çünkü aklın en temel mevzularda kullandığı bu kıyas metotları bir şartsız hedefe varmadıkları sürece tatmin olmamaktadırlar. Yine de Kant'a göre bu noktadan öteye geçerek aklın bu idealarına nazari metotlarla nesnellik kazandırmaya

⁸ Erişirgil, **Kant**, s. 106-109.

⁹ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 109.

¹⁰ Erişirgil, **a.y.**

¹¹ Bu kıyasın büyük önermesi, bir kavramı tüm mümkün ihtimalleri doğrultusunda kümelerine ayırır. Küçük önerme ise belirli bir özneyi bu kümelerden biri hariç diğerlerini olumsuzlayıp, bir kümeyi bu özne için zorunlu kılar. Büyük önerme: Bütün sıcakkanlı canlılar ya kuştur ya da memelidir. Küçük önerme: Bu sıcakkanlı canlı kuş değildir. Netice: Öyleyse bu canlı bir memelidir. Önergelerinde olduğu gibi. Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 51. Kant için Tanrı da tüm olanaklı karşıt yüklemelerin bir tam belirlenimi sayılan bir ideal olarak görüldüğü için bu ideayı belirleyen kıyas metodu disjunktif kıyas olmuştur. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 285.

¹² Erişirgil, **Kant**, s. 109.

çalışmak beyhudedir ve yanıltıcıdır ki binlerce yıllık felsefe tarihi bu yanılgılarla doludur. Kant işte bu üç şartsız hakkında düşülen yanılgılara dair meseleleri paralojizm, antinomiler ve Tanrı'nın varlığına dair getirilen teorik delillerin iptali vasıtasıyla incelemektedir.¹³

2.1.1. Paralojizm¹⁴

Ruh fikri antik dönemlerden bu yana hep ön plana çıkan ve insanın sonsuzluk ihtiyacını söndürmek adına kendisine büyük önem atfedilen bir idea olmuştur. Bütün pozitif yönlerine ve bu ideanın teorik anlamda varlığını kabul edenlerin çokluğuna rağmen yine de bu fikri kabul etmeyen filozoflar da olmuştur ki Kant da onlardan biridir. Kant, ruh fikri söz konusu olduğunda kritik felsefesiyle baştan beridir çizdiği sınırların dışına çıkmamış ve onun teorik aklın kurgulayabileceği bir nesne olmadığını, paralojizm adını verdiği mantıksal hatayı işaret ederek açıklamaya çalışmıştır.

Kant'a göre her ne kadar aklın kategorik kıyas metodu bir şartsıza ulaşmayı hedefleyerek ruh fikrini meydana getiriyor görünse de bu ancak nesnesi bulunmayan bir fikirdir. Bunun nedeni bu varlığın fenomenal alemde bir karşılığının bulunmamasıdır. Nitekim Kant'ın mahsûsâta dair öğretisi ve bilgi felsefesi, teorik aklın fenomenal alemin dışına çıkamayacağını kanıtlamaktaydı. Bu nedenle böyle bir ideayı nesnelleştirmek mümkün olmayıp, bu zihnî varlığın hakiki bir varlığı olduğuna dair yapılan çıkarımlar ise ancak birer paralojizm sayılmaktadır.¹⁵

Genelde birçok filozofun felsefesinin, özelde ise rasyonel psikolojinin ruhun varlığına dair ortaya koyduğu çokça kanıt mevcuttur. Bunların özü ise Kant'ın yönteminde bir kıyasa ircâ olunarak şu şekilde açıklanmaktadır:

¹³ Kant'a göre akıl her ne kadar bu idealara nesnellik kazandıramıyor olsa da onlar müdrikeye bir kılavuz sunmakta ve bu sayede aklın düzenleyici bir ilkesi görevini görmektedirler. Ayrıca bu kavramlar sayesinde akıl doğa kavramlarından pratik kavramlara geçiş imkânını elde edebilmektedir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 188. Konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Kant, **a.g.e.**, s. 317-318.

¹⁴ Kant'ın paralojizm kavramıyla kast ettiği şey aslında akıl yürütmenin hatalı bir zemine oturtulmasıdır. Bu nedenle paralojizm iki türlüdür ki birisi mantıksaldır ve içeriği ne olursa olsun her türlü akıl yürütmenin yanlışlığı bu alana dahil olmaktadır. İkincisi ise transandantaldır ki sadece transandantal konularda biçimsel anlamda akıl yürütmenin yanlışlığını konu edinmektedir. Ruh da bu alana dahildir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 192.

¹⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 110-111.

- a) Büyük önerme: Hükümlerimizin tamamında, kendisi hiçbir zaman yüklem olmayan bir özne mevcuttur ki bu cevherdir.
- b) Küçük önerme: Ben düşünen bir nefse sahip olmam dolayısıyla hükümlerimin öznesiyimdir ve bu özne hiçbir zaman kendisi yüklem olmaz.
- c) Netice: O halde ben bir özne yani cevher, bir diğer tabirle ruhumdur.¹⁶

Kant bu kıyasın fâsit bir kıyas olduğunu, yani bir paralojizmi ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre bu kıyasın büyük ve küçük önermelerinde kullanılan özne, aslında farklı şeyler için sanki aynıymışçasına yanıltıcı bir biçimde kullanılmaktadır. Bunun nedeni büyük önermedeki öznenin aslında fenomenal alemdeki nesnelere tekâbül etmesine karşın, küçük önermedeki öznenin ise fenomenal alemde mevcut olmayan, ancak zihnî bir varlığa karşılık gelen bir şeye dayanmasından kaynaklanmaktadır. Kant zaten daha önceden bu ideaya niçin nesnel varlık atfedilemeyeceğini açıkladığına göre, iki önermenin kullandığı özne kavramı aynı görünerek bizi yanıltmaktan başka bir şey gerçekleştirmemektedir.¹⁷ Fakat Kant, bu konuda sadece ruhun varlığını kabul edenleri değil, ruhun varlığını tamamen reddedip bütün bir idrak sürecini maddeleştiren materyalistleri de eleştirmektedir.¹⁸

Kant ruhun cevherî bir varlığını reddetse de o, kendisi değişmeyen ve bütün değişenleri algılayabilen bir bilincin (apperception) varlığını kabul etmiş, bilgi felsefesinde ortaya koyduğu esasların anlamlı hale gelebilmesi için bunun kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre sezgide verilen tasarımların tümünün bana ait olduklarını düşünmek, ancak onları tek bir bilinçte birleştirmekle mümkün olabilmektedir.¹⁹

2.1.2. Antinomiler

İnsan aklının şartsız arayışında karşısına çıkan, zatiyla bâkî bir cevherin yani ruhun varlığı meselesi, Kant'ın paralojizm iddialarıyla birlikte teorik aklın sınırlarının

¹⁶ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁷ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 111-112; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 172-174.

¹⁸ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 174. Kant aynı zamanda kritik felsefesinin bu yöntemi sayesinde, binlerce yıllık çözülmemiş ruh-beden ayırımına dair meselenin de çözüme kavuşturulduğunu düşünmektedir. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 254.

¹⁹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 98-99. Konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Kant, **a.g.e.**, s. 215.

dışına atıldığı gibi, aynı şekilde yine bir şartsız arayışının sonucunda ikinci kıyasın vardığı evren fikri de daha önceden kazanmış olduğu teorik değeri, kritik felsefesinin bir gereği olarak yitirmek durumunda kalmaktadır. Kant, evren ile ilgili insan aklının ortaya çıkardığı bu tarz ideaların teorik akıl için hiçbir anlam ifade etmediğini, antinomiler adını verdiği, iki zıt teorinin eşit derecede ikna edici olduklarına dair argümanlarıyla kanıtlamaya çalışmaktadır.²⁰

Daha önceden bilgi bahsinde zikredilen transandantal mantığın dört kategorisinden yola çıkan Kant, evrenle ilgili dört temel sorunu ortaya koymakta ve bu sorunlara teorik akıl aracılığıyla getirilmeye çalışılan çözümlerin beyhude olduğunu antinomiler yoluyla göstermeye çalışmaktadır. Bu anlamda kemmiyet (nicelik) kategorisi evrenin mekânsal ve zamansal niceliğiyle ilgilenirken,²¹ keyfiyet (nitelik) kategorisi evrenin temel parçalarının bölünebilirliğiyle ilgilenmektedir. Aynı şekilde izafet (bağıntı) kategorisi deterministik nedensellik ve özgürlüğün varlığı ile alakadar olurken, cihet (kiplik) kategorisi nedensellik silsilesinin sonsuza uzanıp uzanamayacağını sorgulamaktadır.²²

Her bir kategorinin altında ortaya çıkan bu metafizik sorunlara, biri olumlu (tez), diğeri ise olumsuz (antitez) olmak üzere birbirine iki zıt görüşün olduğunu beyan eden Kant, ayrıca her iki tarafın argümanlarına getirdikleri delilleri de zikretmektedir. Fakat zikrettiği bu delillerde daha çok ilzam metodunun bir gereği olarak ortaya koyulan bir usulü takip etmektedir. Yani örnek olarak bir materyalistin, evrenin mekânsal ve zamansal olarak sonsuz olduğu görüşünü temellendirmek için, sonsuz olmadığı durumun imkânsızlığını delil olarak öne sürdüğü varsayılmakta ve tezler söz konusu olduğunda da aynı metot benimsenmektedir.²³

²⁰ Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi Kant'ın izlediği yöntemdir. Nitekim ruh meselesi söz konusu olduğunda argümanın mantık kurallarına uygunluğu tartışılmaktayken, evrenle ilişkili olan antinomiler söz konusu olduğunda Kant bunların mantıksal çelişkilerinden ziyade, birbiriyle taban tabana zıt olan iki görüşün aynı derecede desteklenebilir olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Erişirgil, **Kant**, s. 114-115.

²¹ Birinci antinomi hakkında Kant'ın ortaya koyduğu düşüncelerin Kant'tan çok daha önce İbn Tufeyl tarafından benzer şekilde işlendiği iddia edilmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Aykut Küçükparmak, "Âlemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması", **Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**, C. 11, No: 2, 2019, s. 526-542.

²² Erişirgil, **Kant**, s. 113-114. Antinomilerin sayısı hakkında detaylı bilgi için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 246.

²³ Erişirgil, **Kant**, s. 115-121.

Kant kritik felsefesinde evrenle ilgili sayılan bu tasavvurların hiçbirini reddetmemektedir. Kant için önemli olan, bu ideaların birer soyut tasavvurdan ibaret olduklarını kabul edip, öteye geçmemekten ibarettir. Bu yüzden her antinominin tezi ve antitezi Kant için eşit konumda ve hatalıdır.²⁴

Kant sadece bununla da yetinmez aynı zamanda bu tezlerin veya antitezlerin savunusu için ortaya koyulan mantıksal önermeleri de eleştirir. Kant'ın burada getirmiş olduğu mantıksal usule dair eleştiri, aslında daha çok ilk iki antinomiye kapsamaktadır. Bunun nedeni Kant'ın bu dört antinomiden ilk ikisini matematiksel, diğer ikisini ise dinamik kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁵ Daha önce de beyan edildiği üzere Kant, müdrikenin bilgi edinme aşamalarında kullandığı kategorileri de işlevleri bakımından bu iki sınıfa ayırmıştı. Matematiksel olan ilk iki antinomi, kategorilerin nitelik ve nicelik olanlarına denk düştükleri ve evrenin yapısına odaklı çözümlemeler yapmaya çalıştıkları için bu şekilde nitelendirilmişlerdir.

Bu noktada Kant'ın eleştirileri, paralojizm konusunda olduğu gibi antinomilerin tezleri ve antitezlerinde de mantığın yanlış kullanımı dolayısıyla ortaya çıkan yanılgılar olduğunu göstermek üzerine de yoğunlaşmaktadır. Mesela birinci antinomide akıl evrenin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğuna dair çıkarımlar yaparken, halihazırda duyumsadığı meşrutlardan yola çıkarak şartsız bir önermeye vardığını zannetmekte, fakat aslında o, böyle yaparak şartsıza varmak için asıl duyumlaması gereken meşrutun, şartlı varlıkların bütünü oluşturmuş olduğu silsilenin tamamı olduğunu görmezden gelmektedir. Her ne kadar insan her şeyi bir şarta bağlayarak bilmek zorunda olsa da bu silsilenin tamamını fenomenal alemde bilmesi imkânsızdır.²⁶

²⁴ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 114-115. Hatta Kant iki taraftan birinin kazanabilmesinin tek yolunun savunma tarafında değil de saldırı tarafında bulunmak olduğunu ifade eder. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 229-230.

²⁵ Kant ayrıca matematiksel olan antinomilere sırf evrenle ilişkili olmaları dolayısıyla evren-kavramları diye isimlendirirken, dinamik olanları ise transandantal-doğa kavramları şeklinde adlandırmaktadır. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 228.

²⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 124-125. Kant'a göre eğer insan şeyleri kendinde haliyle bilebiliyor olsaydı o zaman şart ile meşrut arasında zamansal bir farklılık olmayacak, koşulların bütünü ve dolayısıyla koşulsuz da verilmiş olacaktı. Ancak benim bu şartlara ve meşrutlara dair bütün bilgim fenomenal alanda olduğundan ve eşyanın kendinde haline tekabül etmediğinden, mutlak anlamda meşrutların tamamına dair bir silsileyi kabul edemem. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 258-259.

Kant'ın matematiksel antinomiler hakkında ortaya koyduğu önemli tespitlerden birisi de şartsızı arayan kıyasların ulaştıkları sonuçların, akla ya yetersiz ya da kavrayamayacağı kadar büyük gelmesi sorunudur. Kant'a göre mesela evrenin zamansal ve mekânsal olarak bir sınırını kabul etmek müdrike için anlamlandırılmayacak bir şey olacaktır ve bu sınırlar insan aklı için dardır. Çünkü bu sınırlar akla çekildiğinde, müdrike haklı olarak bu sınırı gerektiren şeyin ne olduğunu sormadan edemeyecektir ve evrenin başlangıcından öncesini sorgulamaya koyulacaktır. Bu noktada yine cevaplandırması güç olan sorularla karşılaşacak ve teorik akla çekilen sınırların da ötesine geçmeye çalışacaktır. Öte yandan eğer evreni zaman ve mekân bakımından sınırsız kabul etmeye kalkarsa da akıl, müdrikenin asla kavrayamayacağı bir büyüklüğü ona kabul ettirmeye çalışacaktır ki bu da akli asla tatmin etmeyecektir. Yani teorik akıl bu konuda ya yetersiz kalan sınırlamalar yoluyla bir sonuç üretmekte ya da kavranması imkânsız büyüklükleri sonuç olarak sunmakla başarılı olmaya çalışmaktadır.²⁷ Bu yüzden iki durum da Kant için akim kalmaktadır.

Matematiksel olan antinomilere has olan bu durumun nedeni, bu iki antinominin şartları ile meşrutlarının mütecânis olmalarının gerekliliğidir. Bunun nedeni mesela evrenin zamansal sınırı araştırılırken ele alınan bütün şartların da meşrutların da zamansal bir bağ içerisinde bulunmasının elzem olmasıdır.²⁸ Bu noktada ifade edilen biçimde akıl, fenomenal alemde gördüğü şartlarla, şartsız bir meşrutu bulmaya çalışırken hata edip kendinde şey olması gereken bu şartsız meşrutu bilebileceğini düşünmektedir. Fakat son iki antinominin dinamik olmaları dolayısıyla şartları ve meşrutları mütecânis olmak zorunda değildir. Bunlar tamamen birbirinden ayrı şeyler olabilirler. Bu temel aldıkları esas neticesinde matematiksel antinomilerin iki tarafı da yanlış olurken, dinamik antinomilerin iki tarafı sadece yanlış konumlandırılmış kabul edilmektedir. Bu nedenle dinamik antinomiler söz konusu olduğunda Kant, aslında çelişkili gibi görünen antinomilerin tezleri ve antitezlerinin,

²⁷ Erişirgil, **Kant**, s. 123-124.

²⁸ Kant bu anlamda ortaya koyulan matematiksel çelişkilere örnek olarak, “bir dört köşeli daire yuvarlaktır.” ve “bir dört köşeli daire yuvarlak değildir.” önermelerini vermektedir. Bu iki çelişen önermenin ikisinin birden yanlış olmasının sebebi temel aldıkları esasın yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle matematiksel antinomilerde benimsenen tez ve antitezin ikisi de yanlıştır. Kant, **Prolegomena**, s. 94-95.

küçük bir müdahale ile çelişik yapılarının ortadan kaldırılabileceği ve bu iki görüşün telif edilebileceğini savunmaktadır.²⁹

Görülebileceği üzere dinamik antinomilerden sonuncusu aslında hudûs delili ile de yakından alakalıdır. Nitekim bu antinomi, nedensellik silsilesinin sonunda kendisinin varlık nedeni bulunmayan aslî bir nedene dayandırılıp dayandırılmayacağını sorgulamaktadır. Kant'a göre bu soruya teorik akıl çerçevesinde olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü nedenselliğin bilinebilirliği ve evrenselliği ancak onun bir zaman belirlenimine sahip olmasıyla mümkündür. Zamana tâbî olmayan bir şeyin nedensellik hiyerarşisinde yeri olması mümkün görünmemektedir.³⁰ Bu yüzden yukarıda ifade edilen sadece aklen bir imkân olup, onu nesneleştirmek yine mümkün değildir.³¹ Bu antinominin çelişkili görünen taraflarının telifi ise pratik aklın mevzusu olacaktır.

Her ne kadar Kant teorik akıl konusunda metafizik bilginin imkânını ortadan kaldırıp, antinomilerle ortaya koyduğu iki zıt düşüncenin ikisini de eleştirmiş olsa da sonunda şüpheli filozoflar zümresine katılıp metafizik bilginin imkânını tamamen reddetme cihetine gitmemiştir. Bu nedenle Kant'a göre burada ortaya koyulan çelişkili düşüncelerin varlığından yola çıkarak bu meselelerin üstünü örtmek, insan aklını asla tatmin edemeyecek bir durum ortaya çıkarmaktadır. İşte bu yüzden Kant burada ortaya koyduğu teorik felsefenin yetersizliğiyle kifayet etmeyerek, metafizik bilgiyi pratik felsefenin bir nesnesi yapmaya yönelmiştir.³²

Fakat bu pratik felsefeye geçmeden önce Kant'ın, metafiziğin belki de en önemli konusu olan ve teolojinin bütün insanlık tarihi boyunca akılla temellendirmek için uğraştığı üçüncü ideaya yani Tanrı'nın varlığı meselesine dair görüşlerine de ayrıca değinmek yerinde olacaktır.

²⁹ Erişirgil, **Kant**, s. 128-129..

³⁰ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 244-245.

³¹ Kant, **a.g.e.**, s. 279-280. Kant'ın antinomilere dair detaylı görüşleri için Bkz. Kant, **a.g.e.**, s. 223-282.

³² Kant'a göre tez adını verdiği görüşler daha faydalı ve avantajlıdır. Buna rağmen antitezlerin tek faydası akla yüksek değer vermesiyken, onların pratik esaslara yıkıcı zararlar vermesi büyük bir probleme neden olmaktadır. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 247-249.

2.2. Teorik Akıl Yoluyla Tanrı'nın³³ Varlığına Dair Sunulan Deliller

Daha önce belirtildiği üzere aklın düşünmekten kendini alamadığı şartsız metafizik idealar Kant'a göre üç kıyas metodunun sonucunda ulaşılan kavramlardır. Bunlardan ilk ikisi yani ruhun varlığı ve evren ile maddesi hakkında olan şartsız idealara dair kabuller Kant tarafından reddedilmiş ve bunların teorik akılla nesnelleştirilemeyecekleri ifade edilmiştir. Üçüncü ve belki de en önemli şartsız kavram olan idea ise Tanrı'dır. Bu nedenle Kant bu son ideanın nesnel bir şekilde teorik akılla inşa edilemeyeceğini kanıtlamak durumundadır ki bu sayede kritik felsefesinin başından beri teorik akla çektiği sınırlar korunabilsin.

Kant için tüm insanların birçok aklî tasavvuru vardır ki bunlar olumsuzluklardan ve eksikliklerden doğmaktadır. Mesela insanın hikmetli olmada eksik kalması mükemmel bir hikmet tasavvurunu doğurmaktadır. İşte bunlardan biri de evrendeki olumsuzlukların ortadan kalktığı, mükemmelliyet durumlarını bir araya getiren, en gerçek ve en mükemmel varlık olan en yüce varlık (ens realissimum)³⁴ yani Tanrı ideasıdır.³⁵

Kant'a göre evrendeki eksiklikler ve olumsuz durumlar birer yokluk ifade etmemektedir. Bilakis onların her biri en yüce varlığın yapısına göre sınırlandırılmış birer varlıktan başka bir şey değildir. Çünkü Kant için olumsuzluklar birer sınırlandırmadan ibarettir. Bunun nedeni Kant'a göre yokluğun asla kendi başına bir kategori olmamasıdır. Eğer bir şey yok farz ediliyorsa o yokluktan kasıt ancak eksikliktir. Nasıl karanlık bir ortam, ışığın eksikliğinden kaynaklanıp mutlak yokluğu ifade etmiyorsa, evrenin Tanrı'ya göre konumu da buna benzer bir sınırlandırmadır. Burada önemli olan husus her türlü olumsuzlamanın ortadan kalktığı ve bütün

³³ Kant'ın Tanrı kavramına dair detaylı açıklamaları için Bkz. Kant, **a.g.e.**, s. 283-287. Kant'ın Tanrı kavramından anladığı şeyin, onun ontolojiye bakışı açısından değerlendirildiğinde, Platon'a kadar uzanan bir geleneğe dayandığı görülmektedir. Kant için her şey varlık ya da mükemmellik derecelerine göre bir ölçekte sıralanabilirken Tanrı, ens realissimum olarak mümkün olan en yüce varlığa sahip kabul edilmektedir. Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 28.

³⁴ Kant'ın Tanrı'dan bahsederken öncelikle onu ens realissimum, yani en gerçek varlık adıyla anması önem arz etmektedir. Kant'ın bu kavrama yüklediği anlamlar kıymetli ve değerlidir. Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 173-174.

³⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 137-138; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 321-322.

olumsuzlukların dışında kalan mükemmel niteliklere göre yapılan sınırlandırmalardan oluşturulan Tanrı fikri olmaktadır.³⁶

En yüce varlık fikri Kant’a göre bu anlamda insan aklı için önemli bir konumda bulunuyor görünse de asla bir bilgi nesnesine dönüşmemektedir. Burada ifade edilen en yüce varlık fikri sadece saf kavramsaldır ve nesnel değildir. Zira kritik felsefesinin gereği olarak insan aklının fenomenal alemin dışında kalan bir varlığın bilgisine ulaşabilmesi imkânsızdır. Fakat buna rağmen tarih boyunca bu işi gerçekleştirmek adına büyük çabalar sarf eden birçok filozof ve teolog olmuştur ki onların bu uğurda ortaya koydukları isbât-ı vâcib metotlarının incelenmesi ve nerede yanlışla düştüklerinin beyan edilmesi kritik felsefesinin çizdiği sınırları korumak için elzem konumdadır.³⁷

Her ne kadar insanlık tarihi boyunca birçok isbât-ı vâcib delili ortaya konmuşsa da Kant bütün bu delillerin sadece üç ana delil içerisinde toplanabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle de Kant, teorik akıl yoluyla Tanrı’yı bulmak için ortaya koyulabilecek delilleri, Ontolojik Delil (tasavvurdan varlığa limmî delil), Kozmolojik Delil (alemin imkânından tekvîne ulaşan delil) ve Fiziko-teolojik Delil (alemin intizamından aslî illetine ulaşan delil) olmak üzere üç başlıkta toplamaktadır. Bunların her birini özel olarak eleştiren Kant, aslında bu isbât-ı vâcib metotlarına dair eleştirisinin neredeyse tamamını tek bir noktaya odaklamaktadır. O da ontolojik delilin eleştirisidir. Çünkü Kant’a göre diğer iki delil istese de istemese de sonunda ontolojik delilden faydalanmak ve onu kullanmak zorundadır. Bu nedenle Kant için yapılması gereken asıl şey ontolojik delilin imkânsızlığını kanıtlamaktır. Bu sayede ona dayanan diğer deliller de hükümsüz hale gelecektir.³⁸

³⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 138-140. Kant’ın bu konudaki düşünceleri ve ışık-karanlık ayrımının detayları için Bkz. Immanuel Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, çev. Allen W. Wood, Gertrude M. Clark, USA, Cornell University Press, 1986, s. 44-45. Kant’ın bu görüşü eğer Descartes’a benzer biçimde bir Tanrı kavramı oluşturmaya çalışıyorsa Allen Wood bu görüşün yanlışlığını şu şekilde göstermektedir: “F” olmayı bilebilmek için öncelikle “F”yi bilmek durumundayım. Fakat kısmen “F” olan veya bir dereceye kadar “F” olan bir şeyin kavramına sahip olabilmem için, tamamen niteliksiz ve en üst düzeyde “F” olan bir şeyin kavramına sahip olmak zorunda olduğum açıklıkla bilinemez. Wood, **Kant’s Rational Theology**, s. 36-37.

³⁷ Erişirgil, **Kant**, s. 140-141; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 322.

³⁸ Erişirgil, **Kant**, s. 141; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 322; Boirac, **İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a**, s. 82. Allen W. Wood’a göre Kant’ın teorik delillere getirdiği eleştiriler yaygın bir biçimde yanlış anlaşılmalara neden olmuş ve bu eleştirilerin değeri, gereğinden fazla abartılmıştır. Wood,

2.2.1. Ontolojik Delil

Batı’da ilk defa St. Anselm (1033-1109) tarafından kullanılan ve Descartes’in ilaveleriyle meşhur hale gelen bir delil olan ontolojik delil, tamamen zihnî kavramlardan yola çıkarak, yani sûrî mantık vasıtasıyla Tanrı’nın varlığının kanıtlanabileceğini öne sürmektedir.³⁹ Bu delilin klasik mantığın kıyas metodunun aksine sadece bir kavramdan yola çıkarak sonuca ulaşmaya çalışması, kozmolojik metodu esas kabul eden kelam geleneğinde çok uygun bulunmamış olmakla beraber⁴⁰ özellikle Batı’da kullanılan bir delil olarak karşımıza çıkmakta, İslam felsefesi geleneğinde de örneklerine rastlanmaktadır.⁴¹

2.2.1.1. Kant’a Göre Ontolojik Delil ve Bu Delile İtirazları

Ontolojik delilin farklı türleri olmakla beraber, Kant’ın eleştiri odağını yönelttiği asıl delil Descartes’in öne sürdüğü ontolojik delildir. Kant bu delilin varsaydığı birtakım unsurların yanlış olduğundan yola çıkarak onu eleştirmektedir. Descartes’in bu delili, Kant’tan önce Leibniz gibi birtakım filozoflar tarafından eleştirilmiş olmakla beraber⁴² farklı varyasyonlarıyla kullanılmaya devam etmekteydi. Kant’ın eleştirileri bu anlamda bu delile getirilen en kuvvetli eleştiri olarak görülmektedir.⁴³

Ontolojik delilin argümanı şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Bir mutlak mükemmel varlık fikri tüm mükemmelliklere sahiptir.
- 2) Varoluş da bir mükemmelliktir.

Kant’s Rational Theology, s. 10. Yine o, Kant’ın Teistik argümanlara getirdiği eleştirilerin başarılı olmadıklarını, argümanların hiçbir ciddi savunucusunun bu eleştiriler nedeniyle argümanlarını terk etmediklerini ve her ne kadar Kant’la beraber bu kanıtların değeri düşmüş görünse de bunun asıl nedenin Kant’ta değil başka saiklerde aranması gerektiğini ifade etmektedir. Wood, **a.g.e.**, s. 149.

³⁹ Boirac, **İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a**, s. 92-93; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 323.

⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, 11. bs, Ankara, Grafiker, 2022, s. 212.

⁴¹ Ontolojik delilin ilk defa Fârâbî tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir. Haydar Dölek, “Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 5, 2000, s. 587.

⁴² Leibniz, bu kanıtın eksik olduğunu savunur: Kanıt, Tanrı’nın mümkün olduğunu veya mutlak mükemmel bir varlık fikrinin bir çelişki içermediğini örtük bir şekilde varsayar. Bkz. Boirac, **İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a**, s. 93-94. Kant’ın sunduğu ontolojik delilin, Descartes’in sunumundan çok Leibniz’in sunumuna benzediği de iddia edilmektedir. Wood, **Kant’s Rational Theology**, s. 27.

⁴³ Kant, bu argümana metafiziğin Aşıl topuğu der ve delilin sağlam olmadığını bu şekilde beyan eder. Boirac, **İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a**, s. 94.

3) Öyleyse mutlak mükemmel bir varlık zihinde olduğu gibi hâriçte de mevcuttur.⁴⁴

Burada kurulan ilişkiye dair açıklamalarda verilen en yaygın örnek üçgenlerle ilgilidir ki Kant da buna değinmektedir. Buna göre bir üçgen tasavvuru nasıl üç açısının toplamının iki dik açıya denk oluşuna dair vasfını içermek zorundaysa, mutlak mükemmel bir varlık kabulü de hâriçteki varlık vasfını içermek zorundadır.⁴⁵

Kant'ın bu konuda getirdiği ilk eleştiri, ontolojik delilin kullandığı gibi analitik önermelerde, özne veya yüklem her hangi birinin reddedilmesinin çelişki doğuracağı iddiasına yöneliktir. Bu gibi önermelerde öznenin alınıp yüklem atılması veya tam tersinin yapılması şüphesiz çelişkiye neden olacaktır. Fakat bu önermelerde hem yüklem hem de öznenin atılması bütün çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. Bu yüzden Kant'a göre ontolojik delilin sonucunda ulaşılan, "Allah vardır" önermesinin hem öznesi hem de yüklemi atıldığında hiçbir çelişki kalmamaktadır.⁴⁶ Kant'a göre üçgenin varlığını kabul eden birisi için elbette ki iç açılarının toplamının iki dik açıya denk olması gerektiğini reddetmesi mümkün değildir. Fakat baştan üçgenin varlığını kabul etmeyen kimse için bu açılar hiçbir anlam ifade etmeyeceği de ortadadır.

Kant ayrıca burada kullanılan varlık kavramının, bir niteliği değil bilakis bir durumu ifade ettiğini de beyan etmektedir. Bir şeyin durumu değişmesine karşın, o durumu hâiz olan varlık değişmek zorunda değildir. Kant buna örnek olarak cebimizdeki bir 100 lira ile hayâlî bir 100 lira arasında nitelikleri bakımından hiçbir fark olmadığını göstermektedir.⁴⁷ Bu nedenle Tanrı'nın en mükemmel oluşuna dair ona atfettiğimiz niteliklerden birisi asla varlık olamaz. Varlık ancak Tanrı'nın durumunu belirtir ki bu durumun olması veya olmaması onun en mükemmel varlık oluşunu

⁴⁴ Boirac, **a.g.e.**, s. 93; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 323.

⁴⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 141.

⁴⁶ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 323.

⁴⁷ Erişirgil, **Kant**, s. 141-142; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 323. Eğer gerçek olan, mümkün olandan daha fazla bir şey içerseydi, kavramın nesnenin tamamını ifade etmezdi ve dolayısıyla bu ona uygun bir kavramı olmazdı. Buna rağmen elbette ki cebimizdeki 100 liranın bir fazlası vardır ki o da sentetik olarak ona eklenen varlık kavramıdır. Ama bu varlık kavramı o nesnenin gerçekleşme durumundan başka bir şey ifade etmemektedir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 293.

etkilemez. Varlığın bu konumu, onunla kurulan önermenin analitik önerme olmasına da mâni olmakta, özneye, kendisinde bulunmayan bir şeyi eklemektedir.⁴⁸

Buna ek olarak Kant, ontolojik delilin sonucunda ulaşılan “Allah vardır” önermesinin hem analitik hem de sentetik kabul edilmesi durumlarının her ikisinde de fayda vermeyeceğini ayrıca delillendirmektedir. Buna göre bu önerme analitik kabul edildiğinde yüklem zaten özneye içerildiğinden ona hiçbir şey katmayacak ve sadece bir tekrardan ibaret kalıp delili anlamsız kılacaktır. Sentetik kabul edildiğinde ise yüklem özneye sonradan eklenen bir şey olacaktır ki bu sefer de yüklem olumsuz olması durumunda önermede bir çelişki kalmayacaktır.⁴⁹

Bu önermenin sentetik kabul edildiğinde yüklem olumsuzlanmasının mümkün olması, varlığın bir nitelik değil de bir durum belirteci olarak kabul edildiğinde bir nesnenin hâriçte varlığının anlaşılabilmesinin ancak duyulara bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan akli fenomenal alemle sınırlanmış olması dolayısıyla, bir şeyin hâriçte varlığına kânî olabilmek için mecburen onu tecrübe etmek zorundadır. Hiçbir şekilde kavramsal olarak teorik aklın hâriçteki bir varlığın mevcudiyetine kânî olması mümkün değildir.⁵⁰ İşte Kant’ın bu konudaki fikirleri açık

⁴⁸ Allen W. Wood’a göre Kant’ın varlık kavramına dair bu çıkarımları her ne kadar birçok filozof tarafından kabul edilmişse de hiç kimse bu görüş için gerçekten ikna edici bir argüman sunamamıştır. Wood, **Kant’s Rational Theology**, s. 110. Bu nedenle Allen W. Wood ontolojik delil konusunda çok daha sağlam eleştiriler ortaya koyabilecek kritik felsefesini Kant’ın yeterince kullanmadığını düşünmektedir. Wood, **a.g.e.**, s. 123.

⁴⁹ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 324.

⁵⁰ Erişirgil, **Kant**, s. 142-143. Kant kritik felsefesi öncesinde, yine kozmolojik ve fiziko-teolojik delili eleştirmekle beraber ontolojik delili andıran ve imkân delili ismi verilen farklı bir teorik delili, Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* adlı eserinde kullanmaktadır. Bu delil şu şekilde özetlenebilir: “Hiçbir şeyin var olmaması imkânsızdır. Çünkü hiçbir şey yoksa o zaman herhangi bir şeyin düşünülmesi için gerekli içerik bulunmamaktadır. Bu durumda da hiçbir şey düşünülemez olur. Kant’a göre tüm varlığın inkâr edilmesinde herhangi bir çelişki yoktur. Ancak hiçbir şeyin var olmadığı varsayımı da imkânsızdır. Çünkü tüm imkânı ortadan kaldıran varsayım mutlak olarak imkânsızdır. Dolayısıyla yokluğu ortadan kaldıran gerçek bir şeyin var olduğu zorunlu olarak kabul edilmelidir.” Necmettin Tan, “İmkân Delilinden Transandantal İdeale: Kant’ta Tanrı Kavramının Kökleri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 16, No: 2, 2011, s. 166. Kant kritik felsefesi döneminde bu kanıtı hiçbir zaman açıkça reddetmemiş ve hatta fiziko-teolojik delilde olduğu gibi bazı durumlarda onun argümanlarına başvurmadan çekinmemiştir. Ama asla Tanrı’nın varlığını ispat için kullanmamıştır. Wood, **Kant’s Rational Theology**, s. 71-73. Fakat fiziko-teolojik delilde olduğu gibi bu kanıtın da bireysel olarak geçerli olduğunu söylemektedir. Çünkü Kant’a göre Tanrı, şeylerin mutlak imkânını kanıtlayabileceğimiz tek hipotezdir. Wood, **a.g.e.**, s. 76.

bir şekilde göstermektedir ki kritik felsefesine göre ontolojik delilin Tanrı bilgisine ulaşma iddiası asılsız bir konumdur.

2.2.1.2. Yeni İlm-i Kelam Alimleri Nezdinde Ontolojik Delil ve Kant’ın Eleştirileri

Ontolojik delil her ne kadar klasik kelam literatüründe fazla yeri olmayan bir şekle sahipse de İslam tarihinde bu delili destekler nitelikte beyanlar da yapılmıştır. Yine de yeni ilm-i kelam alimlerinin bu delile mesafeli durdukları da görülmektedir. Bunun nedeni daha önce de ifade edildiği gibi bu delilin yalnızca bir kavramdan yola çıkarak Tanrı’nın varlığına ulaşma çabasıdır. Ayrıca yeni ilm-i kelam alimleri tarafından bu konuda getirilen Kant eleştirilerinin ise çoğunlukla ontolojik delili savunmaktan ziyade “Allah vardır” önermesi hakkındaki Kant’ın olumsuz görüşlerini susturma çabası güttüğü de görülmektedir. Fakat yine de İzmirli ve Günaltay’ın bu delile bazı açılardan olumlu baktığı da ifade edilebilir.

İsmail Hakkı İzmirli künhî delil olarak isimlendirdiği ontolojik delili, ayniyet ilkesinin bir gereği olarak, bir ilâhî varlığın hâricteki mevcudiyetinden bağımsız varlığının aklen imkânsız oluşuna dayandığını belirtmektedir. Ona göre bu delili Descartes yüceltmış, Leibniz ise birtakım eksiklikler görüp delili yeniden inşa etmiştir.⁵¹ Fakat bütün metafizik delillerde olduğu gibi bu delil de ampiristlerin akıl hakkında ortaya koydukları itirazlara maruz kalmaktan kurtulamamıştır.⁵²

İsmail Hakkı İzmirli *Felsefe-i Âlâ* isimli eserinde birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Emile Boirac’ın kitabından yaptığı çevirileri aktarmaktadır. Boirac Kant’ın bu delile yönelik getirdiği bazı itirazlara hak vermektedir. Mesela Kant’ın bu delilde tasavvurdan tahakkuka anlamsız bir geçiş olduğuna dair iddiasının vârid olduğunu teslim etmektedir. Çünkü varlığı tasavvur etmekle, bilfiil var olmak arasında fark vardır. Nefsimizdeki Allah tasavvuru elbette bir zihnî varlığa işaret eder, fakat bu zihnî varlıktan Allah’ın varlığını çıkarmak muğlakta kalan bir şeydir.⁵³ Zihindeki bir

⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, C. 2, s. 30-33.

⁵² İzmirli, *a.g.e.*, C. 2, s. 39.

⁵³ İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Âlâ*, s. 195-196.

varlıktan ancak bir zihnî varlık sâdır olabileceğinden dolayı, İzmirli'nin Boirac'tan aktardıklarına göre ontolojik delil iki mugalatadan birine dūçâr olmaktadır:

- 1) *Mūsadere alel-matlub*: Ontolojik delil evvel emirde kemâl tasavvurunda hâriçteki mevcudu gösterdiğini iddia ederse böyle bir probleme yol açar.
- 2) *Tecâhül fiddâvâ*: Eğer ontolojik delil kemâl tasavvurunda varlık tasavvurunun içeriliyor olmasından dolayı Allah'ın hâriçteki varlığını ispat ettiğini iddia ediyorsa bu sorunla karşı karşıya kalır.⁵⁴

İzmirli *Yeni İlm-i Kelam* isimli eserinin bir bölümünde, bizde Allah kavramının var olması ve bu kavram üzerinden Allah'ı mantikî olarak düşünüyor olmamız, Onun hâricî varlığını kanıtlamaya yeterli değildir fikrini ortaya atmaktadır. Ona göre mutlak varlığın dışarıda gerçekliğinin gösterilmesi ancak ayrı bir delile muhtaçtır. Çünkü akıldaki Allah kavramı ancak imkân durumuna işaret etmektedir ki bu durum o şeyin dışarıda gerçekleşmesini zorunlu kılmaya yetmez.⁵⁵ Fakat İzmirli kitabının ilerleyen kısımlarında bu fikriyle çelişmektedir. O, ontolojik delil hakkında Kant'ın ortaya koyduğu bazı eleştirileri doğru kabul etmemektedir. Çünkü İzmirli'ye göre akıl, evvelî olarak mutlak kâmil bir varlığın hem zihnî hem de hâricî olarak mevcudiyetini tasavvur edebilmektedir. Ona göre Kant'ın “Düşünce ile varlık iki ayrı şeydir.” sözü nefsi bulandırıyor gibi görünse de nefsin düşünceden Allah'ın varlığına gitme hakkını durduramaz. Bu nedenle bu hükmü deneye doğrulamaya çalışmak akla güvensizlikten başka bir şey değildir.⁵⁶ Bu noktada ontolojik delil hakkında İzmirli'nin karmaşık fikirlere sahip olduğu görülmekteyse de bu delili modern felsefenin Allah'ın varlığına götüren delilleri arasında zikrettiği de bir gerçektir.

Öte yandan Filibeli Ahmed Hilmi ise ontolojik delilden haberdar olmasına karşın onu destekler nitelikte bir beyanatta bulunmamaktadır. Filibeli, daha çok Tanrı'nın mutlak kâmil bir varlık oluşunu, onun vâcibu'l-vücûd oluşuna bağlamakta⁵⁷

⁵⁴ İzmirli, *a.g.e.*, s. 196.

⁵⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, C. 2, s. 3.

⁵⁶ İzmirli, *a.g.e.*, C. 2, s. 54-55. İzmirli'nin ortaya koyduğu bu ontolojik delil savunusu, benzer bir biçimde Boirac tarafından da yapılmaktadır. Bkz. Boirac, *İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a*, s. 95-96.

⁵⁷ Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 49.

ve aslında bu vesileyle müessirden esere değil de eserden müessire giden klasik kelimelerin yolunu takip etmektedir.

Filibeli yine de ontolojik delilin Kant tarafından eleştiriye tâbî tutulan yöntemini kabul etmiyorsa da bu delilin bir diğer önemli usulünü benimsiyor gibi görünmektedir. Bu da yine Descartes tarafından ortaya koyulan, insanda mutlak kâmil varlığa dair fikrin kendiliğinden oluşamayacağı ve bu fikrin insanın sonlu varlıklardan müteşekkil çevresinden de doğamayacağı, bu nedenle de bu düşüncenin bir mutlak kâmil varlık tarafından insan zihnine yerleştirilmiş olmasının gerekliliğine dayanmaktadır. Filibeli bunu açıkça zikretmese de bazı ifadeleri bu delile benzer bir kullanıma sahiptir. Filibeli insanın kendisinin mutlak kâmil olmadığını bilmesine karşın, bu mutlak kemâli teşkil eden unsurları asla aramaktan vazgeçmediğini ve Allah’a ulaşana kadar da bu arayışın durmadığını beyan etmektedir.⁵⁸

Mustafa Sabri’ye göre ise Ontolojik delili ilk ortaya koyan St. Anselm’in bu fikri, daha önceden Batılı filozoflar ve din adamları tarafından tenkit edilmiş ve bu yapılan tenkitte de haklı bir dava gütmüşlerdir. Çünkü Mustafa Sabri bu delilin doğru esaslar üzerine kurulu olduğunu düşünmemektedir ve içerisinde gizli bir mugalatanın bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

Mustafa Sabri ekmel varlığın hâriçte mevcudiyeti olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini kabul etmektedir. Ona göre ekmel varlık zihindeki tasavvuru ile hâriçteki varlığına dair tasavvurun birleşimiyle tasavvur edilebilmektedir. Bunun nedeni bu iki tasavvurdan birinin varlığı diğerinin de varlığını, birinin yokluğu diğerinin de yokluğunu gerektirecek şekilde olmasıdır. Fakat buna rağmen bu iki tasavvurun bir araya gelmesi ekmel varlığın gerçekten hâriçte varlığı olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Zira Mustafa Sabri’ye göre tasavvurlarda herhangi bir sınır yoktur. Bu durum bir *müsâdere ale’l-matlûb* hatasına dayanmaktadır. Çünkü bu delil Allah’ın varlığını ispat ederken, onun her kemâli hâiz oluşundan yola çıkmakta olmasına karşın, Allah’ın gerçekten her kemâli hâiz olduğuna hükmetmek ise onun

⁵⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-u Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti -Târih-i İstikbâl’in Birinci Cildini Teskîl Eden “Mesâil-i Fikriyye”nin Tenkîdi*, Dârü’l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332, s. 142-143.

⁵⁹ Sabri, *Mevkûf’u’l Akl*, C. 2, s. 197-198.

mevcut olmasına bağılı bulunmaktadır. Bu noktada Allah'ın varlığını ispat edebilmek için Allah'ın mevcudiyetine başvurmak zorunda kalan ontolojik delil, döngüye düşmektedir.⁶⁰

Ontolojik delilin buna benzer bir eleştirisi Kant tarafından da kullanılmaktadır.⁶¹ Mustafa Sabri bu konuda Kant'ın adını zikretmemiş ve klasik mantığın bir gereği olarak eleştirisini kurgulama yoluna gitmiştir.

Mustafa Sabri ayrıca ontolojik delil hakkında Kant'ın ortaya koymuş olduğu eleştirilerden bir tanesine odaklanmakta ve her ne kadar ontolojik delili kendisi de desteklemiyor olsa da Kant'ın öne sürdüğü bu delilin doğru bir yöntem olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Mustafa Sabri, Kant'ın “Allah vardır” önermesinin ne analitik ne de sentetik olamayacağına dair iddiasını garip bulmaktadır. Kant tarafından bu itiraz yoluyla “Allah vardır” önermesinin sentetik kabul edilip, itiraza açık hale getirilmesini kesinlikle reddetmektedir. Mustafa Sabri bu noktada sentetik önermelerin mahmüllerinin her zaman mevzularından nefyetmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de gerek *tercih bilâ müreccih* metoduyla gerekse teselsülün iptali yoluyla Allah'ın varlığını olumsuzlanamayacak biçimde kabul eden Mustafa Sabri, Kant'ın “Allah vardır” önermesine yaklaşımını hatalı bulmaktadır.⁶²

Mustafa Sabri'nin Kant'ın bu itirazlarına dair aktardığı bilgiler bazı eksiklikler içermektedir. Öncelikli olarak Kant'ın “Allah vardır” önermesi hakkındaki eleştirileri ontolojik delil eleştirisinde ikincil öneme hâizdir. Zira bu metot ilzam metoduna bir örnektir. Çünkü Kant, ontolojik delil vasıtasıyla ekmel varlıktan hâricî varlık çıkarmanın doğru olmayacağını zaten ispatlamıştır. İkinci olarak Kant burada “Allah vardır” önermesinin sentetik olması durumunda onun varlığının nesnelleştirilebilmesinin tek yolunun tecrübe ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Fakat bu Allah hakkında gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şey olduğundan, onun var oluşunu sentetik a priori bir yargı haline getirmek de mümkün değildir.⁶³ Kant için metafizik bir önermenin geçerliliği sentetik a priori olmasına bağılı

⁶⁰ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 199.

⁶¹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 291-292.

⁶² Sabri, **Mevkifu'l Akl**, C. 2, s. 184-185.

⁶³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 292-293.

olduğundan dolayı eleştirinin odak noktasının buraya yöneltilmesi gerekmektedir. Zira Mustafa Sabri'nin kendisi de Allah kavramında varlık kavramının analitik biçimde içerilmediğini kabul etmektedir. Aksi halde ontolojik delili reddetmesi tutarlı olmazdı.

Ontolojik delil konusunda birbirinden farklı düşünceleri benimseyen yeni ilmi kelam alimlerinde olduğu gibi İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır arasında da bu konuda fikir ayrılıkları olduğu bir gerçektir. Zira Ontolojik delilin klasik kelâmî öğretiyeye uygunluğu tartışma konusu olduğundan İsmail Fenni onu reddetme yoluna gitmekten, Günaltay'ın ise bu delili kelâmî bağlamından ziyade, olumlu bir sonuca ulaşıyor olması yönüyle destekleme cihetine gittiği ifade edilebilir. Öte yandan Elmalılı ise bu delili kelâmî bir delil saymak yerine onun tasavvufi anlamda desteklenebilir bir nitelikte olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

İsmail Fenni Ertuğrul yukarıda da yer verdiğimiz biçimiyle ontolojik delili etraflıca beyan etmekte ve hatta bu delilin St. Anselm ve Descartes'tan önce dahi Platon (m.ö. 427-347) ve Saint Augustin (354–430) tarafından savunulduğunu iddia etmektedir.⁶⁴ Ardından ise geniş bir şekilde Kant'ın, teorik akıl yoluyla isbât-ı vâcib adına getirdiği eleştirileri açıklamakta ve hatta ontolojik delil hakkında Kant'ın serdettiği eleştirilerden bahsederken, diğer yazarlara nazaran daha açık ve aslına daha uygun aktarmış gibi görünmektedir.⁶⁵

İsmail Fenni, ontolojik delil konusunda Kant'ın getirmiş olduğu eleştirilerin yerinde olduğunu düşünmektedir. Hatta Kant'ın bu eleştirileri neticesinde ontolojik delilin felsefe kitaplarının çoğundan çıkarıldığını iddia etmektedir.⁶⁶ Ona göre ontolojik delilin kullandığı yöntem, yani: “hasmın tasdik ve teslim etmediği bir mukaddimeden netice çıkarmaya çalışmak” ancak abesle iştigaldir. İsmail Fenni, mütalaa ettiği hiçbir kelam kitabında da bu delilin bir benzerine rastlamadığını ifade etmektedir. İsmail Fenni'ye göre İslam alimleri Allah'ın varlığını, hudûs, imkân ve gaye-nizam delilleri gibi birtakım delillerle ispat ettikten sonra ancak Allah'a, bütünüyle kemâl sıfatlarını kendinde toplayan, vâcibü'l-vücûd demişlerdir. Bu nedenle

⁶⁴ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 14-15.

⁶⁵ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 18-21.

⁶⁶ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 15.

onların Batılılar gibi tersten bir yöntem benimseyip, bu sıfatların varlığından Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmadıkları görülmektedir.⁶⁷

Ontolojik delili, biri sonsuzluk diğeri ise kemâl tasavvuru üzerinden olacak şekilde iki biçimde ele alan M. Şemseddin Günaltay, aynı İzmirli'de olduğu gibi ontolojik delili destekliyor görünmektedir. Sonsuzluk tasavvurundan çıkarılan yöntemin Descartes tarafından ortaya koyulduğunu ifade eden Günaltay, kemâl tasavvurundan çıkarılan usulün ise Leibniz tarafından tadil edildiğini belirtmektedir.⁶⁸

Sonsuzluk tasavvurundan Tanrı'nın varlığını ortaya koyan ilk delil Kant'ın direkt olarak eleştirdiği bir delil olmasa da ontolojik delile yöneltilen bazı eleştiriler bu varyasyon için de geçerli olabilmektedir. Günaltay Kant'ın eleştirilerinden ziyade bu delile yöneltilen farklı eleştirileri zikredip bunların yanlışlığını kanıtlamaktadır. Ayrıca bir mutlak kâmil varlık tasavvurundan onun hâriçteki varlığını da bir kemâl olması dolayısıyla içermek zorunda olduğu düşüncesine dayanan kemâl delilini ise Kant'ın eleştirdiğini ifade etmekle beraber, bu eleştirilerin Boirac tarafından verilen susturucu cevaplar sayesinde ortadan kaldırıldığını düşünmektedir.⁶⁹ Bu durum Günaltay'ın ontolojik delili kullanmayı uygun bulduğunu göstermektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ise ontolojik delil, mutasavvıflara ve İsrâkîlere göre bir delildir ve İbn-i Sîna (ö. 428/1037) tarafından mukassım kıyas yolu ile daha önce İslam tarihinde de zikredilmiştir.⁷⁰ Elmalılı ilk olarak ontolojik delilin St. Anselm tarafından ortaya koyulan halini ele almakta ve bu delilin büyük önermesinde, "kendisinden daha büyüğü düşünülemez bir varlık" şeklinde ifade edilen Tanrı fikrinin kelam geleneğinin tanımına göre eksik kaldığını ve buna vâcib kaydının da eklenmesiyle tekrar kurulduğunda delilin daha açık olacağını ifade etmektedir.⁷¹ Ayrıca Elmalılı, St. Anselm'in bu delile getirilen bazı eleştirilere yönelik verdiği

⁶⁷ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 24.

⁶⁸ Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 112-113.

⁶⁹ Günaltay, **a.y.**

⁷⁰ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 284.

⁷¹ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 280. Ayrıca Elmalılı'nın bu delil hakkındaki mantıkî bir takım açıklamaları için Bkz. Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 281-282.

cevapların da yetersiz olduğunu ifade etmekte ve bu cevapları tadil ederek daha uygun hale getirmeye çalışmaktadır.⁷²

Elmalılı bu delile Kant tarafından getirilen eleştirilere değinmekte ve bunlarda birtakım hataların yer aldığını ifade etmektedir. Elmalılı'nın ilk değindiği mesele Kant'ın, "Allah vardır" önermesinin analitik kabul edilmesi durumunda her iki tarafının da atılarak anlamsızlığa düşmeden önermenin ortadan kaldırılabilceği iddiasıdır. Elmalılı'ya göre bu eleştiri ancak St. Anselm'in versiyonuna hitap edebilir. Çünkü Descartes'ın delilinde asıl analitik önerme "Allah ekmelin kendisidir" önermesidir, "Allah vardır" önermesi değildir. Bu yüzden Elmalılı'ya göre Kant bu eleştirisinden başka, diğer birtakım eleştiriler daha serdetmek zorunda kalmıştır.⁷³

Elmalılı'nın değindiği diğer bir eleştiri ise Kant'ın varlık kavramının bir sıfat değil bir durum belirteci olduğunu ileri sürmesi ve dolayısıyla cebimizdeki yüz liranın zihnimizdeki yüz liradan fazla bir şey ihtiva etmediğini iddia etmesidir. Elmalılı'ya göre bunun gerçek olması durumunda zengin olmak için de tasavvurun yeterli olması gerekecektir. Var olanda fazla bir şey olmalı ki, insanı zengin yapabilsin. Bu da ancak onun hâriçte gerçekleşmesiyle olur. Aynı şekilde Elmalılı'ya göre bir tasavvurun vâkıya uygun olması da ancak bu aradaki farktan kaynaklı olarak ifade edilebilmektedir. Ayrıca o Kant'ın varlığı durum olarak nitelendirmesi halinde de hâriçteki farkı ayırt etmesi gerektiğini söylemektedir.⁷⁴

Kant da aslında bu konuda bütünüyle bir fark olmadığını iddia etmemektedir. Sadece gerçek olanın mümkün olandan daha fazla bir şey içermesi durumunda kavramının, nesnenin tamamını ifade edemeyeceğini ve dolayısıyla ona uygun bir kavram olamayacağını beyan etmektedir. Bu durum ise Kant'a göre zihnî varlığın hâricî varlıktan eksik olmasını gerektirir ki asıl sorun buradadır.⁷⁵

Ontolojik delil hususunda Elmalılı'nın değindiği son eleştiri ise yine, "Allah vardır" önermesinin ne analitik ne de sentetik olamayacağına dair Kant'ın iddiasına dayanmaktadır. Elmalılı'ya göre bu önerme analitik kabul edildiğinde Kant'a cevap

⁷² Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 283-284.

⁷³ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 323.

⁷⁴ Janet, Seailles, **a.y.**

⁷⁵ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 293.

vermek mümkün hale gelmektedir ki Hegel bunun cevabını bizzat vermektedir. Bu noktada Elmalılı'ya göre Kant'ın, bu önermenin analitik olması durumunda mevzuyla bir şey katmayacağı ve tekrardan ibaret olup bir delil sayılamayacağına dair iddiası doğrudur. Bu aslında bir delil değil tenbih mesabesindedir. Çünkü bu delilde Allah'ın varlığı istidlal yoluyla değil zorunlu ve apaçık olarak sabittir.⁷⁶

Bu eleştiride de birtakım eksiklikler mevcuttur. Zira Kant'ın bu önermeye dair ortaya koyduğu iddia ilzam metodunun bir gereği olarak kullanılmakta, Kant farklı biçimlerde bu önermenin niçin analitik bir önerme olamayacağını delillendirmektedir.

2.2.2. Kozmolojik Delil

Kant'ın üç kategoriye ayırdığı teorik akıl yoluyla ortaya koyulan isbât-ı vâcib metotlarının ilki hiçbir şekilde tecrübeden faydalanmazken, diğer ikisi tecrübe alemiyle ilişkili olarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle kozmolojik delilin, Tanrı'nın varlığına dair bilgiye tecrübemize konu olan mevcut kavramından yola çıkarak ulaştığı ifade edilebilir.⁷⁷ Bu delilin çeşitli yöntemleri olmakla beraber kelimeler geleneğinde en çok başvurulan hudûs ve imkân delilleri de Kant nezdinde bu yöntemlerden sayılabilecektir.⁷⁸ Bu anlamda kozmolojik delil çoğunlukla mümkün veya hâdis olarak ifade edilen varlıkların bir zorunlu varlık olmaksızın varlık sahasına çıkamayacaklarının istidlali üzerine bina edilmektedir.

2.2.2.1. Kant'a Göre Kozmolojik Delil ve Bu Delile İtirazları

Tecrübeden yola çıkan kozmolojik delil, bizim algıladığımız mümkün mevcutlardan faydalanarak zorunlu bir varlığın mevcudiyetini kanıtlamaya çalışmaktadır. Kant'ın ele aldığı biçimiyle kozmolojik delile göre insan, her şeyin varlığından şüphe duysa bile kendi varlığından asla şüphe duyamayacağından dolayı öncelikle bir mümkün varlık olarak kendi varlığını kabul etmektedir. Fakat mümkün varlık ancak bir zorunlu varlığa dayandırıldığında varlık sahasına çıktığı kabul

⁷⁶ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 324.

⁷⁷ Janet, Seailles, **a.y.**

⁷⁸ Bekir Topaloğlu'na göre imkân ve hudûs delilleri ifade edilemediği şekliyle pek de tecrübeden faydalanan deliller olmamıştır. Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)**, 11. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, s. 148.

edilebilir. Bu noktada bu zorunlu varlığın yeri ancak en mükemmel ve en yüce bir varlık olan Tanrı ile doldurulabilir.⁷⁹

Burada ifade edilen kozmolojik delile yönelik Kant'ın öncelikli eleştirisi, bu delilin her ne kadar tecrübeye dayanıyor gibi görünse de aslında ontolojik delile başvurmada Tanrı'ya asla ulaşamayacağı fikrine dayanmaktadır. Bu nedenle Kant, bu argüman kurulurken varsayılan, "mümkün varlık ancak en yüce bir zorunlu varlığa dayanmalıdır." önermesinin doğru bir çıkarım olmadığını iddia etmektedir. Bunun nedeni, kozmolojik delilin bir zorunlu varlığın mevcudiyetinin gerekliliğini gösterebiliyor olduğunu kabul etsek bile, bu kabul edilen zorunlu varlığın, en yüce varlık kavramına yani Tanrı'ya denk düştüğünü gösteremiyor olmasıdır. Çünkü burada kabul edilen, "zorunlu mevcut, en mükemmel mevcuttur" önermesinin aksi⁸⁰ alınmak istendiğinde, "en mükemmel mevcut zorunlu bir mevcuttur" önermesine ulaşılmaktadır ki bu da ontolojik delilin yaptığı gibi sadece en mükemmel varlık kavramından yola çıkarak onun mahiyetine dair fikir üretmekten başka bir şey değildir. Nitekim bu metot da ontolojik delil bahsinde asılsız hale getirilmiştir.⁸¹

Tabii burada gösterilen eleştiri aslında ilzam türünde bir eleştiridir. Çünkü Kant zaten tecrübe ettiğimiz mümkün eşyadan bir zorunlu varlığa ulaşılabilceği fikrini baştan kabul etmemektedir. Burada mümkün varlığın bir zorunlu varlığa dayandırılma hadisesi ancak doğal nedenselliğin bize gösterdiği neden-sonuç ilişkilerinin son bulmasını sağlamak içindir. Fakat Kant'a göre insan her ne kadar bu silsileyi tamamlamak istese de bu silsilenin herhangi bir ögesinin fenomenal alemin dışında kabul edilmesi, teorik akla Kant'ın çizdiği sınırların dışına çıkmak anlamına gelmektedir.⁸² Bu nedenle kozmolojik delilin ilk kabulü de Kant'a göre yanlıştır, fakat Kant'ın usulü buna odaklanmaktan çok, kozmolojik delilin ontolojik delilden

⁷⁹ Erişirgil, **Kant**, s. 143-144.

⁸⁰ Bu önermenin aksini almak istediğinizde, "her küllî önermenin aksi cüzî önerme olur" mantık kuralının bir gereği olarak, cüzî bir aksi alınmalıdır. Yani aslında mantık kuralları gereği bu önermenin aksi: "Bazı mükemmel varlıklar zorunlu varlıktır" şeklinde olmalıdır ki, bu da birden fazla mükemmel varlık fikrine meydan verdiği için doğru olmamaktadır. Bu yüzden bu cüzî önerme mana itibarıyla, "en mükemmel mevcut zorunlu bir mevcuttur" şeklindeki küllî önermeye denk olmak zorundadır. Erişirgil, **a.g.e.**, s. 144.

⁸¹ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 144; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 324-325. Allen W. Wood Kant'ın kozmolojik delilin ontolojik delile dayanmak zorunda olduğuna dair iddiasının sağlam olmadığını göstermektedir. Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 128-130.

⁸² Erişirgil, **Kant**, s. 144-145; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 326.

faydalanmadan Tanrı'nın varlığını kanıtlamayacağını göstermek üzerine kuruludur.⁸³

2.2.2.2. Yeni İlm-i Kelam Alimleri Nezdinde Kozmolojik Delil ve Kant'ın Eleştirileri

Kant'ın tecrübeden yola çıkılarak kurulduğunu ifade ettiği kozmolojik delil, kelam ilminin isbât-ı vâcib söz konusu olduğunda en çok başvurduğu ve en büyük öneme hâiz gördüğü hudûs delilini de kapsar görünmektedir. Nitekim bu delil de tecrübenin konusu olan hâdis varlıklardan yola çıkmaktadır. Bundan kaynaklı olarak Kant'ın yönelttiği bu eleştiriler doğrudan kelam ilminin dayanaklarına da yöneltilmiş eleştiriler olarak görülebilecektir. Nitekim yeni ilm-i kelam alimleri de bu konuda Kant'ın kesinlikle yanılğıya düştüğünü kanıtlama gayreti göstermiş ve kelam geleneğinin en önemli miraslarından olan hudûs delilini korumaya çalışmışlardır.

İsmail Hakkı İzmirli İslam alimlerinin delilleri arasında zikrettiği hudûs delilini yüceltmekte, onu imkân delili gibi delillere göre çok daha kolay anlaşılabilir görmektedir. İzmirli'ye göre “her hâdis varlığa bir muhdis lazımdır” şeklinde ifade edilen hudûs delilinin ilk öncülü kimine göre zorunluyken kimine göre nazarî konumdadır. Fakat iki türlü de önerme doğru kabul edilmelidir. Çünkü nedensellik ilkesi bunu açıkça göstermektedir. Bu noktada hâdisi ortaya çıkaran muhdisin kesinlikle kadîm ve zatiyla kâim bir varlık olması îcab etmektedir. Aksi halde bâtıl bir silsileye dönüşmesi kaçınılmazdır.⁸⁴

Kur'an'dan getirdiği birtakım ayetler yoluyla bu konunun katiyetini desteklemeye çalışan İzmirli, hudûs delili başlığı altında beş farklı çıkarımın yapıldığını beyan etmektedir. Fakat bunlardan ihtirâ delili olarak isimlendirdiği delilin Kur'an'a en uygun delil olduğunu ayrıca belirtmektedir. Kitabının giriş bölümünde de

⁸³ Kant kozmolojik delili ve fiziko-teolojik delili ontolojik delile dayandırarak iptal etme yöntemini benimsediği için bu delillere kendi felsefesi dairesinde getirebileceği birtakım eleştirileri kısa tutmuş ve bunlar üzerinde yeterince durmamıştır. Sonuç olarak kozmolojik ve fiziko-teolojik delillerin ontolojik delile dayandığı iddiasından başka getirdiği eleştiriler detaylı açıklanmamıştır ve bu durum kritik felsefesinin bir eksigi olarak görülmektedir. Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 98. Kant'ın kısa da olsa kozmolojik delile dair yer verdiği diğer eleştirileri için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 296-297.

⁸⁴ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 2, s. 10-12.

hudûs delilinden söz ederken ihtirâ delilini kastettiğini ifade eden İzmirli, bu delili desteklemektedir.⁸⁵

İzmirli Kant'ın kozmolojik delile getirmiş olduğu eleştirileri, bazen Kant'ın ismini zikretmeden, bazen de Kant'a yönelik biçimde tenkit etmektedir. Bu anlamda örnek olarak, Kant'ın Tanrı'nın varlığı konusunda ortaya koyduğu mantıksal çıkarımlarında hata bulunduğunu iddia eden Fonsegrive'nin (1852-1917) görüşlerini aktarmakta ve ona katılıyor görünmektedir. Buna göre kozmolojik delilin küçük önermesi olan, "tecrübe edilen alem mümkün varlıklardan müteşekkildir." önermesi Kant nezdinde sadece fenomenal alemi kapsamakta ve bu nedenle bu önermeden metafizik çıkarımlar yapılamamaktayken, Fonsegrive Kant'ın bu iddiasına karşı çıkarak, küçük önermelerin zihnî mevcutlardan değil de cismânî mevcutlardan oluştuğunu ve mukaddimelerin birer tasavvur değil, dış dünyada bulunan hakikatler gibi addolunması gerektiğini beyan etmektedir. Bu yüzden de illetlerin gerçekleşmesi ma'lûllerin gerçekleşmesinden daha az değildir. Böylelikle varlığın zihinden hârice intikalinde bir sorun kalmamış olur.⁸⁶ Aynı şekilde İzmirli nedensellik ilkesinden yola çıkılarak ortaya koyulan bütün delillerin ontolojik delile baş vurmak zorunda kaldığına dair iddiaya da Fonsegrive'nin yöntemini kullanarak cevap vermekte ve küçük önermelerin zihnî varlıklarla sınırlı olmadığını ifade ederek onu da yanlışlamaya çalışmaktadır.⁸⁷

Ayrıca İzmirli nedensellik silsilesinin sadece fenomenler alemine hasredilmesini eleştirmekte ve bunun delilsiz bir eylem olduğunu, nedensellik kanunlarının salt deneysel olmayıp aklî kanunlar olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında bir de hudûs delilinin dayandığı silsilenin butlanı meselesi hakkında, birçok düşünürün bir sonsuzluk zincirinin butlanında ittifak etmekle beraber, bunun imkânsızlığını kanıtlamada şüpheyi düştüklerini beyan etmektedir.⁸⁸ Buna rağmen İzmirli'ye göre açıkça görülmektedir ki nedensellik ilkesinin parçaları değişken ve

⁸⁵ İzmirli, **a.g.e.**, s. 12-13.

⁸⁶ İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ulâ**, s. 203.

⁸⁷ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 2, s. 56.

⁸⁸ İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 57.

mümkün varlıklardır. Bu nedenle mümkün bir varlık kendinde varlığın nedeni olamayacağından dolayı bu silsile bir ilk nedende son bulmak zorundadır.⁸⁹

Kozmolojik delil hususunda Filibeli Ahmed Hilmi'nin de benzer görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Filibeli alemin varlığının bütünüyle açıklığa kavuşturulabilmesi için bu delilin kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Filibeli'ye göre alem, kendi kendini var edebilecek bir yapıda olmayıp, sadece mümkün varlıklardan meydana gelmektedir. Bu durumda Filibeli, varlık silsilesinin, sonsuza uzanan anlamsız bir bataklığa düşmemesi için vâcib bir varlığa dayandırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Filibeli bu anlamda kozmolojik delilin yöntemini kullanmakta ve onun doğruluğuna işaret etmekteyse de asıl benimsediği delil fiziko-teolojik delil olmuştur. Bu nedenle özel olarak Kant'ın kozmolojik delil hususunda getirdiği eleştirilere yanıt vermemekle beraber genel anlamda evrenin ve insanın varlığının, bir Tanrı'nın varlığını gösterebileceğine dair ortaya koyulan delillere eleştiri getiren herkese yönelik ortak bir söylemde bulunmaktadır.⁹¹ Ona göre bu deliller arasında öyleleri vardır ki bunlar hakkında getirilen eleştiriler hiçbir vakit haklı sayılamaz. Enfüsî ve âfâkî delil olarak isimlendirdiği delilleri de bunlardan saymakta, âfâkî delille de kozmolojik delili kastetmektedir.⁹²

Mustafa Sabri ise öncelikle alemin varlık kategorisi bakımından mümkün olduğunu ve bu varlık kategorisinin varlığı ile yokluğu arasında bir tercihin olmasının gerekliliğinden yola çıkarak, mümkün olan bu alemin vâcib olan Allah tarafından var edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹³ Aynı şekilde mümkün varlık kategorisinde olan alemin, her mümkün varlıkta olduğu gibi bir varlık nedenine ihtiyacı vardır. Bu varlık nedeni vâcib kategoride olmazsa mümkün varlıklar silsilesi sonsuza uzanır ve bâtil

⁸⁹ İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 45.

⁹⁰ Hilmi, **Üss-i İslâm**, s. 35.

⁹¹ Her ne kadar Kant'ın eleştirilerine özel olarak cevap vermediyse de bu durum Filibeli'nin Kant'ın eleştirilerinden haberdar olmadığı şeklinde bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemelidir. Çünkü Filibeli, kozmolojik delile yönelik birtakım eleştirilerin olduğunu dile getirirken, Kant'ın antinomilerini, verdiği dipnotta örnek olarak zikretmektedir. Hilmi, **a.g.e.**, s. 31.

⁹² Hilmi, **a.y.**

⁹³ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 68, 103.

olur. Bu nedenle bâtil silsileden kurtulmak için bir ilk neden olarak vâcib varlık kabul edilmelidir.⁹⁴

Onun bu zikredilen görüşlerinden de anlaşılabilceği üzere Mustafa Sabri için kozmolojik delil iki önemli unsura dayanmaktadır ve iki muhal durumun engellenmesi için kullanılmaktadırlar. Bunlardan ilki *rûchân bilâ müreccih* iken, diğeri bâtil olan teselsüldür.⁹⁵ Bu iki unsurun ikisine de özel bir önem atfeden Mustafa Sabri, kozmolojik delili izah ederken, bir bilginin sâlim olabilmesi için çelişkiden uzak olması gerektiğini özellikle belirtmekte ve bu görüşünü Kant'a dayandırmaktadır.⁹⁶

Mustafa Sabri'ye göre bu delilin her önermesi yakînî olmakla beraber ilk önerme, yani dünyada bir mümkün varlığın mevcudiyetinden nedensellik ilkesinin çıkarılması duysal, diğeri önerme, yani bu nedensellik silsilesinin bir kadîm varlıkta son bulması gerektiği ise aklî yakîn konumundadır. Yine bu yakînlerden en üstünü olarak aklî yakîn kabul edilmelidir. Nitekim Mustafa Sabri için akıl yolu, duyuların yolundan üstün ve daha kapsamlıdır. Önergeleri yakînî olan bu delilin neticesi de yakîn olmak zorundadır. Fakat bu ancak düşük derecede bulunan hissî yakîn kadar etkilidir ki bu da eşyanın hakiki varlığının teslim edilmesi sonucunda doğru kabul edilebilmektedir.⁹⁷ Mustafa Sabri bu delilin her insanın anlayabileceği güçlü bir delil olduğunu savunmakta ve bu delile karşı ortaya koyulan bütün itirazlara meydan okuduğunu belirtmektedir.⁹⁸

Bu meydan okumasına binaen Mustafa Sabri, Kant'ın bu delil hakkında ortaya koyduğu tenkitlere de temas etmektedir. Mustafa Sabri'ye göre Kant, bu delilin ilk önermesini, eşyanın mutlak hakikatının bilinmiyor oluşuna dair kabulü neticesinde reddetmektedir. Mustafa Sabri yukarıda da ifade edildiği gibi Allah'ın varlığını ortaya koyan neticenin bu delilin ilk önermesine dayandığını kabul ettiğinden, Kant'ın eleştirisine gerekli ehemmiyetin verilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁹⁹ Mustafa Sabri için illiyet prensibinin bu şekilde reddedilmesi teselsülü ortaya çıkarmasından

⁹⁴ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 104-105.

⁹⁵ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 116.

⁹⁶ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 153-154.

⁹⁷ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 154-155.

⁹⁸ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 157.

⁹⁹ Mustafa Sabri, Kant'ın bu iddialarının Batılı filozofların çoğunluğu ve özellikle Renouvier tarafından eleştirildiğini belirtmektedir. Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 182.

kaynaklı olarak muhal kabul edilmelidir. Mustafa Sabri, bu kaideyi kabul etmeyen Kant'ın, öncelikle illiyet prensibinin fenomenal alemde varlığını kabul edip, onun dışında bir kıymeti olmadığına dair iddiasını neye dayandırdığını sormaktadır. Bu iki alemleri birbirinden ayıran dayanak nedir? Mahsûs alemde temas ettiğimiz şeyler hâdis değil midir? Bu alemdeki mahsûsâtın hâdis olduğu açık olduğuna göre, teselsül meydana gelmemesi için Kant'ın da bu hâdisleri bir kadîm varlığa dayandırması zorunlu olmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın eleştirisi eğer alemin dışında olan kadîm bir varlığın hâdis illetleri ortaya çıkarmasının imkânsızlığına yönelik kabul edilirse, bu da yanlışlanabilir. Çünkü bunun kabul edilmediği durumda teselsül kabul edilmek zorunda kalınmaktadır ki Mustafa Sabri teselsülün butlânını defalarca kez kanıtlamıştır. Bu durumda Kant'ın itiraz ettiği biçimde bile illiyet prensibinin işleyebilmesi için yine itiraz ettiği esasları kabul etmesi lazım gelir ki bu da hulfî kıyas demektir.¹⁰⁰

Mustafa Sabri'nin burada Kant'a atfettiği görüş bazı eksiklikler barındırmaktadır. Kant tabii ki fenomenal alemde tecrübe ettiğimiz şeylerin zorunlu varlıklar olduğunu kabul etmemektedir. Fakat Kant bu şeyler arasındaki illiyet bağına sadece zihnî kurallara dayandırıyor olmasından dolayı, bu illiyet prensibinin bir mutlak zorunlu varlığa uzanmasının akıl için zorunlu olan bir kabul olduğunu düşünmemektedir. Ona göre bu silsileye bir dayanak aramak, ancak eşyanın hakiki mevcudiyetinde nedensellik ilkesini kabul etmemiz söz konusu olduğunda geçerlidir ki Kant bunun doğru olmadığını kendi felsefesi içerisinde temellendirmektedir.¹⁰¹ Bu yüzden İzmirli'nin ve Mustafa Sabri'nin ortaya attıkları, Kant'ın nedensellik görüşü hakkında hiç delili olmadığı fikri tartışmalı bir konu olacaktır.

Mustafa Sabri, Kant'ın bu konuda ortaya koyduğu bir başka eleştirisini daha zikrederek tenkit etmektedir. Buna göre Kant, kozmolojik delilin ispat ettiği vâcibül-vücûd'un, ekmel olan Allah'ın varlığına delalet etmediğini iddia etmektedir. Çünkü Kant'a göre bu delilin zorunlu gördüğü varlık, evrenin toplamı yahut maddenin kendisi de olabilir. Mustafa Sabri ise buna karşılık ne evrenin toplamının ne de maddenin

¹⁰⁰ Sabri, *a.g.e.*, C. 2, s. 182-184.

¹⁰¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 296-297.

kendisinin asla vâcibül-vücûd olamayacağını çünkü hâdislerle ilişkili bulunmaları neticesinde bunun gerçekleşmesinin muhal olduğunu beyan etmektedir.¹⁰²

Mustafa Sabri'nin bu eleştirilerinde de eksik bir anlatı görülmektedir. Nitekim Kant'ın doğrudan mutlak zorunlu varlığı evren veya madde olarak nitelemesi çok doğru değildir. Her ne kadar Kant gerçekten bunun olabilirliğini numenal alem hakkında mümkün addediyorsa da buradaki imkân eşyanın hakikatine dair bilgi edinemiyor oluşumuzdan doğmaktadır. Nasıl Allah kavramına dair bilğimiz yoksa, numenal aleme dair de bilimizin olmaması bu durumun asıl sebebidir. Bu nedenle Kant, alemin zorunlu varlık olma ihtimalinden çok, hakkında bilğimiz bulunmayan şeylerin varlık kategorilerini de bilemeyeceğimize odaklanmaktadır.¹⁰³

Farklı disiplinlere mensup olup kelâmî görüşleri de ön plana çıkan İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın kozmolojik delil hakkındaki düşünceleri, yeni ilm-i kalam alimlerinin ve klasik kalam öğretisinin genel kabullerinin dışında olmayıp onlarla benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla onlar da yukarıda zikredilen alimler gibi Kant'ın bu konuda getirmiş olduğu eleştirileri özellikle hudûs delili üzerinden olumsuzlamaya çalışmışlar ve kelâmî geleneğe sahip çıkmışlardır.

İsmail Fenni Ertuğrul kozmolojik delil diye ifade edilen hudûs delilini kalam alimlerinin bakış açılarından aktarmış olmakla beraber,¹⁰⁴ bu delilin felsefi mecrâlardaki karşılığına da değinmekte, bütünüyle mümkün varlıklardan meydana gelen alemin, zatıyla kâim ve sebepsiz bir varlık sebebine ihtiyaç duyması esasına dayandığını belirtmektedir.¹⁰⁵ Leibniz ve Descartes gibi önemli isimlerden bu delilin farklı versiyonlarına da ayrıca değinmektedir.

İsmail Fenni Kant'ın bu delile yönelttiği başlıca eleştirilere karşı cevaplar vermektedir. Bu eleştirilerden ilki olan, zorunlu varlığın ekmel varlığa karşılık gelmek zorunda olmadığına dair Kant'ın görüşünü doğru bulmayan İsmail Fenni, bu iki varlık kavramının eşit olmak zorunda oluşuna dair bilimizin tecrübeden kaynaklandığını

¹⁰² Sabri, **Mevkîfu'l Akl**, C. 2, s. 186.

¹⁰³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 297-298.

¹⁰⁴ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 4-5.

¹⁰⁵ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 8-9.

ifade etmektedir.¹⁰⁶ Ona göre kendimiz de dahil, etrafımızda duyumsadığımız her şeyin, sonradan var olmuş ve yok olmaya mahkûm şeylerden müteşekkil olduğuna dair şüphe yoktur. Dolayısıyla bu mümkün varlıklar bir zorunlu varlığa dayanmak mecburiyetindedir. Kant her ne kadar bu görüşü nedenselliğin sadece bu aleme has olduğunu belirterek eleştiriyor görünse de İsmail Fenni'ye göre Kant'ın bunu kanıtlayacak bir delili yoktur ve Stuart Mill (1806-1873) gibi büyük filozoflar nedenselliğin küllî olduğunu söyleyerek bunun aksini kanıtlamaktadırlar.¹⁰⁷

İsmail Fenni'nin ve diğer yeni ilm-i kelim alimlerinin nedenselliğin neden sadece fenomenal aleme hasredilmesi gerektiğine dair Kant'ın delili olmadığı iddiası tutarlı görünmemektedir. Nitekim Kant, kritik felsefesinin en temel dayanaklarından biri olan, bilginin konusu olan eşyanın fenomenlerden ibaret olduğuna dair iddiasına birçok delil getirmektedir. Doğal olarak nedenselliğin de neden sadece fenomenal alana hasredilmesi gerektiğini bu temelden yararlanarak kanıtlamaktadır.¹⁰⁸

Kant'ın Allah'ı nedensellik silsilesinin sonuna eklememesinin nedenini, Allah tasavvurunun ancak bir kemâl gayesinden ibaret oluşuna bağlayan İsmail Fenni, bu durumda matematiğin de bir kemâl gayesi kabilinden ilim sayılması gerekeceğini ki bunun ise muhal olduğunu ifade etmektedir. Matematiğin de temel ilkesi olan çelişmezlik ilkesi gibi aklın zaruri esasları mutlak ve kimsenin bunları tecrübe alemiyle sınırlandırmaya hakkı yoktur.¹⁰⁹

Kant aslında bir kemâl gayesi olan Allah tasavvurunun, sırf bu durumu dolayısıyla nedensellik silsilesinin sonuna eklenemeyeceğini ifade etmemektedir. Kant'ın bu iddiasının dayanağı, Allah'ın numen bir varlık olması, buna karşın nedensellik kategorisinin sadece fenomenal aleme ait olmasıdır.¹¹⁰ Öte yandan matematikte çelişmezlik ilkesi önemli bir konuma sahipse de Kant için matematik

¹⁰⁶ İsmail Fenni Ertuğrul daha önce diğer alimlerin görüşleri zikredilirken de karşılaştığımız gibi Kant'ın zorunlu varlığın ekmel varlık olmasının zaruretle kanıtlanamayacağına dair iddiasına ek olarak bu zorunlu mevcudun alem veya madde olabileceğine dair bir iddiasının daha bulunduğunu da ifade etmektedir. Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁰⁷ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 24-25.

¹⁰⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 152-154.

¹⁰⁹ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 24-25. Kant'ın genel mantık ve dolayısıyla çelişmezlik ilkesi hakkındaki düşünceleri için Bkz. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 68-70.

¹¹⁰ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 240-242.

bilimi sentetiktir ve sadece kavramsal bir şey olmayıp insan zihninde bulunan zaman görüsünün insana kazandırdığı bir kurallılıktan ibarettir.¹¹¹

Kant'ın nedensellik silsilesinin sonsuza uzanmasını mümkün gören düşüncesinin de kozmolojik delile bir eleştiri olduğunu ifade eden İsmail Fenni, bunun da yanlışlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre sonsuz illetlerin icra ettiği fiiller zaruri bir biçimde uyumsuzluklar içereceğinden, alemin bütününde görülen tertip ve nizamın var olması imkânsız hale gelecektir. Ayrıca Renouvier'in (1815-1903) Kant'a bu konuda yönelttiği eleştiriyi örnek göstererek delilini güçlendirmektedir. Buna göre illetten illete dönerken bir mahalde düşünceyi durdurmak zihnimizin bir ihtiyacı, aklın bir kanunu sayılmaktadır.¹¹²

İsmail Fenni yine Kant'ın şartsızları aramaktan vazgeçmeyen aklın, bu ekmel varlık tasavvurunu şartsız addederek kazandığı hazzın aldatıcı bir haz olduğuna dair iddiasına karşı çıkmakta ve Renouvier'in eleştirilerini kullanmaktadır. İsmail Fenni Renouvier'in, Kant'ın bu konudaki görüşlerini bir safsatadan ibaret saydığını ve görüşlerindeki bu müphemliğin kendi felsefesindeki anlaşılmazlıklara dayandığını beyan etmektedir.¹¹³

İsmail Fenni'nin bu konuda değindiği son eleştiri ise Kant'ın hakiki imkân ile mantıkî imkânın birbirine karıştırıldığına ve hakiki imkânın sadece tecrübede bir manası bulunduğuna dair iddiasına yöneliktir. İsmail Fenni'ye göre bu iddia da yersizdir. Çünkü aklın zaruri esası olan çelişmezlik ilkesi tecrübe ettiğimiz mümkün varlıkları mevcuda getiren bir zorunlu varlığın mevcudiyetini ispat etmektedir. Bu varlık sadece bir tasavvurdan da ibaret olamaz çünkü o durumda hiçbir mümkün varlığın mevcut olmaması gerekir ki bu da tecrübe ettiğimiz üzere muhaldir.¹¹⁴

¹¹¹ Kant, **a.g.e.**, s. 43.

¹¹² Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 25-26. Renouvier'in, Kant'ın numen varlıklara dair kabulünü de reddeden ve sadece fenomenlerin varlığını kabul edip nedensellik ilkesinin dahi olasılıksal olduğunu savunan bir filozof olması, nedensellik silsilesinin sonunda bir Allah fikrine ulaşma ihtimalini onun üzerinden kaldırıyor gibi görünmektedir. Alexander Gunn, "Renouvier: The Man and His Work (II)", **Philosophy**, C. 7, No: 26, 1932, s. 199.

¹¹³ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 26.

¹¹⁴ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 26-27.

İsmail Fenni'nin Kant'a dair zikrettiği bu iddia, Kant'ın daha çok ontolojik delilin eleştirisinde kullandığı bir iddiadır.¹¹⁵ Ayrıca Kant her ne kadar böyle bir ayrıma gitmişse de hakiki imkânın teorik olarak bilinemediği bazı durumlarda, pratik aklın devreye girerek hüküm verebileceğini ifade etmektedir.¹¹⁶

M. Şemseddin Günaltay ise kozmolojik delili iki yönlü bir şekilde ele almaktadır. İlk olarak alemin mümkün oluşundan ve *rûchân bilâ müreccihin* imkânsız oluşundan yola çıkan delili zikretmektedir. İkinci olarak ise hudûs delilini ortaya koymaktadır. İlk delile göre alemde tecrübe ettiğimiz her şeyin lizâtihi mevcut olmayan parçalardan meydana gelmesi, alemin, ancak onu tercih eden bir müreccihin varlığı ile mevcudiyet kazanabileceğini zorunlu olarak göstermektedir.¹¹⁷ Günaltay benzer şekilde hudûs delilini de klasik esaslara uygun olacak şekilde kabul etmektedir.¹¹⁸ Görüldüğü şekliyle kozmolojik delilin kalam geleneğindeki yöntemlerini kabul eden Günaltay, Kant'ın bu delile getirdiği eleştirilere ise ayrıca değinmemektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır da yine kozmolojik delil hususunda klasik kalam metodunu takip etmekte ve hudûs ve imkân delillerini kullanmaktadır. Bu anlamda Elmalılı nedensellik kanunu gereğince sürekli meydana gelen olayların bir nedeni olmasının gerekliliği kabul etmektedir.¹¹⁹ Bu nedenin de batıl bir silsileye dâ'ir olmamak adına Allah kabul edilmesini zorunlu saymaktadır. Elmalılı özellikle teselsülün iptaline yoğunlaşmakta ve bu konuda çeşitli deliller getirerek hudûs delilini güçlendirmeye çalışmaktadır.¹²⁰

Kozmolojik delil hakkında Kant'ın yönelttiği eleştirilere de değinen Elmalılı, özellikle Kant'ın bu delili, ontolojik delile dayanmak zorunda olmakla itham etmesini hatalı göstermeye çalışmaktadır. Zira Kant'ın bu minvalde zorunlu bir varlığın mevcudiyetini teslim edip, bu mevcudiyetin Tanrı olamayacağını ifade etmesi, kendisinin ontolojik delile yönelttiği eleştiri yoluyla iptal edilebilir bir görüştür. Çünkü

¹¹⁵ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 292.

¹¹⁶ Kant, **a.g.e.**, s. 28.

¹¹⁷ Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 97-98.

¹¹⁸ Günaltay, **a.g.e.**, s. 99.

¹¹⁹ Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 3, s. 117-119.

¹²⁰ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 288-289.

kozmozlojik delil yoluyla ulaşılan zorunlu varlığın kavramından kemâl neticesi istidlal yoluyla çıkarılmaktadır. Bir varlığın zorunlu olduğunu ifade etmek, var olmak için kendisinin yeter olması ve başkasına muhtaç olmaması demektir. Bu varlık gerçek olmak zorundadır ki, bu durumda da varlığı zorunlu olan ekmel olmak durumundadır. Bu durumda “zorunlu varlık ekmeldir” şeklinde bir önerme ortaya çıkmaktadır. Kant’ın ontolojik delile getirdiği ilk itiraza göre ise bu önermenin ne mevzusu ne mahmulü ne de ikisi birden atılamaz hale gelmekte, herhangi birini önermeden atmak çelişkiye neden olmaktadır. Bu da göstermektedir ki, eğer Kant’ın iddia ettiği gibi kozmozlojik delil ontolojik delile dayanıyor olsa bile, ontolojik delil eleştirisi bu konuda geçersiz kalmaktadır. Çünkü ontolojik delildeki mevzu sırf tasavvurdan ibaretken, kozmozlojik delildeki mevzunun varlığı Kant tarafından teslim edilmektedir.¹²¹

Elmalılı’nın bu eleştirisi her ne kadar kuvvetli bir eleştiri gibi görünse de aslında Kant’ın düşüncesinden yola çıkılarak bu eleştiriye cevap verilebilir. Kant, ontolojik delilde zikredilen şekilde, “Allah vardır” önermesinin, mevzu ve mahmulünün aynı anda atılması durumunda çelişkiye sebebiyet vermediğini söylemekteydi ve bunun nedeni Elmalılı’nın da dediği gibi mevzunun bir tasavvurdan ibaret olmasıydı. Fakat aynı zamanda buna ek olarak Kant’ın, varlığı bir sıfat olarak varsayıp, Allah’a atfetmesi de söz konusuydu. Ama Elmalılı’nın burada zikrettiği önerme olan, “zorunlu varlık ekmeldir” önermesinin, yalnızca mevzusunu varsayan Kant, mahmulünün hiçbir zaman bu mevzuya eşlik etmesi gerektiğini varsaymamıştır. Bu nedenle Elmalılı, ekmel sıfatının zorunlu varlıktan ayrılmaz bir şey olduğunu vurguluyor olsa da bu esas, Kant’ın kabul ettiği bir esas değildir ve dolayısıyla Kant için verilen önermede yüklemi atmak çelişkiye sebebiyet vermeyecektir.¹²²

Elmalılı ayrıca Kant’ın burada ele aldığı kozmozlojik delilin de kelam geleneği içerisinde kullanılan delillere nazaran eksik olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kelam geleneğine göre alemin imkânı delilinde maddenin ve dahi bütün alemin de zorunlu varlık olmasının imkânsızlığı ispat edilmektedir. Bunları ele almamak delili eksik bırakmak demektir. Maddenin ve alemin bütününün mümkün olduğu açıktır. Mümkün

¹²¹ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 325. Bu konuda Kant’ın fikirleri için Bkz.

¹²² Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 294-298.

varlıkların varlık sebebi de zorunlu varlık olması gerektiğinden Allah'ın varlığı zorunlu olarak kabul edilmelidir. Allah'ın da ekmel olduğu her ne kadar zorunlu varlık kavramından çıkarıldıysa da fiziko-teolojik delil yoluyla da desteklenmektedir.¹²³

Kant aslında kozmolojik delile yöneltebileceğı birçok eleştriye zikretmemiş ve çoğunlukla onu, ontolojik delile atfetmekle yetinmiştir. Elmalılı'nın bir eksik olarak gösterdiğı bu esas da yine Kant'ın eşyanın hakikatine dair kabulleri ve sadece fenomenal alemi idrak edebiliyor oluşumuz nedeniyle, Kant felsefesi açısından kabule şayân görünmemektedir.

Elmalılı Kant'ın bu konuda getirdiğı diğeri eleştirilere de değinmektedir. Mesela Kant'ın kozmolojik delilin kullandığı, her mümkünün bir illetinin olması gerektiğine dair önermesinin ancak fenomenler alemi için geçerli olacağına dair iddiasını doğıru kabul etmemektedir. Elmalılı'ya göre bu sadece bir tahakkümden ibarettir. Elmalılı öncelikle Kant'a, bu fikri nereden bildiğini sormakta ve illiyet kanununun mahsûsât aleminin tamamında işleminin, bu kâideyi alemin dışına taşımak için yeterli bir neden olduğunu ifade etmektedir. Elmalılı bu kanunun sırf tecrübelerle dayanması durumunda fennî çıkarımların yapılamayacağını düşünmektedir. Ayrıca Kant'ın mümkün varlıklar hakkında teselsülün iptalinin gerekmediğine dair görüşünü de eleştirmektedir. Elmalılı'ya göre mümkünler sonsuz kabul edilse bile mümkünlerin toplamının da mümkün olduğı açıktır ve dolayısıyla bu mümkün olan varlığın bir zorunlu varlığa dayanması da onun için mecburidir.¹²⁴

Kant'a göre nedensellik hiyerarşisinin bütün parçaları bizim zihnimizin kurallarının bir yansıması kabul edilmesinden dolayı, bunların her biri zamanda bir varlığa sahip olmak zorundadır. Bu nedenle, bu hiyerarşinin bir parçası olmak, zamana tâbî olmak anlamına geleceğinden, numenal bir varlık olan Tanrı'nın bu hiyerarşinin parçası olduğunu iddia etmek Kant'a göre doğıru değildir. Aynı şekilde bu hiyerarşinin dışında olup ona etki ettiğini söylemek de çok anlamlı olmayacaktır. Çünkü aklın nedenselliğe dair tüm belirlenimleri deneyime dayanmaktadır ve onun dışında olan bir

¹²³ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 325-326.

¹²⁴ Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 326.

şeyin akıl için anlamlı olması mümkün görünmemektedir.¹²⁵ Bu yüzden Kant'ın bu konuda delili olmadığı görüşü çok tutarlı görünmemektedir.

Elmalılı son olarak Kant'ın zorunlu varlığı önceleyen bir başka şartın daha düşünülmesi gerektiğine, yani zorunlu varlık fikrinin hakikaten şartsız bir meşruta götüremediğine dair görüşünü de doğru kabul etmemektedir. Elmalılı'ya göre Kant'ın böyle düşünmesinin nedeni zorunluluğun zâtî olduğunu unutmamasıdır. Nitekim şarta bağlı olan zorunluluk kendinden kaynaklanan değil, başkasından kaynaklanan bir zorunluluktur.¹²⁶

Kant'ın, zorunlu varlığın şartsız bir meşrut olduğunu düşünmemesinin nedeni, yukarıda da ifade edildiği gibi bu zorunlu varlık fikrinin nedensellik hiyerarşisine tâbî olmasını imkânsız görmesidir. Ayrıca Kant her ne kadar zorunlu varlığı kabul ettiğini söylemişse de bunu sadece kozmolojik delili ontolojik delile hamletmek için yapmakta ve aslında bu zorunlu varlığın, nedensellik hiyerarşisinin bir parçası kabul edilse bile, Tanrı olamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır.¹²⁷

2.2.3. Fiziko-Teolojik Delil

Fiziko-teolojik delil Tanrı'nın varlığına ulaşma konusunda Sokrat'tan (m.ö. 469-399) beri kullanılagelen, kelim kaynaklarında gaye-nizam delili adıyla geçen ve evrendeki düzenli sistemin ancak hikmet ve mutlak kudret sahibi bir varlık tarafından sağlanabileceği iddiasına dayanan bir delildir. Bu delil de kozmolojik delil de olduğu gibi tecrübeden yola çıkmaktadır. Özellikle Kur'an'ın bu delili ön plana çıkaran yaklaşımı İslam çevrelerinde bu delilin değerini yükseltmiş, kelimin klasik dönemde daha çok başvurduğu hudûs ve imkân delillerinden ziyade bu delilin halka daha çok hitap eden ve daha etkili bir delil olduğu düşünülmüştür.¹²⁸ Nitekim yeni ilm-i kelim alimlerinin de daha çok kullanma yönüne gittikleri delil gaye-nizam delili olmaktadır.¹²⁹

¹²⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 270-301.

¹²⁶ Janet, Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 327.

¹²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 317-319.

¹²⁸ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, s. 149.

¹²⁹ Özdiç, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi", s. 129.

2.2.3.1. Kant’a Göre Fiziko-Teolojik Delil ve Bu Delile İtirazları

Kant’ın nezdinde fiziko-teolojik delil diğer iki delile nazaran daha övgüye mazhar bir noktada konumlandırılmış olsa da Kant için fiziko-teolojik delilin kritik felsefesinin sınırlarına riayet etmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kant bu delilin de Tanrı’nın varlığına dair teorik bir bilgi ortaya çıkaramayacağını iddia etmektedir.

Gaye-nizam delilini Kant’ın kullandığı çerçeveden kısaca açıklamak gerekirse:

- 1) Alemde bir tertip ve düzen görülmektedir.
- 2) Bu düzen mümkündür.
- 3) Öyleyse bu düzeni kuran bir veya birden çok illet vardır.
- 4) Alemin parçaları arasındaki karşılıklı münasebetler ise bu illetin birliğini göstermektedir.¹³⁰

Görüldüğü üzere bu delilin ulaştığı esasa göre, evrendeki bu ahengi tesis eden, hikmet sahibi ve sonlu maddeden müteşekkil evrenin dışında bir varlık olmalıdır ki bu ahenk mümkün hale gelebilsin. Aksi halde kör ve bilinçsiz maddenin bu ahengi kendi içinde tesis edebilmesi akla tamamen mugayirdir.¹³¹

Kant bu delile getirdiği eleştiride de aynı kozmolojik delilde kullandığı gibi öncelikle ilzam metodunu kullanmaktadır. Bu nedenle argümanın ilk öncülü olan “her nizam sahibi mevcut, bir bilinçli mevcut tarafından meydana getirilir.” öncülünü kritik felsefesine göre reddedebilecek dahi olsa, öncelikli olarak onun doğru olduğunu varsayarak eleştirisine başlamaktadır. Çünkü Kant’a göre bu öncülün varacağı sonuç, kozmolojik delilde olduğu gibi Tanrı fikrine götürmeyecektir.¹³²

Kant için fiziko-teolojik delilin ulaştığı yaratıcıya Tanrı demeye hakkımız yoktur. Böyle bir düzenlilik fikri kabul edildiğinde, bu nizamı meydana getirecek bilinçli varlığın Tanrı olması zaruri değildir. Evrendeki bu varsayılan düzeni ortaya

¹³⁰ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 327.

¹³¹ Erişirgil, **Kant**, s. 147.

¹³² Erişirgil, **a.g.e.**, s. 147-148. Kant’ın kozmolojik ve fiziko-teolojik delilleri ontolojik delile dayandırarak eleştirmesinin birtakım dezavantajları da beraberinde getirdiği ifade edilmektedir. Bunlardan en önemlisi ise Kant’ın, bu iki delilin büyük önermelerini kabul ettiğini varsayarak spekülâtif Teistlerin eline koz verdiğinin düşünülmesidir. Wood, **Kant’s Rational Theology**, s. 99.

çıkaran kudretli bir düzenleyici olabilirse de asla onun kudretinin sınırsız olduğu söylenemez. Aynı şekilde o mevcudun, zâtı itibariyle zorunlu bir mevcut olduğu da söylenemez. Bu varlığın Tanrı olduğunu ifade etmek için başvurulabilecek tek yol vardır, o da kozmolojik delil de olduğu gibi eşyanın imkânından yola çıkarak zorunlu varlığa ulaşmaktır. Bu yöntem de ancak ontolojik delille Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan öteye gidememektedir. Dolayısıyla ontolojik delili halihazırda iptal etmiş olan Kant için fiziko-teolojik delilin akıbeti de aynı görünmektedir.¹³³

Kant'ın bu eleştirisine ek olarak hikmetsizlik üzerinden farklı bir eleştirisi olduğu Paul Janet ve Gabriel Seailles'in yazdığı *Metâlib ve Mezâhib* isimli kitapta aktarılmakta ve yeni ilm-i kelim alimlerinin Kant'ın hikmetsizliğe dair düşüncelerine çok fazla odaklanmalarına neden olmuş görünmektedir. Nitekim bu kitapta Kant'ın fiziko-teolojik delili reddederken, evrende birtakım hikmete uygun olmayan durumların ortaya çıkmasını da delil olarak kullandığı öne sürülmektedir.¹³⁴ Fakat Paul Janet *Final Causes* isimli farklı bir kitabında bu söylemini detaylandırarak Kant'ın sadece fenomenler aleminde görülen neden-sonuç ilişkisinin tecrübeye dayandığını ve bu tecrübenin de sınırlı ve mükemmel olmayan fenomenlerden meydana gelmesinden dolayı mutlak hikmetli olamayacağını ve dolayısıyla buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını iddia ettiğini öne sürmektedir.¹³⁵ Önceki kitapta, alemin fenomenal yönüne hasredilen bu görüşün açıklanmıyor oluşu yanlış bir anlaşılma sebebiyet vermiştir. Zira Kant asla evrende hikmetsizliğin hâkim bulunduğunu iddia etmemiştir. Ayrıca Kant fiziko-teolojik delili eleştirirken direkt olarak hikmetsiz durumlara işaret etmemiş, ancak algımızın fenomenlerle sınırlı oluşunun eksikliği hususunda buna katılmıştır.¹³⁶ Bazı yeni ilm-i kelim alimleri de Kant'ın fiziko-teolojik delil hakkında getirdiği asıl eleştiriler yerine hikmetsizliğe odaklanmışlardır.

¹³³ Erişirgil, **Kant**, s. 147-148; Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 327-328. Boirac, **İlm-i Mâba'de et-Tabî'a**, s. 89.

¹³⁴ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 328.

¹³⁵ Paul Janet, **Final Causes**, çev. William Affleck, 2. bs, New York, Charles Scribner's Sons, 1884, s. 303.

¹³⁶ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 300-304.

Yine yeni ilm-i kalam alimlerini etkileyen Emile Boirac'a göre Kant'ın bu delile getirdiği bir diğer eleştiri de gayelilik üzerindendir. Buna göre Kant, evrende bulunduğu iddia edilen gayeliliğin, gerçekten akıllı bir nedenin varsayılmasının dışında da yine mümkün kabul edilebileceğini iddia etmektedir. Bu durum içgüdüsel bir nedenin ya da birden fazla nedenin iş birliği sayesinde oluşabilir kabul edilmektedir.¹³⁷ Kant bu ifade edilen argümanla fiziko-teolojik delili direkt olarak eleştirmese de bu görüşü zikretmektedir. Fakat burada benimsediği esas onun doğruluğu değil imkânı konusunda karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kant alemdeki düzeni, insan aklının ne Tanrı'ya ne de farklı bir mevcuda atfetmesinin eşit oranda mümkün olmadığını savunmaktadır.¹³⁸ Hatta Kant içgüdünün aksine, düzenliliğin Tanrı'ya dayandırılmasını öncelemektedir.¹³⁹ Ayrıca Kant, doğadaki gayeliliğe dair açıklamalar söz konusu olduğunda, Teizm'in getirdiği açıklamanın en üstünü olduğunu da vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Fakat bunlar eksik bırakılmış görülmektedir.

Bütün bu eleştirilerine rağmen Kant için fiziko-teolojik delil hiçbir zaman tam manasıyla önemini yitirmemiştir. Onun şu veciz sözü bu delile ne kadar değer verdiğini göstermesi için yeterlidir: "İki şey üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç bir saygınlıkla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası."¹⁴¹ Bir de fiziko-teolojik delilin kullandığı, alemdeki düzenli var oluş fikrinin diğer bir faydası da pratik aklın Tanrı'yı ispat etme girişimleri sırasında karşımıza çıkacaktır. Buna göre evrendeki gayelilik ve düzenlilik fikri kullanılarak, insanın ahlak yasasının bir öznesi olması ve bu ahlak yasasının gayesi telif edilerek açıklanmaya çalışılacaktır.¹⁴²

Bu üç delile getirdiği eleştirilere rağmen Kant'ın Tanrı fikrine yüklediği anlam tamamen olumsuz değildir. Ona göre her ne kadar Tanrı'nın varlığını teorik akılla

¹³⁷ Boirac, **İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a**, s. 88-89.

¹³⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 311.

¹³⁹ Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1. bs, İstanbul, İdea, 2006, s. 271-272.

¹⁴⁰ Kant, **a.g.e.**, s. 278-279; Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 136-137.

¹⁴¹ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 174. Kant için fiziko-teolojik delilin değerli olabilmesi ancak onun "bütün bu doğa olayları neden var?", "insan neden var?" gibi sorulara cevap vermesi ile mümkündür ki o bu sorulara asla cevap veremez. Bu eksiklik ise ancak ahlak delili yoluyla tamamlanabilir. Yalnız bu şekilde teorik bir bilgi elde edilemeyeceğinden dolayı fizo-teolojik delil bu anlamda sadece ahlak deliline yardımcı olabilir. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 375-387.

¹⁴² Erişirgil, **Kant**, s. 149-150.

kanıtlamıyor olsak da Tanrı kavramına sahip olmamız bile bize faydalar sağlamaktadır. Bu kavram bizim aklı tasavvurlarımızın tamamını düzenleyen ve onların kendisinde bir araya geldiği en yetkin ve en yüce varlığın kavramıdır. Akli tasavvurlarımızı bu anlamda düzenlemeye ve onları birleştirmeye yaramaktadır. Bu yüzden Tanrı fikri teorik akıl çerçevesinde yalnızca bir faraziye ibarettir ama bu faraziye boş bir faraziye olmamakla birlikte, insan aklının önemli tasavvurlarını düzenleyen bir ilke konumunda bulunmaktadır.¹⁴³ Ayrıca teorik akıl kritik felsefesi içerisinde her ne kadar Tanrı'nın varlığını temellendiremiyor olsa da Tanrı'nın varlığının mümkün olduğunu da bize göstermekte, bu yolla pratik aklın önünü açmaktadır.

2.2.3.2. Yeni İlm-i Kelam Alimleri Nezdinde Fiziko-Teolojik Delil ve Kant'ın Eleştirileri

Kelam ilminde en önemli deliller arasında görülen ve özellikle Kuran-ı Kerim'in isbât-ı vâcib nâmına gösterdiği en büyük delil olan gaye-nizam delili, kendisine verilen bu önemi yeni ilm-i kelam alimleri nezdinde de yitirmemiş, dönemin alimleri tarafından desteklenmiş olmanın yanında, Kant'ın bu delile yönelik getirdiği eleştirilere de yanıt vermeye gayret gösterilmiştir. Ayrıca yeni ilm-i kelam alimlerinin en çok başvurduğu delillerden biri de gaye-nizam delili olmuştur. Bu nedenle onlar bu delilin Kant'ın görüşlerine rağmen tutarlılığını kaybetmediğini büyük bir gayretle göstermeye çabalamışlardır.

İsmail Hakkı İzmirli, delillerin en şerefli saydığı ve Kur'an'da da önemli bir yere sahip kabul ettiği inayet ve hikmet delillerinin, alemdeki düzen ve uyumun ancak sonsuz hikmet sahibi bir yaratıcının ürünü olabileceğini gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ Tasavvurlarımızın hepsi bir bütünün parçalarını oluşturduklarından, onların bütünle olan ve gayeliliğe dayanan bir ilişkileri olmak zorundadır. Biz her ne

¹⁴³ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 145-146. Kant'a göre Tanrı'nın zorunlu bir biçimde evrenin düzenleyici ilkesi olarak kabul edilmesi başlıca iki soruna neden olmaktadır. Bunlardan ilki amaçların ve nedenlerin araştırılmasının önüne geçilerek tembellik doğurması, ikincisi ise Teizmin kendi keşfettiği amaçları dayatmasıdır. Kant'a göre bundan kaçınmanın tek yolu, Tanrı'yı bir düzenleyici olarak düşünüp kurucu olarak vasıflandırmamaktan geçmektedir. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 324-326. Allen W. Wood, Kant'ın bu konuda yanlış olduğunu ve Teistik argümanın desteklenmesiyle beraber de aynı hatalardan kaçınılabileceğini beyan etmektedir. Wood, **Kant's Rational Theology**, s. 143.

¹⁴⁴ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 2, s. 6.

kadar alemdeki her şeyin gayesini tahayyül edemiyor ve bulamıyor olsak da bu durum gayeliliğin ortadan kalkmasını gerektirmemektedir. İzmirli'ye göre nedensellik ilkesi eşyayı anlamlandırmak için yeterli olmadığından, Kant'ın da dediği gibi düzenleyici bir ilke olarak gayelilik gereklidir. Ona göre Descartes, Spinoza ve Hegel gibi önemli düşünürler gayeliliği reddetmişlerse de Kant bu esası kabul etmiş ve bu esasın gerekli olduğunu göstermiştir.¹⁴⁵

Fakat Kant'ın gayeliliğe dair böyle kabulleri olduğunu ifade eden İzmirli, Kant'ın fiziko-teolojik delile getirdiği eleştirileri ele alırken bu durumu es geçmektedir. Çünkü bu eleştirileri dile getirirken, Kant'ın fiziko-teolojik delilin büyük önermesine itirazında, tabiatın yaptıklarının kendi kendisinin bir eseri olduğunu ve bir gaye gözetilmediğini ifade ettiğini belirtmektedir. Kant'a atfettiği bu görüşe İzmirli'nin verdiği cevap ise, gayeliliğin kendisinin de izah edilmesi gereken gayelilik unsurlarından biri olduğuna yöneliktir. Ayrıca İzmirli'ye göre Kant'ın eleştirilerinde büyük önermenin yanlışlığını gösteren ikinci bir vecih de söz konusudur. Buna göre birçok illet, bir gayeler manzumesi ortaya çıkarabilir bu yüzden de bunları tek bir illete ircâ etmenin gereği yoktur. Buna verilen cevap ise tabiatın birleştirdiği kuvvetlerin birbirinden haberdar olmamasına rağmen aralarında bir ahengin bulunmasıdır. Çünkü bu ahenk ancak bir ortak yöneticinin varlığı sayesinde gerçekleşebilmektedir.¹⁴⁶

Bu noktada Kant'ın gayelilikle ilgili bu fikirlerini ve bunlara karşı verilen cevapları birebir Emile Boirac'ın daha önce zikredilen eserinden alan İzmirli, Boirac'ın düşüncelerini destekler görünmekte ve bunlara karşı çıkmamaktadır. Ayrıca bu delille ilgili Kant'ın getirdiği önemli bir eleştiri olan, neticenin mukaddimelerle uyumsuzluğuna dair eleştirisini de değerlendirmektedir. İzmirli'ye göre Kant'ın, Tanrı bir düzenleyici ilke olarak kabul edildiğinde neticenin mukaddimelerin sınırını aşacağına dair iddiası doğru değildir. Bunun nedeni ise eşyanın hakikatinin kabulüne bağlıdır. Buna göre bir eserin meydana gelmesi için o eserin tesirini kabul edecek bir madde olmalıdır ve bu maddenin bir düzeni, bir de yaratılması söz konusu olur ki

¹⁴⁵ İzmirli, **a.g.e.**, C. 1, s. 234-235. İzmirli ayrıca, "İsbât-ı Sâni' Hakkındaki Şüpheât-ı Umumiyye" başlıklı yazısında da gayeliliğin olmadığına ve olsa da bir Allah fikrine işaret etmeyeceğine dair birçok iddiayı ele alıp cevaplandırmaktadır. Bkz. İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 46-53.

¹⁴⁶ İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, s. 186-188.

sadece düzenleyen ilke yeterli olmaz. Alemin nizamı da mevcudiyetinden ayrı olmadığından onu düzenleyen de var eden de bir olmak durumundadır.¹⁴⁷

Ayrıca İzmirli'nin Kant'ı eleştirdiği bir diğer husus ise Kant'ın, evrenin aslında eksikliklerle dolu olup bu eksik nizamın Tanrı tarafından düzenlendiğini iddia etmenin doğru olmayacağına dair görüşüdür. İzmirli bu eleştiriye, bir illetin varlığı kabul edildikten sonra bu illetin kemâlîne getirilen kısıtlamaların keyfî olduğu ve dolayısıyla evvelî olmadığından reddedilebileceği şeklinde cevap vermektedir.¹⁴⁸

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre ise Allah'ın varlığına dair en önemli delillerden bir tanesi fiziko-teolojik delildir. Filibeli için bu alemde ortaya çıkan bütün hadiseler ne kadar çok olursa olsun birbiriyle mantıkî bir teselsüle tâbîdir. Birbiri arasında bağlantı görmediğimiz en uzak hadiseler bile birbirine bağlanmıştır. Bu nedenle hadiseler arasındaki bu hassas uyumun bir tesadüfün veya kör bir ihtimalin sonucu gerçekleşmesi ona göre muhaldir.¹⁴⁹ Daha önce ifade edildiği üzere Filibeli tabiattaki nedenselliği insan aklının bir ürünü olarak görmekteydi. Fakat bu görüşü, onun asla bu nedenselliğin aslî kaynağı olarak insanı gösterdiği anlamına gelmemektedir. Her ne kadar idrakimizin kanunları dış dünyada tezâhür ediyorsa da alemdeki bu ahengin insana dayandırılarak açıklanması mümkün değildir. Çünkü insan da alemdeki diğer bütün mevcutlar gibi mümkün bir varlıktır ve kendi mevcudiyetini bir zorunlu varlığa dayandırmak mecburiyetindedir.¹⁵⁰ Bu noktada insan, alemdeki ahengin kaynağı değil belki bir vesilesi olup, o ahengi asıl meydana getiren yine Allah kabul edilmektedir.

Ayrıca Filibeli'ye göre evrendeki düzenle ilgili yalnızca iki türlü açıklama olabilir. Bunlardan ilki kendi ifade ettiği açıklama olup doğru kabul ettiği yoldur. İkincisi ise Materyalistlerin takip ettikleri tesadüf görüşüdür. Filibeli bu ikinci görüşün bir anlam ifade etmediğini savunmakla beraber, Kant'ın orta yol bulma çabasını ayrı bir yol olarak zikretmemektedir.¹⁵¹ Nitekim kendisi Kant'ın yolunun şüpheciliğe varacağını beyan etmiştir.¹⁵²

¹⁴⁷ İzmirli, **a.g.e.**, s. 188-189.

¹⁴⁸ İzmirli, **a.y.**

¹⁴⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, **Tarih-i İslam**, C. 1, İstanbul, Hikmet, 1326, s. 143.

¹⁵⁰ Hilmi, **Üss-i İslâm**, s. 31-32.

¹⁵¹ Hilmi, **a.g.e.**, s. 34-35.

¹⁵² Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, C. 1, s. 56.

Sonuçta bakıldığında Filibeli Ahmed Hilmi, Kant'ın, teorik aklın getirdiği isbât-ı vâcib delillerini ortadan kaldırmaya yönelik eleştirilerinden haberdar olmasına karşın, bunlara özel olarak değinmeyi tercih etmemiştir. Bunun belki de en önemli nedeni Kant'ın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerine ayrıca değineceğini beyan etmesine karşın bunu gerçekleştirmemiş olmasıdır.¹⁵³

Mustafa Sabri Efendi'nin fiziko-teolojik delil hakkındaki düşüncelerine geldiğimizde ise o, bu delilin sağlamlığını ifade ederken, evrende hâkim bulunan akıl almaz nizamın bir nâzım tarafından düzenlendiğini zorunlu olarak kabul etmeyenlerin, ya akli hiç kullanmadıklarını ya da kullanmalarına rağmen onda hata ettiklerini söylemektedir.¹⁵⁴ Her ne kadar Batılı alimler bu delili yabana atmaya kalkışmışsa da Mustafa Sabri'ye göre bu delil, Kur'an'da en çok yer bulan delil olması hasebiyle Kur'an delili olarak isimlendirilmeyi hak edip, delillerin en zengini ve delil getireni galip, münkiri de mağlup etmeye en münasip delildir.¹⁵⁵ Ayrıca Mustafa Sabri bu delili inkâr edenleri eleştirirken Kant'tan yaptığı bir alıntıya başvurmaktadır: “hayır ehli insan Allah'ın var olmasını canı gönülden ister.”¹⁵⁶

Mustafa Sabri'ye göre alemin nizamı delilini eleştiren Batılı iki önemli alim Newton ve Kant'tır.¹⁵⁷ Mustafa Sabri alemin hâriçteki hakikatinin bilinemeyeceğini ifade eden Kant'ın, dolayısıyla bu alemdeki nizamın bir nâzımı olarak Allah'ın da gösterilemeyeceğini iddia ettiğini söylemekte ve onu eleştirmektedir. Mustafa Sabri'ye göre hiçbir şeyin gerçekliğinden emin olamasak bile kendi benliğimizin varlığı bizim için şaşmaz bir hakikat konumundadır ve Descartes da bunu teslim etmektedir. Bu noktada ancak müdrik olan ben, idrak edilen şey ile her zaman vâkıada bulunurken,

¹⁵³ Hilmi, **a.g.e.**, C. 1, s. 63.

¹⁵⁴ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 66.

¹⁵⁵ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 296. Mustafa Sabri ayrıca bu delilin sadece deneye başvurmakla yetinen inkârcıları susturmak için yeter de artar olduğunu ve hiçbir deneyin neticesinin, alemdeki nizamın deneyimlenip bir nâzımın varlığının kabulü neticesinin çıkarılmasından daha kuvvetli olamayacağını beyan etmektedir. Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 378.

¹⁵⁶ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 328. Kant'ın bu aktarılan sözünün her ne kadar tam karşılığına rastlamadıysam da benzeri bir ifadesi şu şekildedir: “Akla göre, gerçekten de ödeviye adanmış bir yaratılışla, zorunluluğunu yerine getirmek için elinden geldiği kadarını yapan (en azından yasayla tam bir uyum sağlamak için sürekli bir yaklaşma halinde olan) kimse, kendi elinde olmayanın (bu aralıksız yaklaşma eğilimini sürekli hale getirebilecek olan) en yüce bilge tarafından bir şekilde sağlanacağını umabilir. Immanuel Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk, t.y., s. 209-210.

¹⁵⁷ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 372.

müdrekin olan ben ise zihnî bir varlık olarak mevcut kalmaktadır. İşte Mustafa Sabri'ye göre Kant, bu müdrîk ile müdreki karıştırıp, kendi benliğinin dahi hâriçteki varlığını reddetmeye kalkmıştır ki bu asla kabul edilemez bir durumdur.¹⁵⁸

Burada Mustafa Sabri'nin eksik bir anlatı ortaya koyduğu görülmektedir. Zira Kant'ın apperception hakkındaki görüşleri daha evvel belirtilmiş olup Mustafa Sabri'nin iddia ettiği gibi Kant'ın bütünüyle benliği reddetmesi söz konusu değildir. Ayrıca Kant pratik aklın bir gereği olarak ruhun varlığını da teslim etmektedir.

Yine Mustafa Sabri Kant'ın, alemdeki düzenin ancak alemin suretine tekâbül ettiğini ve bu nedenle alemdeki maddenin varlığı ispat edilemediğinden, bu düzenin bir yaratıcıyı değil, ancak bir düzenleyiciyi işaret edebileceğine dair iddiasını beyan etmektedir. Mustafa Sabri'nin bu itiraza cevabı, suretle maddenin birbirinden asla ayrı düşünülmemeyeceği, bu nedenle de birinin illeti olanın diğerinin de illeti olacağı şeklindedir.¹⁵⁹

Mustafa Sabri'nin Kant'a isnat ederek açıkladığı bir diğer itiraz ise, evrendeki düzenin mutlak mükemmel olmayışı, dolayısıyla mutlak hâkim bir nâzımın varlığına delalet etmeyeceğine dair itirazdır. Mustafa Sabri, alemdeki nizamın mutlak mükemmel olmak zorunda olmadığını kabul ettiğinden dolayı bu itiraza farklı bir yöntemle cevap vermek zorunda kalmıştır. Buna göre alemdeki düzenden daha mükemmelinin yaratılmasının imkânı, şu anki düzeni var edenin Allah olmadığını göstermez. Yine alemin şu anki eksik kabul edilen düzeninin de Allah tarafından meydana getirilmiş olması gerekmektedir.¹⁶⁰

Bu konuda Mustafa Sabri farklı bir yönetime daha başvurmaktadır. Buna göre aslında gaye delilinin hudûs deliline ircâsı mümkündür. Nitekim alemdeki nizam da hâdisler ve mümkünlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla alemin varlığının da nizamının da hâdislerden olduğu sabittir. Bu nedenle, aynı hudûs delilinde başvurulduğu gibi, gaye delilinde de batıl bir silsilenin iptali yoluyla alemdeki nizamı var eden nâzımın Allah olması gerektiği kanıtlanabilir. Bu da Kant'ın getirmiş olduğu eleştiriyi ortadan

¹⁵⁸ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 321-322.

¹⁵⁹ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 374.

¹⁶⁰ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 375.

kaldırmaya yetmektedir. Hatta Mustafa Sabri'ye göre bu yöntem hudûs delilinden daha kuvvetlidir. İnkarcılar hudûs deliline birtakım itirazlar getirirler de aleminin nizamının imkân ve hudûsu konusunda tartışmaya kâbil değillerdir. Aynı durum alemdeki nizamı tesadüflere ircâ etmeyen Kant için dahi geçerlidir.¹⁶¹

Mustafa Sabri Kant'ın, alemde mevcut bulunup da hikmeti bilinmeyen şeylere itiraz etmesini de doğru bulmamaktadır. Kant'ın, "eğer her şey hikmet üzerine olsaydı bunu bilmemiz de mümkün olurdu." iddiasına karşılık Mustafa Sabri, tamamen hikmetsiz olduklarını söylemek yerine doğru olanın, bizim onlardaki hikmeti bilmiyor oluşumuzu itiraf etmemiz olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın bu itirazı, cehl-i mürekkep illetine düşen maddeci inkârcıların da başvurduğu bir yöntem olmuştur.¹⁶²

Mustafa Sabri'nin Kant'a isnat ettiği bu iddiaların aslı şudur: bu dünyanın olabilecek en yetkin dünya olduğunu bilebilmemiz ancak onu karşılaştırabilmek için olabilecek bütün dünyaları tanımamız ve dolayısıyla her şeyi biliyor olmamız sayesinde mümkün kabul edilebilirdi. İşte ancak bu yolla ortaya koyulabilen bir düzenli evren fikrinden Tanrı'nın var olduğu bilgisine teorik olarak ulaşmak mümkün kabul edilebilirdi ki bizim böyle bir bilgiye sahip olmadığımız aşikârdır. Fakat yine de Kant'a göre ahlak delili sayesinde bu içinde bulunduğumuz dünyanın bilge, kutsal ve kudretli bir Tanrı'nın eseri olduğu sonucunu çıkarabiliriz.¹⁶³

Mustafa Sabri için gaye-nizam delilini tenkit etmeye ve noksan göstermeye çalışmak muhali istemekten farksızdır. Bunun en önemli delillerinden biri de bu delili en çok eleştiren Kant'ın, yine bu delile methiyeler dizmesidir. Mustafa Sabri'ye göre Allah Kant'ı konuşturmuş ve adeta onun ağzıyla bu delile övgüler yağdırmıştır.¹⁶⁴

¹⁶¹ Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 375-376. Kant'ın fiziko-teolojik delili eleştirisi tam da Mustafa Sabri'nin bu görüşünü dile getirmektedir. Nitekim Kant'a göre de fiziko-teolojik delil kozmolojik delile hamledilmek zorundadır.

¹⁶² Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 377.

¹⁶³ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 150-151.

¹⁶⁴ Sabri, **Mevkûfu'l Akl**, C. 2, s. 394-395. Mustafa Sabri, Kant hayranı olarak tarif ettiği Fransız yazar Madam De Stael'in, Kant'ın ortaya koyduğu bu görüşlerindeki çelişkinin nedenini açıkladığını söylemektedir. Onun ifadelerine göre İngiltere'den Fransa'ya oradan da Almanya'ya taşınan deneyci düşünce, bu kültürler arası taşınımı sırasında bir aşırılıkla zirveye ulaşmıştır ve bundan dolayı da Kant, bu düşüncenin biraz taraftarı gibi görünerek, onun aşırılığını hafifletmek adına yumuşak ve hikmetli bir yöntem benimsemiştir. Sabri, **a.g.e.**, C. 2, s. 395-396.

Yeni ilm-i kalam alimlerinin büyük önem atfettikleri gaye-nizam delili, İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da en yüce öneme hâiz görülmüş ve onlar tarafından da Kant'ın getirdiği bu delili olumsuzlayan eleştirilerin ortadan kaldırılmasına çabalanmıştır.

İsmail Fenni Ertuğrul'un hikmet veya gayelilik şeklinde isimlendirdiği fiziko-teolojik delili, bir kelimcilerin yöntemi üzerinden bir de filozofların yöntemi üzerinden beyan ettiği görülmektedir. Kelamcılar nezdinde alemdeki aklı hayrette bırakan hikmetlerin tesadüf eseri olmasının akl-ı selîm tarafından kabul görmeyeceği, dolayısıyla bir yaratıcının varlığını gerektireceği ifade edilmektedir.¹⁶⁵ Filozoflardan aktardığı gayelilik delilini çok daha uzun anlatan İsmail Fenni, burada da yine aynı delille Allah'ın varlığı neticesine Batılı filozofların da ulaştığını göstermektedir.¹⁶⁶

Kant'ın bu delile getirdiği itirazlara da değinen İsmail Fenni'nin zikrettiği ilk itiraz, beşer sanatının ürünlerini tabiatın asıl ürünlerine benzetmenin doğru olmadığına dair itirazdır. Bu iki mevcudun gerçekten birbirine benzeyemeyeceğini kabul eden İsmail Fenni, aslında bu durumun Kant'ın itirazını zayıflatan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Çünkü İsmail Fenni'ye göre beşer sanatı İlâhî mevcutların en küçüğünü taklit etmekten dahi acizdir. Fakat insanın kendisi de yaratıcının tabiatıta var ettiği şeyler de kemâl dereceleri her ne kadar eksik olsa da yine Allah'a dönmektedir. Burada aranan şey kemâl dereceleri olmayıp gerçekten bir yaratıcının varlığına delalet olduğundan Kant'ın eleştirileri anlamsız olmaktadır.¹⁶⁷

İsmail Fenni'nin burada eleştirisi, aslında Kant'ın sanki kemâl derecelerindeki farklılıktan kaynaklı olarak böyle bir iddiası olduğuna yöneliktir. Fakat Kant'ın burada ön plana çıkardığı fikir, belli bir amaç dolayısıyla yapılan insan ürünlerinin, onu yapan bir insanı işaret etmesinden yola çıkarak, doğadaki düzenliliğin de Allah'ı işaret etmesi gerektiğinin varsayılmasına yöneliktir ki, Kant bu analojinin numenal aleme yönelik bir çıkarım olması dolayısıyla mümkün olmadığını düşünmektedir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 7.

¹⁶⁶ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 11-12.

¹⁶⁷ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 27.

¹⁶⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 302-303.

İsmail Fenni'nin zikrettiği Kant'ın ikinci itirazı, fiziko-teolojik delilin ancak alemin mimarını ispat edip, yaratıcısını ispat edemeyeceğine dair eleştirisidir. İsmail Fenni öncelikle Kant'ın bu kabulünün bir senet kabul edilmesi gerektiği, ardından da kozmolojik delile dönerek hiçbir yaratılmışın, yaratıcı olmadan meydana gelemeyeceği, dolayısıyla bu kabul edilen mimarın Allah olması gerektiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Kant'ın, bu delilin sonunda ulaşılan mimarın Allah kabul edilmesi için ancak ontolojik delile başvurulmuş olması gerektiğine dair iddiası da yanlış kabul edilmelidir. İsmail Fenni'ye göre bu alemdeki akıl almaz düzenin mimarlığını akl-ı selîm hiçbir şekilde Allah dışında bir varlığa atfedememektedir. Bu nedenle kozmolojik delilde de ispat edildiği gibi vücûb, edilgen bir cevherin sıfatı değil, fâil ve hâkim olan bir yaratıcının sıfatı olması gerekmektedir.¹⁶⁹

İsmail Fenni'nin, burada dayanak olarak kullandığı akl-ı selîme uygun olmama durumunu Kant da kabul etmekte ve fiziko-teolojik delilin hem akla uygun olduğunu belirtip hem de onu her fırsatta övmektedir. Kant'a göre bu delil akli tatmin ediyor görünür ve bu delilden belki bir bilgi nesnesi olarak değil, ama bir spekülâtif inanç nesnesi olarak Tanrı fikri çıkarsanabilir.¹⁷⁰ Fakat yine de Kant'a göre bu delil zorunlu bir biçimde Allah'ın varlığının bilgisini ortaya koyamamaktadır ki Kant için teorik bir isbât-ı vâcib metodunun başarması gereken asıl unsur budur.¹⁷¹

İsmail Fenni'nin üçüncü zikrettiği itiraz ise alemdeki hikmetsizliklerden kaynaklı olarak alemin mimarının Tanrı olamayacağına yönelik itirazdır. İsmail Fenni'nin bu itiraza yönelik verdiği cevap ise, ekmeliyyetin ancak Allah'a mahsus olup, yaratılmışların da mücerred varlık olmalarından kaynaklı eksikliklere sahip olmalarının zaruri olacağına dairdir. Aynı şekilde her şey dayandığı gayeye tam bir muvaffakiyetle dayanıyor olsa da bunu anlayabilmek ancak eşyanın yaratılışındaki hikmetlerin tamamını bilmekle mümkündür. Bu da bizim aklımız söz konusu olduğunda muhaldir. Hatta alemdeki milyonlarca sayıda nesneyi bir intizam içerisinde idare eden kâdir-i mutlağa, hâkim-i mutlak demek çirkin bir küstahlıktır.¹⁷²

¹⁶⁹ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 27-28.

¹⁷⁰ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 327.

¹⁷¹ Kant, **a.g.e.**, s. 303-304.

¹⁷² Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 28-29.

İsmail Fenni Kant'ın fiziko-teolojik delile getirdiği övgüleri de zikretmekte ve onun bu sözlerini hakikatli sözler kabilinden saymaktadır. Fakat sonuçta ona göre bu delilin hükmünde eksiklik olduğunu iddia etmek ancak muhaldir. Her ne kadar tecrübî olmasa da sürekli delilleri artan ve insanın aklını başından alan alemdeki bu düzenin Allah'ın varlığı fikrine götürmemesi mümkün değildir. Ayrıca bu delil Kur'an'da da açıklanmış olup, isbât-ı vâcibin gayesini yerine getirmeye tek başına kafidir.¹⁷³

M. Şemseddin Günaltay ise Sokrates'ten beri birçok düşünürün fiziko-teolojik delile başvurduğunu ifade etmekte ve özellikle Kant'ın bile bu delile büyük bir kıymet verdiğini beyan etmektedir. Bu anlamda fiziko-teolojik delili yukarıda da ifade edildiği biçimde, alemdeki nizamın bir şuur sahibi illete dayandırılması gerektiği üzerinden açıklamaktadır.¹⁷⁴ Ayrıca Günaltay, Kant'ın fiziko-teolojik delile getirmiş olduğu itirazlara da temas etmektedir.

Günaltay'ın fiziko-teolojik delile dair Kant'ın zikrettiğini iddia ettiği ilk eleştiri, bu delilin büyük önermesine getirilen eleştiridir. Buna göre Kant'ın iddiası bir gayeler manzumesinin şuur sahibi bir illete muhtaç olmak zorunda olmadığıdır. Bu gayeler manzumesi garîzî bir illetin ma'lûlû olabileceği gibi, birçok farklı illetlerin de ma'lûlû olabilir. Günaltay'a göre Kant bu noktada tabii olarak ifade edilen içgüdülerin de aslında gayeliliğin bir niteliği ve açıklanması gereken bir unsuru olduğunu unutmaktadır.¹⁷⁵ Ayrıca Kant'ın yine büyük önermeye yönelik getirdiği bir diğer itiraz alemdeki nizamın birçok illetlerin ortak fiilleri sayesinde gerçekleşebileceğini öne sürmesidir. Günaltay'a göre bu eleştiri de haklı değildir. Bunun nedeni her ne kadar birçok illetler bir gayeler manzumesi ortaya çıkarabiliyor olsa da bunların birbirleri arasında uyum olması veya bir düzenleyici varlığın planına dayanması zaruridir.¹⁷⁶

Günaltay'ın bu konuda Kant'tan aktardığı bir diğer eleştiri, neticenin mukaddimelere nisbetiyle alakalıdır. Bu eleştiri de neticede ortaya koyulan Allah fikrinin, önermelerde ki düzenleyici ilke fikrini aştığına dayanmaktadır. Çünkü Kant'a

¹⁷³ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 29-30.

¹⁷⁴ Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 105.

¹⁷⁵ Günaltay, **a.g.e.**, s. 108. Günaltay'ın bu zikrettiği eleştiri diğer eleştirilerinde de olduğu gibi Boirac'tan alıntılanmıştır. Bu eleştiriye dair Boirac'ın aktardıkları ve bunların Kant'ın felsefesindeki yeri, fiziko-teolojik delile dair Kant'ın görüşlerinin aktarıldığı bölümde beyan edilmiştir.

¹⁷⁶ Günaltay, **a.g.e.**, s. 109.

göre bu düzenleyici ilke Allah olmak zorunda değildir. Günaltay Kant'ın ilk olarak insan sanatından yola çıkarak bu çıkarımı yapmış olduğunu ifade etmekte ve bunun yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü bir saati yapan saatçi, onun ancak düzenleyicisi olabilmekteyken alemin düzenliliği onun maddesinden bağımsız olamayacağı için insanda olduğu gibi sırf bir düzenleyici ilkeye nisbet edilememektedir; o ancak hem düzenleyici hem de yaratıcı olan bir varlığa nisbet edilebilmektedir.¹⁷⁷

Aslında Kant evrendeki düzenliliği, insan sanatından yola çıkarak şuurlu bir esasa dayandırmaya çalışanların hatalı olduklarını beyan etmekte ve Günaltay gibi o da insan sanatının yanlış bir örnek olarak kullanıldığını öne sürmektedir. Çünkü insan sanatı fenomenal aleme özgüdür ve alemdaki düzenliliğin eğer maddesine yönelik bir açıklama yapılacaksa, bu analojinin yetersiz kaldığını öne sürmektedir.¹⁷⁸

Günaltay Kant'ın son eleştirisi olan “alemdaki düzen bir düzenleyici ilkeyi gerektirse de bu ilke Allah olmak zorunda değildir” tenkidini, bir evvelî illeti kabul etmekle beraber bu illetin kemâlini sınırlandırmak olarak görmektedir. Günaltay Kant'ın bu iddiasının a priori hiçbir dayanağı olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle Kant'ın bu iddiasını keyfi olarak nitelendirmektedir. Ayrıca bu itirazın kabul edilmesi durumunda bile gayelilik delilinin çürütülemeyeceğini, ancak noksanlığının gösterilebileceğini ki bu noksanlığın da bir vâcibü'l-vücûd ispatına engel teşkil etmediğini beyan etmektedir.¹⁷⁹ Her ne kadar Günaltay açıkça beyan etmese de bu zikredilen eleştirilerin çoğunluğu Boirac'tan alıntılanmış görünmektedir. Bu nedenle onun eleştirileri İzmirli'nin ortaya koyduğu eleştirilerle benzerlik arz etmektedir.

İfade etmekte fayda vardır ki burada Günaltay'ın iddia ettiğinin aksine zaten teorik bir delilin herhangi bir açıdan eksik olması Kant'a göre onun Tanrı'nın varlığına dair zorunlu bir bilgiye ulaşamayacağının göstergesi sayılmaktadır. Eğer bu anlamda metafiziksel bir varlığın mevcudiyeti temellendirilecekse bu, sentetik a priori bir yargıya dayanmalıdır.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Günaltay, **a.g.e.**, s. 109-110.

¹⁷⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 302-303.

¹⁷⁹ Günaltay, **Felsefe-i Ülä**, s. 110.

¹⁸⁰ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 44.

Fiziko-teolojik delilin gayelilikten çok hikmet delili olarak isimlendirilmesi¹⁸¹ ve iki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini belirten Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu delil için zikrettiği ilk şekil kozmolojik delile benzemektedir. Hikmet delilinin ikinci şekli olarak zikrettiği usul ise fiziko-teolojik delili karşılamaktadır. Buna göre alemdeki düzenden ve intizamdan yola çıkılarak kendiliğinden varlığı zorunlu olan mevcudun, özellikle ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarını çıkarmak mümkün hale gelmektedir.¹⁸²

Kant'ın fiziko-teolojik delile yönelik itirazlarına da temas eden Elmalılı, bu konuda ilk olarak Kant'ın, düzenleyici varlığın Tanrı olmak zorunda olmadığına dair iddiasını yanlışlamaktadır. Elmalılı bu noktada Kant'a, "Kant, acaba, suretsiz bir maddeyi hangi tecrübe ile bilebilmiştir?" sorusunu yönelterek, onun burada hataya düştüğünü göstermeye çalışmaktadır. Her varlık bir suret ile tecelli ettiğine göre Kant'ın kuvvânîliğe¹⁸³ dayanan madde hakkındaki fikirlerinin ruhânîliğe dönüşmesi gerekmektedir. Nitekim Elmalılı'ya göre bu nedenle Kant'ı, Hegel'in maneviyata ağırlık veren felsefesi takip etmiştir.¹⁸⁴ Ayrıca Elmalılı Kant'ın, tecrübeden asla mutlak çıkmayacağından mutlak hikmet sahibi bir illeti bilmenin mümkün olmayacağına dair düşüncesini de eleştirmektedir. Elmalılı'ya göre elbette tecrübe bize mutlağı doğrudan bildirmemektedir, fakat istidlal ile bu fikri tecrübeden çıkarmak mümkündür.¹⁸⁵

Elmalılı'nın değindiği bir diğer itiraz ise Kant'ın alemdeki birtakım düzensizliklerin olmasından yola çıkarak alemleri düzenleyen mutlak hikmet sahibi olmadığına yönelik iddiasıdır. Elmalılı alemde hikmetsiz görünen şeylerin aslında farklı bir kemâl olarak nitelendirdiği iradenin alametleri olduğunu düşünmektedir.

¹⁸¹ Elmalılı'ya göre gaye illeti, fâili zorlamak ve mecbur bırakmak anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle Elmalı için bu delile hikmet delili ismini vererek Allah'ın iradesini vurgulamak önem arz etmektedir. Hatta Elmalılı, İmam Eş'arî'nin (ö. 324) de sırf bu sebepten Allah'ta gaye illetini kabul etmediğini ifade etmektedir. Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 355.

¹⁸² Janet, Seailles, **a.g.e.**, s. 254-255.

¹⁸³ Elmalı'nın kuvvânîlik ile kastettiği Kant'ın eşyanın hakiki varlığını mutlak olarak değil de bilkuvve tespit ediyor oluşudur.

¹⁸⁴ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 328. Allen W. Wood bu konuda Kant'ın tutumunu ikiye ayırmakta ve aynılık yorumu ismini verdiği, dışarıdaki sandalye ile zihnimizde bulunan kendinde şey halindeki sandalye fikrinin aynı nesneye tekâbüle etmesi gerektiği görüşünün transandantal idealizme daha uygun olduğunu ifade etmektedir ve Kant'ın idealizme dâcâr olmak zorunda olduğunu düşünmemektedir. Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost, 2009, s. 100-101.

¹⁸⁵ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 328.

Çünkü Elmalı'ya göre bu hikmetsiz görünen şeyler, vâcibü'l-vücûd'un muztar olmadığına ve iradesiyle bu alemleri meydana getirdiğine işaret etmektedirler.¹⁸⁶

Görülmektedir ki Kant'ın isbât-ı vâcib hakkında ortaya koymuş olduğu bu olumsuz külliyyat yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant'a dair en çok meşgul oldukları konuların başında yer almıştır. Bunun nedeni öncelikle yeni ilm-i kelam alimlerinin en çok tartıştıkları konulardan birinin isbât-ı vâcib meselesi olması olduğu gibi, aynı şekilde Kant'ın bu itirazlarının Tanrı'nın varlığını inkâr edenlere yardımcı oluyor görülmesi ve Kant'ın yapmaya çalıştığından farklı bir yöne çekilmesinden de kaynaklanmaktadır. Nitekim Kant teorik delillerle nesnel geçerliliğe sahip olacak bir Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını beyan etmiş olsa da teorik akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının mümkün olduğunu göstermiş olup, teorik aklın açtığı bu kapıdan geçerek, insan aklı için Tanrı'nın varlığına dair zorunluluğun pratik akıl yoluyla bir postulat şeklinde gerçekleştirilebileceğini kanıtlayacaktır. Buna rağmen yeni ilm-i kelam alimleri kelamın bu anlamda ortaya koymuş olduğu isbât-ı vâcib geleneğine sadık kalmakta ve Kant'ın iddia ettiği gibi Tanrı'nın varlığının bilinebilmesini teorik aklın dışına atmayı asla düşünmemektedirler. Dolayısıyla her ne olursa olsun, ister mütekellim kimliğiyle ön plana çıksın isterse farklı disiplinlere aidiyeti ile tanınmış olsun, yeni ilm-i kelam alimleri arasındaki ortak kabul, teorik isbât-ı vâcib yöntemlerinin hiçbir surette terk edilemeyeceğidir. Bu nedenle Kant'ın kritik felsefesini de ellerinden geldiğince eleştirmişlerdir. Ayrıca Kant'ın ahlak deliline yüklediği anlamın hakiki değerine ulaşabilmesi de teorik olarak Tanrı'nın varlığının zorunlulukla gösterilemeyecek olmasına bağlı bulunduğundan yeni ilm-i kelam alimleri nezdinde Kant'ın ahlak delilinin değersizliği de ortaya çıkmış olmaktadır.

¹⁸⁶ Janet, Seailles, a.y.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PRATİK AKLIN TANRI'YA ULAŞMA İMKÂNI

3.1. Teorik-Pratik Akıl Ayrımı ve Kant'ın Ahlak Felsefesi

Önceki bölümlerde ele alınan mevzular Kant'ın teorik akıl sahasına dahil ettiği meselelerden müteşekkildi. Fakat Kant akli sadece teorik olan yönüyle sınırlandırmamış, ona bir de pratik yön atfetmiştir. Kant, aklın bu yönüne en çok *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde yer vermiş olmakla beraber, teorik meselelerin anlatıldığı *Arı Usun Eleştirisi* kitabında da çokça pratik akla değinmiştir. Kant'ın pratik kavramıyla kastettiği ise, ihtiyar ile mümkün olan her şeydir.¹

Kant nezdinde teorik aklın ilgilendiği alan katı ve deterministik kurallar bütünüyle çevrelenmiş bir alandı ve bu alan tabiatı zorunlu ve evrensel biçimde belirlemekteydi. Fakat insanın bu deterministik yapıdan ayrılan fiillerinin olduğunu aşikâr gören Kant, insanın ihtiyârî fiillerine tekâbül eden bu yönünü pratik akıl yoluyla açıklama cihetine gitmiştir. Yine çalışmamızın giriş bölümünde ifade edildiği gibi Kant teorik akıl yoluyla “Neyi bilebiliriz?” sorusunu cevaplamasının ardından pratik akıl yoluyla da “Ne yapabiliriz?” sorusunu cevaplandırmayı amaçlamaktadır. Ama bu sorunun cevabı da insanı tatmin etmek için yeterli değildir. Bu nedenle Kant'a göre, bir yönü teorik olan diğer bir yönü ise pratik olan “Ne umabiliriz?” sorusu da teorik aklın açık bıraktığı kapılardan faydalanarak, pratik aklın işlevleri sayesinde cevaplanabilecektir.² Ayrıca bu soruların cevaplarını ararken bilimin ve saf aklın dışına atılan dinin asıl konumu keşfedilebilecek ve din, ahlak üzerine bina edilecektir. Yani mahsûsattan tamamen bağımsız, insan fitratına dayanan bir Tanrı ve din anlayışı pratik akıl yoluyla inşa edilebilecektir.³

¹ Kant'a göre teorik akıl bir şeyin olduğunu a priori bilmemi sağlarken pratik akıl ise olması gerekeni a priori bilmemi sağlamaktadır. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 305. Ayrıca Kant'ın teorik-pratik ayrımı klasik felsefi metodun ayırımından farklılık içermekte, Kant, ev idaresi, siyasi idare ve hazların kontrol edilmesi gibi hususları pratik felsefe kapsamı içerisine dahil etmemektedir. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 20-21.

² Erişirgil, *Kant*, s. 165.

³ Necip Mahmud, Emin, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse*, s. 156.

Kant teorik akııı incelerken benimsediği yöntemin tam tersine bir usul kullanarak pratik akla dair açıklamalar getirmeyi tercih etmektedir. Kant, teorik akıl söz konusu olduğunda öncelikle bilgiyi bir gerçek kabul edip ardından onun Őartlarını ve sınırlarını araŐtırmıŐ ve duyulardan baŐlayarak oradan kavramlara, kavramlardan da ilkelere ilerlemiŐti. Fakat ahlakı konu edinen pratik felsefe söz konusu olduğunda ise duyulardan yola çıkılması mümkün olmadığından, öncelikle ilkelerden kavramlara ardından da duyulara giden bir usul benimsemektedir.⁴

Kant'a göre insan bir taraftan mahsûs dünyaya tâbî bir varlıktır ve maddi illetlere bağlıdır fakat insanda mevcut bulunan bir meleke, onu mahsûsât aleminde ayırmaktadır. Bu meleke saf bir tasavvur olup pratik aklın ta kendisidir. Bu pratik akıl insana vazife nm altında emirler vererek onu yönlendirmeye çalışmakla beraber asla deterministik nedenselliğe tâbî olan alemin bu nedensellikten ayrı dŐnlemeyeceđi durumda olduğu gibi bir zorunlulukla buyurmamaktadır. Bu yüzden pratik aklın kanunları aklî bir tasavvurdan ibarettir. Pratik aklın ilgilendiği bu vazifelerin gerçekleşmesi veya gerçekleŐmemesi pratik aklın alanına girmemektedir. Çünkü pratik akıl ancak yapılması gerekeni buyurmakta ve bu buyruğundan hiçbir surette dönmemektedir. Birbirleriyle karşı karşıya konumda bulunan teorik ve pratik akıl, cinsleri itibariyle ayrıŐmakta ve bu sayede çelişki ortadan kalkmaktadır.⁵

Teorik aklın esas aldığı unsur bilgi iken, pratik aklın esas aldığı unsur iman olmuştur. Bu da aslında objektiflik açısından bir fark ortaya çıkarmaktadır. Buna göre iman objektif biçimde zorunlu olmayan, yalnızca subjektif ve limm mantık yolu ile zorunlu olan bir inanıŐtır. Bu yüzden mesela zgr iradenin varlığına ben ahlak yasasından yola çıkarak ve kendi zgr irademin gereği olarak zorunlu bir biçimde inanırım, fakat başka birini aklî olarak bunu kabule zorlayamam.⁶

Pratik ve teorik akıl arasındaki ayrımı yukarıda ifade edildiği Şekliyle yapan Kant'ın, ahlak felsefesini kurarken izlediği yöntem söz konusu olduğunda birtakım fikirlerden etkilendiği gözlemlenmektedir. Bunların başında giriŐte de beyan edildiği üzere annesi ve bazı hocalarının, daha samimi bir inancı ön plana çıkaran pietist

⁴ Erişirgil, **Kant**, s. 224-225; Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 17.

⁵ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 69; Erişirgil, **Kant**, s. 130-131.

⁶ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 69-70.

geleneği Kant'a aşlamaları gelmektedir.⁷ Yine Rousseau'nun felsefesi de Kant'ın ahlaka dair düşüncelerinde rasyonalistler gibi aklî bir ahlak düşüncesine yönelmesine engel olmuş, Hume'un teorik felsefe konusunda Kant'ta ortaya çıkardığı aydınlanma, ahlak felsefesi söz konusu olduğunda da Rousseau sayesinde gerçekleşmiştir.⁸ Kant Rousseau'nun etkisiyle önceleri ahlakı duygulara atfederek subjektif bir yönelim vermeye çalışmışsa da kritik felsefesinden hemen önce bu görüşünden vaz geçmiştir.⁹ Çünkü onun amacı aklın bütün esaslarını a priori temellerle inşa etmek olmuştur. Kant pratik akıl için aradığı bu a priori dayanağı ise ahlak yasasında bulmuştur.¹⁰ Ayrıca Kant rasyonel varlıkların doğal bir amacı olarak temellendirdiği a priori mutluluk fikrini de ahlak yasasının nihâî gayesi olarak belirlemiştir.¹¹ Kant bu anlamda toplumsal bir mutluluk fikrine vurgu yapmış, böyle bir toplumsal mutluluğun gerçekleşmesinin ise küllî ahlak yasalarını takip eden bireylerden oluşan bir toplum kurmakta mümkün görmüştür. Böyle olunca asıl toplumsal gaye, küllî bir yasaya tâbî olarak fiillerini icra eden özgür insanlar topluluğunu oluşturmak şeklinde Kant'ın pratik felsefesinin temelini oluşturmuştur.¹²

Toplumsal huzuru temin edecek bu küllî yasa yani ahlak yasası ise Kant'a göre asla insanların bireysel çıkarları doğrultusunda gerçekleştirdikleri iyi fiillere dayanak sağlayamaz. Her ne kadar insanoğlu yaptığı her işte bir fayda temini gözetmeyi akl-ı selîme uygun bulsa da iyilik bir gaye gözetilerek yapıldığında hakikiliğini yitirmektedir. Bu nedenle Kant için iyi fiil ancak vazifedir ve bu vazife sadece ve sadece ahlak yasasına riayet etmek için fiilleri yerine getirmeyi dikte eder. Bu yüzden dışarıdan ahlaklı görünen bir davranış asla onun hakikaten ahlaklı olduğunu

⁷ Durah, **Aklın Anatomisi**, s. 32.

⁸ Erişirgil, **Kant**, s. 198-199; Immanuel Kant, **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**, ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, s. 95.

⁹ Erişirgil, **Kant**, s. 202-203.

¹⁰ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 53.

¹¹ Mutluluk, tüm doğal amaçların en üst noktası olarak, yani herhangi bir sonlu varlığın ihtiyaç ve arzularının toplamı olarak tanımlanır. Böyle amaçlara sahip olan ve bu amaçların toplamını kavrayabilecek durumda olan herhangi bir varlık, bu anlamda doğal bir amaç olarak mutluluğa sahiptir. Kant, "Mutlu olmak, her rasyonel fakat sonlu varlığın zorunlu olarak arzusudur" dediğinde bunu kasteder. Allen W. Wood, **Kant's Moral Religion**, New York, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, s. 53-54.

¹² Erişirgil, **Kant**, s. 205-206.

göstermez.¹³ Kişinin niyetinin önemi hat safhadadır ve asla bir gaye gözetmemesi gerekmektedir. Bu noktada ahlak yasasının emrettiği bu usul, tabîî saiklerin emrettiği usulden tamamen farklılaşmaktadır. Ahlak yasasının tabîî saiklerin gösterdiği usulden farklılaşması ise bize küllî bir yasa biçimi vermesini mecbur kılmaktadır ki o da: “Öyle bir şekilde hareket etmeliyim ki amelimin içerdiği düsturun küllî bir yasa olmasını isteyebileyim.” şeklindedir.¹⁴ İnsanın bu biçimi kullanarak ahlak yasalarını belirlemesi ve onları hiçbir amaç gütmeksizin gerçekleştirmesi zaruridir. Çünkü başkasının güvenini kazanmak adına doğru söylemeyi kendisine ilke edinen biri, bunula ancak hipotetik (şartlı) bir önerme ortaya koymaktadır ki bu önermeler ahlâkî niteliğe sahip olamazlar. Ahlak yasaları daima matematiğin aksiyomlarında olduğu gibi şartsız ve her koşulda geçerli olmalıdır: “Her zaman ve her yerde doğruyu söyle” şeklinde olduğu gibi. Böyle olunca ahlak yasası tecrübeden değil ancak pratik aklın metafizik kullanımından doğmaktadır.¹⁵

Ahlak yasasının ikinci biçimi ise insanın tabîî saiklere meydan vermayerek bencilce bir yaklaşımın yerine toplumsal yapıyı gözetmenin ön plana çıkarılması hususuna dayanmaktadır: “Öyle bir şekilde hareket et ki gerek kendi şahsında gerek başkalarının şahsında insanlığı bir vasıta gibi değil, bir gaye olarak kullanmış olasın.” Bu noktada Kant insanın başkalarını bir vesile olarak kullanmak yerine onları kendisine gaye edinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü insan saygıya layık olan bir varlıktır.¹⁶

Ahlak yasasının iradeyi bu şekilde a priori ve tecrübeden kaynaklanmayan biçimlere bağlaması ise sentetik a priori bir yargı ortaya çıkarmaktadır.¹⁷ Kant saf aklın eleştirisini yaparken nasıl sentetik a priori yargıların kaynağını aradıysa, pratik akılda

¹³ Dışarıdan ahlaklı görünme durumu Kant tarafından hukukun mevzusu kabul edilip ahlâkî fiiller bunun altına dahil edilmemektedir. Fakat Kant hukukî meseleleri de a priori temellere dayandırarak açıklama girişiminde bulunmaktadır. Erişirgil, **a.g.e.**, s. 241-242.

¹⁴ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse**, s. 156-157; Erişirgil, **Kant**, s. 209-211. Bu usul aslında bize bir biçim vermektedir ve Kant tek tek her ahlaklı olan fiillerin bir yasa haline getirilebileceğini düşünmekten ziyade bu biçimi kullanarak her özgür bireyin kendi yasalarını nesnel dayanaklar üzerinde oluşturması gerektiğini düşünmektedir. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 30. Biçim ile kastettiği ise bir yasaı bütün içeriğinden yani istemenin nesnelerinden ayırmak ve onu genel bir yasa koymanın biçimi haline getirmektir. Kant, **a.g.e.**, s. 30-31.

¹⁵ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse**, s. 157; Erişirgil, **Kant**, s. 212-213.

¹⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 215-216.

¹⁷ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 213-214.

da karşımıza çıkan bu sentetik a priori yargıların kaynağını aramak gerekmektedir. Fakat Kant’a göre bu yasaların kaynağı asla iradenin dışında, iradeye etki eden bir kudrette aranamaz. Çünkü bu durumda iradeye müdahil olan bu kuvvet, fiillerimizin ya ona duyulan korku ya da ona duyulan sevgiye ithafen icra edilmesine sebebiyet verecektir. Ahlak yasası da yapısı gereği hiçbir şarta bağlı olmaması gerektiğinden, birer dürtü olan korku veya sevgiye sebebiyet verecek bu durum da kabul edilemez olacaktır. Bu noktada ahlak yasasının üçüncü biçimi de ortaya çıkmaktadır: “Bütün akıllı varlıkların iradelerini küllî yasalar vazeden bir irade olmak üzere düşün.”¹⁸

Kant’ın işte bu şekilde kurguladığı ahlak felsefesi onun ahlak deliline temel teşkil eden esasları nasıl a priori unsurlar üzerine dayandırıldığını göstermektedir. Kant’ın bu yaklaşımlarının apriori dayanaklara sahip olması, doğal olarak ahlak felsefesinin sonucunda zorunlu bir inancı ortaya çıkarma imkanını da içinde barındırmaktadır.

3.2. Ahlak Delilinin Unsurları

3.2.1. Ahlak Yasası

Ahlak yasası yukarıda ifade edilen biçimiyle insanın ahlaklı olmak adına yapması gerekenleri belirleyen bir yasa konumunda bulunmakta ve ahlak manzumesini ortaya koymak için insana küllî biçimler sağlamaktadır. Fakat ahlak delili için ahlak yasasını önemli yapan unsur, onun insan için reddedilemeyecek bir zorunlulukla buyurmasında yatmaktadır. Ahlak yasasının her insanda a priori bir biçimde bulunan bu mevcudiyeti, onun anlamlı bir yasalar topluluğu olması gerekliliğini mecbur kılmaktadır. Nitekim a priori bulunan ahlak yasası anlamsız hale gelirse, onun insan tarafından uygulanması da zorunluluğunu yitirecektir ki bu pratik felsefe açısından asla kabul edilemez bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle

¹⁸ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 216-217. Tabi Kant böyle bir kurgu inşa etmesine rağmen ahlak yasasının dine götürdüğünü kabul etmekte ve insanın ahlak yasasının buyruklarına sanki Tanrı’nın buyruklarınımışçasına uymaları gerektiğini de ayrıca vurgulamaktadır. Bunun nedeni en yüksek iyyinin vücut bulmuş hali ve tek kutsal varlığın Tanrı olmasında yatmaktadır. Kant’a göre biz de ahlâkî anlamda bir kutsal varlığa dönüşebilmek ve bütünüyle ahlâkî bir özne olabilmek için, ahlak yasasının buyruklarını sanki o kutsal varlıktan geliyormuşçasına takip etmeliyiz. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 140.

Kant ahlak yasasının anlamlı hale getirilebilmesine büyük önem atfetmekte ve ahlak delilini de bu esas üzerine bina etmektedir.

Ahlak yasasına ifade edildiği şekliyle büyük önem atfeden Kant, ahlak yasasının biçimlerinin a priori olarak çıkarsanabileceğini göstermek amacıyla birtakım önermeler ortaya koymaktadır. Bu önermeler yoluyla konusu arzularımıza dayanan herhangi bir pratik yasanın küllî ve ahlâkî olamayacağını, küllî pratik bir yasanın bütün arzulardan bağımsız aklın bir formundan veya biçiminden ibaret olduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹⁹

1. Önerme: herhangi bir pratik yasada irade, arzu tarafından belirlenirse o yasa tecrübîdir, ahlâkî değildir. Konusu bizim arzularımızı kapsayan bir yasanın bütün insanları kapsaması mümkün değildir.²⁰
2. Önerme: Maddî olan yani ahlâkî olmayan her yasa ferdî mutluluk içindir ve bu tür yasaların hepsi aynı cinstendir.²¹
3. Önerme: Eğer akıl sahibi bir varlık fiilini ortaya koyarken benimsediği yasayı tüm insanlar için geçerli olabilecek küllî bir yasa olarak tasavvur edebiliyorsa bu yasanın içeriği değil biçimi iradeye etki etmektedir.²²

Özellikle üçüncü teori göstermektedir ki bu ahlak yasalarını ortaya çıkaran akıllı varlıkların özgür olması zaruridir. Çünkü deterministik nedenselliğe tâbî olan varlıklar hem içerik bakımından hem de biçim bakımından nedensellikten etkilenmektedir. Dolayısıyla içerikten tamamen bağımsız olması gereken bu yasalar özgür bir iradenin sonucu olmak zorundadır. Bu özgür irade hiçbir mahsûsattan

¹⁹ Erişirgil, **Kant**, s. 225. Bu anlamda ahlak yasasının buyruklarının şartsız olması gerektiğini vurgulayan Kant ampirizmin ahlak söz konusu olduğunda tehlikeli bir durum ortaya çıkardığını beyan etmektedir. Nitekim ampirist bir ahlakın şartsız ve dünyevî gayelerden tamamen arındırılmış olması mümkün değildir. Bu yüzden Kant tasavvufî anlamda bir ahlak anlayışını içimizdeki ahlak yasasına daha uygun bulmaktadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 79.

²⁰ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 23.

²¹ Kant, **a.g.e.**, s. 24.

²² Kant, **a.g.e.**, s. 30. Hem Şarlken'in hem de I. Fransuva'nın Milan'ı aynı anda almak istemesi asla uzlaştırılmazdır çünkü bunların istekleri bir içeriğe yöneliktir. Pratik yasanın iradeyi belirleyen yönü biçimdir ve hangi biçimin bir fiili küllî yasa yapacağını ise müdrike belirlemektedir. Erişirgil, **Kant**, s. 227-228.

etkilenmemekle beraber, ancak ahlak yasasının zikredilen formları yoluyla bilinebilmektedir.²³

Bu noktada fiillerden kastedilen aslında mahsûs dünyada gerçekleştirdiğimiz fiiller değildir. Nitekim özgür iradenin mahsûs dünyaya etki etmediği ve mahsûs alemin deterministik nedenselliğe tâbî olduğu ifade edilmişti. Bu nedenle her ne kadar biz iyi fiilleri mahsûs dünyada arıyor olsak da bu fiiller aslında düşünülür dünyada belirlediğimiz iyiliklerin sembolik bir biçimde mahsûs dünyaya uyarlanmış hallerinden başka bir şey değildir. Biz hiçbir zaman irademizin hakikaten tabiata müessir olup olmadığını bilemeyiz.²⁴

Bu durumda mahsûs dünyadan bu kadar bağımsız hale getirilen bir ahlak yasası ne kadar pratik olabilir sorusu akla takılmaktadır. Bu noktada pratik yönü vurgulamak adına gösterilmesi gereken şey, mahsûsâtta bağımsız bir saik olabilecek a priori bir duygudur. Nitekim bizim ahlak yasasının buyruklarına uymamız durumunda bizde birtakım tezahürler meydana gelmektedir. Ahlak yasasının bu anlamda insanda ortaya çıkardığı ilk tezahür olumsuz bir duygu olup elemdir. Çünkü insan tabii arzularından kaçınarak kendine acı çektirmekte, kendini zorlamaktadır. Fakat bu olumsuz duygudan başka ahlak yasasının ortaya çıkardığı olumlu bir duygu daha vardır. O da kendini beğenme duygusunun insanda körelmesiyle ortaya çıkan saygıdır. Saygı ahlak yasasının doğrudan meydana getirdiği bir duygudur. Hiçbir duygu a priori olarak belirlenemiyorken saygı duygusu belirlenebilmektedir. Acı duygusu a priori kavranabiliyor olsa da o ancak tecrübe edilmekle bilinebilir. Saygı ise ahlak yasasının doğurduğu zorunlu bir duygu konumundadır ve tecrübeden bağımsızdır.²⁵

Ahlak yasası ile ilgili bir diğer mevzu ise onun gayesi meselesidir. İnsanın bu anlamda ahlak yasasının vazifeleri söz konusu olduğunda bütün gayelerden uzak durması gerektiği şeklinde çizilen portre aslında sadece hissî saikleri ilgilendiren meseleler hakkında geçerli olmaktadır. Bu nedenle ahlak yasasının vazifelerini bütün

²³ Erişirgil, **Kant**, s. 228.

²⁴ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 103.

²⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 231-232; Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 81-82. Kant'ın saygı duygusunun a priori oluşuna dair getirdiği örnek şu şekildedir: “soylu olmayan, sıradan bir yurttaş olan bir adamda, kendimde bilincinde olmadığım derecede bir karakter dürüstlüğü olduğunu farkedersen, böyle bir adamın önünde, istesem de istemesem de, hatta üstünlüğümün gözden kaçmaması için başımı ne kadar dik tutsam da ruhum eğilir.” Kant, **a.g.e.**, s. 85.

gayelerden soyutlayamayız. Çünkü hiçbir amacı olmayan bir yasa ancak boş bir biçimden ibaret kalırdı. Bu noktada ahlak yasasının vazifelerinin gayesi hissî saiklerle yakından uzaktan bir ilişkiye sahip olamayacak olsa da mutlak bir gayeye atfedilmesi mümkündür. Bu mutlak gaye ise insanın haysiyetinden başka bir şey değildir ki bununla kastedilen ise hem her bireyin kendi tekâmülü hem de başkalarının tekamülüdür.²⁶ Bu haysiyetin sonucunda varılacak hedef ise ileride ele alınacak olan en yüce iyi kavramıdır.

3.2.2. Özgürlük²⁷

Kant teorik aklın düştüğü antinomileri belirtirken, üçüncü antinomide özgürlüğün imkânı hakkında insan aklının çelişkili iki argümanı öne sürdüğünü iddia etmişti. Bunlardan ilki özgürlüğü nedenselliğin yanında mümkün görürken diğeri deterministik nedenselliğe sıkı bir biçimde bağlanmaktaydı. Fakat o bölümde belirtildiği üzere Kant'ın dinamik addettiği üçüncü antinomi aslında çelişkili görünmesine karşın bu iki çelişkili görünen düşüncenin telif edilebilme imkânını da içinde barındırmaktaydı. Bu telifin imkânı her iki görüşün de farklı açılardan bakıldığında aynı anda doğru olabileceğinin gösterilmesi fikrine dayanmaktaydı.

Kant'a göre müdrikenin ulaşmış olduğu deterministik nedensellik fikri fenomenal aleme bakıldığında doğru kabul edilebilmekteydi. Fakat fenomenal aleme hasredilen algımızın dışında bir numenal alemin de bulunduğu kesin olduğuna göre, fenomenal alemde yola çıkarak bu numenal alemde de özgürlüğün bulunamayacağını iddia etmeye de kimsenin hakkı yoktu. Bu nedenle Kant tecrübe sahasının dışında özgürlüğün teorik akıl bağlamında da mümkün olduğunu iddia etmişti. Yani teorik akıl

²⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 261. Kant'ın başkalarının da tekamülünü içeren bu öğretisi bir Tanrı Krallığı fikrine dayanmaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Kant, **Din**, s. 126-128.

²⁷ Kant'a göre özgürlük saf aklın kilit taşı konumunda bulunmaktadır. Çünkü Kant için teorik aklın temellendiremediği bütün idealar özgürlük kavramına bağlanmakta ve onunla dayanak kazanmaktadırlar. Aynı zamanda özgürlük tüm idealar arasında kendisini doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek ideadır. Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideaları özgürlüğün aksine ahlak yasasının koşulları değil bu yasanın belirlediği en yüce iyinin koşulları olarak temellendirilmektedir. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 3-4. Özgürlük aynı zamanda bir yönüyle doğada tecrübe edilebilen olmasıyla da diğer idealardan ayrılmaktadır. Bu yönü sayesinde diğer ideaların doğa ile ilişkilerini ve teoloji ile bağlantılarını da tesis etmektedir. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 374.

söz konusu olduğunda eşyanın kendinde halinin özgürlüğe sahip bulunması mümkün kabul edilmekteydi.²⁸

Kant için özgürlüğün sadece bir imkân dahilinde bırakılması ise yeterli değildi. Bu nedenle Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* eserinde özgürlüğün reddedilemeyecek biçimde bir zorunlulukla kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bunun gerçekleştirilebilmesi ise ancak ahlak yasasına bağlı kabul edilmektedir. Kant için özgürlük ahlak yasasının varlık şartıdır. Özgürlük fikri her ne kadar ahlak yasasının buyrukları olmadan keşfedilemeyen bir şey olsa da ahlak yasasının buyrukları ancak özgürlüğün fark edilmesini sağlamaktadır. Öte yandan ahlak yasası ise özgürlük olmadan bir hiçtir. Onun buyrukları ancak insanın deterministik nedensellikten bağımsız fiillerinin olması durumunda bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle Kant için aslında özgürlüğün varlığına dair en büyük kanıt ahlak yasasının kendisidir.²⁹

Bu durum ahlak yasasının anlamlı kabul edilebilmesi için özgürlüğün zorunlu bir kabulünü ortaya çıkarsa da nasıl olup da özgürlüğün, deterministik nedenselliğin hâkim olduğu bu dünyada işlevsel olabildiği açıklanmaya muhtaç kalmaktadır. Nitekim Kant için dışarıdaki nesneler nasıl deterministik nedenselliğe tâbî ise bizim iç duyularımız bile zamandan bağımsız olamadıkları veçhile bu nedenselliğe tâbî konumda bulunmaktadır.³⁰

Her ne kadar özgürlük burada transandantal bir boyuta taşınarak numenal aleme hasredilmiş görünse de burada özgürlük fikrini temellendirmeye çalışmaktaki amaç insanoğlunun ahlâkî fiillerinde hiçbir etkiye maruz kalmadığını göstermekten geçmektedir.³¹ Bu nedenle aslında bu mesele karşımıza bir tartışma konusu olarak çıkmaktadır. Çünkü insanın ahlâkî olsun veya olmasın tüm fiilleri tecrübe edilen

²⁸ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 69; Erişirgil, **Kant**, s. 218-219.

²⁹ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefetü'l-Hadîse**, s. 157-158. Kant'ın ahlak yasası ve özgürlük arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine dair açıklamaları için Bkz. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 33-34.

³⁰ Erişirgil, **Kant**, s. 220-221.

³¹ Kant bu alemdeki mevcudiyetimizin hiçbir şekilde Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geldiğini söylemeye hakkımız olmadığını ifade ederken, numenal alemde bulunan, kendinde şey olan benliğimiz söz konusu olduğunda, onun fiilleri hakkında olmasa da mevcudiyetinin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmek konusunda bir beis görünmediğini de beyan etmektedir. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 111-112.

alemdede ortaya çıkmakta ve nedensellik silsilesini de etkiler görünmektedir. Peki insanın ahlâkî fiilleri tabiatla iç içe olmasına karşın nasıl özgür olabilmektedir?

Kant bu konuda iki görüşten de vaz geçemeyeceğinden dolayı özgürlükle determinizmi uzlaştırma cihetine gitmiştir. Kant özgürlüğün ancak tabii düzenden tamamen bağımsız düşünüldüğünde mümkün olduğunu kabul etmektedir. Böyle bir şeyin mümkün olduğunu ise Kant'a göre kendi iç dünyamızdan çıkarsayabiliyoruz. Nitekim bizler her ne kadar ruhsal hallerimizi bile zamana tâbî biliyor olsak da kendimizi zaman dışında düşünebiliyoruz. Yani mahsûs bir varlık olmanın yanında sırf aklî olan bir yönümüzün de varlığını kavrayabiliyoruz. İşte bu noktada Kant için benliğimizin aklî olan yönüyle, mahsûs olan yönünü birbirinden tamamen ayırmayı başarabilirsek, determinizm ile özgürlüğü de uzlaştırmak mümkün hale gelebilmektedir.³²

İnsanın kendini zaman kaydından bağımsız düşünmesiyle yani kendini akıl tarafından belirlenen yasalara göre amellerini etkileyen olarak düşündüğü numenal varlık durumunda, nedensellikte olduğu gibi, aklın ortaya koyduğu bu yasanın da bir sebebini aramak gerekmez. Aynı şekilde tabiatla gerçekleşen hiçbir şeyi bu aklî yönümüzün sebebi gibi de telakki etmek mümkün değildir. İnsanla ilişkili bütün bu maddi unsurlar aslında aklî yönümüzün bir eseri konumunda görülebilmektedir. Bu noktada insanın tecrübî olan yönü, aklî olan yönüne tâbîdir ve onun eseri kabul edilmektedir.³³ Bunun nedeni bizim nedenselliğe dair algımızın tamamen zihnimizin a priori unsurları tarafından kurgulanan bir düzen olmasına karşın, özgür irademizin sonucunda ortaya koyduğumuz fiillerimizin asıllarının ise bu zihnî kurgudan bağımsız olan ve numenal anlamda mevcudiyetleri bulunan fiiller olmalarıdır. Biz her nesneyi algımlarken yaptığımız gibi özgür iradeyle gerçekleştirilen bu fiilleri de zihin süzgecinden geçirdiğimiz takdirde onun asıllığını bozup nedenselliğe tâbî biçimde

³² Kant, **a.g.e.**, s. 104; Erişirgil, **Kant**, s. 221-222. Kant için özgürlüğün asıl imkânsızlığı eşyanın kendinde halini bildiğimizi kabul ettiğimiz durumda karşımıza çıkmaktadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 103-104.

³³ Erişirgil, **Kant**, s. 221-222.

algılamış olmaktadır.³⁴ Bu ise onların özgür iradede bağımsızlıklarına algılanmalarına neden olmaktadır.

Kant özgürlüğün bu anlamda reddedilmemesi gereken bir şey olduğunu misaller vererek de açıklamaya çalışmaktadır. Eğer tüm fiillerimizin deterministik nedenselliğe tâbî olarak meydana geldiği kabul edilirse kötülük yapan birinin bu yaptığı fiilin sorumlusunun kendisi değil bilakis onu bu noktaya getiren sebepler silsilesinin kabul edilmesi mecburi olmaktadır. Fakat hiçbir suçlu vicdanını bu durumu bahane ederek susturamamaktadır. Bunun nedeni aslında insanın vicdanının aklî yönüne bağlı olması, zamandan bağımsız olup sürekli kişiye buyurmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle insan yaptığı kötülükleri unutamamakta ve sürekli bir pişmanlık hissi duyabilmektedir. Eğer bu vicdânî unsur insanın aklî yönüne bağlı olmasaydı, işlenen kötülüklerin zamanla unutulması ve pişmanlık duygusunun yok olması gerekirdi.³⁵

Şu da unutulmaması gerekmektedir ki Kant her bir münferit fiilimizde özgürlüğü kabul etmemektedir. O gerçekten bir insanın bütün yönleriyle eksiksiz incelendiğinde gerçekleştireceği fiillerin büyük bir kesinlikle ön görülebileceğini kabul etmektedir. Özgürlük bu yüzden herhangi bir fiile yönelik değil, aklî yönümüzün tecrübî yönümüze verdiği istikamettir.³⁶

Kant'a göre eğer insan hiçbir şekilde tabii nedenselliğe tâbî olmasaydı yani sadece aklî yönü bulunsaydı, onun bütün fiilleri ihtiyarî olacaktı. Bu da insanın bütün fiillerinin aslında ahlak yasasına uygun olmasını da gerekli kılacaktı. Fakat insanın bir yönüyle mahsûs dünyaya tâbî olması neticesinde iradesi sadece ahlak yasasından değil, tabii saiklerden de etkilenmektedir. İşte burada insan kesinlikle fiillerini tabii saiklere uyarak değil özgür iradesine yani ahlak yasasının buyruklarına uydurmalıdır.³⁷

³⁴ Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse**, s. 157-158. Özgürlük Kant'a göre teorik açıdan da bütünüyle olumsuz kabul edilmemeli ve duyusal aleme ilişkili bir yapısının varlığı kabul edilmelidir. Dikkat edilmesi gereken husus ise özgürlüğün zaman dışında bulunmasına karşın zaman içerisinde gerçekleşen duyusal alemin öğelerine etki edebiliyor olmasıdır. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 277.

³⁵ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 107-108; Erişirgil, **Kant**, s. 222-223.

³⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 223-224.

³⁷ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 224.

Kant özgürlüğün tabii nedensellik ile bağdaştırmaya farklı açılardan da devam etmektedir. Bunun nedeni pratik aklın eleştirisinden sonra üçüncü kritik eseri olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi* isimli kitabında bu meseleyi gayelilik üzerinden tekrar ele almaya çalışmasında yatmaktadır. Bu noktada tabiatın yasaları nedenselliğe ait kabul edildiği gibi, ahlâkî düzenin yasaları ise gayeliliğe tâbî kabul edilmektedir. Yani aslında Kant gayeliliğin nedensellik ile özgürlük arasında bir orta terim yapılması ile özgürlüğün tabii nedensellik ile olan ilişkisinin açıklanabileceğini düşünmektedir.³⁸

Kant için doğada bir tür gayeliliğin varlığı reddedilemez olup özellikle canlı nesnelerdeki birbirine ahenkli parçaların bir amaç doğrultusunda bir araya gelmeleri bunun göstergesi sayılmaktadır. Mesela sadece zihnî olmaları itibarıyla geometrik şekillerde ortaya çıkan gayelilik, maddî çıkarım yapılmamak kaydıyla objektif konumda bulunmaktadır. Öte yandan maddî nesneler söz konusu olduğunda ise onlarda görülen gayelilik bu şekilde objektif kabul edilememektedir. Bunun nedeni onlarda gördüğümüz gayeliliği bir başka varlığa göre faydasından yola çıkarak tespit ediyor olmamızdır. Yani Kant'a göre bir saatin elbette yapılış amacı vardır fakat yelkovanın mekaniksel hareketini açıklamak için bu gayeyi bilmeye lüzum yoktur. Bu yüzden Kant eşyadaki gayeliliği dışarıda değil iç kısımlarında aramaya girişmiştir ki bu en çok canlılarda gözlemlenmektedir.³⁹ Canlılar bu anlamda cansız değil de canlı olan organizmaları olmaları dolayısıyla gayelilik ilkesine tâbîdirler. Bu anlamda canlılığı a priori bir biçimde gayelilik üzerinden temellendirmeye çalışmak aklın sınırlarını her yönden aşmak anlamına gelecektir. Fakat aynı şekilde hayat, nedensellik tarafından da yeterince açıklanamayacağından dolayı gayelilik, hayatı açıklamak adına ancak reflektif⁴⁰(yansıtıcı) bir hüküm olarak değerlendirilebilecektir.⁴¹

³⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 47-48; Erişirgil, *Kant*, s. 319-320.

³⁹ İçsel ve Dışsal gayeliliğe dair açıklama için Bkz. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 257.

⁴⁰ Reflektif yargı ile kastedilen şey belirleyici olmayan bir yargıdır. Nitekim Kant'a göre gayelilik üzerinden doğa mekânizmalarını belirleyen bir açıklama yapmamız mümkün değildir. Doğada gayeli görünen her şeyin arkasında deterministik nedenselliğe bağlı bir silsile üzerinden alternatif bir açıklama getirilebilir. Bu nedenle gayelilik belirleyici yargılar ortaya çıkaramaz. Fakat toptan reddedilemediği için bu yargılar reflektif yargılar olarak kabul edilebilir. Bu ise sadece düzenleyici bir amaca yöneliktir. Kant, *a.g.e.*, s. 238-239. Bu anlamda genel olarak yargı yetisi, özel olanı genel olanın altında düşünme yetisidir. Eğer bu genel olan verili ise belirleyici bir yargı ortaya çıkar. Yansıtıcı olan yargılar ise verili olan bir özel için genel olanı bulmaya yarar. Kant, *a.g.e.*, s. 28.

⁴¹ Erişirgil, *Kant*, s. 336-339. Her ne kadar Kant için gayelilik tek başına yeterli açıklamalar sunamıyor olsa da onun reddedilmesi de asla mümkün değildir. Nitekim insan sadece mekanik nedenler yoluyla bir çimenin varlığını bile anlamlandıramamaktadır. Fakat bu anlamda bir amaca yönelik olarak

Fakat bizler eksik varlıklar değil de eşyanın bütününe algılayabilen varlıklar olsaydık, işte o zaman nedensellik ile gayeliliğin tamamen birbirine uygun işlediğini görebilirdik.⁴² Yani eşyadaki değişimi ortaya çıkaran neden aynı zamanda gayeyi elde etmenin aracı olarak da görülebilirdi. Bizim müdrikemiz eşyada ancak nedenselliği objektif biçimde tecrübe edebilirken, numen varlıkları bilebilen bir varlığı düşündüğümüz zaman ise bu varlığın bütün bir idrake sahip olup eşya arasındaki uyumu ve gayeliliği fark edeceğini söyleyebiliyoruz. Dolayısıyla bu imkândan yola çıkarak gayeliliği nedenselliğe katabiliriz. Hatta reflektif yargı yetisinde kalmak şartıyla nedenselliğin gayeliliğin yasalarına bağlı olduğunu da söyleyebiliriz.⁴³ İşte gayelilik kendisine verilen bütün bu değerle birlikte doğada her şeyde gözlemlenmesi mümkün olan bir şey olsa da aslında bizim eşya için uygun gördüğümüz gayelerde sınır yoktur. Bu nedenle eşyanın hiçbirisi bütünüyle tabiatın gayesi olmaya layık görünmemektedir. Öte yandan kendisi bizâtihî gaye olan, başka bir şeyin vasıtası olarak düşünülmeyen ve tabiatın bütününe gaye teşkil edebilecek tek varlık ise insandır. Çünkü ancak insan gayeliliğin farkına varabilmekte, deterministik nedenselliğin dışında özgür bir benliğe sahip olarak üstün bir konuma yerleşmektedir. Ayrıca tabiatın var oluş gayesi de bu noktada insanın özgür ve ahlâkî şahsiyetini geliştirmekten ibaret kabul edilebilmektedir.⁴⁴

Aslında Kant'ın bütün bunlarla kastettiği, nasıl bizim özgür bir benliğimizin varlığını reddetmemiz mümkün değilse doğada bir gayeliliğin olduğuna dair fikri de yabana atmamızın mümkün olmayışdır. Tabiat sadece mekanik yasalarla açıklanıp insan aklını tatmin edecek bir vaziyette değildir. Bu noktada insanın tabiata gayelilik açısından bakabiliyor olması tabiat ile özgürlük arasında bir bağ tesis etmeye yardımcı olmakta, özgürlüğün deterministik nedenselliğe rağmen doğada karşılığının ne olduğu konusundaki anlamlandırma çabalarına katkı sağlamaktadır. Böylece yargı yetisinin eleştirisi aracılığıyla Kant gayeliliği özgürlük ve tabiat arasında bir orta terim gibi

yeterli bir neden duyular üstünde aranmaya çalışıldığında ona teorik olarak ulaşmak imkânsız olacaktır. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 296-297.

⁴² Kant'ın bu ayrıma dair açıklamaları için Bkz. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 295-296.

⁴³ Erişirgil, **Kant**, s. 344-346.

⁴⁴ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 326-327; Erişirgil, **Kant**, s. 348-349. Kant için insan, yeryüzünde yaratılışın son amacı olarak görülür, çünkü yeryüzünde amaç kavramını oluşturabilen ve amaçlı olarak biçimlendirilmiş şeylerin bir toplamından, aklıyla bir amaçlar sistemi ortaya çıkarabilen tek varlık insandır. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 316.

sunarak bu bağı açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Kant için gayeliliği fark ettiğimiz güzel ve canlı olan varlıklar bizim için özgürlüğün eserinden başka bir şey değildir. Bunların değeri ancak insan için mevcuttur ve bu sayede özgürlüğün gücü daha da katlanmış olmaktadır.⁴⁵

Yine Kant'ın özgürlük hakkında ortaya koyduğu bu felsefe, özgürlük ile tabiat arasındaki uyumlu ilerleyişi tesis eden bir nâzımın varlığına inanmamızı da zorunlu kılmaktadır. Teorik olarak ulaştığımız Tanrı fikrine dair bir hüküm vermek zorunda değilim fakat özgürlüğümün hedeflediği gaye hakkında hüküm vermek mecburiyetindeyimdir.⁴⁶ Bunun nedeni ahlâkî eylemlerimizin ortaya çıkardığı sonuçların anlamlı olması gerekliliğine dayanmaktadır. Eğer tabiatı ahlâkî ilkelere göre düzenleyen bir varlık kabul edilmez ise bu noktada ahlak yasası anlamsız hale gelmiş olacaktır. Bu nedenle bilgi nesnesi olarak varlığını gösteremesek de gayeliliğin tabiatı var olması gerektiğine dair inancımız, ahlâkî düzen fikri üzerinden özgür benliğimizle tabii nedenselliğe bağlı benliğimiz arasında bir bağ tesis etmekte ve gerçekleştirdiğimiz fiillerin sonuçlarını ahlâkî düzenin bir parçası kılmaktadır. İşte bütün bunların üzerinde âlim ve kâdir olan Tanrı bulunmaktadır ki fazilet-mutluluk ilişkisini, ahlâkî düzen içerisinde gerçekleştirdiği fiiller yoluyla hak etmeye yaklaşan insan için mümkün hale getirebilsin.⁴⁷

3.2.3. Fazilet-Mutluluk İlişkisi

Teorik aklın hiçbir zaman bir şartsız meşrutı aramaktan vazgeçmediği ifade edilmişti ki bu şartsız arayışında teorik akıl somut bir sonuca ulaşamamaktaydı. Pratik akıl söz konusu olduğunda da aynı şekilde bir şartsıza yönelik arayış mevcut bulunmaktadır. Kant'a göre bu şartsızın nesnesi ise bir mutlak ameli temsil eden en yüksek iyiyi işaret etmektedir. Hem hissî hem de ahlâkî iyiliklerin birleşmesi ancak bu

⁴⁵ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 337-338; Erişirgil, **Kant**, s. 358-359. Buradan anlaşılabilir ki fiziko-teolojik delilin yapmaya çalıştığı doğadaki düzenden ve amaçlılıktan bir teoloji üretme çabası boşuna olsa da bu düzenlilik ve gayelilikten ahlâkî bir teoloji üretme çabası Kant açısından mantıklı görülmektedir. Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 337-338. Ayrıca pratik akıl sadece teorik aklın çizdiği sınırların içerisinde kalmayıp, teorik aklın açtığı kapılardan ileriye gidebilmesi dolayısıyla ondan daha üstün olmaktadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 130-131.

⁴⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 358-359.

⁴⁷ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 348-349.

mutlak iyi kabul edilen en yüksek iyiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle ancak kutsal bir varlığın fiili en yüksek iyi olabilmektedir.⁴⁸

Fakat en yüksek iyi sadece faziletli olmakla tamamlanabilecek bir şey olmayıp mutluluğu da gerektirmektedir. Faziletin yer almadığı bir saadet nasıl faydasız ise saadetin yer almadığı bir fazilet de faydasız kabul edilmelidir. Bunların arasındaki bağ, analitik bir bağ değil bilakis ruhumuzda sentetik bir hüküm yoluyla birleştirilerek oluşturulan bir bağdır. Ama onun sentetik oluşu deneyimden kaynaklı değildir ve ikisinin arasındaki bu sentetik bağ a priori kökenlidir. Bu nedenle en yüksek iyunin mevcudiyeti Kant'a göre ahlâken yani ahlak yasasının anlamsızlaşmaması adına zaruridir. Fakat biz görüyoruz ki bu durum duyumladığımız alem söz konusu olduğunda mümkün görünmemektedir.⁴⁹

Mutlak bir mevcudiyete sahip olan, her şeye gücü yeten bir varlıkta fazilet ile saadetin birleşmesi ile en yüksek iyunin ortaya çıkmasının imkânı, insan gibi eksik bir varlık söz konusu olduğunda muhtemel görünmemektedir. Çünkü insan her ne vakit faziletli bir fiil ortaya koysa, tabii saiklerine ters düşmek durumunda kaldığı için elem hissine kapılmaktadır. Bu ise insanda mutluluğun faziletle birleşmediğini göstermektedir. Fakat akıl bu ikisini birleştiremese de birleştirmeyi istemekten vaz geçmemektedir. Mutluluk fazileti içeren bir özne olmadığına göre analitik bir önerme bu iki kavramdan çıkarılamamaktadır. Öyleyse bunlar sentetik olarak birleştirilebilmelidir. Bu ise ancak birini sebep diğerini ise sonuç yapmakla mümkün hale gelebilmektedir. Mutluluk daha önce de ifade edildiği gibi faziletin asla sebebi olamaz, çünkü o hissî bir şeye aittir ve onu sâik edinmek ahlaklılığın önüne geçmektedir. Yine tamamen hissî esaslardan müteşekkil olan mutluluğun sebebinin fazilet olması da mümkün görünmemektedir. Nitekim mahsûs şeylerin nedenleri de mahsûs olmalıdır ki fazilet, aklî ve a priori, mahsûsâtta bağımsız bir kavramdır. Bu durumda aklın kurmaya çalıştığı bu sentezin bir dayanağı kalmamış gibi

⁴⁸ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 235-236.

⁴⁹ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 371. Kant için bu durum saf pratik aklın antinomisini ortaya çıkarmaktadır. Bunun nedeni her ne kadar akıl faziletin mutlulukla kati surette bir bağ içerisinde olması gerektiğini düşünse de bunu dünyada asla temellendirememesidir. Fakat Kant için önemli olan, aynı teorik aklın dinamik antinomilerinde olduğu gibi saf pratik aklın fazilet-mutluluk arasında kurduğu bu zorunlu bağdan, böyle bir bağın gerçekten var olmasının imkânının çıkarsanabileceğidir. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 129-130.

görülmektedir. Yine de teorik olarak bir bilgi nesnesi biçiminde öne süremesek de böyle bir ilişkinin faziletin zorunlu sonucu olarak kabul edilmesi gerekli görülebilir. Fazilet bir bilgi nesnesi olarak mutluluğu asla gerektiremez belki ama, aynı özgürlüğe konu edilen aklı benliğimizin tecrübeye etkisinin kabul edildiği durumda olduğu gibi faziletin de elbet bir şekilde mutluluğu doğurabileceği kabul edilebilir bir unsur olmaktadır. Burada mutlulukla kastedilen de mahsûs dünyada elde edilebilecek bir şey değildir. Bu nedenle teorik olarak bilinmemektedir.⁵⁰ Fazilet aslında vazifenin emrine uymak için hissî eğilimlere karşı durmaya çalışan ahlâkî cesareti temsil etmektedir. Bu nedenle sırf ahlak yasasına uymuş olmak amacıyla yerine getirilen bütün samimi fiiller aslında fazilete götüren vazifelerin somutlaşmış halleridir.⁵¹

İşte Kant'ın en yüce iyi kavramını bu şekilde konumlandırması, onun bu alemde insan için gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir. Bu durumda en yüce iyi kavramı gerçekten mümkün kabul edilebilecekse, onun imkânını tesis edecek unsurların da kabul edilmesi elzem bulunmaktadır. Bunlar ise kişinin faziletinin, mutluluğu hak edecek seviyeye ulaşabilmesi adına ruhun ölümsüzlüğü ve mutlak mutluluk gibi insan kudretini aşan bir şeyin meydana getiricisi olarak Tanrı'nın varlığıdır.⁵²

3.2.4. Ruhun Ölümsüzlüğü

Ahlak yasasının gerçekten anlamlı hale gelebilmesi için sadece özgürlüğün varlığını bir postulat olarak teslim etmek yeterli görünmemektedir. Çünkü yukarıda da bahsi geçen fazilet-mutluluk ilişkisindeki ne mutlak fazilet ne de mutlak mutluluk asla bu dünyada elde edilebilen şeyler değildir.⁵³ Kant her vakit ahlak söz konusu olduğunda tabii ve hissî saiklerden sakınmayı ön şart olarak sunmuş ve insanın adeta bir veli kula dönüşmesi için çaba sarf etmesi gerektiğini kabul etmiştir. Her ne kadar Stoacılar gibi bazı gruplar, insanın bir noktadan sonra bu faziletli fiilleri yerine getirmekten dolayı tatmin olacağını ve mutluluğu bu dünyada da elde edebileceğini savunmuşlarsa da Kant bunlara katılmamaktadır. Çünkü Kant için insanın gaye

⁵⁰ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 129-130; Erişirgil, **Kant**, s. 236-237.

⁵¹ Erişirgil, **Kant**, s. 260.

⁵² Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 371-372.

⁵³ Erişirgil, **Kant**, s. 236-237.

edindiği bu mutlak mutluluğun bu dünyada hiçbir örneği görülmemekte, bilakis faziletli fiilleri yapmak insanın nefesine her daim zor gelmektedir.⁵⁴ Öyleyse bu fazilet-mutluluk arasındaki ilişki kopmaz bir bağ ile sağlam kılındığına göre mutluluğu elde edemeyecek olan bir insanın ahlaklı olmak için hiçbir motivasyonu da kalmıyor görünmektedir.

İşte bu noktada ölümsüz bir ruhun varlığı teslim edilmelidir ki bizim bu dünyada yaptıklarımızla oluşturduğumuz kimliğimiz ve karakterimiz, beden ölümüyle birlikte sonsuza uzanan bir yolculukta mutlak mutluluğu hak etmeye doğru ilerleme imkânı bulabilsin. Bu nedenle ahlak yasasının anlamlı hale gelebilmesi için kesinlikle ruhun ölümsüzlüğü kabul edilmelidir. Bu zorunluluk ölümsüz bir ruhun varlığını pratik aklın postulatı haline getirmektedir.⁵⁵ Aslında burada ifade edilen ruhun ölümsüzlüğü, ahiret hayatı olarak da yorumlanabilmektedir. Buna göre içinde bulunduğumuz alemde ahlak nâmına gerçekleştirdiğimiz hayırların meyvelerini toplayabileceğimiz ve en yüksek iyiye ulaşma konusunda sonsuza uzanan bir ahiret hayatı şeklinde gösterilebilmektedir.⁵⁶ Bu mutluluğa ulaşmanın neden sonsuz bir ömrü gerektirdiği ise Kant'ın kötülük hakkındaki düşünceleriyle yakından bağlantılıdır ve bunlar Tanrı'nın varlığı ile ilgili meselede ele alınacaktır.

3.2.5. Tanrı'nın Varlığı

Pratik aklın ortaya çıkardığı ahlak yasasının anlamlı olabilmesi için özgürlüğün, fazilet-mutluluk arasındaki ilişkiden doğan çıkmazı çözmek için de ruhun ölümsüzlüğünün kabul edilmesi birer postulat şeklinde zorunluluk içeren unsurlar olarak ortaya koyulmuştu. Fakat bunların kabulünün ardından dahi yine bir problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu ise ölümsüz ruhun mutlak anlamda faziletli bir kimseye dönüşmek yolunda ilerlerken, sonuçta mutlak mutluluğa ulaşmasının kim tarafından garanti edileceği sorunu olmaktadır. Çünkü insan bu mutluluğu kendi

⁵⁴ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 126-127; Erişirgil, **Kant**, s. 263-264. Kant için ahlak söz konusu olduğunda tamamen hissî saiklerden uzak durmak ve hissî bir mutluluk peşinde koşmamak gerekiyorsa da bu hayattaki bütün mutluluk verici unsurlardan el etek çekmeyi mecbur kılmamaktadır. Kant'a göre insan yaşadığı hayatın da mutluluğunu duymalıdır ve ruhbanlık doğru değildir. Erişirgil, **a.g.e.**, s. 272.

⁵⁵ Erişirgil, **Kant**, s. 238-239.

⁵⁶ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 372.

kendisine kazandırabilecek bir güce sahip değildir. Bu noktada insanın gerçekten hâlis niyetleriyle bu mutluluğa hak kazanıp kazanmadığını belirleyebilecek bir ilme sahip, mutlak kudretli bir varlık kabul edilmek zorundadır. Ancak Tanrı olabilecek bu varlık, fazilet-mutluluk ilişkisini insan için gerçek hale getirebilir ve insanın ahlâkî varlığını tamamlamasını mümkün kılabilir.⁵⁷

İnsanın sürekli ahlak yasası tarafından kendisine buyrulan vazifeleri yerine getirmesi elbette ki onu fazilet-saadet ilişkisinin zorunluluğu itibariyle mutluluğa yaklaştıracaktır. Fakat bu noktada Kant ahlak delilini ikili bir ayrıma tâbî tutmakta ve bu delilin Tanrı'yı ortaya koyarken benimsediği esas söz konusu olduğunda iki farklı noktayı ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki insanın ne kadar faziletli olursa olsun mutlak mutluluğu meydana getiremeyecek olmasına dayanmaktadır. İnsan öldükten sonraki sonsuza uzanan ömründe tam anlamıyla fazilet sahibi bir varlığa dönüşmek için ne kadar gayret ederse etsin, son kertede o mutluluğu hak edip etmediğini belirleyecek ve mutlak mutluluğu bu kimse için meydana getirecek bir gücün kabul edilmesi elzem konumda bulunmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de Kant için faziletin sonunda saadete ulaşılabilir olmasının bireysel değil toplumsal oluşundan da kaynaklanmaktadır. Bu noktada Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği takdirde mutlak mutluluğa ulaşmak da imkânsız hale gelecektir.⁵⁸

Bu metot şu şekilde sistemleştirilebilir:

- 1) Mutluluk dünyada rasyonel varlığın bir şartıdır.
- 2) İnsanın özgür fiilleri tabiatın sebebi değildir. Bu nedenle irâdî fiillerinin sonucunda dünyada mutluluğa ulaşamaz.
- 3) Ahlak yasası ve tabiat arasında kurulamayan bu fazilet ile mutluluk arasındaki bağ, en yüksek iyi kavramı sayesinde postulat olarak temellendirilebilir.

⁵⁷ Erişirgil, **Kant**, s. 238-239.

⁵⁸ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 328-329. Kant için en yüce iyiye ulaşmak insanın ödevidir ve bunun gerçekleşebilmesinin tek mümkün hali Tanrı'nın varlığını teslim etmeye dayanmaktadır. Öte yandan Tanrı'nın varlığı ise burada ödev yerine geçebilecek bir şey değildir. Nitekim bir şeyin varlığı kişi için ödev olamaz. İşte bu yüzden Tanrı'nın varlığını kabul etmek şeklindeki ahlaksal zorunluluk öznel kalmakta, nesnel olamamaktadır. Halbuki en yüce iyiye ulaşma ödevi her insanı bağlayan nesnel bir ödev konumundadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 136-137.

- 4) Bir postulat olan en yüksek iyunin gerçekleşmesi zorunlu olduğundan onu meydana getirebilecek yeter bir sebebe ihtiyaç vardır.
- 5) Bilgi ve kudrete sahip olması gereken bu varlık Tanrı'dır ve onun varlığı da bir postulat olarak teslim edilir.⁵⁹

Ahlak delilinin Tanrı'ya ulaşma konusunda izlediğı diğer metot ise kötölük meselesiyle ilgilidir. Özellikle Hristiyanlık inancının en temel kaidelerinden olan aslı günah inancının Kant'ın yetiştiğı toplumda da yaygın olması bu konu hakkında Kant'ın görüşlerini önemli kılmakta ve Tanrı'nın varlığına ulaşma konusunda kötölük de bir metot olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Kant'ın kötölük hakkındaki düşüncelerine yer vermek de gereklidir.

Kötülüğün kaynağı meselesi özellikle Hristiyan toplumlarda çokça tartışılan ve birbirine zıt konumda bulunan farklı görüşlerin yaygın olduğu tartışmalı bir alandır. Dolayısıyla Kant da özellikle Leibniz'in daha iyimser bakışlı olan felsefesinin yaygın olduğu bir dönemde bu konu hakkındaki fikirlerini beyan etmekten çekinmemiştir. Kant için Rousseau'nun ortaya koyduğu, tabii olan iyidir mantığıyla insanın başka insanlarla ilişki kurmayıp tabiatına sadık kaldığı sürece iyi kalacağı fikri asla doğru değildir. Aynı şekilde insanın bütünüyle kötölük fitratı üzerine doğan bir varlık olması fikri de desteklenebilir değildir. Kant için her insanda ahlak yasası adı verilen ve iyiliğı her daim emreden yasalar mevcuttur ve kötölük ancak iradenin ahlak yasasının buyrukları yerine, tabii sevklerle yönelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu noktada tabiatın kendisi de kötü değildir. Çünkü insanın yaptığı fiilin kötü olması o fiilin tabii olmasından kaynaklı değil, iradenin ahlak yasasının buyruğunun aksine yönelmesidir. Yani insan aslında iradesiyle kendi kendini aldatarak gerçek mutluluğı tabiatta aramaya koyulmakta ve bunda aşırıya gittiğinde ise kötülüğe gark olmaktadır. Yoksa tabiat onu kötülüğe zorlamamaktadır. Kant buradan yola çıkarak Hristiyanlığın, insandaki kötülüğü bir miras anlayışıyla Hz. Adem'e atfeden görüşünü de yanlışlamaktadır.⁶⁰

⁵⁹ Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 41-42.

⁶⁰ Erişirgil, **Kant**, s. 360-362. Kant bu şekilde Hristiyanlığın birçok temel öğretisini tevil etmektedir. Bkz. Kant, **Din**, s. 82, 96.

Kant bu noktada aslî günah inancını kabul etmiyor görünse de insanlığı tamamen iyiliğe yatkın bir konumda başlatmanın akla uygun olmadığını da teslim etmektedir. Bunun nedeni Kant’a göre her insanda mevcut bulunan kötülüğe meyildir. İnsan her ne kadar günahkâr doğmasa da sürekli olarak günah işlemeye meyilli kabul edilmelidir.⁶¹ Biz insanlar olarak da sürekli bu kötülüğe meyil ile mücadele ederek her seferinde daha iyi bir insan olma yolunda ilerlemeye çalışmaktayız.⁶² Fakat insanın kötülüğe karşı mücadelesinde iyi eğilimler ortaya koyması onu asla mutlak faziletli bir kimseye dönüştürmek yani kutsal hale getirmek konusunda yeterli değildir. Bunun nedeni insanın doğasında bulunan bu kötülüğe meylin insandan hiçbir biçimde ayrılması ve kökünün kazınamamasıdır. Dolayısıyla insan, değil dünya hayatındaki ömrü boyunca, sonsuza uzanan ahiret hayatında bile mutlak anlamda faziletli bir kimseye dönüşmesi mümkün olmayan bir varlıktır. Çünkü kötülüğe meylin kökü kazınmadığı sürece bu mutlak fazilete yani kutsal bir kimliğe ulaşmak imkânsızdır.⁶³ Nitekim Kant’ın ahlak yasasının gerçekleşmesi için ruhun sadece ahiret hayatına değil ölümsüz bir biçimde ahiret hayatına ihtiyaç duyduğunu belirtmesi de bu hususa dayanmaktadır. Çünkü biz sonunda ulaşabilecek yetkinlikte olmasak da umudumuzu asla yitirmemek ve ahlak yasasının bize gösterdiği yolda mutlak faziletli kimseye dönüşmek için sürekli çabalamakla mükellefiz. Öyleyse ahlak yasasının gerçekleşmesi konusunda bizi kesin kabule mecbur bıraktığı mutlak fazileti elde etmek, sadece sonsuz bir ömre sahip olmakla mümkün görünmemektedir. Oysa ki insanın fazilet-saadet ilişkisinde saadeti hak edebilmesi ancak mutlak faziletli bir kimseye dönüşmesiyle gerçekleşebilecektir. Bu durumda insanın bu radikal kötülük denilebilecek, kökü kazınamayan meyline rağmen, onun çabalarını lütfuyla sonlandırabilecek yüce bir varlığa ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kant için insanlar her iyi fiil işlediklerinde bunu aksi istikamette bulunan kötülüğe meyillerine rağmen yapmaktadırlar ki bu durum işlenen iyi fiili kirletmektedir. Bu kirliliği ve suçluluğu lütfuyla affedebilecek bir Tanrı’nın varlığı, pratik aklın bize dayattığı mutlak faziletli

⁶¹ Wood, **Kant’s Moral Religion**, s. 225.

⁶² Wood, **a.g.e.**, s. 227. İnsanın bu anlamda kutsal bir varlığa dönüşme çabasında takip etmesi gereken yol, kendisi zaten kutsal olan en yüce varlığa sonsuza dek yaklaşımaya çalışmasıdır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 37-38.

⁶³ Wood, **Kant’s Moral Religion**, s. 230-231; Kant, **Din**, s. 93-94.

kimseye dönüşebilmemizin önünü açacaktır.⁶⁴ Bu noktada Tanrı'nın kabul edilmemesi, Kant'ın varlığını a priori olarak ortaya koyduğu ahlak yasasını absurdum practicum yani anlamsız bir pratik unsur haline dönüştürecektir.⁶⁵ Kant'ın ahlak delilini dair bu ikili ayırımına rağmen Tanrı'nın varlığına ulaşma konusunda esas kabul edilen ortak noktanın en yüce iyinin gerçekleşmesi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Ahlak yasasına uymayı kendisine ilke edinen insanın bu yasayı aklında makul bir çerçeveye oturtmasının tek yolu, işte öncelikle özgürlüğün kabulüne, ardından fazilet-saadet ilişkisinin zorunlu sonucu olarak ruhun ölümsüzlüğüne ve son olarak da insana faziletlerinin sonucunda hak ettiği mutluluğu kazandırabilecek olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Her ne kadar bu idealar ahlak yasasını anlamlı hale getiren postulatlar olsalar da bu asla onların teorik anlamda nesnelleştirilebileceklerini göstermemektedir.⁶⁶ Nitekim Kant bu konuyu daha açık ifade etmek için “Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım”⁶⁷ sözünü zikretmektedir. Kant'ın burada inançla kastettiği şey teologlarda olduğu gibi dogmatik bir inanç değil, aynı şekilde herhangi bir zorunluluk barındırmayan pragmatik bir inanç da değildir. Bu ahlâkî-pratik bir inançtır ki teorik olarak objektif olmasa da ahlâkî olarak zorunlu bir inanç kabilinden sayılmaktadır.⁶⁸

Bu postulatların gerçekleşmesini mümkün farz etmek ahlâkî bir imanla⁶⁹ ve özgür iradeyle ortaya koyulan birer inançtır. Bu inanış ise tek başına yeterli olmayıp

⁶⁴ Wood, **Kant's Moral Religion**, s. 236. Yine Tanrı'nın varlığının ahlak delili üzerinden farklı bir temellendirilmesi ise Tanrı krallığı ile ilgili Kant'ın özellikle ahlâkî teolojiye dair görüşlerine dayanmaktadır. Nitekim Kant için insanın mutlak faziletli bir kimseye dönüşebilmesi bireysel olarak mümkün görülmeyen ve toplumsal bir çaba gerektiren bir iştir. Bu ise Tanrı'nın krallığı adını verdiği ahlâkî bir toplumla mümkündür. Bu toplumun da Tanrı'nın inayetinden bağımsız meydana gelmesi mümkün görülmemektedir. Lokman Çilingir, “Kant'ta Ahlak ve Din”, **Felsefe Dünyası**, No: 62, 2015, s. 76-77.

⁶⁵ Absurdum practicum kavramına dair bilgi için Bkz. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 43.

⁶⁶ Erişirgil, **Kant**, s. 239; Necip Mahmud, Emin, **Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse**, s. 158.

⁶⁷ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 29. Kant'ın burada inanca yüklediği anlamlardan biri de onun bilgi gibi zorunlu bir buyurmaya sahip olmayıp özgür iradeyle kabulüne dayanmaktadır. Bu yüzden iyi niyetli kimselerde bile bu inancın sarsıntı geçirmesi mümkündür. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 158.

⁶⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 373-374. Kant bu inanç yönünü daha iyi vurgulamak adına ahlak delilinin sonucunda “Tanrı vardır” bile diyemeyeceğimi ancak “ahlâken Tanrı'nın varlığına eminim” diyebileceğimi ifade etmektedir. Kant, **a.g.e.**, s. 375.

⁶⁹ Kant için teorik olarak her ne kadar Tanrı'nın varlığına dair evrensel bilgiye ulaşamıyor olsak da onun varlığının imkânını kanıtlayabiliyor ve dolayısıyla teorik akıl çerçevesinde Tanrı'yı bir inanç nesnesi olarak yer verebiliyoruz. Fakat Kant bu anlamda ortaya koyulan spekülâtif inancı kuvvetli bulmamakta ve en ufak bir şüphede sarsılmaya müsait görmektedir. Öte yandan ahlâkî inanç bir

onun ahlak sahasındaki gayelerini gerçekleştirmemiz de zorunludur. Tanrı'nın her ne kadar bir bilgi nesnesi olarak kabul edilmesi mümkün olmasa da onun varlığını reddeden kişi aynı zamanda ahlakın varlığını da gerekçelendiremeyecektir. Bu durum ise kişinin ahlâkî ilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Bir insanın ahlâkî karakteri ne kadar yüce olursa, pratik anlamda kabulü zorunlu olan bu postulatların zorunluluğuna duyduğu iman da o ölçüde artacak ve güçlenecektir. Kişinin elde ettiği bu pratik tatmin ise çoğunlukla bilimden daha dayanıklı olmaktadır. Görüldüğü üzere saf aklın dışına atılan numenler alemi bize meçhul olsa da imanın varsayımsal olarak ortaya attığı kavramlara açıktır. Bütün bu postulat hükmünü hâiz faraziyeler pratik aklın ilk ortaya koyduğu ahlak yasasının bir gerekliliği olarak, subjektif bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu postulatların nesnelerinin gerçekle ilişkilerini araştırmak aklımızın sınırlarını aştığından bu nesneler bilgiye dönüşmemektedir. Bu nedenle eğer ahlak yasası varsa, özgür irade, ölümsüz bir ruh ve Tanrı da var olmak zorundadır.⁷⁰

Ahlakın anlamlandırılabilmesi adına Kant'ın ortaya koymuş olduğu bu postulatların kabul edilmesinin öznel bir zorunluluk barındırdığını gösteren en önemli husus, bu postulatların reddedilmesi durumunda ne olacağı noktasında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kant'a göre ahlak yasası amaçlara bakılmaksızın koşulsuz olarak her insana buyurduğundan bu postulatların kabul edilmemesi durumunda dahi ahlak yasasının buyruklarından bağımsız kalmak mümkün değildir. İşte tam olarak bu nedenle bir kişi bu postulatları kabul etmese dahi ahlak yasalarına uymaya çalışabilir.⁷¹

Bu şekilde ortaya koyulan ahlak delili Kant için Tanrı'nın varlığına işaret etmekten başka birtakım faydaları da beraberinde getirmektedir. Buna göre ahlak delilini kabul etmek teolojinin teozofiye ya da demonolojiye düşmesini önlediği gibi insanı mistik bir anlatıdan ve dahi putlaştırılan bir Tanrı inancından da korumaktadır.

postulat olduğundan böyle bir problemi barındırmamaktadır. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 375. Bunun yanında teorik aklın Tanrı'nın varlığına dair imkânı ortaya koyarak böyle bir temellendirmeye kapı aralaması pratik aklın ortaya koyduğu esasların gerçeklik temelini oluşturmaktadır. Eğer bu teorik imkân sağlanmasaydı o zaman pratik aklın ortaya koyduğu bu idealar birer postulat olamayacaktı. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 154.

⁷⁰ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 69-71, 372. Kant'a göre ahlaktan yola çıkılarak oluşturulan bu metodun kökeni çok daha eskiye dayanmaktadır. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 152. Kant'ın Tanrı'nın varlığını bu şekilde kanıtladıktan sonra onun mahiyetine dair açıklamalar ortaya koyduğu da görülmektedir. Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 372.

⁷¹ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 346.

Aynı şekilde ahlakın bağımsız ve özgür olan insanlar için söz konusu olabilmesi de ancak ahlak delili ile temellendirilmesiyle mümkündür. Çünkü ahlakın dinî bir öğreti üzerine temellendirilmesi özgürlüğü ortadan kaldıracaktır.⁷²

3.3. Yeni İlm-i Kelam Alimlerine Göre Ahlak Delili

Yeni ilm-i kelam alimlerinin teorik akla dair ele alınan meselelerdeki görüşlerinden de anlaşılabilceği üzere onlar zaten Allah'ın varlığının, Kant'ın aksine teorik olarak bilinebileceğini vurgulamaktaydılar. Bu nedenle Kant'ın teorik aklın başa çıkamadığı bu sorunu çözmek adına baş vurduğu ahlak delili metodu, aslında yeni ilm-i kelam alimlerinin özellikle ihtiyaç duyduğu bir delil olarak görünmemektedir. Fakat buna rağmen gerektiğinde bu delilin kıymetini de teslim etmekten geri durmamışlar ve ona kimi zaman olumlu kimi zamansa olumsuz biçimde kitaplarında yer vermeyi ihmal etmemişlerdir.

İzmirli İsmail Hakkı özellikle kitabının Batı felsefesinin isbât-ı vâcib adına ortaya koyduğu delillerine yer verdiği bölümünde Kant'ın bu delilini de zikretmeyi ihmal etmemiştir. Buna kitabında fazilet delili olarak yer veren İzmirli,⁷³ fazilet delilini şu şekilde özetlemektedir:

“Akl-ı amelî yani fiil ve hareketin müdebbiri olan akıl bize bir vazife-i ahlâkiyye emrediyor. Bu alemde bir vazifenin bulunduğuna vicdânen kânî bulunuyoruz. Bu vazife-i ahlâkiyye evvela olarak (tecrübe sebk etmeksizin) bize bir maksad-ı aksâ, bir hayr-ı a'lâ yani fazilet-i ahlâkiyye ile onun neticesi olan saadetin tevafukunu teklif ediyor. Halâkat mefhumu mümteni'ü'l-infisâl olmak üzere saadete bağlıdır. Çünkü kanun-u ahlâkî şöyle bir düstur haline vaz olunabilir: ‘Kendini mesut olmaya layık gördüğün şeyi işle. İnsan kanun-u ahlâkî ile mütehallık olmak şartıyla mesut olabilir.’”⁷⁴

⁷² Kant, **a.g.e.**, s. 356-357. Kant'ın ortaya koymuş olduğu bu ahlak delili zaman içerisinde bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlara dair detaylı bilgi için Bkz. Stephen R. Palmquist, **Kant's Critical Religion**, Aldershot, Ashgate, 2000, s. 432-439. Ayrıca ahlaktan Tanrı'nın varlığına giden ve Kant'ın yaklaşımından farklılaşan yöntemler hakkında detaylı bilgi için Bkz. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 67-122.

⁷³ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 2, s. 39-41.

⁷⁴ İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 40.

Bu noktada açıklamalarına fazilet ile mutluluğun bir araya getirilmemesi durumunda ahlak yasasının anlamsızlaşacağını ifade ederek devam eden İzmirli, bu fazilet-mutluluk uyumunun ise Kant nezdinde ancak Allah'ın varlığının teslim edilmesi durumunda gerçekleşeceğini beyan etmektedir. İzmirli Kant'ın daha çok zikrettiği en yüce iyi kavramına ise odaklanmamaktadır.⁷⁵

İzmirli bu delilin bir bilgi değil yalnızca bir inanç nesnesi olarak Tanrı'yı işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre bu delil burhandan çok imandan esinlenerek ortaya koyulmuştur. Bu nedenle İzmirli'ye göre ahlak delilinin başarımı aslında adalet ihtiyacına karşı insanın umudunu tatmin etmekten öteye geçmemektedir.⁷⁶

Kant'ın ahlak delili yoluyla sadece bir inanç nesnesi olarak Tanrı fikrinin kanıtlamasını doğru bulmayan İzmirli, Fonsegrive'nin bu konuda Kant'a yönelttiği birtakım eleştirileri örnek göstererek, Kant'ın, Tanrı'nın bilginin değil yalnızca imanın konusu olduğuna dair görüşlerini yanlışlamaya da çalışmaktadır. Fonsegrive'nin Kant'ın bu konuda yanıldığına dair tespitleri, Kant'ın özellikle eşyanın hakikatine dair fikirlerine dayanmaktadır. Fonsegrive Kant'ın teorik delillerde baş vurulan küçük önermelerin mevzularının fenomenler olup eşyanın hakikati olmadıklarına dair iddiasının asılsız olduğunu öne sürmektedir. Ona göre küçük önermelerin mevzuları zihnî mevcutlar değil hâricî mevcutlardır ki bu durumda Kant'ın zihnî mevcutlardan yola çıkarak algılayamadığımız hâricî mevcutlara çıkarım yapıldığına dair iddiası doğru görünmemektedir.⁷⁷

Bu noktada İzmirli'ye göre insanın zihnen bildikleri ile tabiattaki mevcutların birebir uyuşması gerekmektedir ki bu da ancak bir olan Allah'ın mevcut kabul edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde bu ma'lûl, illet ile aynı konumda bulunmamalı, alemdeki suretlerin birliğinin illeti alemden hâricî ve alemden münezzeh olmalıdır.⁷⁸

İzmirli'nin ahlak deliline, özellikle temel aldığı kritik felsefesi dolayısıyla bu anlamda olumsuz bir yaklaşım gösteriyor olması onun bu delile tamamen değersiz

⁷⁵ İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 40-41.

⁷⁶ İzmirli, **a.g.e.**, C. 2, s. 41.

⁷⁷ İzmirli, **Muhtasar Felsefe-i Ülâ**, s. 203.

⁷⁸ İzmirli, **a.y.**

gözüyle baktığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim İzmirli'nin pozitivist filozoflara karşı getirdiği bir eleştiride bu durum açıkça görülmektedir:

“İsbâtiyye az çok maddiyyûn mezhebinin aynı olan itirazâtı dermiyân ediyorlar ise de muhakkikini Cenâb-ı Hakkı kabule mecbur oluyor.

Mutlaka inanıp da aklen ğayr-ı kâbil-i marifet olduğunu kabul etmek İslam'a mâni değildir. Tahsil ve burhan ile bilmeyip vicdan ve iman ile bilmek nasıl olur da İslam'a mâni olur?”⁷⁹

İzmirli'nin bu sözleri her ne kadar Kant'ın inanç nesnesi olarak ortaya koyduğu Tanrı fikrini olumluyor görünse de bu sözleriyle İzmirli'nin tam olarak ahlak delilini meşrulaştırdığını söylemek de doğru olmayacaktır. Nitekim o Fonsegrive'nin bu konudaki itirazlarını destekler görünmekte, ayrıca teorik olarak Tanrı'nın varlığını ispat etmektedir. Bu nedenle denilebilir ki İzmirli Kant'ın ortaya koyduğu biçimde, teorik delillerin işlevsiz hale getirilmesinden güç bulan yönüyle ahlak delilini kabul etmiyor olsa da bir inanç nesnesi olarak Tanrı'nın varlığına işaret etmenin bütünüyle olumsuz bir şey olmadığını da kabul etmektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin görüşleri söz konusu olduğunda ise onun Kant'ın isbât-ı vâcib yaklaşımlarına detaylı olarak değineceğini ifade etmesine⁸⁰ karşın bu konuda görüşlerini açıkça beyan etmediği görülmektedir. Öte yandan Filibeli'nin, Kant'ın ahlak delilinin Tanrı'nın varlığına ulaşmak hususunda bir yöntem olarak kullanılmasına dair fikirleri de mevcuttur. Buna göre Kant'ın teorik aklın Tanrı'nın varlığına delil getirmek amacıyla kullandığı yöntemleri ortadan kaldırarak, bu yolla yıktığı esasları pratik aklın yöntemi dolayısıyla tekrar inşa etmeye çalışması tamamen muvaffakiyete ulaşabilmiş bir çalışma değildir. Özellikle dinamik antinomilerin pratik akıl vasıtasıyla telif edilebileceği düşüncesi Filibeli'ye göre tutarlı değildir. Bunun nedeni Kant'ın idrakin kanatlarını kesip onun evvelî fikirler ile bağıını koparmasıdır.

⁷⁹ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, C. 2, s. 80. İzmirli'nin bu görüşlerine paralel biçimde dönemin önemli isimlerinden Mehmet Ali Ayni'de ahlak yasasından yola çıkılarak kurulan bu metodu çok doğru bulmakta ve İzmirli'nin aksine onun kuvvetinin yüksek derecede olduğunu beyan etmektedir. Mehmet Ali Ayni, **Ateizm Aynasında Tevfik Fikret**, Ankara, Yeni Çizgi, 1997, s. 18-19.

⁸⁰ Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, C. 1, s. 63.

Bu yöntem Kant'ın güzel niyetine delil olabilir belki ama hikmetli bir düşünce asla değildir.⁸¹

Filibeli'ye göre ahlak delilinin akim kalmasının bir başka nedeni Kant'ın benimsediği metodun her ekole karşı aynı yetkinlikte savunulamayacak olmasından kaynaklanmaktadır. Filibeli için mutlak varlık ile insanı ve duyumsadığı alemini birbirinden tamamen ayrı tutmak özellikle onlar arasında vücûdî bir nisbetin olamayacağına dair Kant'ın ifade ettiği esaslar gayet doğaldır. Bu yönden bakıldığında Kant'ın insanın a priori fikirlerini hakiki mevcut kabul etmemesi doğru gibi görünmektedir. Fakat Filibeli'ye göre bu söz konusu nispet her ne kadar aklen mümkün görünmüyor olsa da tabiat kanunlarına aykırı ve anlaşılması mümkün olmayan mucizeler yoluyla imkânı kabul edilebilmektedir. Bu durum ise İslam düşüncesi içerisinde mümkün olup insanın ruhî hakikati ile gâî hakikat arasında bir bağ kurulmasıyla gerçekleşebilmektedir. Bu kabul de Kant'ın teorik akla çektiği sınırları asılsız kılmaya yetecek ve dolayısıyla ahlak deliline olan ihtiyacı da ortadan kaldıracaktır. Filibeli için İslam'ın bu yöntemine karşın Hristiyanlığın benimsediği itikadi kabullerin, Kant'ın tenkitlerinden kurtulması çok zor görünmektedir. Bu nedenle Filibeli'ye göre Kant'ın Batıdaki etkisi çok büyük olmuşken Doğuda aynı durum gözlemlenememektedir.⁸² Gerçekten de Filibeli'nin ifade ettiği gibi Kant kendi görüşleriyle çelişen Hristiyanlık düşüncesini baştan değiştirme işine girmiş, bu dinin en temel esaslarını bile tevil ederek dine farklı bir çehre kazandırmaya çalışmıştır.⁸³

Filibeli ayrıca Kant'ın ortaya koyduğu bu felsefî metodun bütün yönleriyle kabul edilmesi durumunda kati surette şüphecilik metoduna sevk olunacağını ifade etmektedir. Filibeli için ahlak bile idrakte yakından ilişkili olup onun evvelîlerle bağımlı koparmak ahlak ilmini de yapılamaz kılacak, dolayısıyla Kant için metafiziği de ortadan kaldıracaktır. Filibeli Kant'ın ahlak üzerinden böyle bir temellendirme yapmaya kalkışmasının faydasız olduğunu, kritik felsefesinin benimsediği esaslar gereğince yine kendi felsefesi tarafından bunların yıkıldığını beyan etmektedir. Bu noktada Filibeli'ye göre kritik felsefesini toptan kabul etmek Kant'ın son iki

⁸¹ Hilmi, **a.g.e.**, C. 1, s. 58.

⁸² Hilmi, **Tarih-i İslam**, C. 1, s. 75-76.

⁸³ Kant, **Din**, s. 81-82.

antinominin telif edilebileceğine dair düşüncesini imkânsız kılmakta, dolayısıyla ahlak delilini de baltalamaktadır.⁸⁴ Filibeli Kant'ın bütün bu düşüncelerinin ancak kritik felsefesinin tevili yoluyla kabule şayan olduğunu beyan etmektedir. Buna göre Kant'ın aklen bilinemez olarak nitelendirdiği ruh ve Tanrı gibi ideaların bilinemez değil de ancak aklen tam manasıyla idrak edilemeyen veya ihâtâ edilemeyen olarak tevil edilmesi sonucunda kabul edilebilir olduğunu beyan etmektedir.⁸⁵

Bu görüşlerine ek olarak Filibeli'nin ahlaka atfettiği önem az değildir ve onun bu konuda benimsediği esaslar Kant'ın ahlak felsefesiyle birçok yönden uyumlu görünmektedir. O, beşeriyetin ahlak sayesinde tüm mevcûdattan ayrıldığını ve vazifelerin de ancak ahlak sayesinde mümkün olduğunu beyan etmektedir. Filibeli için her ne kadar Batıda din ve ahlak ayrı tutulmaya çalışılıyor görünse de bunların ikisi daima birdir. Aynı şekilde Filibeli ahlakın aslen vazifeye dayandığını ve bu vazifenin de insan üzerine vâcib olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu vazifenin uygulanma mecburiyeti ancak mukaddes bir esasa dayanması ile makul olabilmektedir. Bu durumda ölümden sonra bir hayatın varlığının kabul edilmesi elzemdir ki insanın bu anlamda vazifesini zorunlu olarak yerine getirmesi anlamlı olabilsin. Ayrıca Filibeli'ye göre evreni sadece rastgelelik veya mekanik esaslar doğrultusunda açıklayan birinin tek umabileceği saadet, dünya hayatı içerisindeki saadetten ibaret görünmektedir ve bundan dolayı bu kimsenin ne ahlâkî buyrukları yerine getirmede ne de hayatta kalma hususunda bir mana bulunmamaktadır. Çünkü vazife ancak nefsi sınırlandırmakla icra edilebilen bir şeydir ki tek bildiği saadet nefsinin tatmin etmek olan insan için bu asla makul değildir. Fakat Filibeli'nin Kant'ın ahlak düşüncesine büyük benzerlikler içeren bu görüşlerine karşın ondan farklı olarak burada kastedilen vazifenin, ahirette bir mükafat umuduyla gerçekleştirilmesini makul kabul ettiği de görülmektedir.⁸⁶

Mustafa Sabri ise Kant'ın ahlak delilini tartıştığı bölümde yine Kant'ın reddettiği teorik delillere değinmekte ve Kant'ın bu eleştirilerine yönelik karşı eleştiri yapmaktadır.⁸⁷ Bunun nedeninin, kendisi açıkça belirtmese de Kant'ın ahlak deliline

⁸⁴ Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?**, C. 1, s. 60-61.

⁸⁵ Hilmi, **a.g.e.**, C. 1, s. 64.

⁸⁶ Hilmi, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 31-34.

⁸⁷ Sabri, **Mevkûf'ül Akl**, C. 3, s. 66-67.

başvurmasının nedeni olarak teorik delilleri reddetmesini gördüğünden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Mustafa Sabri Kant'ın ahlak delili yoluyla Allah'ın teorik olarak bilinmesini imkânsızlaştırıp ona ancak bilgidен de daha güçlü olan bir imanla inanılabileceğini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Mustafa Sabri bu konuda Kant'ın hakkını teslim etmekte, bilim söz konusu olduğunda Allah'ın varlığı hakkında ne olumlu ne de olumsuz herhangi bir yargının Kant tarafından mümkün görülmediğini beyan etmektedir. Yine de Mustafa Sabri için bilimin Allah'ın yokluğunu ispat edemeyeceğini göstermesi, Allah'ın yokluğunu imkânsızlaştırmaktan çok farklıdır ve delilin değeri kaybetmesine neden olmaktadır. Ona göre ancak yalnızca deneyi aklın sahasına indirgeyen bilime rağmen, akla gereken değeri verdiğimizde Allah'ın yokluğunun imkânsızlığını keşfedebilmekteyiz. Ayrıca Mustafa Sabri Kant'ın pratik anlamda Allah'ın varlığına zorunlu imanı bilgidен daha kuvvetli görmesinin nedenini onun Hristiyan geleneğe bağlı yetişmesine dayandırmaktadır.⁸⁸

Mustafa Sabri Kant'ın delilini şu şekilde aktarmaktadır: ahlak kanunu “seni mutluluğa layık kılacak işler yap” şeklinde kabul edildiğinden ahlaklı davranmak ile mutluluğu hak etmek birbirinden ayrılmamalıdır ki bu birliktelik bizi en yüce iyi kavramına ulaştırmaktadır. Faziletli olmak bizim elimizde olsa da mutluluğu elde etmek bizim gücümüz dahilinde değildir. Bu nedenle ahlakın zorunlu olarak bize dayattığı en yüce iyi kavramının gerçekleşmesi için hak ettiği mutluluğu insana bahşedebilecek kudretli bir iradeye yani Allah'a ihtiyaç vardır. Daha sonra Mustafa Sabri bu anlatısını özetleyerek, Kant'ın delilinin insanın ahlakını muhafaza etmek için Allah'ın varlığına ihtiyaçtan doğduğunu ifade etmektedir.⁸⁹

Mustafa Sabri için bu delil birçok bakımdan yetersizdir. Bunun en önemli nedenlerinden biri bu delilin Allah'ın varlığını yalnızca ahlaklı insanların ihtiyacına bağlamasıdır. Çünkü bu durumda insanların ahlaktan tamamen uzaklaşıp dilediklerini yapmaya yönelmesi ve dolayısıyla Allah'ın varlığını reddetmeleri mümkün olmaktadır. Nitekim böyle yaşayan birçok insan vardır. Ayrıca ilim ehline bir delil,

⁸⁸ Sabri, a.g.e., C. 3, s. 68.

⁸⁹ Sabri, a.g.e., C. 3, s. 69.

ancak bilgi ifade eden ve hakikate ulaştıran şeydir. Bir ihtiyaç veya maslahat değildir. Yine Mustafa Sabri'ye göre Kant her ne kadar toplumun ıslahı maslahatına binaen ortaya koyduğu bu delil yoluyla gerçekten Allah'ın varlığına inanmış olsa da onu takip eden filozoflar onun bu inancını görmezden gelip teorik delilleri yıkan felsefesinden nemalanmışlardır. Bu filozoflar ve düşünürler ise Kant'ın ahlak delilini onun anladığı gibi anlamayıp, Kant gibi gerçekten Allah'ın varlığını kabul etmemekte bilakis Allah'ı sadece toplumsal ıslahı sağlamak için ahlâkî bir araç olarak kullanmaktadırlar.⁹⁰

Belirtmekte fayda vardır ki Mustafa Sabri'nin bu noktada eksik bir anlatı benimsediği görülmektedir. Zira Kant'ın aslında burada bir ihtiyaç vurgusu yaptığını söylemek çok doğru değildir. Nitekim Kant bunu bir ihtiyaçtan ziyade ahlak yasasının anlamlandırılmasının tek zorunlu yönü olarak ifade etmekte, bu nedenle bu esaslara postulat ismini vermektedir. Zira Kant'a göre ahlaklı olmak için Allah'a inanmak bir zorunluluk değildir. Çünkü ahlak yasası istisnasız bütün akıl sahibi varlıklara buyurandır. Sadece ahlaklı olmanın anlamlı hale gelebilmesi için böyle bir zorunluluk söz konusudur.⁹¹ Bu yüzden Kant, Tanrı'ya inanmasa dahi bir kişinin yine ahlâkî buyrukların muhatabı olduğunu ve onlara uyabileceğini söylemektedir.

Mustafa Sabri'ye göre ahlak delilinin bir diğer sorunu *müşadere alel-matlub* kaidesi üzerine de hatalı konumda bulunmasıdır. Çünkü bu delilde ahlak Allah'ın varlığına bağlandığı gibi, Allah'ın varlığı da aynı şekilde ahlaka dayandırılmaktadır. Bu durumda ahlak, Allah'ın varlığına hem delil hem de muhtaç konumda bulunmaktadır. Bu da müşadere anlamına gelmektedir.⁹² Aynı durum ilahi adalet konusunda da geçerli bulunmaktadır. İlahi adalet de ancak Allah'ın varlığının kabulünden sonra mümkün görülebilir. Çünkü diğer türlü o da *müşadere alel-matlub* durumuna dâ'ir olmaktadır.⁹³

Mustafa Sabri'nin bu iddiası da çok tutarlı değildir. Nitekim daha evvel de ifade edildiği üzere Kant asla ahlakın kaynağı olarak Tanrı'yı konumlandırmamakta hatta bunun insanın ahlâkî kimliğini toptan yok edeceğini düşünmektedir. Bu nedenle

⁹⁰ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 69-70.

⁹¹ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 346.

⁹² Sabri, **Mevkîfu'l Akl**, C. 3, s. 70-71.

⁹³ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 74-75.

burada ifade edildiği gibi bir döngünün söz konusu olması çok makul görünmemektedir.⁹⁴

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın, bu delili, insanları ahlâkî çöküşten korumak adına Allah'ın varlığına iman etmeye vâcib kılması da doğru değildir. Çünkü bu şekilde Allah'ın varlığının gerçekleşmesi bir zorunluluk halinden çıkıp, ancak Allah'ın varlığına inanmak yeterli hale gelmektedir. Bu noktada ise kişi dünya hayatında Allah'ın varlığına iman edip ahlaklı yaşadıktan sonra Allah'ın varlığı gerçek olmasa bile istenilen gaye yerine gelmektedir.⁹⁵

Mustafa Sabri bu delilin insana güzel ve cazip göründüğünü ifade etmekte, mutluluğun bu dünyada elde edilemiyor oluşundan kaynaklı olarak ahiret inancını temellendirdiğini ve yine buradan yola çıkarak da din gününün sahibi kudretli ve kemâl sahibi bir Allah'ın varlığına ulaştığını ifade etmektedir. Mustafa Sabri'ye göre ahlak delilinin benimsediği bu yöntem İslâmî usule tam zıt konumda bulunmaktadır. Nitekim bizler önce kendi varlığımızdan veya evrenin varlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını temellendiriyoruz. Mustafa Sabri için ahlak insanın varlığının önemine kıyasla çok daha önemsiz bir konumda bulunmaktadır. Ayrıca ahiretin varlığını ispat etmek ve ahlakın gerekliliğini ortaya koymak, Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra çok daha kolaydır. Bu yüzden Kant'ın bu yöntemi yakînî bir ispat ortaya çıkaramamaktadır. Yine onun bütün bunları fazilet ile mutluluk arasındaki bağa dayandırması da tutarlı görünmemektedir. Nitekim tecrübe ettiğimiz dünyada bunun çoğunlukla aksini görmekteyiz. Bu nedenle Kant'ın dayandığı bu bağ ne bilim için ne de akıl için bir zorunluluk içermemekte, olsa olsa yalnızca kalbî bir gereklilik kabul edilebilmektedir. Buna gerçekten kalben inanan kişi için bu delil fayda vermekte ve onu mukallitlerin arasından çıkarmaktadır. Fakat her ne olursa olsun bu delil nazârî delillerin ortaya çıkardığı vücûbiyeti hâiz olmadığından eksiktir.⁹⁶

Buradan yola çıkarak Mustafa Sabri Kant'ın bir mülhidin ahlaka iman ettiği durumda ancak münafıklık ettiğini, onun gerçekten ahlaka iman edebilmesi için Allah'ın varlığını kabule zorladığını beyan etmektedir. Hatta Mustafa Sabri mülhidler

⁹⁴ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, s. 140.

⁹⁵ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 70.

⁹⁶ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 71-72.

karşısında ahlaka dayandırılan bu argümanın kullanıldığını ve bu durumun Kant'ın delilinin güzel bir yönü olduğunu da beyan etmektedir. Çünkü Kant'ın düşüncesinde ahlakın ilke olarak konumunu tespit, Allah'ın varlığını kabule bağlanmaktadır. Fakat bütün bu faydalara rağmen Mustafa Sabri için bu delil yetersizliğini kaybetmemektedir. Ona göre insanların ahlakı düzelsin veya düzelmesin; faziletin sonunda mutluluğa ulaşılsın veya ulaşılsın Allah her türlü mevcut kabul edilmek durumundadır. Mustafa Sabri'ye göre her ne kadar Kant ahlaka Allah'ın varlığını dayandıracak kadar büyük bir önem atfedip gerçekten samimi bir imanla Allah'ın varlığına iman etmiş olsa da insanların büyük bir çoğunluğu ahlaka bu değeri vermemektedirler. Mustafa Sabri ahlakın öneminin asla yadsınamayacağını vurgulamaktadır fakat ona göre ahlakın anlamsızlaştırılması, Allah'ın yokluğunu imkânsızlaştıracak derecede yüksek bir ihtimali hâiz değildir. Kant'ın kendi iddiasına göre bu delil zaten Allah'ın yokluğunun imkânsızlığını aklen kanıtlamamaktadır. Mustafa Sabri için gerçek muhal ise ancak aklen muhaldir. Bu da delilin yakînî olmadığını kanıtlamaktadır.⁹⁷ Bu nedenle Mustafa Sabri Kant'ın inanç nesnesi olarak ortaya koyduğu Tanrı'nın vâcib olmadığını iddia etmektedir. Nitekim vâciblik de ancak yokluğun imkânsızlığına dayanmaktadır.⁹⁸

Kant'ın, güzel ama zayıf olan bu delile sarılmasında Mustafa Sabri'ye göre iki hata öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki deneyi bilimin tek yöntemi olarak belirleyip akli yöntemi tamamen dışarı atmaktır. Halbuki aklın verileri deneyden daha güçlü bir konumda bulunmaktadır. İkinci hata ise birincinin sonucu olarak Allah'ın varlığı hakkında getirilen nazarî delilleri bir kenara atmaktır. Batılı filozofların bu hataya düşmelerindeki belki de en önemli nedenlerden biri, Allah'ın zatına ulaştıran bilimsel bir deneyin imkânsız oluşundan yola çıkarak, onun varlığına dair hüküm vermenin de imkânsız olacağı çıkarımına dayanmaktadır. İslam'ın yöntemi her daim Allah'ın zatını tefekkür etmekten uzak durmayı öğütlemiş, onun varlığına ancak onun eserlerinden yola çıkarak ulaşmamız gerektiğini bize göstermiştir. Bu nedenle Mustafa Sabri'ye göre Batılıların deneye duydukları bu karşılıksız güven onları yanıltmaktadır.⁹⁹

⁹⁷ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 72-73.

⁹⁸ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 75.

⁹⁹ Sabri, **a.g.e.**, C. 3, s. 77-78.

Yukarıda görüşlerine yer verilen üç alimde olduğu gibi İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın da Kant'ın teorik akla çektiği sınırları ve özellikle teorik bağlamda bir isbât-ı vâcib metodunun mümkün olmadığı hakkında getirdiği eleştirileri mutlak surette reddettikleri önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu anlamda onların da İzmirli, Filibeli ve Mustafa Sabri gibi, ahlak delilinin sadece bir inanç nesnesi olarak ortaya koyduğu Tanrı fikrini, teorik delillerin ortaya koyduğu bilgi mesabesinde sayılan bir Tanrı fikrine tercih etmeyecekleri açıktır.

İsmail Fenni Ertuğrul Kant'ın nazarî isbât-ı vâcib metotlarını imkânsız kılarak amelî akılla Tanrı'nın varlığını ispata yöneldiğini beyan etmekte ve Kant'ın delilini şu şekilde özetlemektedir: vicdan insana vazifesini yapması gerektiğini kati surette emrediyor ve bunu ne bir mükafat vaadiyle ne de bir ceza tehdidiyle yapıyor. Sonuçta insan da vicdanın bu emrini yerine getirebiliyor. Her ne kadar günlük hayatta şarta bağlı bir takım ahlaklı fiiller yerine getiriyor olsak da hakiki ahlâkî fiil bu değildir. Vicdan emrettiği fiilin sonucunu düşünmeksizin düşmek üzere olan bir çocuğu gördüğünde kendi başını yarma ihtimaline rağmen insanı, o çocuğu kurtarmaya yönelten bir emirdir. Bu emrin kaynağı ise ancak ahlak kanununu vaz eden Allah'tır.¹⁰⁰

Tabi insanın sadece bu ahlak kanunun bir öznesi olması yeterli değildir. Nitekim ahlak kanununun vazife olarak buyurduğu vecibeler tabiat kanunları gibi deterministik olmadıklarından onları yerine getirecek olan insanın da bir şekilde özgür olması zaruri bulunmaktadır. Fakat insan özgür iradesiyle şartsız bir biçimde yerine getirdiği bu faziletli davranışların sonucunda tabii olarak bir saadetin geleceğini ummaktadır. Buna rağmen bu dünyada faziletler genellikle olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Öyleyse fazilet-saadet arasında mevcudiyeti sağlam olan bu bağın gerçekleşmesi için ahiret hayatının da gerçek olması ve dolayısıyla ruhun beka sahibi olması gerekmektedir.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ertuğrul, **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali**, s. 30-31.

¹⁰¹ Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 31.

İsmail Fenni'nin bu şekilde özetlediği ahlak delili ona göre birtakım eleştirilere maruz kalmış görünse de tabii ve tecrübî olan bu delilin büyük bir kıymete haiz olduğu onun tarafından aşikâr kabul edilmektedir.¹⁰²

İsmail Fenni Ertuğrul'un Kant'a isnat ettiği ahlak deliline dair getirdiği bu izahatta açıkça görülebileceği üzere Kant'ın ahlak deliline uyumsuzluk mevcuttur. Nitekim İsmail Fenni insanda koşulsuz buyuran bu ahlak yasasının kaynağının Tanrı olması gerektiği, bu nedenle de ahlak yasasının varlık şartı olarak Tanrı'nın kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir ki bu Kant felsefesi açısından asla kabul edilebilir değildir.¹⁰³ Ahlak yasasının mevcudiyeti Kant için a priori'dir ve eğer ahlak yasasının mevcutluk şartı Tanrı'nın varlığına dayanıyor kabul edilebilseydi, o zaman a priori olarak mevcudiyeti katiyetle kabul edilen ahlak yasasından yola çıkılarak, teorik anlamda Tanrı'nın varlığına işaret edilebilirdi. Bu ise Kant felsefesinde defaatle reddedilen bir durumdur. Bu izahatta karşımıza çıkan diğer bir hata ise sıralama konusundadır. Zira İsmail Fenni'nin açıklamasına göre ahlak yasasından, önce Tanrı'nın varlığı sonra özgürlük çıkarılmakta, ardından fazilet-mutluluk ilişkisinden faydalanılarak ruhun ölümsüzlüğüne işaret edilmektedir. Bu ise Kant'ın daha önce aktarılan ahlak delilinin unsurları hakkındaki sıralamaya göre hatalı konumda bulunmaktadır. İsmail Fenni ayrıca aktardığı bu yöntemin ardından Kant'ın özellikle teorik akıl yoluyla değil pratik akıl yoluyla Tanrı'ya ulaştığını da beyan etmektedir. Fakat aktardığı biçimin teorik bir temele sahip olduğunu göz ardı etmektedir.

Şemseddin Günaltay ise Filibeli'de olduğu gibi, Kant'ın ahlak üzerinden kritik felsefesinin teorik temelleriyle yıktığı metafiziği tekrar ayağa kaldırmaya çalışmasını akim kalmaya mahkûm bir çaba olarak görmekte ve bu yöntemle ulaşılan Allah fikrinin ancak bir faraziyeden ibaret kaldığını düşünmektedir. Bu durum ise Kant'ın felsefesinin çelişkili olduğunu göstermektedir. Çünkü Günaltay'a göre gerek teorik gerekse pratik konularda çalışan aynı akıl aynı nâtık nefistir. Bu nedenle ahlak delilinin neticesinde ulaşılan ideaların sadece bir faraziyeden ibaret kalmaları bu fikirlerden

¹⁰² Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 32.

¹⁰³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 372.

bahsedilmesini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla Günaltay için Kant'ın felsefesi ancak şüpheciliğe götürmekten başka bir işleve sahip görünmemektedir.¹⁰⁴

Günaltay ayrıca Kant'ın Tanrı'nın varlığına ulaşmak için kademeli olarak kullandığı birtakım esasları, Kant'ın yöntemine ters bir biçimde teorik olarak Tanrı'nın varlığını ortaya koymak için kullanmaktadır. Mesela insanda sürekli olarak, arzu ve şevklerle karşı karşıya bulunmasına rağmen hayra meyl ettiren bir kuvvenin bulunduğu dikkat çeken Günaltay, bu hayra meylettiren ma'lûllerin illetlerinin bir hakikatinin bulunmamasını imkânsız görmektedir. Bu nedenle insanın içerisinde sürekli buyuran bu hayra meylin ilahi bir kaynağı olması zaruridir.¹⁰⁵ Günaltay'ın bu delilde insanda namütenahi bir hayra meylin oluşunu vurgulaması ve bunun insanın arzu ve isteklerine aykırı olduğunu ifade etmesi Kant'ın ahlak yasasına dair yaklaşımlarına benzemektedir. Fakat Kant bu hayra meyilden direkt olarak Tanrı'nın varlığını delillendirmemektedir.

Yine Günaltay insanın özgür iradesine dayanarak da ahlâkî olarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini öne sürmektedir. Ona göre evrende bulunan mekanik (deterministik) işleyişe rağmen görülmektedir ki insan özgür seçimler yapabilmektedir. Evren mekanik yasalarla işlerken insanın özgür iradeye sahip olabilmesi ise ancak mutlak ve metafizik bir varlığa sahip olan bir sebebe dayanmasıyla mümkündür. Bu sebep ise ancak Allah olabilir.¹⁰⁶ Özgür irade hakkında Günaltay'ın ortaya koyduğu bu düşüncede özellikle determinizme vurgu yapması onun deterministik nedenselliği benimsediği anlamına gelmemektedir. Zira o kelamcılarının nedenselliğe dair getirdikleri açıklamaları savunmaktadır.¹⁰⁷ Günaltay'ın ahlak delili adı altında zikrettiği bu teorik temelli delilleri, her ne kadar kendisi açıkça beyan etmese de Boirac'ın eserinden alıntılacağı görülmektedir.¹⁰⁸ Burada deterministik nedenselliğe dair yapılan vurgunun nedeni de bu durum olabilir. Yine Boirac'ın Kant'ın ahlak deliline, “Ahlak Delilleri” başlığı altında yer vermeyip

¹⁰⁴ Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 75-77.

¹⁰⁵ Günaltay, **a.g.e.**, s. 114.

¹⁰⁶ Günaltay, **a.y.**

¹⁰⁷ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s. 85-86.

¹⁰⁸ Boirac, **İlm-i Mâ ba'de et-Tabî'a**, s. 96-97.

eserinin farklı yerlerinde bu delilden bahsediyor olması, Günaltay'ın da bu delile ahlak delilleri başlığı altında yer vermemesinin gerekçesi olarak görülebilir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ise ahlak delili hakkında açık bir övgüsü veya yergisi bulunmamakla birlikte o, Kant'ın her ne kadar tenkit metodunun bir gereği olarak metafizik bağlamda felsefeyi terk etmiş bir filozof olsa da dini bütünüyle bir kenara atmadığını ve felsefeyle açıklanamayan dinin, ahlak ilmiyle açıklanabileceğini kabul ettiğini beyan etmektedir. Elmalılı'ya göre Kant'ın bu tenkit metoduyla dini ahlak ilmine dayandırması İslam geleneğinde mutasavvıfların tuttuğu yola birçok yönden benzerlikler içermektedir.¹⁰⁹ Fakat Elmalılı bu tesis ettiği benzerlik fikrinin dayanaklarını açıklamamaktadır.

Elmalılı Kant'ın ahlak delilini kısaca şu şekilde beyan etmektedir:

“Nitekim Alman feylesofu Kant bile Cenâb-ı Allah'ın vücûb-i vücûdunu akl-ı amelî ile âhiretin vücûb-i vücûdundan istintâc etmiştir. Bu suretle yevm-i âhiret dinin ve ona iman diyânetin bir asl-ı mühimmini teşkil eder. Ve o günün dine böyle bir ihtisâsı vardır. *يَوْمَ الْمَالِكِ* âyetinde bu tebşir ve inzârın tasrihi bu haysiyetle de pek belîğ olmuştur Dinin böyle bir günü vardır.”¹¹⁰

Yine de böyle bir bağı kurması onun ahlak deliline olumlu yaklaştığı anlamına gelmemekte, Elmalılı Tanrı'nın varlığının aklen vâcib olması gerektiğini çokça kez vurgulayarak Kant'ın teorik akla dair getirdiği sınırları yanlışlamaktadır.¹¹¹ Bu durumda zaten ahlak delili hakkında Elmalılı'nın da aklî delillerin haricinde tek başına kullanılmaya kifayet edebilecek bir delil olmadığını düşüneceği söylenebilir. Zira onun bu delili kelâmî olmak yerine tasavvufî bir delil olmakla nitelemesi de bunun bir göstergesi olarak görülebilecektir.

Görülmektedir ki Kant'ın ahlak delili her ne kadar Tanrı'nın varlığına dair olumlu bir düşünceye kapı aralıyor görünse de arkasından getirdiği ve kendisine dayanak olarak kullandığı kritik felsefesinin yıkıcı esaslarından bağı

¹⁰⁹ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. XXXVI.

¹¹⁰ M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 209.

¹¹¹ Janet, Seailles, **Metâlib ve Mezâhib**, s. 321-328.

koparamamaktadır. Bu durum ise yeni ilm-i kelam alimleri arasında doğal olarak ahlak deliline karşı daha duyarsız kalan ve onu değersizleştiren bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Bu durumu her yeni ilm-i kelam alimi açıkça belirtmiyor olsa da isbât-ı vâcib konusuna bu kadar değer veren yeni ilm-i kelam alimlerinin birçoğunun Kant'ın ahlak delili hakkında fazla söz söylememeleri bile bunun göstergesi olmaya yeter görünmektedir. Geleneksel kelam düşüncesine bağlılıkları ile ön plana çıkan Osmanlı coğrafyasının Türk kelam alimlerinin sadece bir inanç nesnesi olarak Allah'ın varlığını kanıtlamakla yetinmeyecekleri açık bir esastır. Bu nedenle ahlak delili yeni ilm-i kelam alimleri söz konusu olduğunda geri planda kalmış bir delil konumunda görünmektedir.

SONUÇ

Kant'ın ortaya koymuş olduğu kritik felsefesinin sorduğu soruların, insanlığın düşünce tarihi boyunca ele alınan fakat bir türlü ortak bir kanı ortaya çıkaracak biçimde cevaplanamayan sorular üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Kant, tarih boyunca çözülememiş ve sürekli fikrî çatışmalara sahne olmuş bu sorulara toptan bir cevap getirme çabası içerisinde olmuş ve gerçekten metafizik hakkında ortaya koyulan bütün bu tartışmaları kritik felsefesi sayesinde çözebileceğine inanmıştır. Fakat Kant'ın ardından gelen filozofların, Kant'ın bunu başardığını düşünmedikleri ve onun felsefesini her yönden değiştirmeye çalıştıkları da bir gerçektir. Her ne kadar Kant'ın kritik felsefesi yoluyla metafizik soruları kökten çözebilecek bir yöntem ortaya koyduğu kabul edilemese de onun kritik felsefesinin metafizik düşünceyi bir anlamda baltaladığı bile ifade edilmiştir. Buna rağmen doğayı araştırma adına genel bir felsefi zemin ortaya koyarak, bu zemini metafizik esaslarla ortak paydada buluşturma çabasının dünya üzerindeki son büyük temsilcisi yine de Kant olarak görülmektedir. Bu nedenle yeni ilm-i kalam alimlerinin Kant'ın ölümünün üzerinden 100 yıldan fazla bir süre geçmiş ve bilimin akıl almaz ilerleyişi devam etmekte olmasına rağmen Kant'ın görüşlerini tartışmaları, özellikle metafizikle ilgili birçok konuda Kant'tan bağımsız konuşmanın çok zor olmasından kaynaklanmaktadır.

Mustafa Sabri'nin eleştirel yaklaşım tarzında daha fazla görülebilecek olan Kant'ın felsefesinin bir şekilde Tanrıtanımazlığa götüren düşünce sistemlerine kapı araladığı fikri üzerinden yeni ilm-i kalam alimlerinin Kant'ı eleştiriye tâbî tuttukları görülmektedir. Bu nedenle onlar Kant'ın daha çok isbât-ı vâcib hakkında ortaya koyduğu eleştirel yaklaşımların hükmünü kaldırmaya çalışmış olmakla beraber, bunu kritik felsefesinin temel kabullerini yanlışlayarak yapmaya gayret göstermişlerdir. Nitekim Kant'ın Tanrı fikrini teorik aklın dışına atmasında en önemli saikin, kritik felsefesinin temelinde yatan transandantal estetik (uzay-zaman) ve transandantal mantık olduğu belirtilmiş olup, bu esasların yanlışlığının kanıtlanması durumunda Kant'ın eleştirilerinin büyük bir sıkıntı yaşayacağını yadsınamaz bir gerçek olduğu da gösterilmiştir. İşte bu nedenle yeni ilm-i kalam alimleri de Kant'ın görüşlerini eleştirmek söz konusu olduğunda en çok onun felsefesinin temelinde yatan fenomen-

numen ayırımına odaklanmışlar ve Kant'ın numenlerin bilinemeyeceğine dair iddiasının yanlışlığını kanıtlamak için gayret göstermişlerdir. Ayrıca yeni ilm-i kelam alimleri Kant'ın teorik delillere getirdiği eleştirilere, Kant'ın genel mantık diye nitelendirdiği klasik mantığın usullerini kullanmak yoluyla da cevap vermişlerdir. Tabi Kant için genel mantığın bilgi elde etmek amacıyla bu şekilde bir kullanımı her ne kadar yanlışsa da yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant'a bu konuda katılmadıkları da açıktır.

Kant'ın teorik temelli isbât-ı vâcib yöntemlerini eleştirmesi bir yana o, Tanrı'nın varlığının toptan bilinemez bir unsur oluşunu da asla kabul etmemiştir. Nitekim o her ne kadar teorik akıl yoluyla Tanrı'nın varlığına nesnellik kazandırılmayacağını iddia etse de teorik aklın Tanrı'nın varlığına imkân tanıdığını da reddetmemiştir. Bu nedenle teorik aklın açık bıraktığı bu kapıdan, pratik aklın ahlak yasası ile tanıdığı olanağı kullanarak geçmekte ve bir özne için Tanrı'nın zorunlu bir varlığı olduğunu, inanç mesabesinde bir postulat olarak ahlak delili yoluyla ortaya koymaktadır. Bu delilin iki farklı veçhesi olmakla beraber Kant'ın bu delilde dayandığı husus, tüm insanlar için koşulsuz ve zamansız buyuran ahlak yasasının kişi için anlamlı hale gelebilmesinin olanağını mümkün kılmaktır. Bu anlamda ahlak yasasının anlamlı hale gelebilmesi için öncelikle insanın özgür iradeye sahip olduğunun kabul edilmesi, ardından ahlak yasasının buyurduğu faziletli kimseye dönüşmenin kişi için bir mutluluğu zorunlu olarak gerektireceği fikrinin kabulü ve bu mutluluğun dünyada elde edilememesi nedeniyle de öldükten sonra aynı öznenin devamlılığının sağlanabilmesi için ruhun varlığının kabulü Kant tarafından gerekli görülmektedir. Fakat tüm bunlar dahi ahlak yasasının anlamlı hale gelebilmesi için yeterli değildir. Nitekim insan ne kadar ahlaklı olursa olsun asla kendisine mutlak mutluluğu kazandırabilecek kuvvette değildir. Bu nedenle ona bu mutluluğu sağlayabilecek olan, mutlak kudrete sahip ve aynı zamanda insanların niyetlerini en ince ayrıntısına kadar bilen en yüce varlığın (ens realissimum) yani Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi de bir gereklilik olarak görülmektedir. Kant için bu anlamda ahlak yasasını anlamlandırmak öznel bir tecrübenin ürünü olup, teorik temelli olmaması nedeniyle bir bilgi gibi savunabilmeye imkân tanımasa da insanın ahlâkî özne olması için tek anlamlı yol olarak görülmekte ve bu nedenle kişide zorunlu bir inanç ortaya

çıkarmaktadır. Bundan dolayı Kant, özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını birer postulat olarak ahlak delili vesilesiyle ortaya koymaktadır.

Kısaca aktarılan bu ahlak delili asla Kant'ın kritik felsefesinin bütününden bağımsız değildir. Nasıl Kant'ın teorik delilleri reddi kritik felsefesinin temel öğretisine dayanıyorsa aynı durum ahlak delili söz konusu olduğunda da geçerli olmaktadır. Nitekim ahlak delilini anlamlı kılan ve onu gerçekten Kant'ın gözünde de değerli yapan unsur, teorik olarak Tanrı'nın varlığını ispat etmenin imkânsızlığı fikrine dayanmaktadır. Eğer bu fikrin yanlışlığı kanıtlanır ve teorik olarak Tanrı'nın varlığını bir bilgi nesnesine dönüştürmek mümkün kabul edilebilirse, o vakit ahlak delili önemini yitirecek, sadece bir inanç nesnesi olarak ortaya çıkardığı Tanrı fikrinin, teorik bilgi nesnesi olarak ortaya koyulan Tanrı fikrine destek olmaktan başka bir faydası kalmayacaktır.

Tabi Kant'ın ahlak felsefesi gereğince Tanrı'nın teorik olarak bir bilgi nesnesi halinde ispat edilmesi insanın ahlâkî özne oluşunu ortadan kaldıracak ve onun ahlâkî fiillerinin ya Tanrı korkusuyla ya da bir menfaat umuduyla gerçekleştirmesini zorunlu olarak gerektirecektir ki bu durum yine Kant için ahlak delilini önemli yapan unsurlardan biridir. Kant her ne olursa olsun ahlakın anlamlandırılabilmesini incelemektedir ve Tanrı'nın bir bilgi nesnesi olarak ortaya koyulmasını ise bunun önünde büyük bir engel olarak görmektedir. Fakat gerçekten Kant'ın iddia ettiği gibi Tanrı'nın teorik olarak varlığının ispat edilmesi ahlâkî bağlayıcılığı yok edecek midir? Bu tartışmaya açık bir sorudur ve İslam ahlak geleneğinde bu durum asla bir beis olarak görülmediği gibi yeni ilm-i kalam alimleri tarafından da bir sorun olarak dile getirilmemiştir.

İşte Kant'ın ahlak delilinin temelde kritik felsefesinin çizdiği sınırlar tarafından değerli kılınan bir ispat yöntemi olması, yeni ilm-i kalam alimlerini de onu fazla kullanmamaya ve kritik felsefesinin esaslarını ortadan kaldırarak ahlak delilini de önemsizleştirmeye götürmüştür. Bu durumu en açık şekilde beyan eden Mustafa Sabri, ahlak delilinin kuvvetsiz bir delil oluşunu defaatle vurgulamakta ve onun dayandığı kritik felsefesini mutlak surette eleştirmektedir. O bu delilin bazı açılardan faydalı

olduğunu kabul etse de kelâmî anlamda bu delilin bir değer taşımadığını ifade ettiği görülmektedir.

Ahlak deliline bir isbât-ı vâcib yöntemi olarak yaklaşan ve ona kitaplarında yer veren İzmirli İsmail Hakkı ise yine kritik felsefesini çokça eleştirmiş olmasına rağmen bu delili kullanılabilir bir delil olarak göstermekteyse de İzmirli için bu delilin teorik yöntemler yanında değersizliği yadsınamaz olacaktır. Nitekim o özellikle eşyanın hakikati mevzusunda Kant'ın yanıldığını düşünmekte ve bu yanılmanın sonucunda teorik delilleri reddetmeye mecbur kaldığına inanmaktadır. Bundan kaynaklı olarak İzmirli'nin, Kant'ın ortaya koyduğu biçimiyle, teorik delillerin ortadan kaldırılmasından güç bulan bir ahlak delilini kabul etmediği açıktır. Buna rağmen İzmirli'nin bu delile kitabında yer vermesinde ve bir inanç nesnesi olarak Tanrı'ya işaret etmenin mümkün olduğunu ifade etmesindeki en büyük neden ise onun isbât-ı vâcib meselesine yaklaşımı gibi görünmektedir. Nitekim İzmirli Allah'ın varlığının ispatlanması hususunda herhangi bir sınırlamanın olmadığını düşünmekte, felsefecilerin metotlarının da bu konuda etkili olabileceğini ifade etmektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi ise Kant'ın kritik felsefesine bazı temel esasları dolayısıyla katılmış olmakla beraber bu sistemin yıktığı metafiziği, ahlakla ayaklandırmaya çalışmasını beyhude bir çaba olarak görmektedir. Filibeli'ye göre kritik felsefesi kendi kendisini baltalamakta, ahlak deliliyle temellendirmeye çalıştığı esasları kendisi yıkmaktadır. Bunun nedeninin Filibeli için Kant'ın eşyanın hakikatine dair öne sürdüğü kati olumsuz esaslar olduğu görülmektedir. Çünkü bu temellendirme gerçekleşmediğinde Filibeli'ye göre ahlakın dahi bir sâbite haline gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle Filibeli ahlak delilinin sadece teorik yönleriyle kullanımına olanak tanımış olup Kant'ın felsefesinin şüpheciliğe eşdeğer olduğunu beyan etmiştir.

Ahlak delilini kullanma yönüne giden bir diğer isim olan İsmail Fenni Ertuğrul ise Kant'ın ahlak delili nâmına ortaya koyduğu esasları yanlış anlıyor görünmekte ve aslında Kant'ın ahlak delilini teorik bir zemine oturtmaktadır. Bu nedenle onun zikretmiş olduğu bu ahlak delili, teorik delillerden farksız ve dolayısıyla Kant için kabul edilebilir bir delil olmaktan çok uzaktır. Bunun nedeninin İsmail Fenni'nin Kant'ı okumak için faydalandığı ikincil kaynaklar olması muhtemeldir. Bu durumda

İsmail Fenni'nin yanlış yorumladığı bu ahlak deliline dair getirdiği övgüler de Kant'ın aslî deliline getirilmiş övgüler olarak görülemeyecektir.

M. Şemseddin Günaltay ise aynı Filibeli'de olduğu gibi ahlak delilini kritik projesinin bir sonucu olarak değerlendirmekte ve bu projenin özellikle eşyanın hakikati hakkında ortaya koyduğu tutarsız esasları nedeniyle, sonucunda ulaştığı Tanrı fikrini de bir faraziyeden ibaret görmektedir. Bu nedenle Günaltay'a göre Kant şüpheciler zümresine katılmış olup gerçekten bir metafizik inşa etmeyi başaramamıştır.

Elmalılı Hamdi Yazır söz konusu olduğunda, onun ahlak delili yoluyla Kant'ın Tanrı'nın varlığına kânî olmasını takdir ettiği görülmekteyse de Elmalılı'nın genel düşünce yapısı baz alındığında ahlak deliline büyük bir değer atfetmediği de açıktır. Bunun nedeni daha önce de ifade edildiği gibi ahlak delilinin dayanağı olan kritik felsefesinden başka bir şey değildir. Nitekim Elmalılı isbât-ı vâcib söz konusu olduğunda kelâmî yönteme sadık kalmakta ve teorik olarak Tanrı'nın varlığını ortaya koymayı öncelemektedir. Bununla birlikte o, Kant'ın ahlaktan Tanrı'ya giden bu yöntemini kelâmî bir yöntem olarak nitelendirmemekte, onu mutasavvıflara uygun bulmaktadır. Bu durum Elmalılı'nın ahlak deliline büyük bir değer atfetmediğini de göstermektedir.

Kant'ın kritik felsefesinin temel esaslarına çoğunlukla katılmayan yeni ilm-i kelam alimlerinin Kant'ı kendi orijinal eserlerinden değil de dönemlerinde meşhur olan ve çoğunlukla Fransızca kaleme alınmış felsefe tarihi eserlerinden okumaları onların, okudukları kitapların Kant felsefesine dair kaleme alınan bölümlerinin detaydan uzak ve kısa bir biçimde yazılmasından kaynaklı olarak Kant'ın bazı görüşlerini yanlış veya eksik anlamalarına neden olmuştur. Bu nedenle bazı eleştirilerinde Kant'ın felsefesi göz önünde bulundurulduğunda çok tutarlı görünmeyen bir yapının ortaya koyulduğu gözlemlenmektedir.

Bu çalışmada ele alınan alimlerin isbât-ı vâcib meselesine çok büyük önem atfetmelerine karşın Kant'ın ahlak delili yoluyla kurguladığı yönteme çoğunlukla olumsuz baktıkları görülmektedir. Nitekim ahlak delilinin sadece bir inanç nesnesi olarak ortaya koyduğu Tanrı fikriyle kelam ilminin ortaya koyduğu Tanrı fikri

uyuşmamaktadır. Kelamın şüphesiz en temel mevzularından biri olan isbât-ı vâcib meselesi her daim burhânî bir temele dayandırılma gayretiyle tartışılmıştır. Bu noktada Kant'ın ortaya koyduğu Tanrı fikrinin burhânî bir temel taşımadığı aşikârdır. Bu ise kelam geleneği göz önünde bulundurulduğunda bir eksiklik barındırmakta ve yetersiz bir delil olarak görülmektedir. Nitekim Tanrı hakkında ortaya koyulan ontolojik delilin dahi burhânî bir yöntem taşımadığı ve mantıkî bir zorunluluk ortaya çıkarmadığı gerekçesiyle, kozmolojik delilin öncelendiği kelam geleneğinde başvuru olan bir delil olmadığı da görülmektedir. Ahlak delili de bu anlamda yeni ilm-i kelam geleneğinde çoğunlukla, dayanakları olan kritik felsefesi üzerinden konuşulmaya mahkûm kalmış görünmekte, ona ayrıca değer atfedilmemektedir.

İster mütekellim kimliğiyle tanınsın isterse farklı disiplinlerde iştihar etmiş olsun, bu tezde ele alınan bütün alimler ortak bir amaçta yani Kant'ın, isbât-ı vâcib külliyyatını ortadan kaldıran ve kelam ilminin kullandığı yöntemleri bütünüyle egale eden kritik felsefesinin doğru bir yöntem üzerine bina edilmediği noktasında birleşiyor olsa da bu amacı gerçekleştirmek adına benimsedikleri metotlar değişkenlik göstermektedir. Bu anlamda özellikle İzmirli ve Günaltay'ın modern felsefenin verilerinden faydalanarak Kant'ı eleştirmeye ve çoğunlukla Boirac'ın eleştirilerini kullanmaya yöneldikleri görülmektedir. Öte yandan Mustafa Sabri Efendi ise klasik kelâmî metotları takip etmekte ve Kant'a yönelik eleştirilerini bu yöntem üzerinden kurgulamaktadır. İsmail Fenni de eleştirilerinde bazen klasik yöntemi öncelese de modern felsefenin ortaya koyduğu verilerden de kısmen faydalandığı görülmektedir. Filibeli ise herkesin yönteminden farklı bir yolu takip ederek pozitif bilimlerin ortaya koyduğu esasları da kullanma yönüne giderek eleştirilerini çok daha farklı bir zemine oturtmakta ve özgün tenkitler ortaya koymaktadır. Elmalî'nin de çoğunlukla klasik yöntemi takip ettiği görülmekle beraber onun da klasik mantığın yöntemini kullanarak bazı özgün eleştiriler serdettiği de bir gerçektir. Onların özellikle modern felsefenin yöntemlerini kullanmak konusunda ayrışan bu yöntem farklılıkları, ontolojik delile dair birbirine aykırı görüşleri benimsemelerine neden olmuştur. Zira klasik yöntemi önceleyen Mustafa Sabri ve İsmail Fenni bu delilin eleştirisi hususunda Kant'a hak vererek, bu delilin kelam ilmine uygun olmadığını beyan etmelerine karşın, İzmirli ve Günaltay'ın bu delile daha olumlu baktıkları gözlemlenmiştir. Fakat genel manada

bakıldığında bu çalışmada ele alınan bütün alimlerimizin, çeşitli yöntemler yoluyla ortaya koydukları, fakat aynı sonuca ulaştığı görülen bu eleştiriler, Kant'ın felsefesine İslâmî çerçeveden nasıl bakmamız gerektiğini bize öğreten ve bizim önümüzü açan bir temel oluşturmaktadır. Bu nedenle her birinin görüşleri ve eleştirileri değerli olup ehl-i sünnet kelam anlayışının modern felsefeye karşı nasıl bir yaklaşım benimsemesi gerektiğine dair bize bir örnek sunmaktadırlar.

Bu çalışmada amaçlanan, ahlak delilinin bizâtihî kendisini tartışmaktan ziyade, onun dayandığı kritik felsefesinin ona nasıl meydan verdiğini göstermek ve yeni ilm-i kelam alimlerinin isbât-ı vâcib mevzusu üzerine bu kadar yoğunlaşmalarına karşın, ahlak delili konusunda olumsuz yaklaşımlarının gerekçesini ortaya koyabilmektir. Nitekim görülmüştür ki Kant'ın ahlaktan devşirdiği bu delili, her ne kadar teorik temelli olmasa da teorik aklın sınırlarından bağımsız da düşünülemez bir delil olarak görülmektedir. Bu sınırların ise yeni ilm-i kelam alimleri tarafından kabul edilmediği, bu nedenle çoğunlukla ahlak delilini kullanmama yönüne gittikleri gözlemlenmektedir.

Yine çalışmanın amacı ve kapsamı nedeniyle Kant'ın tartıştığı ve kelâmî bir yöne sahip olan bazı hususlar çalışmanın dışında bırakılmış olup, bunlar da ayrıca araştırılmaya ve kelâmî gelenek çerçevesinde incelenmeye muhtaçtır. Bunların başında Kant'ın Tanrı'nın mahiyetine dair ortaya koyduğu esaslar gelmektedir. Her ne kadar Kant Tanrı hakkında aklî çıkarımlar yapmıyor görünse de postulatlar üzerinden Tanrı'nın birçok sıfatı hakkında da konuşmaktadır ve bunlar kelâmî gelenek çerçevesinde incelenmeye müsaittir.

KAYNAKÇA

Akseki, Ahmet Hamdi:	Ahlâk Dersleri , 5. Bs, Ankara, DİB Yayınları, 2016.
Aktok, Özgür:	“Metafizikte Yöntem Problemi”, Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi , ed. A. Kadir Çüçen, Bursa, Sentez, 2018.
Anay, Harun:	“Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik’in Kant Hakkındaki Yazıları”, Dini Araştırmalar , C. 13, No: 36, 2010, s. 149-160.
Ando, Takatura:	Metaphysics: A Critical Survey of It’s Meaning , The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.
Armstrong, Karen:	Tanrı’nın Tarihi , 1. Bs, Ankara, Ayraç, 1998.
Aydın, Mehmet S.:	Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi , Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.
Aygün, Fatma:	“‘Eşyânın Hakikâti Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi , C. 13, No: 2, 2015, s. 827-839.
Ayni, Mehmet Ali:	Ateizm Aynasında Tevfik Fikret , Ankara, Yeni Çizgi, 1997.
Bayram, İbrahim:	“Mustafa Sabri Efendi’nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi”, Şeyhülislâm’ın Kelâmı , 1. Bs, İstanbul, Ketebe, 2020.
Bilmen, Ömer Nasuhi:	Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri , İstanbul, Ahmet Kamil ve Şeriki Matbaası, 1928.
Boirac, Emile:	Cours Élémentaire de Philosophie , Paris, 1891.
Boirac, Emile:	Felsefe Yâhud Hikmet-i Nazariyye: Birinci Kitap: İlm-i Ahvâl-i Ruh , çev. Muhammed Emin, İstanbul, Dersaadet, 1332.
Boirac, Emile:	İlm-i Mâ ba’de et-Tabî’a , çev. Ömer Ferid Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1441.

Cürcânî, Seyyid Şerîf:	Şerhu’l-Mevâkîf , çev. Ömer Türker, 2. Bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
Çağbayır, Yaşar:	“Postulat”, C. 4, Ötüken Türkçe Sözlük , 5 cilt, İstanbul, 2007, C. 4, s. 3886.
Çilingir, Lokman:	“Kant’ta Ahlak ve Din”, Felsefe Dünyası , No: 62, 2015, s. 54-84.
Çitil, Ahmet Ayhan:	Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne , 1. Bs, Alfa, 2012.
Dölek, Haydar:	“Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 5, 2000, s. 587-596.
Duralı, Ş. Teoman:	Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi , 5. Bs, İstanbul, Dergâh, 2022.
Düzgün, Şaban Ali:	“Varlık”, Kelam El Kitabı , ed. Şaban Ali Düzgün, 11. Bs, Ankara, Grafiker, 2022.
Erdaş, Ahmet Hüsrev:	“İzmirli İsmail Hakkı’nın İsbat-ı Vacib Anlayışı”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
Erişirgil, Mehmet Emin:	Kant ve Felsefesi , İstanbul, Matbaa-i Amire, 1341.
Ertuğrul, İsmail Fenni:	Maddiyun Mezhebinin İzmihlali , İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
Ertuğrul, İsmail Fenni:	Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabi , İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928.
Friedman Michael, (çev.):	“Metaphysical Foundations of Natural Science”, Theoretical Philosophy after 1781 , The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Gökberk, Macit:	Felsefe Tarihi , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985.

Gunn, Alexander:	“Renouvier: The Man and His Work (II)”, Philosophy , C. 7, No: 26, 1932, s. 185-200.
Günaltay, M. Şemseddin:	Felsefe-i Ūlâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri , İstanbul, Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339.
Günaltay, M. Şemseddin:	Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu , 1. Bs, Ankara, Fecr, 2008.
Hilmi, Filibeli Ahmed:	Allah’ı İnkâr Mümkün müdür? , İstanbul, Hikmet, 1327.
Hilmi, Filibeli Ahmed:	Hakâyık-ı İslâmiyye’ye Müstenid ve Zihniyet-i Fenniye İhtiyâcını İşbâa Hâdim “Yeni Akâid” (Üss-i İslâm) , Dârü’l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332.
Hilmi, Filibeli Ahmed:	Huzûr-u Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti -Târih-i İstikbâl’in Birinci Cildini Teskîl Eden “Mesâil-i Fikriyye”nin Tenkîdi , Dârü’l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332.
Hilmi, Filibeli Ahmed:	İlm-i Ahvâlü’r-Rûh , İstanbul, Hikmet, 1327.
Hilmi, Filibeli Ahmed:	Tarih-i İslam , 2 cilt, C. 1, İstanbul, Hikmet, 1326.
İzmirli, İsmail Hakkı:	Muhtasar Felsefe-i Ūlâ , İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329.
İzmirli, İsmail Hakkı:	Yeni İlm-i Kelam , 2 cilt, Şehzadebaşı, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339.
Janet, Paul:	Final Causes , çev. William Affleck, 2. Bs, New York, Charles Scribner’s Sons, 1884.
Janet, Paul, Gabriel Seailles:	Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât , çev. M. Hamdi Yazır, İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.
Kant, Emanuele:	De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma et Principiis , R. Carabba, 1936.
Kant, Immanuel:	Arı Usun Eleştirisi , çev. Aziz Yardımlı, 1. Bs, İstanbul, İdea, 1993.

Kant, Immanuel:	Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space, Theoretical Philosophy , çev. David Walford, 1. Bs, Cambridge University Press, 1992.
Kant, Immanuel:	Critique of Pure Reason , çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, ABD, Cambridge University Press, 1998.
Kant, Immanuel:	Kant's Introduction to Logic , çev. T. Kingsmill Abbott, London, Longmans, Green & Co., 1885.
Kant, Immanuel:	Lectures on Philosophical Theology , çev. Allen W. Wood, Gertrude M. Clark, USA, Cornell University Press, 1986.
Kant, Immanuel:	Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings , ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
Kant, Immanuel:	Pratik Akılın Eleştirisi , çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, 7. Bs, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
Kant, Immanuel:	Prolegomena , çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
Kant, Immanuel:	Saf Akılın Sınırları Dâhilinde Din , çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk, t.y.
Kant, Immanuel:	“The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, Theoretical Philosophy, 1755–1770 , ed. David Walford, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Kant, Immanuel:	Yargı Yetisinin Eleştirisi , çev. Aziz Yardımlı, 1. Bs, İstanbul, İdea, 2006.
Kara, İsmail:	Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler / Kişiler , 2. Bs, İstanbul, Dergâh, 2014.
Karadaş, Cağfer:	“Eş’ari Kelam Okulu”, Kelam El Kitabı , ed. Şaban Ali Düzgün, 11. Bs, Ankara, Grafiker, 2022.

Keha, Mine Kaya:	“Hume & Kant: Nedensellik-Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , No: 50, 2013, s. 65-82.
Kuehn, Manfred:	Kant , çev. Bülent O. Doğan, 1. Bs, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2011.
Küçükparmak, Aykut:	“Âlemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması”, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi , C. 11, No: 2, 2019, s. 526-542.
Naim, Ahmet:	Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları , İstanbul, Âmidî Matbaası, 1342.
Necip Mahmud, Zeki, Ahmed Emin:	Kıssatü'l-Felsefeti'l-Hadîse , Windsor, Hendâvî, 2020.
Özdiñç, Rıdvan:	“Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi , C. 14, No: 27, 2016.
Özdiñç, Rıdvan:	“Yeni İlm-i Kelâm Dönemi”, Kelâm Tarihi , ed. Ramazan Yıldırım, 2. Bs, İstanbul, İşaret, 2019.
Özervarlı, M. Sait:	Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı , İstanbul, İSAM, 2019.
Palmquist, Stephen R.:	Kant's Critical Religion , Aldershot, Ashgate, 2000.
Sabri, Mustafa:	Mevkûfu'l Akl , çev. Hüseyin Nohut, İstanbul, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, 1443.
Sarıkaya, M. Saffet:	“Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış”, arayışlar , No: 1, 1999, s. 97-111.
Tan, Necmettin:	“İmkân Delilinden Transandantal İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 16, No: 2, 2011, s. 157-169.
Taş, Kemaleddin, Betül Göksüçukur:	“Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din”, Dini Araştırmalar , C. 22, No: 56, 2019, s. 463-488.

Taşçı, Özcan:	“Takiyuddin Necrâni’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”, Dini Araştırmalar , C. 8, No: 22, 2005, s. 171-191.
Toku, Neşet:	Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler- , İstanbul, Umut Matbaacılık, 1996.
Topaloğlu, Bekir:	İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib) , 11. Bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
Wood, Allen W.:	Kant , çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost, 2009.
Wood, Allen W.:	Kant’s Moral Religion , New York, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.
Wood, Allen W.:	Kant’s Rational Theology , New York, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.
Yazır, M. Hamdi:	Hak Dini Kur’an Dili , 1. Bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
Yeşilyurt, Temel:	“Bilgi Kuramı”, Kelam El Kitabı , ed. Şaban Ali Düzgün, 11. Bs, Ankara, Grafiker, 2022.