

Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine

ENGİN ERDEM
Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
e-posta: eerdem@divinity.ankara.edu.tr

abstract

On Kant's Understanding of Revelation. In this paper, I examine Immanuel Kant's views on revelation. Considered Kant's critical philosophy it might be thought that there is no room for revelation in his philosophy at first sight. But looking at his later philosophy, in which he investigate the answer of the question of "What may I hope?", we see that he seriously deals with the issue of revelation. According to him there are two kinds of revelation: inward revelation (reason) and external/historical revelation. The relation between this two revelations looks like "concentric circles", the former is narrower and the latter is larger. Kant tries to interpret the elements of external revelation, such as Jesus Christ, original sin etc., in terms of the narrower one and argues that there is not only a "compability" between reason and (Christian) revelation, but also a "unity". I argue that Kant's interpretataions of external revelation are, especially in some cases, very coercive and thus his attempt to reconcile reason and Christianity is very questionable.

key words

Kant, Revelation, Reason, God, Religion, Divine Command.

Giriş

Vahiy konusu, bilginin kaynağı ve sınırı, iman, akıl-vahiy ilişkisi, İlâhî buyruk teorisi vb. birçok felsefi ve teolojik meseleyle yakından ilişkili olması bakımından gerek batı gerekse İslam düşüncesinde filozof ve teologların başlıca ilgi alanları arasında yer almıştır. Bununla birlikte din felsefesi ve teoloji alanındaki tartışmalara bakıldığında vahiy kavramının genel geçer bir tanımını yapmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak, bu kavrama ilişkin farklı tanımların ortak özelliklerinden hareket ederek vahyin en temel karakteristiğinin, metafizik bir varlık olan Tanrı'nın insana belli haki-

katleri doğrudan veya dolaylı biçimde aktarmasıyla gerçekleşen, Tanrı ile insan arasındaki özel bir ilişki/iletişim biçimi olduğu söylenebilir.¹

Böyle bir konuda, insan bilgisinin fenomenal dünyayla sınırlı olduğunu kabul eden ve ahlak konusunda süjenin mutlak otonomisini savunan bir filozof olarak Immanuel Kant(1724–1804)’ın görüşlerini incelediğimizde, önemli meselelerle karşı karşıya geliyoruz. Zira eleştirel bir nitelik taşıyan Kant felsefesinin yanıtını aradığı ilk soru, “Ne bilebilirim?”² sorusu olup, Kant’a göre, insan bilgisi fenomenal dünyayla sınırlıdır ve insan, Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve evrenin başlangıcı gibi metafizik konularda, daha önce *dogmatik metafizikçilerin* iddia ettiği gibi, kesin bir bilgiye sahip olmaz, kaçınılmaz olarak çelişkiye düşer.³ İnsan bilgisinin duyu ötesi varlık sahasına nüfuz edemiyor oluşu, Kant’a göre, insanın bu varlık alanındaki bir varlıkla iletişim kuramayacağı anlamına gelir, çünkü “Tanrı, gerçekten insanla konuşsa bile insan bunun Tanrı’nın konuşması olduğunu asla bilemez. İnsanın, Sonsuzu duyularıyla kavraması, duyulur varlıklardan ayırt etmesi ve onu olduğu gibi *fark etmesi* tamamen imkânsızdır.”⁴ Dolayısıyla, vahiy bağlamında ortaya çıkan ilişki biçimi, doğal düzen içindeki sebep-sonuç ilişkilerinden farklı bir özelliğe sahip olduğu için mucize sorunu gündeme gelir.

Kant’ın mucize konusundaki yaklaşımı, vahiyle ilgili yukarıdaki düşüncelerini destekler görünmektedir. Kant mucizeyi, “sebep ve sonuçları bizim için mutlak olarak bilinmez olan ve böyle kalması gereken dünyadaki olaylar olarak,”⁵ tanımlar. Ona göre,⁶ “teistik” ve “şeytânî” (demonic) olmak üzere iki tür mucizeden söz edilebilir. Teistik mucizeler göz önünde bulundurulduğunda, her şeye gücü yeten ve ahlaki (moral) bir varlık olarak bu mucizeleri meydana getiren Fail’in fiillerine hükmeden genel bir yasa kavramı düşünülebilir. Başka bir deyişle, Tanrı’nın her şeye gücü yeten ve ahlâkî bir varlık olarak dünyayı doğal ve ahlâkî düzene uygun bir biçimde yarattığı ve idare ettiği kabul edilirse, bu durumda Tanrı için de

1 Vahiy kavramı ile ilgili farklı tanımlar için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2002, ss. 5–16.

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Çev. N. K. Smith), London, Hampshire: Macmillan, 1990, s. 635.

3 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 29.

4 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, (Giriş ile birlikte çev. M. J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979, s. 115.

5 Immanuel Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, (Der. A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 100.

6 Kant, a.g.e., aynı yer.

bağlayıcı olan yasaların mevcudiyetinden söz edilebilir. Ancak Tanrı'nın, zaman zaman veya bazı özel durumlarda doğanın böyle yasaları terk etmesine izin verdiği kabul edilirse bu durumda O'nun kendisine göre böyle olayları meydana getirdiği bir yasa kavramına en düşük seviyede bile sahip olamayız ve olmayı da asla umamayız.⁷ “Burada akıl felç olur, çünkü akıl yeni bir tanesi öğretilmemiş olmasına karşılık, kabul edilmiş yasalara göre kendi işlerinde zorlanır.”⁸ “Bu sebeple, pratik işlerde kesinlikle mucizelere güvenemeyiz veya aklımızın pratik kullanımında (ki bu hayatın bütün ortamlarında gereklidir) onları hiçbir biçimde hesaba katamayız.”⁹ Bir insanın ahlâkî gelişimine, bir kısım semavî etkilerin katkıda bulunduğu kabul edilse bile bu etkiye maruz kaldığı söylenen kimse, semavî etkilerle doğal etkileri asla birbirinden ayırt edemez.¹⁰

Kant'ın düşüncesinde vahiy ile ilgili olarak karşılaşılan bir diğer sorun, otonomi sorunudur. Kant'a göre, ahlâkın imkânı özgürlükte yatar, çünkü “yapmalısın” buyruğu insanın “yapabilir” olmasını tazammun eder;¹¹ ahlâkî yasaların insandan başka bir va'z edicisi olamaz: “Bütün ahlâk kanunlarının yeri ve kaynağı tamamen apriori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da”¹² bulunur. İnsan, ahlâk yasasının hem va'z edicisi hem de uygulayıcısıdır. Ahlâkın temeli özgürlük olduğuna göre insanın ahlâk konusunda mutlak bir otonomiye sahip olması gerekir. Vahiy, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı tarafından insanlara gönderilen ilâhî hakikatler olarak kabul edilirse, bu durumda insan, ahlâk yasası konusunda sadece kendi aklına mı yoksa ilâhî otoriteye mi müracaat edeceği konusunda kararsız kalabilir. Başka bir deyişle ahlâkın kaynağı dine dayandırılırsa bu, insanın özgürlüğüyle çelişen bir heteronomi durumunun ortaya çıkmasına sebep olur.

Buraya kadar Kant'ın, gerek insan bilgisinin sınırı gerek mucize ve gerekse otonomi ile ilgili görüşleri hakkında söylenenler, Kant'ın vahiy konusunda olumsuz bir yaklaşıma sahip olduğu, onun düşüncesinde vahye yer açmanın oldukça zor olduğu sonucuna götürebilir. Ancak, Kant'ın, “Ne

7 Kant, aynı yer.

8 Aynı yer.

9 Kant, a.g.e., s. 101.

10 Kant, aynı yer.

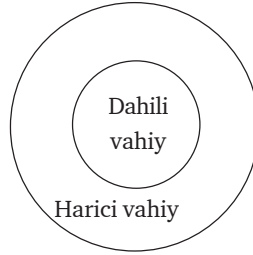
11 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 142.

12 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İ. Kuçuradi), Ankara: T.F.K., 1995, ss. 27-28.

umabilirim?”¹³ sorusunun cevabını aradığı son dönem eserlerinde ele aldığı, din, kötülük, en yüksek iyi, aslî günah ve ahlâkî toplum gibi kavram ve sorunlar hakkındaki düşünceleri yakından incelendiğinde böyle bir çıkarımın oldukça tartışmalı olduğu görülmektedir.

a) *Vahiy: Eşmerkezli İki Daire*

Kant, vahiy konusundaki görüşlerini en açık biçimde “Sadece Aklın Sınırları İçinde Din” adlı eserinin ikinci baskısına yazdığı “Önsöz”de ifade eder. O, burada, saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasında bir ayırma gider; saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasındaki ilişki, eşmerkezli (concentric) iki daire gibidir; tarihsel vahiy, diğerini de kapsayan daha geniş daireye, saf akıl dini ise daha dar olan daireye tekâbül eder.¹⁴ Kant, yine başka bir eserinde vahiy, *harici* ve *dâhili* olmak üzere iki kısma ayırır. “Haricî vahiy iki çeşit olabilir: 1. ya işler aracılığıyla, 2. ya da sözcükler aracılığıyla (gerçekleşir). Dâhilî ilâhî vahiy, Tanrı’nın bize kendi aklımız yoluyla (olan) vahyidir.”¹⁵ Yani, Kant’a göre, “akıl, Hıristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri vahiy formudur.”¹⁶



Şekil:1

Haricî vahiy, yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere, aklî vahiyden daha geniştir, çünkü harici vahiy, aklın kuşatamadığı tecrübî, olumsal ve tarihsel öğeleri içinde barındırır. Bununla birlikte evrensellik açısından bakıldığında ki bu Kant’a göre doğruluğun yegâne ölçütüdür, aklî vahiy bütün insanlarda ortak olduğu için evrensel bir doğruluğa sahiptir.¹⁷ Bu sebeple, dışa-

13 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 635.

14 Kant, *Religion*, s. 40.

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

16 Kelli S. O'Brien, “Kant’da ve Swinburne’de Vahiy” (Çev. E. Erdem) *Dini Araştırmalar*, c. 6, s. 18, 2004, s. 260.

17 O'Brien, “Kant’da ve Swinburne’de Vahiy”, ss. 263–264.

rıdaki dairede yer alan tarihsel ve tecrübî unsurların içerideki daireye göre tefsir edilmesi, evrensel bir bakış açısıyla yorumlanması gerekir. Kant'a göre, filozofun ilgi sahası dar daireyle sınırlıdır,¹⁸ ancak o, filozoftan farklı olarak, geniş dairedekilerin dar daireye göre tefsir edilmesi gerektiğini düşündüğü için kendi konumunu "felsefî teolog" olarak tanımlar.¹⁹ Felsefî teolog olarak Kant'ın amacı, tarihsel vahyin insanı saf akıl dinine götürüp götürmediğini araştırmaktır. Bu araştırma işinde dâhilî vahiy, haricî vahyin sahihliği konusunda bir ölçüt, bir yasa ve mihenk taşı işlevi görür.²⁰ Kant'a göre, eğer bu yorumlama işi tam anlamıyla yapılabilirse "akılla kutsal kitap arasında sadece (bir) uyumluluk (compatibility) değil fakat bir birlik (unity) olduğunu söyleyebileceğiz, öyle ki her kim (ahlâkî kavramların rehberliğinde) birini takip ederse diğeriyle karşılaşmazlık edemeyecektir."²¹ Bu anlayışın bir sonucu olarak Kant, İncil'deki tarihsel ve olumsal öğeleri evrensel bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışır.

b) Vahiy ve İsa

Kant'ın, dışarıdaki dairede yer alan tarihsel ve tecrübî unsurları evrensel bir bakış açısıyla yorumlama işinin en somut örneğini, onun "İsa" anlayışında bulabiliriz. "Hıristiyanlar İsa'yı, her zaman bir örnek olarak düşünmüşlerdir, fakat Kant bu düşünceyi klasik teolojinin izin verdiğinden daha ileriye götürür. O, İdeal İnsan'ın bizim sahip olmadığımız güçlere sahip olması durumunda bizim için bir örnek olarak onun değerinin azalacağını söyler. Eğer baştan çıkma (temptation) ve günaha girme onun için imkânsız ise, onun tabiatı bizimkinden o kadar farklı olacaktır ki, o artık bizim için bir model olamaz. Bundan dolayı, ona herhangi bir mucizevî veya ilâhî doğum türünden bir şey atfetmemiz için hiçbir neden yoktur."²²

İsa, âlemin kendisi hatırına yaratıldığı en yüksek ahlâkî mükemmelliğe sahip ezelf bir idedir, yaratılmış bir şey değildir; İsa, bütün insanların ulaş-

18 Kant, *Religion*, s. 40.

19 Kant, *The Conflict of the Faculties*, ("Giriş"le birlikte İngilizce'ye çev. Mary J. Gregor), New York: Abaris Books, 1979, (Çevirenin Girişi), s. xiii.

20 Kant, *Lectures On Philosophical Theology*, s. 160; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, ss. 205–206.

21 Kant, *Religion*, s. 40; Kant, "Sadece Aklın Sınırları İçinde Din" adlı eserinde dini, sırf akıl açısından değil vahyi de dikkate alarak ele aldığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, aklın öğretilerine (teachings) ilâhî vahiy aracılığıyla sahip olmuş insanlar mevcut olabilir. Bu sebeple o, eserine "Sadece Aklın Sınırları İçinde Din" başlığını koyarak, yalnızca akılla sınırlı bir din anlayışını ortaya koymayı değil, vahyedildiğine inanılan dinin metni olan İncil'deki her şeyle uyumlu bir bütünün aynı zamanda sırf akıl ile de bilinebileceğini (recognize) göstermeyi amaçladığını söylemektedir. Bkz. Kant, *The Conflict of the Faculties*, ss. 10–11.

22 O'Brien, "Kant'da ve Swinburne'de Vahiy", ss. 264–265.

mak için gayret göstermesi gereken ahlâkî bir mükemmelliği temsil eder ve o bir ide olarak bütün insanların ahlâkî yasa koyucu aklında bulunur.²³ Ahlâkî anlamda bir örnek (prototype) olarak İsa “sadece akılda bulunur, çünkü haricî tecrübe bu ide için hiçbir örnek sağlamaz.”²⁴

Yine Kant, İsa’yla ilgili olarak, onun, günahların kefareti olması konusunda geleneksel teolojiden farklı bir anlayışa sahiptir. Ona göre, İsa’nın bütün insanların kurtuluşu için kefareti olması, insanların İsa’nın çektiği acıları çekmesiyle mümkündür; İsa’nın çarmıha gerilmeden önceki durumu (eski adam) ve sonraki durumu (yeni adam) bütün insanlar için ahlâkî dönüşüm (ihtida) konusunda kendi bedenlerinde gerçekleştirebilecekleri metaforik bir anlam taşır. İnsan, ahlâkî anlamda bir dönüşüm yaşadığında, zihinsel olarak yeni bir insan olsa da beden olarak halen eski insandır. Ahlâkî gelişim sürecinde kötü eğilimlerden kurtularak, iyi eğilimlere sahip olmak için yeni adamın karşılaştığı sıkıntılar, meşakkatler (İsa’nın çarmıha gerilmesinde olduğu gibi) eski adam için bir ceza, dolayısıyla bir kefareti anlamı taşır.²⁵

Görüldüğü üzere Kant, geniş dairenin içinde yer alan ve geleneksel anlayışta tarihsel ve tecrübî özelliği dikkate alınan İsa’yı saf akıl dinine göre tefsir etmekte, onu tarihsel, olumsal bağlamından çıkararak, ezeli, evrensel bir ide, bütün insanlar için bir “üsve-i hasene” olarak yorumlamakta ve aklî vahiy ile tarihsel vahiy arasında koşutluk kurmaya çalışmaktadır.

c) Vahiy ve İman

Kant’ın, dâhilî ve haricî olmak üzere iki çeşit vahyin bulunduğunu kabul etmesi, onun iman anlayışını önemli ölçüde şekillendirmiştir. O, vahiy konusunda olduğu gibi iman konusunda da iki çeşit iman kabul eder: 1) Tarihsel/Kilisevî (ecclesiastical) iman, 2) Saf dinî iman. Kilisevî iman kutsal kitaba, dolayısıyla tarihsel olgulara ve tecrübeye dayalı olduğu için olumsaldır ve kısmi geçerliliğe sahiptir; saf dinî iman, dâhilî vahye ve akla dayalı olduğu için evrenseldir.²⁶ Kant’a göre, saf dinî iman bütün insanlarda potansiyel olarak bulunan apriori bir özelliğe sahiptir, ancak insan, doğasında bulunan “tuhaf bir zayıflıktan”²⁷ dolayı saf dinî imana hak ettiği biçimde güven duymaz ve tarihsel ve tecrübî olgulara yönelir. Tarihsel iman ve

23 Kant, *Religion*, ss. 80–81.

24 Kant, a.g.e., s. 81.

25 A.g.e., ss. 89–90.

26 Kant, *Religion*, s. 122.

27 Kant, a.g.e., s. 113.

onun kurumsal tezahürleri saf dini iman açısından bir “kabuk” işlevi görür, ancak Kant’a göre, saf dinî imanın çekirdeği/cevheri (kernel) bu empirik kabuktan kurtulacağı zamanı dört gözle bekler.²⁸

Kant, tıpkı harici vahiy konusunda olduğu gibi, tarihsel imanın unsurlarını da evrensel bir bakış açısıyla yorumlar ve bunları saf dinî imana götüren araçlar olarak değerlendirir. Onun, tarihsel imanın en önemli kurumsal yapılarından biri olan kilise konusundaki düşüncelerinin geleneksel Hıristiyan inancından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ona göre,²⁹ geleneksel anlayıştaki kilise doğruluğun en önemli ölçütünden, yani evrensellik iddiasından mahrumdur. Bu sebeple, gerçek kilisenin evrensel olması, yani “zorunlu olarak tek bir kilisede birleşmeye sevk eden ilkeler üzerine kurulması”³⁰ gerekir. Yine, kilisenin saf olması yani, hurafelerin saçmalıklarından uzak olması ve ahlâkî ilkelerden başka hiçbir şeyi esas almaması iktiza eder. Ayrıca, kilisenin üyeleri özgürlük ilkesi altında birleşmeli ve kilisenin, keyfî olmayan bir kısım temel, değişmez ilkeleri bulunmalıdır.³¹ Böyle bir kilisenin kurulabilmesi ise ancak saf dinî imanla mümkündür; kilisevî iman tarihsel ve tecrübî olgulara dayalı olduğu için burada söz konusu tarihsel ve tecrübî olgular ancak bunları tecrübe etmiş insanlar için bir anlam taşır. Buna karşılık saf dinî iman, ikna edici bir biçimde herkese anlatılabildiği, rasyonel ve zorunlu olduğu için gerçek kilisenin yegâne ölçütüdür.³²

Görüldüğü üzere, Kant’ın vahiy anlayışı ile iman anlayışı arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur; saf dinî iman dâhili vahye (dar daireye), kilisevî iman ise haricî vahye (geniş daireye) tekabül etmektedir.

d) Dâhilî Vahiy ve Pratik Akıl

Kant’ın, haricî ve dâhilî olmak üzere iki çeşit vahiy anlayışına sahip olduğunu söylemiştik. Haricî vahiy, tarihsel, olumsal ve tecrübî öğeleri barındırdığı için bütün insanlar için bağlayıcı olmayan, dâhilî vahye göre yorumlanması gereken ve saf akıl dininin kurulmasında araçsal bir işleve sahip olan bir vahiy olarak ifade edilmişti. Ancak, dâhilî vahyin Kant’ın düşüncesinde nasıl bir anlam taşıdığı, sözgelimi, ahlâk yasasının otoritesi olan pratik akılla dâhilî vahiy arasında ne gibi bir ilişki olduğu konusu üzerinde

28 Allen Wood, “Religion, Ethical Community And The Struggle Against Evil”, *Faith And Philosophy*, c. 17, No. 4, 2000, s. 509.

29 Kant, *Religion*, s. 112.

30 Kant, aynı yer.

31 Aynı yer.

32 Kant, a.g.e., s. 122.

yeterince durmadık. Bu sebeple, çalışmamızın bu kısmında Kant'ın dâhilî vahiyden ne anladığını biraz daha ayrıntılı biçimde ele almak istiyoruz.

Bunu yaparken, ilk önce, Kant'ın, "gerçek Kantçılar" olarak tasvir ettiği bir grup Hıristiyan mistiği hakkındaki düşüncelerine müracaat edeceğiz. Kant, bu mistikler hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder:

Ayrılkçı denilen fakat kendilerine mistik diyen bir grup insanla tanıştığımda, bu insanların arasında senin öğretilerinin neredeyse harfiyen yerine getirildiğini gördüm. Başlangıçta onların mistik terimlerinde senin öğretilerini anlamak gerçekten zordu, fakat azimli bir araştırmadan sonra muvaffak oldum. Bu insanların hiçbir umumî (public) ibadete katılmaksızın havatlarını sürdürmeleri; bir kimsenin ödevlerini yerine getirmesine bağlı olmayan bütün "ibadetleri" (divine service) reddetmeleri; kendilerine yasa (code) olarak İncil'i değil, sadece içimize ezelden yerleşmiş dâhilî bir Hıristiyanlığın emirlerini kabul etmelerine karşılık kendilerini dindar insanlar ve gerçek Hıristiyanlar olarak telakki etmeleri bana tuhaf geldi. Onların davranışlarını inceledim ve onlarda iradenin saf ahlâkî bir tutumunu ve eylemlerinde adeta Stoacı bir tutarlılığı buldum. Onların öğretilerini ve ilkelerini araştırdım ve senin bütün ahlâkî ve dinî esaslarını fark ettim, gerçi şu farkla ki: Onlar dâhilî yasayı, onların söylediği gibi, dâhilî bir vahiy olarak ve böylece Tanrı'yı kesin olarak onun otoritesi olarak kabul ederler. Onların İncil'i bu veya şu şekilde –onlar bunu daha fazla tartışmazlar- ilâhî kaynağı olan bir kitap olarak kabul ettikleri doğrudur; fakat daha yakından araştırınca, bir kimse onların İncil'in ilâhî kaynağını, onun içerdiği doktrinin, onların dâhilî yasalarıyla uyumlu olmasından çıkarsadıklarını anlar. Çünkü eğer bir kimse onların gerekçesini sorsa onlar (şöyle) cevaplar: Eğer sen, senin dâhilî yasanın veya İncil'in öğretilerinin emirlerine boyun eğersen, kendi kalbinde de bulacağın gibi, İncil benim kalbimde geçerli kılınır (validated). Aynı nedenden dolayı onlar, İncil'i kendi yasalarının rehberi (code of laws) kabul etmezler; sadece, kendilerinde aslî olarak yerleşmiş olduğunu düşündükleri şeyin tarihsel bir teyidi olarak görürler. Eğer bu insanlar filozof olsalardı, tek kelimeyle (tabiri mazur görün) gerçek Kantçılar olurlardı.³³

Kant'ın bu ifadeleri, onun, insanların hiçbir tarihsel veya kurumsal dine veya kitaba inanmadan, sadece kendi içlerindeki yasaya uygun olarak yaşayarak ahlâkî olabileceğini düşündüğünü göstermektedir. İnsanların davranışlarındaki ahlâkî anlamda tutarlılığı sağlayan, Kant'ın dâhilî vahiy dediği şey, bütün insanların içinde bulunan evrensel bir yasaya delâlet etmektedir. Dâhilî vahyin evrensel olması, bütün insanlarda bulunması, dâhilî vahiyle Kant'ın ahlâk yasasının kaynağı olarak kabul ettiği kategorik imperatif arasında herhangi bir ilişki olup olmadığı, varsa ne türden bir ilişki bulunduğu sorununu akla getirmektedir

33 Kant, *The Conflict of the Faculties*, s. 137–138.

Kant'ın "Opus Postumum"daki bazı ifadeleri onun dâhilî vahiyle kategorik imperatifi dolayısıyla pratik akıl birbiriyle aynı, en azından çok yakın anlamda kullandığını göstermektedir: "Kategorik imperatif yoluyla insanı yükümlü tutan ve saf pratik yasaları dâhilî veya haricî herhangi bir çıkar hesabından bağımsız mutlak ödev (amansız (implacable) dâhilî yükümlülük) yapan bütün buyruklar kutsal ödevlerdir; yani onlar doğadan bağımsız, koşulsuz olarak isteyen bir varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir."³⁴ Çünkü "insanda hiçbir duyuşsal temsille ortaya çıkmayan, ona, bir ruh (soul) değil (çünkü bu bedeni varsayar) fakat ayrı bir cevher gibi tin (spirit) olarak eşlik eden (accompanying), karşı konulmaz biçimde ahlâkî-pratik aklın yasasına göre emreden aktif bir ilke vardır."³⁵ "Bütün insani ödevleri İlâhî buyruklar olarak emretmek (prescribe), her kategorik imperatifte zaten mündemiçtir."³⁶

Kant'ın, ahlâk yasasının kaynağı olarak kabul ettiği kategorik imperatif ile dâhilî vahiy arasında çok yakın bir ilişki kurduğu görülmektedir; onun bu anlayışının arka planında, sahip olduğu Tanrı tasavvuru önemli ölçüde belirleyici olmaktadır. Kant, "Tanrı kavramı altında ne düşünüyorum?"³⁷ sorusuna, "en büyük mükemmelliğe sahip bir varlık, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, kendi bilinçliliğinde (enssumum, summa intelligentia, summum bonum) zatlığı (personality) kapsayan ve her şeyin yaratıcısı olan bir varlıktır,"³⁸ yanıtını verir. Yine Kant'a göre, Tanrı, başka hiçbir varlık tarafından zorlanamayan fakat kendisi zorlayıcı olan, hakları olan ancak sorumlulukları olmayan ahlâkî bir varlıktır;³⁹ "Tanrı ve insan, her ikisi de zattır. Tanrı ödevi buyurur (command) insan (ise) ödevle yükümlüdür."⁴⁰

Kant'ın, Tanrı'yı, mükemmel, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olarak tasavvur etmenin yanı sıra aynı zamanda her şeyin yaratıcısı olarak da kabul etmesi, dâhilî vahiy ve pratik akıl arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda önemli bir fikir vermektedir. Tanrı'nın, her şeyi yaratan bir varlık olarak, hem dâhilî vahiy hem de kategorik imperatifi yarattığı, dolayısıyla her ikisinin de kaynağı aynı olduğu için bütün insanlarda ortak olarak bulunan pratik akıl ile dâhilî vahiy özdeşleştirmenin mümkün olduğu ileri sürülebilir.

34 Kant, *Opus Postumum*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 213.

35 Kant, *Opus Postumum*, s. 214.

36 Kant, a.g.e., s. 202.

37 A.g.e., s. 241.

38 Aynı yer.

39 A.g.e., s. 205.

40 A.g.e., s. 242.

Sonuç

Kant'ın vahiy anlayışı konusunda en fazla dikkati çeken hususların başında, vahyi, dâhili ve harici olarak ikiye ayırması; birincisi akla, ikincisi özel vahye tekabül eden bu iki vahyin son tahlilde birbiriyle çelişmediğini söyleyerek “iki kaynaklı hakikat”⁴¹ görüşünü savunması gelmektedir. Kant, yukarıda da söylediğimiz gibi, akıl ile tarihsel vahiy arasındaki münasebeti, biri diğerini içine alan eşmerkezli iki daire biçiminde tasavvur etmektedir. Kant'ın, içerideki daireye tekabül eden akli daire bir vahiy olarak kabul etmesi son derece dikkat çekicidir. O, tarihsel/harici vahiy ile özellikle bu konuyu ele alırken atıf yaptığı İncil'deki ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, Hıristiyan vahyini ve Kutsal Kitabını kast etmektedir. Dolayısıyla Kant, akıl ile harici vahiy arasında bir uyum ve birlik olduğunu söylerken, aslında akıl ile Hıristiyanlık arasında bir örtüşme olduğunu ileri sürmüştür. Kant, akıl ile Hıristiyanlık arasında mevcut olduğunu düşündüğü uyuşmayı, ahlaki kavramların rehberliğinde birini takip edenin öbürüyle karşılaşmazlık edemeyeceği iddiasına taşımıştır.

Kant'ın savunduğu “iki kaynaklı hakikat” görüşü İslam düşünce tarihinde de taraftar bulan bir anlayıştır. Sözelimi, *Faslû'l-Makâl* adlı eserinde felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi meselesini müstakil bir konu olarak ele alan İbn Rüşd(1126–1198)'e göre, din ile felsefe, ma'kul ile menkul arasında, ikisinin de kaynağı aynı olması bakımından, hiçbir çelişki olamaz; “hikmet şeriatın arkadaşıdır; adeta sütkardeşidir”⁴²; “çünkü hak, hakka karşı zıd düşmez, belki uygun çıkar ve biri diğerini müeyyid bulunur.”⁴³ Ancak, İbn Rüşd, akıl ile din arasında bir uyumluluk olduğunu söylerken bunu İslam vahyinin muhtevasının bütünüyle rasyonel bir özellik taşıması ile izah etmeye çalışmıştır. Ona göre, felsefenin mahiyeti, varlıkları yaratıcısına delalet etmeleri bakımından incelemektir; “mevcudattaki sanata müteallik marifet ne kadar tam olursa sânia müteallik marifet de o derece tam olur.”⁴⁴ O, Kur'an'daki ilgili birçok ayete atıfta bulunarak, dinin de insanlardan aklını kullanarak varlıkları incelemelerini talep ettiğini söylemektedir. Ona göre, din, insanlardan bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşmalarını, bunu yaparken de “kıyas-ı akli”yi kullanmalarını istemektedir.⁴⁵ Yine İbn Rüşd'e

41 Kılıç, a.g.e., s. 46.

42 İbn Rüşd, *Faslû'l-Mekaal*, (Çev. N. Ayasbeyoğlu), N. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 1955 (içinde), s. 30.

43 A.g.e., s. 9.

44 A.g.e., s. 1.

45 A.g.e., ss. 2–3.

göre, Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olması, kendisine bildirilen dinin insanları Tanrı'ya davet eden bütün rasyonel kanıtları içermesi sebebiyledir.⁴⁶

Kant'a gelince, onun, kendisinin yorum faaliyetinden bağımsız biçimde, akıl ile Hıristiyanlığın temel dogmaları arasında zaten *mevcut olan tabii* bir bağı ortaya çıkardığını söylemek oldukça zordur. Aslında o, Hıristiyanlığın irrasyonel inanç ve ilkelerini tevilin bütün sınırlarını zorlayarak bir anlamda aklileştirmeye çalışmaktadır. Ancak, bu aklileştirme çabası sonucunda ortaya çıkan din tasavvurunun ne ölçüde Hıristiyanlık olarak tanımlanabileceği oldukça tartışmalıdır. Kant, akıl ile din arasındaki *uyumu* ortaya koyarken, başta *İsa*, *asli günah** ve *kefarete doktrini* olmak üzere Hıristiyanlığın temel inanç ve ilkelerini geleneksel anlayışın sınırlarını son derece zorlayacak biçimde yorumlamakta, adeta Hıristiyanlığı kendi *Ahlak Din*'ine indirgemiş olmaktadır.

İbn Rüşd'ün akıl-vahiy uyumu konusundaki düşünceleri İslam düşünce tarihinde hemen hiçbir tenkide konu olmazken, Kant'ın bu görüşlerini ortaya koyduğu eserin yayımlanması konusunda bile sansür baskısına maruz kalması, onun akıl ile Hıristiyanlık arasında kurmaya çalıştığı koşutluk fikrinin Hıristiyan din otoritelerince pek sıcak karşılanmadığını, aksine, Hıristiyanlığın tahrifi biçiminde algılandığını göstermektedir. Dolayısıyla, akıl ve vahiy biçimindeki "iki kaynaklı hakikat" görüşünde vahiy, akli unsur ve talepleri içerdiği ölçüde akıl-vahiy ilişkisini izah etmek kolaylaşmakta, bunun tersi durumda zorlama teviller kaçınılmaz hale gelmektedir.⁴⁷

46 A.g.e., s. 8.

* Kant, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşım tarzının bir sonucu olarak, asli günah meselesini de geleneksel Hıristiyan teolojisinden oldukça farklı biçimde izah etmektedir. Ancak, insan doğasındaki kötülük meselesi bu makalenin sınırlarını aşacağı için konuyu başka bir çalışmada ele alacağız.

47 Bu makaleyi okuyarak, yol gösterici görüş ve değerlendirmelerini paylaşan Prof. Dr. Recep Kılıç'a müteşekkirim.