



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Relationship Between the Philosophy of Religion and Religious Education in Kant

Kant'ta Din Felsefesi ile Din Eğitimi Arasındaki İlişki

Hasan Hüseyin Kargın**

Abstract: Kant's philosophy of religion is fundamentally distinguished by the central role it assigns to morality and human conduct, interpreting religion primarily as a framework that supports moral life. For Kant, religion represents a genuinely meaningful dimension of human existence, emerging from faith in a just and transcendent God and from the conviction that the moral ideal—that which ought to exist—can ultimately be realized. The fulfillment of moral duties presupposes the possibility of a just moral order. Moreover, the recognition of moral obligation, together with the demands of justice, responsibility, and truth, necessarily requires the assumption of human freedom. From a Kantian perspective, religion may therefore be understood as moral practice grounded in belief in an ultimate order of justice. Moral character constitutes the fundamental purpose of human life because the ultimate significance of life is realized through the development of character. Religion, in this sense, rests upon a principle that transcends the natural world, while God is conceived as a cause independent of nature. Kant's understanding of religion is consequently ethical in its essential orientation, expressing the principles of duty, justice, and righteousness. Religious faith involves confidence that the moral order is not merely an ideal but possesses genuine significance and is capable of realization. God represents the existential expression of this universal moral necessity, whereas freedom and immortality similarly emerge as necessary expressions of humanity's demand for moral value. Kant also offers a critical examination of the traditional arguments for the existence of God, including the ontological, cosmological, and physico-theological proofs. He is particularly critical of the ontological argument, rejecting the claim that God's existence can be established solely through an analysis of the concept of God. Kant does not regard human beings as inherently or unchangeably good or evil; rather, human nature requires cultivation through education. Accordingly, the purpose of religious education should not be the transmission of dogmatic doctrines but the development of moral consciousness. Religion should reinforce morality rather than encourage unquestioning obedience to external authorities or rules. Instead, individuals should be guided toward living in accordance with the moral law as recognized through their own rational capacities. Religious education should therefore move beyond rote learning and seek to cultivate moral reflection, personal responsibility, and autonomous judgment. Rather than focusing primarily on rewards and punishments, such as heaven and hell, faith education should encourage individuals to confront the fundamental moral question: "Why should I act rightly?"

** Dr., Independent Researcher

Dr. Bağımsız Araştırmacı

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7085-5261>

karginhasanhuseyin5@gmail.com

Cite as/ Atıf: Kargın, H. H. (2026). The relationship between the philosophy of religion and religious education in Kant / Kant'ta din felsefesi ile din eğitimi arasındaki ilişki. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(Ö1), 1561-1616. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer]. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94571>

Received/Geliş: 25 May/Mayıs 2026

Accepted/Kabul: 15 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



Keywords: God, Philosophy of Religion, Religious Education, Kant, Moral Law

Öz: Kant'ın din felsefesinin en belirgin özelliği, ahlak ve davranışa önem vermesi, dini ahlaka hizmet eden bir unsur olarak görmesidir. Kant için din son derece gerçek bir olgudur. Ona göre din, adil ve aşkın bir Tanrı'ya inanç, olması gerekenin (ahlaki idealin) gerçekleşeceğine dair inançtan doğan ilhamdır. Ahlaki ideal, insanın görevlerini yerine getirebilmesi için adil bir imkânın varlığını gerektirir. Olması gerekenin bilinci ve bunun adalet, sorumluluk ve doğruluk talepleri; bu da özgürlüğün kabulünü zorunlu kılar. Kant'a göre din, adaletin nihai bir düzenine olan inançla temellenen ahlaki davranıştır. Karakter ya da ahlak, yaşamın amacıdır; çünkü yaşamın nihai dayanağı karakterdir. Din, doğayı aşan bir ilkeye dayanır. Tanrı, "doğadan ayrı bir neden" olarak varsayılır. Kant için din özünde etik bir şeydir: görev, adalet ve doğruluk ruhunun ifadesidir. Kant dini olması gerekenin (ahlaki düzenin) gerçekten var olduğu ve gerçekleşeceği yönündeki güçlü bir inanç olarak telakki eder. Tanrı, bu evrensel ahlaki zorunluluğun varoluşsal ifadesidir. Aynı şekilde ölümsüzlük ve özgürlük de bu evrensel değer talebinin zorunlu ifadeleridir. Kant, Tanrı'nın varlığının delilleri olan ontolojik delil, kozmolojik delil ve fiziko-evren delilini eleştirir ve özellikle ontolojik delili (Tanrı'nın varlığını yalnızca kavramından çıkarsayan yaklaşımı) geçersiz sayar. Kant, insan doğasını ne iyi ne de kötü olarak görür. İnsan doğası eğitime ihtiyaç duyar. Din eğitimi verilirken dogma öğretimi değil, ahlâk temelli bir bilinç geliştirme olmalıdır. Din, ahlakı güçlendirmedir. Din, dışsal kurallar ya da otoriteye körü körüne bağlılık değildir. Din, insanın kendi aklıyla kavradığı ahlâk yasasına uygun yaşamasıdır. İnanç ezberletmekten çok ahlâkî düşünme ve sorumluluk bilinci kazandırmayı hedeflemelidir. Din eğitimi, ödül-ceza (cennet-cehennem) merkezli olmamalı, bireye "neden doğru davranmalıyım?" sorusunu düşündürmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Din Felsefesi, Din Eğitimi, Kant, Ahlak Yasası,

Structured Abstract:

Purpose: This study aims to examine the relationship between Immanuel Kant's philosophy of religion and his understanding of religious education. Rather than treating Kant's conception of religion merely as a metaphysical or theological theory, the study interprets it as a moral-centered system of thought and investigates its implications for religious education. It analyzes how Kant grounds religion as a rational sphere of belief that makes the realization of the moral law possible, how he conceives God, freedom, and immortality as postulates of practical reason, how his critiques of the classical proofs for the existence of God shape his philosophy of religion, and what educational implications arise from these views. In this way, the educational dimension of Kant's philosophy of religion is examined within a systematic framework.

Method: This study employs a qualitative research design based on a comprehensive literature review. Kant's major works—including *Critique of Pure Reason*, *Critique of Practical Reason*, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, and *On Education*—were examined in both their Turkish and English translations. In addition, relevant national and international books, journal articles, and encyclopedic sources on Kant were reviewed. The research process consisted of identifying the research problem, selecting the relevant literature, conducting an analytical examination of the texts, and comparing and interpreting the findings. The results were evaluated systematically to explain the theoretical relationship between Kant's philosophy of religion and his conception of religious education.

Findings: The study demonstrates that the moral law occupies the central position in Kant's philosophy of religion. According to Kant, religion is not an alternative to morality but its necessary complement. Human beings first become conscious of the moral law, while religion gives universal significance and ultimate meaning to this moral order. Consequently, morality precedes religion, and religion acquires legitimacy only insofar as it is consistent with the moral law. Religion is understood as living in accordance with the moral law recognized through reason and as the rational hope for the realization of the highest good. Kant argues that God cannot be known through theoretical reason but must be assumed as a necessary postulate of practical reason. God, freedom, and immortality are not objects of theoretical knowledge but indispensable presuppositions of moral life. Human beings must regard themselves as free in order to act in accordance with the moral law, and the realization of the highest good requires the postulation of both God and immortality. The study further shows that Kant subjects the ontological, cosmological, and teleological arguments for the existence of God to systematic criticism. In particular, he rejects the ontological argument by denying that existence is a real predicate and argues that God's existence cannot be established through conceptual analysis alone. He also maintains that the cosmological argument ultimately depends upon the ontological argument and is therefore equally unsuccessful. Although Kant acknowledges the teleological argument as valuable in explaining the order and purposiveness of nature, he contends that it cannot demonstrate the existence of an infinite and necessary Creator. Accordingly, religion is grounded not in speculative proofs but in the moral demands of practical reason. Regarding human nature, Kant neither considers human beings inherently good nor inherently evil. Human beings possess dispositions toward both the moral law and self-love. Moral goodness arises when the moral law is given priority over self-love, whereas moral evil emerges when self-love is placed above the moral law. Therefore, moral education should cultivate individuals' freedom by enabling them to adopt the moral law consciously through autonomous rational judgment. The most significant educational implication identified in this study is that Kant understands religious education not as the transmission of dogmatic doctrines but as the cultivation of moral character. The purpose of religious education is not to instill fixed beliefs through memorization but to develop a sense of duty, responsibility, freedom, justice, and universal moral consciousness. Accordingly, religious education should move beyond reward-and-punishment-centered approaches and encourage individuals to reflect rationally on the question, "Why should I act morally?" Rather than making individuals dependent upon external authority, religion should function as an educational process through which they freely appropriate the moral law by means of their own reason.

Conclusion: The findings indicate that Kant establishes a necessary and systematic relationship between philosophy of religion and religious education. From Kant's perspective, religion is not an independent authority that replaces morality; rather, it is a rational framework that enables the moral law to attain meaning through the ideas of God and the highest good. Human beings recognize the moral law through reason, while religion reinforces and sustains this moral orientation within historical and social life. In this respect, religion functions not as the opposite of reason but as a support for the moral demands of practical

reason. Likewise, religious education should aim to foster individuals' moral autonomy. Kant's approach offers significant contributions to contemporary theories of religious education by emphasizing critical thinking, moral reasoning, responsibility, and freedom instead of dogmatic instruction. The study concludes that Kant's philosophy of religion provides not only a substantial contribution to the field of philosophy of religion but also an important theoretical foundation for modern religious education. By interpreting religion on the basis of reason and morality, Kant's approach contributes to a more universal, critical, and human-centered understanding of religious education.

Keywords: Kant, Philosophy of Religion, Religious Education, Moral Law, Practical Reason, Freedom.

ملخص منظم:

الغرض: تهدف هذه الدراسة إلى بحث العلاقة بين فلسفة إيمانويل كانط في الدين وفهمه للتربية الدينية. وبدلاً من التعامل مع مفهوم كانط للدين كمجرد نظرية ميتافيزيقية أو لاهوتية، تفسره الدراسة باعتباره نظاماً فكرياً يركز على الأخلاق، وتُستكشف آثاره على التربية الدينية وتحلل الدراسة كيف يؤسس كانط الدين باعتباره مجالاً عقلانياً للاعتقاد يجعل أعمال القانون الأخلاقي أمراً ممكناً، وكيف يتصور الله والحرية والخلود باعتبارها فرضيات للعقل العملي، وكيف تشكل انتقاداته للأدلة الكلاسيكية على وجود الله فلسفته الدينية، وما هي الآثار التربوية التي تنتج عن هذه الآراء. وبهذه الطريقة، يتم دراسة البعد التربوي لفلسفة كانط الدينية ضمن إطار منهجي.

المنهج: تستخدم هذه الدراسة تصميمًا بحثيًا نوعيًا يستند إلى مراجعة شاملة للأدبيات. وقد تم فحص أعمال كانط الرئيسية — بما في ذلك *نقد العقل الخالص*، و*نقد العقل العملي*، و*الدين في حدود العقل المجرد*، و*أسس ميتافيزيقا الأخلاق*، وفي *التربية* — في ترجمتها التركية والإنجليزية. بالإضافة إلى ذلك، تمت مراجعة الكتب والمقالات الصحفية والمصادر الموسوعية الوطنية والدولية ذات الصلة بكانط. تضمنت عملية البحث تحديد مشكلة البحث، واختيار المراجع ذات الصلة، وإجراء فحص تحليلي للنصوص، ومقارنة النتائج وتفسيرها. تم تقييم النتائج بشكل منهجي لشرح العلاقة النظرية بين فلسفة كانط في الدين ومفهومه للتعليم الديني.

النتائج: تُظهر الدراسة أن القانون الأخلاقي يحتل مكانة مركزية في فلسفة كانط في الدين. وفقاً لكانط، الدين ليس بديلاً عن الأخلاق بل هو مكملها الضروري. يُدرك البشر القانون الأخلاقي أولاً، في حين أن الدين يمنح هذا النظام الأخلاقي أهمية عالمية ومعنى مطلقاً. وبالتالي فإن الأخلاق تسبق الدين، ولا يكتسب الدين شرعيته إلا بقدر ما يتوافق مع القانون الأخلاقي. يُفهم الدين على أنه العيش وفقاً للقانون الأخلاقي المعترف به من خلال العقل، وكامل عقلاني في تحقيق الخير الأسمى. يجادل كانط بأنه لا يمكن معرفة الله من خلال العقل النظري، بل يجب افتراضه كضرورة ضرورية للعقل العملي. إن الله، والحرية، والخلود ليست موضوعات للمعرفة النظرية، بل هي افتراضات لا غنى عنها للحياة الأخلاقية. يجب على البشر أن يعتبروا أنفسهم أحراراً لكي يتصرفوا وفقاً للقانون الأخلاقي، ويتطلب تحقيق الخير الأسمى افتراض وجود الله والخلود على حد سواء. وتُظهر الدراسة كذلك أن كانط يخضع الحجج الوجودية والكونية والغائية لوجود الله لنقد منهجي. وعلى وجه الخصوص يرفض الحجة الوجودية بإنكاره أن «الوجود» هو صفة حقيقية، ويجادل بأن وجود الله لا يمكن إثباته من خلال التحليل المفاهيمي وحده. كما يؤكد أن الحجة الكونية تعتمد في نهاية المطاف على الحجة الوجودية، وبالتالي فهي غير ناجحة هي الأخرى. ورغم أن كانط يعترف بقيمة الحجة الغائية في تفسير نظام الطبيعة وهدفها، فإنه يجادل بأنها لا تستطيع إثبات وجود خالق لامتناهي وضروري. وبناءً على ذلك، فإن الدين لا يرتكز على البراهين النظرية بل على المطالب الأخلاقية للعقل العملي. وفيما يتعلق بالطبيعة البشرية، لا يعتبر كانط البشر خبيرين بطبيعتهم ولا أشراراً بطبيعتهم. فالشخص يمتلكون ميولاً نحو كل من القانون الأخلاقي وحُب الذات. ويظهر الخير الأخلاقي عندما تُعطى الأولوية للقانون الأخلاقي على حب الذات، في حين يظهر الشر الأخلاقي عندما يُوضع حب الذات فوق القانون الأخلاقي. لذلك، ينبغي للتربية الأخلاقية أن تنمي حرية الأفراد من خلال تمكينهم من تبني القانون الأخلاقي بوعي عبر الحكم العقلاني المستقل. وأهم استنتاج تربوي تم تحديده في هذه الدراسة هو أن كانط لا يفهم التربية الدينية على أنها نقل للعقائد الدوغماتية، بل على أنها تنمية للشخصية الأخلاقية. والغرض من التربية الدينية ليس غرس معتقدات ثابتة عن طريق الحفظ، بل تنمية حس الواجب والمسؤولية والحرية والعدالة والوعي الأخلاقي الشامل. وبناءً على ذلك، ينبغي للتربية الدينية أن تتجاوز النهج التي تركز على المكافأة والعقاب، وأن تشجع الأفراد على التفكير بعقلانية في السؤال: «لماذا يجب أن أتصرف بأخلاقية؟» وبدلاً من جعل الأفراد تابعين لسلطة خارجية، ينبغي للدين أن يعمل كعملية تربوية يستوعبون من خلالها القانون الأخلاقي بحرية بواسطة عقولهم الخاصة.

الخلاصة: تشير النتائج إلى أن كانط يقيم علاقة ضرورية ومنهجية بين فلسفة الدين والتربية الدينية. من منظور كانط، الدين ليس سلطة مستقلة تحل محل الأخلاق؛ بل هو إطار عقلاني يمكن القانون الأخلاقي من اكتساب معنى من خلال أفكار الله والخير الأسمى. يدرك البشر القانون الأخلاقي من خلال العقل، بينما يعزز الدين هذا التوجه الأخلاقي ويحافظ عليه في إطار الحياة التاريخية والاجتماعية. وفي هذا الصدد لا يعمل الدين كنقيض للعقل، بل كداعم للمتطلبات الأخلاقية للعقل العملي. وبالمثل، ينبغي أن يهدف التربية الدينية إلى تعزيز الاستقلالية الأخلاقية للأفراد. ويقدم نهج كانط مساهمات مهمة لنظريات التربية الدينية المعاصرة من خلال التأكيد على التفكير النقدي، والاستدلال الأخلاقي والمسؤولية، والحرية بدلاً من التعليم العقائدي. وتخلص الدراسة إلى أن فلسفة كانط في الدين لا تقدم مساهمة جوهرية في مجال فلسفة الدين فحسب، بل توفر أيضاً أساساً نظرياً مهماً للتربية الدينية الحديثة. ومن خلال تفسير الدين على أساس العقل والأخلاق، يسهم نهج كانط في فهم أكثر شمولية ونقدية وتركيزاً على الإنسان للتربية الدينية.

الكلمات المفتاحية: كانط، فلسفة الدين، التربية الدينية، القانون الأخلاقي، العقل العملي، الحرية.

Résumé Structuré:

Objectif : Cette étude vise à examiner la relation entre la philosophie de la religion d'Emmanuel Kant et sa conception de l'éducation religieuse. Plutôt que de considérer la conception kantienne de la religion comme une simple théorie métaphysique ou théologique, cette étude l'interprète comme un système de pensée centré sur la morale et en explore les implications pour l'éducation religieuse. Elle analyse comment Kant fonde la religion en tant que sphère rationnelle de croyance rendant possible la réalisation de la loi morale, comment il conçoit Dieu, la liberté et l'immortalité comme des postulats de la raison pratique, comment ses critiques des preuves classiques de l'existence de Dieu façonnent sa philosophie de la religion, et quelles implications pédagogiques découlent de ces points de vue. Ainsi, la dimension pédagogique de la philosophie de la religion de Kant est examinée dans un cadre systématique.

Méthode : Cette étude repose sur une approche de recherche qualitative fondée sur une revue exhaustive de la littérature. Les principaux ouvrages de Kant — notamment la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique*, *La religion dans les limites de la raison nue*, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et *De l'éducation* — ont été examinés dans leurs traductions turques et anglaises. En outre, des ouvrages, articles de revues et sources encyclopédiques nationaux et internationaux pertinents consacrés à Kant ont été passés en revue. Le processus de recherche a consisté à identifier le problème de recherche, à sélectionner la littérature pertinente, à mener un examen analytique des textes, puis à comparer et à interpréter les résultats. Les résultats ont été évalués de manière systématique afin d'expliquer la relation théorique entre la philosophie de la religion de Kant et sa conception de l'éducation religieuse.

Résultats : L'étude démontre que la loi morale occupe une place centrale dans la philosophie de la religion de Kant. Selon Kant, la religion n'est pas une alternative à la morale, mais son complément nécessaire. Les êtres humains prennent d'abord conscience de la loi morale, tandis que la religion confère une signification universelle et un sens ultime à cet ordre moral. Par conséquent, la morale précède la religion, et celle-ci n'acquiert de légitimité que dans la mesure où elle est conforme à la loi morale. La religion s'entend comme le fait de vivre en accord avec la loi morale reconnue par la raison et comme l'espoir rationnel de la réalisation du bien suprême. Kant soutient que Dieu ne peut être connu par la raison théorique, mais doit être supposé comme un postulat nécessaire de la raison pratique. Dieu, la liberté et l'immortalité ne sont pas des objets de connaissance théorique, mais des présupposés indispensables à la vie morale. Les êtres humains doivent se considérer comme libres afin d'agir conformément à la loi morale, et la réalisation du bien suprême exige la postulation à la fois de Dieu et de l'immortalité. L'étude montre en outre que Kant soumet à une critique systématique les arguments ontologiques, cosmologiques et téléologiques en faveur de l'existence de Dieu. En particulier, il rejette l'argument ontologique en niant que l'existence soit un prédicat réel et soutient que l'existence de Dieu ne peut être établie par la seule analyse conceptuelle. Il affirme également que l'argument cosmologique dépend en fin de compte de l'argument ontologique et qu'il est donc tout aussi infructueux. Bien que Kant reconnaisse la valeur de l'argument téléologique pour expliquer l'ordre et le caractère final de la nature, il soutient qu'il ne peut démontrer l'existence d'un Créateur infini et nécessaire. En conséquence, la religion ne repose pas sur des preuves spéculatives, mais sur les exigences morales de la raison pratique. En ce qui concerne la nature humaine, Kant ne considère pas les êtres humains comme intrinsèquement bons ni comme intrinsèquement mauvais. Les êtres humains possèdent des dispositions tant envers la loi morale qu'envers l'amour-propre. La bonté morale apparaît lorsque la loi morale prime sur l'amour-propre, tandis que le mal moral émerge lorsque l'amour-propre est placé au-dessus de la loi morale. Par conséquent, l'éducation morale devrait cultiver la liberté des individus en leur permettant d'adopter consciemment la loi morale par un jugement rationnel autonome. La principale implication pédagogique mise en évidence dans cette étude est que Kant conçoit l'éducation religieuse non pas comme la transmission de doctrines dogmatiques, mais comme la formation du caractère moral. Le but de l'éducation religieuse n'est pas d'inculquer des croyances figées par la mémorisation, mais de développer le sens du devoir, de la responsabilité, de la liberté, de la justice et d'une conscience morale universelle. En conséquence, l'éducation religieuse devrait dépasser les approches centrées sur la récompense et la punition et encourager les individus à réfléchir rationnellement à la question : « Pourquoi devrais-je agir moralement ? » Plutôt que de rendre les individus dépendants d'une autorité extérieure, la religion devrait fonctionner comme un processus éducatif à travers lequel ils s'approprient librement la loi morale au moyen de leur propre raison.

Conclusion : Les résultats indiquent que Kant établit une relation nécessaire et systématique entre la philosophie de la religion et l'éducation religieuse. Du point de vue de Kant, la religion n'est pas une autorité

indépendante qui se substitue à la morale ; il s'agit plutôt d'un cadre rationnel qui permet à la loi morale d'acquérir un sens à travers les idées de Dieu et du bien suprême. Les êtres humains reconnaissent la loi morale par la raison, tandis que la religion renforce et soutient cette orientation morale au sein de la vie historique et sociale. À cet égard, la religion ne fonctionne pas comme l'opposé de la raison, mais comme un soutien aux exigences morales de la raison pratique. De même, l'éducation religieuse devrait viser à favoriser l'autonomie morale des individus. L'approche de Kant apporte des contributions significatives aux théories contemporaines de l'éducation religieuse en mettant l'accent sur la pensée critique, le raisonnement moral, la responsabilité et la liberté plutôt que sur un enseignement dogmatique. L'étude conclut que la philosophie de la religion de Kant apporte non seulement une contribution substantielle au domaine de la philosophie de la religion, mais constitue également un fondement théorique important pour l'éducation religieuse moderne. En interprétant la religion sur la base de la raison et de la morale, l'approche de Kant contribue à une compréhension plus universelle, critique et centrée sur l'humain de l'éducation religieuse.

Mots-clés: Kant, philosophie de la religion, éducation religieuse, loi morale, raison pratique, liberté.

Resumen Estructurado:

Objetivo: El presente estudio tiene como objetivo examinar la relación entre la filosofía de la religión de Immanuel Kant y su concepción de la educación religiosa. En lugar de abordar la concepción de la religión de Kant como una mera teoría metafísica o teológica, el estudio la interpreta como un sistema de pensamiento centrado en la moral e investiga sus implicaciones para la educación religiosa. Analiza cómo Kant fundamenta la religión como una esfera racional de creencias que hace posible la realización de la ley moral; cómo concibe a Dios, la libertad y la inmortalidad como postulados de la razón práctica; cómo sus críticas a las pruebas clásicas de la existencia de Dios dan forma a su filosofía de la religión; y qué implicaciones educativas se derivan de estas opiniones. De este modo, se examina la dimensión educativa de la filosofía de la religión de Kant dentro de un marco sistemático.

Método: Este estudio emplea un diseño de investigación cualitativo basado en una revisión exhaustiva de la bibliografía. Se examinaron las principales obras de Kant —entre ellas *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y *Sobre la educación*— tanto en sus traducciones al turco como al inglés. Además, se revisaron libros, artículos de revistas y fuentes enciclopédicas nacionales e internacionales relevantes sobre Kant. El proceso de investigación consistió en identificar el problema de investigación, seleccionar la bibliografía pertinente, llevar a cabo un examen analítico de los textos y comparar e interpretar los resultados. Los resultados se evaluaron de forma sistemática para explicar la relación teórica entre la filosofía de la religión de Kant y su concepción de la educación religiosa.

Resultados: El estudio demuestra que la ley moral ocupa un lugar central en la filosofía de la religión de Kant. Según Kant, la religión no es una alternativa a la moral, sino su complemento necesario. Los seres humanos primero toman conciencia de la ley moral, mientras que la religión confiere un significado universal y un sentido último a este orden moral. En consecuencia, la moralidad precede a la religión, y esta última solo adquiere legitimidad en la medida en que sea coherente con la ley moral. La religión se entiende como vivir de acuerdo con la ley moral reconocida a través de la razón y como la esperanza racional en la realización del bien supremo. Kant sostiene que Dios no puede conocerse a través de la razón teórica, sino que debe asumirse como un postulado necesario de la razón práctica. Dios, la libertad y la inmortalidad no son objetos del conocimiento teórico, sino presuposiciones indispensables de la vida moral. Los seres humanos deben considerarse libres para actuar de acuerdo con la ley moral, y la realización del bien supremo requiere la postulación tanto de Dios como de la inmortalidad. El estudio muestra además que Kant somete a una crítica sistemática los argumentos ontológicos, cosmológicos y teleológicos a favor de la existencia de Dios. En particular, rechaza el argumento ontológico al negar que la existencia sea un predicado real y sostiene que la existencia de Dios no puede establecerse únicamente mediante el análisis conceptual. También sostiene que el argumento cosmológico depende, en última instancia, del argumento ontológico y, por lo tanto, es igualmente infructuoso. Aunque Kant reconoce que el argumento teleológico es valioso para explicar el orden y la finalidad de la naturaleza, sostiene que no puede demostrar la existencia de un Creador infinito y necesario. En consecuencia, la religión no se fundamenta en pruebas especulativas, sino en las exigencias morales de la razón práctica. En cuanto a la naturaleza humana, Kant no considera que los seres humanos sean ni inherentemente buenos ni inherentemente

malos. Los seres humanos poseen disposiciones tanto hacia la ley moral como hacia el amor propio. La bondad moral surge cuando se da prioridad a la ley moral sobre el amor propio, mientras que el mal moral surge cuando se antepone el amor propio a la ley moral. Por lo tanto, la educación moral debe cultivar la libertad de los individuos permitiéndoles adoptar la ley moral de forma consciente mediante un juicio racional autónomo. La implicación educativa más significativa identificada en este estudio es que Kant entiende la educación religiosa no como la transmisión de doctrinas dogmáticas, sino como el cultivo del carácter moral. El propósito de la educación religiosa no es inculcar creencias fijas mediante la memorización, sino desarrollar un sentido del deber, la responsabilidad, la libertad, la justicia y la conciencia moral universal. En consecuencia, la educación religiosa debería ir más allá de los enfoques centrados en la recompensa y el castigo y animar a las personas a reflexionar racionalmente sobre la pregunta: «¿Por qué debo actuar moralmente?». En lugar de hacer que las personas dependan de una autoridad externa, la religión debería funcionar como un proceso educativo a través del cual se apropien libremente de la ley moral por medio de su propia razón.

Conclusión: Los resultados indican que Kant establece una relación necesaria y sistemática entre la filosofía de la religión y la educación religiosa. Desde la perspectiva de Kant, la religión no es una autoridad independiente que sustituya a la moralidad; más bien, es un marco racional que permite que la ley moral adquiera sentido a través de las ideas de Dios y del bien supremo. Los seres humanos reconocen la ley moral a través de la razón, mientras que la religión refuerza y sostiene esta orientación moral en el seno de la vida histórica y social. En este sentido, la religión no funciona como lo opuesto a la razón, sino como un apoyo a las exigencias morales de la razón práctica. Del mismo modo, la educación religiosa debería tener como objetivo fomentar la autonomía moral de los individuos. El enfoque de Kant ofrece importantes aportaciones a las teorías contemporáneas de la educación religiosa al hacer hincapié en el pensamiento crítico, el razonamiento moral, la responsabilidad y la libertad, en lugar de la instrucción dogmática. El estudio concluye que la filosofía de la religión de Kant no solo aporta una contribución sustancial al campo de la filosofía de la religión, sino también un importante fundamento teórico para la educación religiosa moderna. Al interpretar la religión sobre la base de la razón y la moralidad, el enfoque de Kant contribuye a una comprensión más universal, crítica y centrada en el ser humano de la educación religiosa.

Palabras clave: Kant, filosofía de la religión, educación religiosa, ley moral, razón práctica, libertad.

结构化摘要:

目的： 本研究旨在探讨伊曼努尔·康德的宗教哲学与其对宗教教育的理解之间的关系。本研究并非将康德的宗教观单纯视为一种形而上学或神学理论，而是将其解读为以道德为中心的思想体系，并探讨其对宗教教育的启示。本文分析了康德如何将宗教确立为一种理性的信仰领域，从而使道德律的实现成为可能；他如何将上帝、自由和不朽视为实践理性的公设；他对古典上帝存在证明的批判如何塑造了他的宗教哲学；以及这些观点带来了哪些教育启示。通过这种方式，在系统化的框架内考察了康德宗教哲学的教育维度。

方法： 本研究采用基于全面文献综述的定性研究设计。对康德的主要著作——包括《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《纯粹理性范围内的宗教》、《道德形而上学的奠基》和《论教育》——的土耳其语和英语译本均进行了考察。此外，还查阅了国内外关于康德的相关书籍、期刊文章和百科全书资料。研究过程包括确定研究问题、筛选相关文献、对文本进行分析考察，以及对研究结果进行比较与解读。通过系统评估研究结果，阐明了康德宗教哲学与其宗教教育观之间的理论关系。

研究结果： 研究表明，道德律在康德的宗教哲学中占据核心地位。康德认为，宗教并非道德的替代品，而是其必要的补充。人类首先意识到道德律的存在，而宗教则赋予这一道德秩序以普遍意义和终极意义。因此，道德先于宗教，宗教只有在符合道德律的前提下才具有正当性。宗教被理解为按照通过理性认识到的道德律生活，以及对实现至高善的理性希望。康德认为，上帝无法通过理论理性被认识，而必须作为实践理性的必要公设被假定。上帝、自由与不朽并非理论知识的对象，而是道德生活中不可或缺的预设。人类必须将自身视为自由的，才能按照道德法则行事；而实现至善则需要同时假定上帝与不朽的存在。研究进一步表明，康德对关于上帝存在的本体论、宇宙论和目的论论证进行了系统性的批判。特别是，他通过否认“存在”是真实的谓词来驳斥本体论论证，

并指出仅凭概念分析无法确立上帝的存在。他还认为，宇宙论论证最终依赖于本体论论证，因此同样站不住脚。尽管康德承认目的论论证在解释自然的秩序与目的性方面具有价值，但他主张该论证无法证明无限且必然存在的造物主的存在。因此，宗教的根基不在于思辨性证明，而在于实践理性的道德要求。关于人性，康德既不认为人类天生善良，也不认为人类天生邪恶。人类既具有遵循道德律的倾向，也具有自爱的倾向。当道德律优先于自爱时，道德之善便产生；而当自爱凌驾于道德律之上时，道德之恶便随之产生。因此，道德教育应通过使个体能够凭借自主的理性判断有意识地采纳道德律，从而培养个体的自由。本研究指出的最重要的教育启示是：康德将宗教教育理解为道德品格的培养，而非教条式教义的传授。宗教教育的目的不是通过死记硬背灌输固定的信仰，而是培养责任感、自由精神、正义感以及普遍的道德意识。据此，宗教教育应超越以奖惩为中心的做法，鼓励个人理性反思“我为何要遵守道德？”这一问题。宗教不应使个人依赖外部权威，而应作为一种教育过程，使个人能够通过自身理性自由地内化道德律。

结论： 研究结果表明，康德在宗教哲学与宗教教育之间确立了一种必然且系统化的关系。从康德的视角来看，宗教并非取代道德的独立权威；相反，它是一个理性的框架，通过“上帝”与“至善”的概念，使道德律获得意义。人类通过理性认识道德律，而宗教则在历史和社会生活中强化并维系这种道德取向。就此而言，宗教并非理性的对立面，而是实践理性所提出的道德要求的支撑。同样，宗教教育应致力于培养个体的道德自主性。康德的方法通过强调批判性思维、道德推理、责任感和自由，而非教条式灌输，为当代宗教教育理论做出了重要贡献。本研究得出结论：康德的宗教哲学不仅为宗教哲学领域做出了实质性贡献，也为现代宗教教育提供了重要的理论基础。通过基于理性和道德来诠释宗教，康德的观点有助于形成一种更普遍、更具批判性且以人为中心的宗教教育理解。

关键词： 康德、宗教哲学、宗教教育、道德法则、实践理性、自由。

Структурированное Резюме:

Цель: Данное исследование направлено на изучение взаимосвязи между философией религии Иммануила Канта и его пониманием религиозного образования. Вместо того чтобы рассматривать концепцию религии Канта исключительно как метафизическую или теологическую теорию, в работе она интерпретируется как система мышления, в центре которой находится мораль, и исследуются её последствия для религиозного образования. В нём анализируется, как Кант обосновывает религию как рациональную сферу верований, делающую возможным осознание морального закона; как он понимает Бога, свободу и бессмертие как постулаты практического разума; как его критика классических доказательств существования Бога формирует его философию религии; и какие последствия для образования вытекают из этих взглядов. Таким образом, образовательный аспект философии религии Канта исследуется в рамках систематического подхода.

Метод: В данном исследовании использован качественный исследовательский подход, основанный на всестороннем обзоре литературы. Основные труды Канта — в том числе *«Критика чистого разума»*, *«Критика практического разума»*, *«Религия в пределах чистого разума»*, *«Основания метафизики нравственности»* и *«О воспитании»* — были изучены как в турецких, так и в английских переводах. Кроме того, были проанализированы соответствующие национальные и международные книги, журнальные статьи и энциклопедические источники, посвященные Канту. Процесс исследования включал определение исследовательской проблемы, отбор соответствующей литературы, проведение аналитического изучения текстов, а также сравнение и интерпретацию полученных результатов. Результаты были систематически проанализированы с целью объяснения теоретической связи между философией религии Канта и его концепцией религиозного образования.

Результаты: Исследование показывает, что моральный закон занимает центральное место в философии религии Канта. По мнению Канта, религия не является альтернативой морали, а представляет собой её необходимое дополнение. Человек сначала осознает моральный закон, в то время как религия придает этому моральному порядку всеобщее значение и высший смысл. Следовательно, мораль предшествует религии, а религия обретает легитимность лишь в той мере, в какой она согласуется с моральным законом. Религия понимается как жизнь в соответствии с

моральным законом, признанным посредством разума, и как рациональная надежда на осуществление высшего блага. Кант утверждает, что Бога невозможно познать посредством теоретического разума, но его необходимо принимать как необходимый постулат практического разума. Бог, свобода и бессмертие не являются объектами теоретического познания, а представляют собой незаменимые предпосылки нравственной жизни. Человек должен считать себя свободным, чтобы действовать в соответствии с нравственным законом, а достижение высшего блага требует постулирования как Бога, так и бессмертия. Далее в работе показано, что Кант подвергает систематической критике онтологический, космологический и телеологический аргументы в пользу существования Бога. В частности, он отвергает онтологический аргумент, отрицая, что «существование» является реальным предикатом, и утверждает, что существование Бога невозможно доказать с помощью одного лишь концептуального анализа. Он также считает, что космологический аргумент в конечном счёте зависит от онтологического аргумента и поэтому столь же несостоятелен. Хотя Кант признаёт ценность телеологического аргумента для объяснения порядка и целесообразности природы, он утверждает, что он не может доказать существование бесконечного и необходимого Творца. Соответственно, религия основана не на спекулятивных доказательствах, а на нравственных требованиях практического разума. Что касается человеческой природы, то Кант не считает людей ни изначально добрыми, ни изначально злыми. Люди обладают склонностями как к нравственному закону, так и к любви к себе. Нравственное добро возникает, когда нравственному закону отдается приоритет над любовью к себе, тогда как нравственное зло возникает, когда любовь к себе ставится выше нравственного закона. Поэтому нравственное воспитание должно развивать свободу личности, позволяя ей сознательно принимать нравственный закон посредством автономного рационального суждения. Наиболее значимым выводом в области образования, выявленным в данном исследовании, является то, что Кант понимает религиозное образование не как передачу догматических учений, а как формирование нравственного характера. Цель религиозного образования заключается не в привитии фиксированных убеждений путем заучивания, а в развитии чувства долга, ответственности, свободы, справедливости и всеобщего нравственного сознания. Соответственно, религиозное образование должно выйти за рамки подходов, ориентированных на вознаграждение и наказание, и побуждать людей рационально размышлять над вопросом: «Почему я должен поступать нравственно?» Вместо того чтобы делать людей зависимыми от внешней власти, религия должна функционировать как образовательный процесс, посредством которого они свободно усваивают нравственный закон с помощью собственного разума.

Вывод: Полученные результаты указывают на то, что Кант устанавливает необходимую и систематическую связь между философией религии и религиозным образованием. С точки зрения Канта, религия — это не независимый авторитет, заменяющий мораль; скорее, это рациональная основа, позволяющая моральному закону обрести смысл через идеи Бога и высшего блага. Люди познают нравственный закон посредством разума, в то время как религия укрепляет и поддерживает эту нравственную ориентацию в исторической и социальной жизни. В этом отношении религия выступает не как противоположность разума, а как опора для нравственных требований практического разума. Аналогичным образом, религиозное образование должно быть направлено на развитие нравственной автономии личности. Подход Канта вносит значительный вклад в современные теории религиозного образования, уделяя особое внимание критическому мышлению, нравственному рассуждению, ответственности и свободе вместо догматического обучения. В исследовании делается вывод о том, что философия религии Канта вносит не только существенный вклад в область философии религии, но и служит важной теоретической основой для современного религиозного образования. Интерпретируя религию на основе разума и морали, подход Канта способствует более универсальному, критическому и антропоцентрическому пониманию религиозного образования.

Ключевые слова: Кант, философия религии, религиозное образование, моральный закон, практический разум, свобода.

संरचित सारांश:

उद्देश्य: इस अध्ययन का उद्देश्य इमैनुएल कांत के धर्मदर्शन और उनकी धार्मिक शिक्षा की समझ के बीच संबंध की जांच करना है। कांत की धर्म की अवधारणा को केवल एक पारलौकिक या धर्मशास्त्रीय सिद्धांत के रूप में लेने के

बजाय, यह अध्ययन इसे एक नैतिक-केंद्रित विचार प्रणाली के रूप में व्याख्यायित करता है और धार्मिक शिक्षा के लिए इसके निहितार्थों की पड़ताल करता है।

यह विश्लेषण करता है कि कांट धर्म को विश्वास के एक तर्कसंगत क्षेत्र के रूप में कैसे स्थापित करते हैं, जो नैतिक कानून की प्राप्ति को संभव बनाता है; वे ईश्वर, स्वतंत्रता और अमरत्व को व्यावहारिक तर्क के प्रतिपादित सिद्धांतों के रूप में कैसे मानते हैं; ईश्वर के अस्तित्व के शास्त्रीय प्रमाणों की उनकी आलोचनाएँ उनके धर्मदर्शन को कैसे आकार देती हैं; और इन दृष्टिकोणों से क्या शैक्षिक निहितार्थ उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार, कांट के धर्मदर्शन का शैक्षिक आयाम एक व्यवस्थित ढांचे के अंतर्गत परखा जाता है।

विधि: इस अध्ययन में एक व्यापक साहित्य समीक्षा पर आधारित गुणात्मक अनुसंधान डिजाइन का उपयोग किया गया है। कांट की प्रमुख कृतियों—जिनमें 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीज़न', 'क्रिटिक ऑफ प्रैक्टिकल रीज़न', 'रिलिजन विदिन द बाउंड्स ऑफ बेयर रीज़न', 'ग्राउंडवर्क ऑफ द मेटाफिजिक्स ऑफ मोरल्स', और 'ऑन एजुकेशन' शामिल हैं—की उनके तुर्की और अंग्रेजी दोनों अनुवादों में जांच की गई। इसके अतिरिक्त, कांट पर संबंधित राष्ट्रीय और अंतर्राष्ट्रीय पुस्तकों, जर्नल लेखों और विश्वकोशीय स्रोतों की समीक्षा की गई।

अनुसंधान प्रक्रिया में शोध समस्या की पहचान करना, प्रासंगिक साहित्य का चयन करना, ग्रंथों की विश्लेषणात्मक जांच करना, और निष्कर्षों की तुलना करना और उनकी व्याख्या करना शामिल था। कांट के धर्म दर्शन और धार्मिक शिक्षा की उनकी अवधारणा के बीच सैद्धांतिक संबंध को समझने के लिए परिणामों का व्यवस्थित रूप से मूल्यांकन किया गया।

निष्कर्ष: अध्ययन से पता चलता है कि कांट के धर्म दर्शन में नैतिक कानून केंद्रीय स्थान रखता है। कांट के अनुसार, धर्म नैतिकता का विकल्प नहीं है, बल्कि इसका आवश्यक पूरक है।

मानव पहले नैतिक कानून के प्रति सचेत होते हैं, जबकि धर्म इस नैतिक व्यवस्था को सार्वभौमिक महत्व और अंतिम अर्थ प्रदान करता है। परिणामस्वरूप, नैतिकता धर्म से पहले आती है, और धर्म को वैधता केवल तब प्राप्त होती है जब वह नैतिक कानून के अनुरूप हो। धर्म को तर्क के माध्यम से पहचाने गए नैतिक कानून के अनुसार जीने और परम शुभता की प्राप्ति की तर्कसंगत आशा के रूप में समझा जाता है। कांट का तर्क है कि ईश्वर को सैद्धांतिक तर्क के माध्यम से नहीं जाना जा सकता, बल्कि उसे व्यावहारिक तर्क के एक आवश्यक प्रतिपादन के रूप में माना जाना चाहिए। ईश्वर, स्वतंत्रता और अमरत्व सैद्धांतिक ज्ञान की वस्तुएँ नहीं हैं, बल्कि नैतिक जीवन की अनिवार्य पूर्वधारणाएँ हैं। नैतिक कानून के अनुसार कार्य करने के लिए मनुष्यों को स्वयं को स्वतंत्र मानना चाहिए, और परम शुभता की प्राप्ति के लिए ईश्वर और अमरत्व दोनों की कल्पना करना आवश्यक है। अध्ययन आगे यह भी दर्शाता है कि कांट ईश्वर के अस्तित्व के लिए अस्तित्ववाद, ब्रह्मांडवाद और उद्देश्यवाद के तर्कों को व्यवस्थित आलोचना के अधीन करते हैं। विशेष रूप से, वह अस्तित्व को एक वास्तविक वाचक (predicate) होने से इनकार करके अस्तित्वपरक तर्क को खारिज करता है और तर्क देता है कि ईश्वर के अस्तित्व को केवल वैचारिक विश्लेषण के माध्यम से स्थापित नहीं किया जा सकता है। वह यह भी मानता है कि ब्रह्मांडीय तर्क अंततः अस्तित्वपरक तर्क पर निर्भर करता है और इसलिए समान रूप से असफल है। यद्यपि कांट प्रकृति के क्रम और उद्देश्यपूर्णता की व्याख्या करने में लक्ष्यपरक तर्क को मूल्यवान मानता है, वह तर्क देता है कि यह एक अनंत और आवश्यक स्रष्टा के अस्तित्व को प्रदर्शित नहीं कर सकता है। तदनुसार, धर्म का आधार अनुमानित प्रमाणों में नहीं, बल्कि व्यावहारिक तर्क की नैतिक मांगों में निहित है। मानव स्वभाव के संबंध में, कांट मनुष्यों को न तो स्वाभाविक रूप से अच्छा मानते हैं और न ही स्वाभाविक रूप से बुरा। मनुष्यों में नैतिक कानून और आत्म-प्रेम, दोनों की प्रवृत्तियाँ होती हैं। नैतिक अच्छाई तब उत्पन्न होती है जब आत्म-प्रेम पर नैतिक कानून को प्राथमिकता दी जाती है, जबकि नैतिक बुराई तब उत्पन्न होती है जब नैतिक कानून से ऊपर आत्म-प्रेम को रखा जाता है। इसलिए, नैतिक शिक्षा को स्वायत्त तर्कसंगत निर्णय के माध्यम से व्यक्तियों को सचेत रूप से नैतिक कानून अपनाने में सक्षम बनाकर उनकी स्वतंत्रता को विकसित करना चाहिए। इस अध्ययन में पहचाना गया सबसे महत्वपूर्ण शैक्षिक निहितार्थ यह है कि कांट धार्मिक शिक्षा को कट्टरपंथी सिद्धांतों के संचरण के रूप में नहीं बल्कि नैतिक चरित्र के विकास के रूप में समझते हैं। धार्मिक शिक्षा का उद्देश्य रटने के माध्यम से स्थिर विश्वासों को स्थापित करना नहीं है, बल्कि कर्तव्य, जिम्मेदारी, स्वतंत्रता, न्याय और सार्वभौमिक नैतिक चेतना की भावना को विकसित करना है। तदनुसार, धार्मिक शिक्षा को पुरस्कार-और-सज़ा-केंद्रित दृष्टिकोणों से परे जाकर व्यक्तियों को इस प्रश्न पर तर्कसंगत रूप से चिंतन करने के लिए प्रोत्साहित करना चाहिए, "मुझे नैतिक रूप से व्यवहार क्यों करना चाहिए?" व्यक्तियों को बाहरी प्राधिकरण पर निर्भर बनाने के बजाय, धर्म को एक ऐसी शैक्षिक प्रक्रिया के रूप में कार्य करना चाहिए जिसके माध्यम से वे अपनी ही तर्कशक्ति के द्वारा स्वतंत्र रूप से नैतिक कानून को अपनाते हैं।

निष्कर्ष: निष्कर्ष यह दर्शाते हैं कि कांट धर्म के दर्शन और धार्मिक शिक्षा के बीच एक आवश्यक और व्यवस्थित संबंध स्थापित करते हैं। कांट के दृष्टिकोण से, धर्म एक स्वतंत्र प्राधिकरण नहीं है जो नैतिकता को प्रतिस्थापित करता है;

बल्कि, यह एक तर्कसंगत ढांचा है जो ईश्वर और परम भलाई के विचारों के माध्यम से नैतिक कानून को अर्थ प्रदान करने में सक्षम बनाता है। मानव तर्क के माध्यम से नैतिक कानून को पहचानते हैं, जबकि धर्म ऐतिहासिक और सामाजिक जीवन के भीतर इस नैतिक अभिविन्यास को सुदृढ़ और बनाए रखता है। इस संबंध में, धर्म तर्क का विपरीत नहीं बल्कि व्यावहारिक तर्क की नैतिक मांगों के लिए एक समर्थन के रूप में कार्य करता है। इसी तरह, धार्मिक शिक्षा का उद्देश्य व्यक्तियों की नैतिक स्वायत्तता को बढ़ावा देना होना चाहिए। कांट का दृष्टिकोण, डॉगमैटिक निर्देश के बजाय आलोचनात्मक सोच, नैतिक तर्क, जिम्मेदारी और स्वतंत्रता पर जोर देकर धार्मिक शिक्षा के समकालीन सिद्धांतों में महत्वपूर्ण योगदान प्रदान करता है।

अध्ययन का निष्कर्ष है कि कांट का धर्म दर्शन न केवल धर्म दर्शन के क्षेत्र में एक महत्वपूर्ण योगदान देता है, बल्कि आधुनिक धार्मिक शिक्षा के लिए एक महत्वपूर्ण सैद्धांतिक आधार भी प्रदान करता है। तर्क और नैतिकता के आधार पर धर्म की व्याख्या करके, कांट का दृष्टिकोण धार्मिक शिक्षा की एक अधिक सार्वभौमिक, आलोचनात्मक और मानव-केंद्रित समझ में योगदान देता है।

कीवर्ड: कांट, धर्म दर्शन, धार्मिक शिक्षा, नैतिक कानून, व्यावहारिक तर्क, स्वतंत्रता।

Yapılandırılmış Özet:

Amaç: Bu çalışmanın amacı, Immanuel Kant'ın din felsefesi ile din eğitimi anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Araştırma, Kant'ın din anlayışını yalnızca metafizik veya teolojik bir teori olarak değil, ahlak merkezli bir düşünce sistemi olarak değerlendirmekte ve bu yaklaşımın din eğitime yansımalarını incelemektedir. Çalışmada Kant'ın dini, ahlak yasasının gerçekleşmesini mümkün kılan rasyonel bir inanç alanı olarak nasıl temellendirdiği, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını hangi anlamda pratik aklın postulatları olarak ele aldığı, Tanrı'nın varlığına ilişkin klasik delillere yönelttiği eleştirilerin din anlayışını nasıl şekillendirdiği ve bütün bunların din eğitimi açısından hangi sonuçları doğurduğu analiz edilmektedir. Böylece Kant'ın din felsefesinin eğitimsel boyutu sistematik bir bütünlük içinde değerlendirilmektedir.

Yöntem: Araştırma, nitel araştırma yöntemine dayalı olup literatür taraması yöntemiyle yürütülmüştür. Kant'ın temel eserleri başta olmak üzere *Arı Usun Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Eğitim Üzerine* adlı eserleri Türkçe ve İngilizce çevirileriyle birlikte incelenmiştir. Ayrıca Kant üzerine yazılmış yerli ve yabancı literatür, kitaplar, makaleler ve ansiklopedik kaynaklar değerlendirilmiştir. Araştırma süreci problemin belirlenmesi, ilgili kaynakların tespiti, metinlerin analitik biçimde incelenmesi, elde edilen verilerin karşılaştırılması ve yorumlanması aşamalarından oluşmuştur. Bulgular, Kant'ın din felsefesi ile din eğitimi arasında kurduğu teorik ilişkinin sistematik biçimde açıklanmasına yönelik olarak değerlendirilmiştir.

Bulgular: Araştırma sonucunda Kant'ın din anlayışının merkezinde ahlak yasasının bulunduğu görülmüştür. Kant'a göre din, ahlakın alternatifi değil, onun tamamlayıcısıdır. İnsan öncelikle ahlak yasasının bilincine sahip olur; din ise bu ahlak yasasının evrensel anlamını ve nihai amacını görünür kılar. Bu nedenle ahlak dinden önce gelir ve din ancak ahlak yasasına uygun olduğu ölçüde anlam kazanır. Din, insanın kendi aklıyla kavradığı ahlak yasasına uygun yaşaması ve en yüksek iyinin gerçekleşeceğine yönelik rasyonel umududur. Kant, Tanrı'nın teorik akıl yoluyla bilinemeyeceğini, ancak pratik akıl bakımından zorunlu bir postulat olduğunu savunmaktadır. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, teorik bilginin konusu olmaktan ziyade ahlaki yaşamın zorunlu varsayımlarıdır. İnsan, ahlak yasasına uygun davranabilmek için özgür olduğunu kabul etmek zorundadır; aynı şekilde en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için Tanrı ve ölümsüzlük düşüncesi pratik aklın zorunlu talepleri hâline gelir. Araştırma ayrıca Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere yönelttiği eleştirileri ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Kant özellikle ontolojik delilin temel varsayımı olan "varlığın bir yüklem olduğu" düşüncesini reddetmekte ve Tanrı'nın varlığının yalnızca kavramsal çözümlemeyle kanıtlanamayacağını ileri sürmektedir. Kozmolojik delilin de nihayetinde ontolojik delile dayandığını savunarak onu geçersiz saymaktadır. Teleolojik delilin doğadaki düzeni açıklamada önemli bir işleve sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun sonsuz ve zorunlu bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yeterli olmadığını belirtmektedir. Böylece Kant, dini teorik kanıtlar üzerine değil, pratik aklın ahlaki zorunlulukları üzerine temellendirmektedir. İnsan doğasına ilişkin değerlendirmelerinde Kant, insanı ne doğası gereği tamamen iyi ne de tamamen kötü kabul etmektedir. İnsan hem ahlak yasasına hem de öz-sevgiye yönelme eğilimine sahiptir. Ahlaki iyilik, ahlak yasasının öz-sevgiye üstün tutulmasıyla; kötülük ise öz-sevginin ahlak yasasının önüne geçirilmesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle ahlak eğitimi, bireyin özgür iradesini geliştirerek ahlak yasasını bilinçli biçimde benimsemesini sağlamalıdır. Din eğitimi bakımından elde edilen en

önemli bulgu, Kant'ın din eğitimi dogmatik bilgi aktarımı olarak değil, ahlaki karakter eğitimi olarak görmesidir. Din eğitiminin amacı bireye hazır inanç kalıpları ezberletmek değil; görev, sorumluluk, özgürlük, adalet ve evrensel ahlak bilincini geliştirmektir. Bu nedenle din eğitimi ödül-ceza merkezli bir anlayıştan uzaklaşmalı, bireyin "neden doğru davranmalıyım?" sorusunu aklıyla cevaplayabilecek ahlaki olgunluğa ulaşmasını hedeflemelidir. Din, bireyi dışsal otoriteye bağımlı hâle getirmek yerine, onun kendi aklıyla ahlak yasasını benimsemesini sağlayan eğitsel bir süreç olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç: Araştırma, Kant'ın din felsefesi ile din eğitimi arasında güçlü ve zorunlu bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Kant açısından din, ahlakın yerine geçen bağımsız bir otorite değil; ahlak yasasının Tanrı ve en yüksek iyi fikri doğrultusunda anlam kazanmasını sağlayan rasyonel bir yorum biçimidir. İnsan, ahlak yasasını aklı sayesinde kavrar; din ise bu ahlaki yönelimi tarihsel ve toplumsal yaşam içerisinde görünür hâle getirir. Böylece din, aklın karşıtı değil, pratik aklın ahlaki taleplerini destekleyen ve güçlendiren bir işlev üstlenmektedir. Din eğitimi de aynı doğrultuda bireyin ahlaki özerkliğini geliştirmeyi amaçlamalıdır. Kant'ın yaklaşımı, çağdaş din eğitimi anlayışına önemli katkılar sunmaktadır. Bu anlayışta eğitimin temel hedefi, dogmatik öğretim yerine eleştirel düşünme becerisi, ahlaki muhakeme, sorumluluk bilinci ve özgür irade geliştirmektir. Sonuç olarak çalışma, Kant'ın din anlayışının yalnızca din felsefesi açısından değil, modern din eğitiminin kuramsal temelleri bakımından da önemli bir referans oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, dinin akıl ve ahlak temelinde yeniden yorumlanmasını sağlayarak din eğitiminin daha evrensel, eleştirel ve insan merkezli bir niteliğe kavuşmasına katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Din Felsefesi, Din Eğitimi, Ahlak Yasası, Özgürlük, Pratik Akıl

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544



The Relationship Between the Philosophy of Religion and Religious Education in Kant

Introduction

Immanuel Kant (1724–1804) occupies a central position among the major thinkers of the Enlightenment, particularly within the intellectual tradition of the German Enlightenment. Emerging in Europe during the seventeenth and eighteenth centuries, the Enlightenment constituted a broad intellectual and cultural movement that brought together new perspectives on God, reason, nature, and humanity. These ideas contributed to the development of a worldview that became increasingly influential throughout the Western world and generated significant transformations in philosophy, politics, science, and the arts. Central to Enlightenment thought was the elevation of reason as a fundamental human capacity through which individuals could comprehend the world and improve the conditions of human existence. Within this framework, knowledge, freedom, and happiness came to be regarded as essential objectives of rational human life (Encyclopaedia Britannica, “Enlightenment”; Encyclopaedia Britannica, “Immanuel Kant”).

The Enlightenment may be understood as a cultural and intellectual period characterized by scientific advancement, philosophical critique, and social transformation. Extending broadly from the latter half of the seventeenth century to the early nineteenth century, it was distinguished by attempts to establish reason as a primary guiding principle of human life and to promote the development of individual consciousness through knowledge and critical reflection (Cevizci, 2017, p. 201).

Several fundamental characteristics define the Enlightenment:

- a) Rationalism and the Public Use of Reason
- b) Scientism
- c) Progressivism
- d) Liberalism

From a philosophical standpoint, Enlightenment thought produced substantial changes in several major fields. Its influence was particularly evident in:

1. Epistemology
2. Metaphysics
3. Politics and Political Philosophy

These transformations significantly reshaped the intellectual foundations of modern thought and provided an important philosophical context for understanding Kant’s contributions to epistemology, morality, religion, and education (Cevizci, 2014, pp. 27–46).

According to Kant, Enlightenment signifies the process through which human beings free themselves from a condition of self-imposed immaturity. He defines immaturity as the inability to employ one's own understanding independently, without relying on the guidance or direction of others. This condition does not result from a deficiency in intellectual capacity but rather from a lack of determination and courage to think autonomously. For Kant, the fundamental challenge of Enlightenment is therefore the willingness of individuals to exercise their own rational capacities and assume responsibility for their judgments. This idea is expressed in the Enlightenment motto *Sapere aude*—"Have the courage to use your own understanding"—which encapsulates the demand for intellectual independence and autonomous reasoning (Kant, 1784, p. 1).

In developing his critical philosophy, Kant aimed to provide a comprehensive account of human knowledge by grounding philosophy primarily in epistemology rather than metaphysics. His project involved reassessing the dominant direction of modern philosophy through a critical investigation of the conditions, validity, scope, and limits of human cognition. Rather than concentrating exclusively on the objects of the external world, as much of pre-Kantian philosophy had done, Kant redirected philosophical inquiry toward the cognitive subject and the processes through which objects become intelligible to the human mind. He maintained that an adequate understanding of reality requires an examination of the structures and capacities of human cognition itself. Nevertheless, because human reason is inherently limited, it cannot provide unrestricted or absolute access to reality as it is in itself. While the mind does not generate the empirical content of experience, it contributes the a priori forms and structures through which experience is organized and apprehended (Heimsoeth, 2012, pp. 91–115).

Kant characterizes his philosophical approach as transcendental because it investigates the conditions that make human experience and knowledge possible. From this perspective, empirical knowledge depends on the interaction between sensory experience, which supplies the material of cognition, and the mind's a priori structures, which organize that material. Neither element can independently produce knowledge. As Kant famously observes, "Thoughts without content are empty; intuitions without concepts are blind" (*Critique of Pure Reason*, A51/B75). Thus, while sensible experience provides the content necessary for cognition, the a priori structures of the understanding make it possible for this content to be ordered and interpreted as intelligible knowledge (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant").

The transcendental method consequently seeks to identify the a priori conditions underlying experience, knowledge, and the possibility of metaphysical inquiry. Kant identifies space and time as the two fundamental a priori forms of sensibility. Objects given through outer sense must be represented spatially, while both inner and outer experience necessarily occur within the framework of time. Space and time, however, are not themselves empirical objects; rather, they constitute the formal conditions through which objects can be experienced and represented. Accordingly, their significance arises only in relation to objects of sensible intuition (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant"). Sensible representations alone, however, are insufficient for objective cognition. Once sensory material has been ordered within space and time, it must be brought under the concepts of the understanding. Kant identifies twelve fundamental a priori concepts, or categories, through which the mind organizes representations and thereby makes cognition of possible objects possible. The categories are not themselves objects of experience; instead, they constitute inherent structures of cognition that become meaningful when applied to objects given in sensible intuition (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant"). This framework also establishes the limits of metaphysical knowledge. Metaphysics, including theology, seeks to investigate ultimate reality beyond what can be directly presented through sensible experience. Kant nevertheless recognizes metaphysical speculation as an unavoidable tendency of human reason. In its attempt to move beyond the boundaries of possible experience, reason generates three fundamental ideas: the Soul, the World or Universe, and God. Since no corresponding objects

can be given through sensible intuition, and since the categories of understanding can legitimately be applied only within the domain of possible experience, these ideas cannot become objects of theoretical knowledge. Consequently, neither the Soul, the World, nor God can be known through theoretical reason in the same manner as empirical objects (Internet Encyclopedia of Philosophy, “Immanuel Kant”). Kant therefore maintains that God cannot constitute an object of theoretical cognition, although the idea of God can acquire a regulative significance within the moral sphere (Kant, 1993, A180/B222). In practical philosophy, God, freedom, and immortality function as postulates of practical reason, providing necessary grounds for the rational articulation of the moral life (Kant, 1993, A3/B7). Although metaphysical ideas cannot provide constitutive knowledge of objects beyond experience, they nevertheless possess an important regulative function. They orient human thought and practical action and are closely connected with fundamental value commitments, including religious faith. Thus, even though these ideas cannot be established through empirical cognition, Kant considers it rational to affirm them within the framework of rational faith (Kant, 1993, A822/B850). These epistemological and moral considerations provide an important foundation for understanding Kant’s philosophy of religion and its implications for religious education. Since religion cannot properly be grounded in theoretical knowledge of metaphysical objects, its significance must instead be understood in relation to practical reason, morality, and the rational commitments of human beings. Religious education, accordingly, should be approached not merely as the transmission of theological propositions but as a process through which individuals develop moral awareness, rational judgment, and responsibility. On this basis, there is a significant conceptual relationship between Kant’s philosophy of religion and his understanding of religious education. The present study therefore examines this relationship within Kant’s broader philosophical system, with particular attention to his understanding of reason, morality, religion, and education (Internet Encyclopedia of Philosophy, “Immanuel Kant”).

Method

This study employs a qualitative research design based on a comprehensive review and critical analysis of the relevant literature. The primary sources consist of Kant’s works in both their English and Turkish translations, enabling a comparative examination of key concepts and arguments across different editions. One of the principal texts consulted is *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated into English by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, together with its Turkish translation, *Saf Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, translated by Suat Başar Çağlan. These texts constitute the central sources for examining Kant’s understanding of religion and its relationship to morality and education. In addition to Kant’s primary works, the study draws on a broad range of secondary literature, including peer-reviewed journal articles, scholarly books, conference proceedings, and other academic publications in Turkish and foreign languages. The research process was organized into four successive stages. First, the central research problem and the scope of the investigation were identified. Second, relevant primary and secondary sources were located, evaluated, and selected according to their relevance to the research questions. Third, the selected literature was subjected to close and critical reading, with particular attention given to Kant’s arguments concerning religion, morality, reason, and education. Finally, the information and interpretations obtained from the literature were synthesized in order to establish the conceptual relationship between Kant’s philosophy of religion and religious education. The principal findings emerging from this analysis are subsequently presented and evaluated in the conclusion.

The Relationship Between Religion and Morality

Kant understands religion not as the source or foundation of morality, but as a domain that reinforces and sustains moral life. For him, moral principles are what shape human character and give fundamental direction to human existence. Morality cannot be derived from religious belief or subjective feeling; rather, its universal validity depends on its grounding in reason, a faculty shared

by all rational beings. For the same reason, Kant rejects the reduction of religion to emotion. If religion were understood merely as a feeling of awe, admiration, or reverence, it would lack the rational and universal character necessary to provide a valid basis for human conduct. Kant therefore conceives religion primarily as a rational form of faith that remains within the limits of reason. An action has genuine moral worth only when it is determined by respect for the moral law rather than by emotion, inclination, or personal desire. Similarly, religion cannot be adequately explained as a natural tendency arising from the empirical order of nature. Since nature, as the domain of phenomenal causality, cannot by itself provide the ultimate foundation for morality or religion, religion must refer to a principle that transcends the natural order. In this context, God is postulated as a cause that is distinct from nature. The essentially ethical character of religion is consequently evident in its connection with duty, justice, and righteousness. Nevertheless, Kant does not reduce religion to a collection of doctrines, ceremonies, or ritual practices. Nor does he define it simply as a religious experience, since such a conception may imply an excessively empirical understanding of the phenomenon. Religion is instead understood as a form of rational faith grounded in the conviction that the moral order—the domain of what ought to be—is not merely an abstract ideal but possesses genuine reality and can ultimately be realized. Within this framework, God expresses the existential ground of the universal moral order, while freedom and immortality function as necessary postulates associated with humanity’s universal moral vocation (Kant, 2012, pp. 188–200).

For Kant, the idea of feeling at home in the universe should not be understood as the intellectual apprehension of the Absolute or as the adoption of a particular mode of life aimed at attaining such knowledge. Instead, it denotes a sense of trust and inner security grounded in the conviction that God exists and, as a morally just being, ultimately guarantees the triumph of righteousness and justice. In this respect, Kant’s conception differs from an understanding of religious belonging based on speculative knowledge of an all-encompassing metaphysical reality. The religious sense of security derives rather from confidence in the eventual realization of the moral order. The foundation of religion, therefore, lies in the universally binding character of the moral ought. Religion rests upon the rational conviction that justice and righteousness constitute an objective moral order, even though the empirical world may appear to be characterized by uncertainty, contingency, and injustice. Accordingly, the feeling of being at home in the universe cannot be attributed to an ontological comprehension of ultimate reality. It emerges instead from a form of rational faith that provides a moral justification for hope in the realization of the good. Such faith, however, should not be confused with subjective desire, personal preference, or an arbitrary expectation about the future. It expresses a fundamental moral conviction concerning the universality and necessity of the moral law. At its core is the belief that righteousness is not merely a contingent or culturally relative ideal but a universally valid principle that imposes an unconditional obligation upon all rational beings. Thus, religious faith, in Kant’s framework, acquires its significance through its intimate connection with the universal demands of morality and the rational expectation that the moral order is ultimately meaningful and realizable (Kant, 2012, pp. 188–200).

For Kant, the moral law constitutes the first and most immediate object of human practical consciousness. Human beings do not initially encounter reality through theoretical cognition alone; rather, they are confronted fundamentally with the practical question of how they ought to act. The moral law is expressed through the form of the maxims that guide the will and is articulated by reason in the categorical imperative: “Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law” (Kant, 2013, p. 17). This formulation reveals the universal and unconditional character of moral obligation. Three essential features distinguish Kant’s conception of the moral law. First, it is independent of all sensible and empirical determinants, including pleasure, personal interest, desire, and inclination. Second, its authority cannot be derived from experience, since its validity is grounded in reason rather than empirical observation. Third, it possesses a necessary and binding character, imposing itself upon the rational will independently of

contingent circumstances. Thus, moral obligation is not something that individuals construct through experience but a requirement that reason recognizes as universally valid. Within this framework, Kant establishes a close connection between the moral law and religion. The moral law is the universal principle immediately disclosed by practical reason and constitutes the fundamental basis upon which religion is understood. Religion may consequently be interpreted as rational faith in, and hope for, the ultimate realization of the moral order expressed through this law. In this sense, morality has logical and philosophical priority over religion, while religion extends the significance of morality by providing a rational framework within which the realization of the moral good can be affirmed. Kant's emphasis on the immediacy of moral consciousness therefore highlights the foundational status of the moral law: prior to theoretical speculation or religious doctrine, human beings become directly aware of the obligation expressed by the moral law (Kant, 2013, p. 17).

For Kant, the moral law is apprehended by attending to the form of the maxim that determines the will. Its fundamental requirement is that a person should act only on maxims that can consistently be willed as universal laws. Because its validity is grounded in reason rather than in empirical circumstances, the moral law remains independent of all sensible conditions and cannot be determined by individual interests, desires, or inclinations. It applies universally to every rational being and cannot be established through empirical experience. Instead, its validity is recognized immediately through practical reason as a fact of reason. The universal character of the moral law follows from its applicability to all rational beings, while its necessity derives from the fact that it permits no exceptions based on contingent circumstances. Another defining feature is its formal character. Kant specifies the form that a morally valid maxim must possess without prescribing a substantive set of particular ends or actions. This formal structure enables the moral law to maintain its universality, since assigning it a determinate empirical content could make it dependent upon particular religious, cultural, historical, or geographical conditions. Moral validity must therefore arise from the rational form of the maxim rather than from circumstances external to reason. Given the fundamental, autonomous, and universal status of the moral law, Kant maintains that religion must remain consistent with its requirements. Religious revelation can possess normative validity only insofar as it is compatible with the principles of morality. The moral law is consequently not merely a human convention or a law applicable to a particular community; it is a law of reason and, as such, binds all rational beings. Kant emphasizes this point in the *Critique of Practical Reason* by stating that human beings possess "a primary and immediate consciousness of the moral law" (Kant, 2009, p. 31). He further explains that the law is recognized through reflection on the form of the maxim of the will and that reason presents it as a principle of action that is entirely independent of sensible conditions (Kant, 2009, p. 31).

Kant characterizes the moral principle as a universal law that remains independent of subjective differences and functions as the highest formal basis for determining the will. Its normative authority therefore extends beyond the particular conditions of human existence and applies to every rational being capable of exercising a will. The moral law is consequently not exclusively a law for human beings; rather, its universal validity encompasses all finite rational beings possessing reason and will, while its ultimate scope also points toward the supreme rational intelligence (Kant, 2009, p. 34). The moral law also provides the basis for Kant's account of the postulates of practical reason. Because morality requires the possibility of the highest good, practical reason leads to the affirmation of assumptions that cannot be established through theoretical knowledge but are necessary within the moral standpoint. Among these are the immortality of the soul and the existence of God. Kant therefore argues that the moral law directs practical reason toward the postulation of both immortality and God (Kant, 2009, p. 130). In particular, the realization of the highest good requires the assumption of a supreme cause of nature whose causal activity is consistent with the moral purposes and character of rational agents. God is thus postulated as the

ultimate ground that makes the correspondence between the moral order and the conditions of nature conceivable (Kant, 2009, p. 132).

For Kant, perfection is an essential requirement of the moral ideal, although its objective reality cannot be established through speculative argument or theoretical reason grounded in experience. Nevertheless, the moral ideal presents itself as a universal principle applicable to every finite rational being endowed with a will and, in its ultimate scope, even to an infinite rational being (Kant, 2009, p. 34). Human beings are therefore morally required to make the highest good, understood as the realization of perfection, the ultimate end of their willing and to pursue it through the full exercise of their practical capacities. The possibility of attaining this highest good consequently requires the assumption of certain conditions, expressed by Kant through the postulates of God, freedom, and immortality. Within this framework, perfection should not be understood merely as a subjective regulative concept, an unattainable abstract ideal, or the highest form represented by a particular historical or social arrangement. Rather, it occupies a fundamental position within the religious and moral outlook. For Kant, perfection does not primarily consist in an intellectual comprehension of an objectively complete structure; instead, it is experienced as an unconditional moral demand that directs human beings toward what ought to be. The moral ideal presupposes that the good, justice, and righteousness are not merely subjective aspirations but possess a universal validity that makes their eventual realization conceivable. Perfection thus acquires a significance that is both ethical and ontological within Kant's philosophy of religion. The conviction that the moral order is absolute constitutes a fundamental basis of religious faith. Once the reality and unconditional authority of the moral order are affirmed, practical reason is led to consider the conditions under which this order can be fully realized. In this sense, Kant's conception of the moral "ought" points beyond the immediate sphere of human action toward the necessary conditions of its fulfillment. God, immortality, and freedom consequently emerge as indispensable postulates associated with the realization of the highest good. They do not constitute objects of theoretical knowledge but express the rational commitments required by practical reason in its pursuit of moral perfection (Kant, 2009, p. 34).

Critique of the Proofs for the Existence of God

a) Critique of the Ontological Argument

The ontological argument, originally formulated by Anselm and subsequently developed in a more systematic form by Descartes approximately six centuries later, attempts to establish the existence of God through an analysis of the concept of God itself. According to this approach, the concept of God as the most perfect or greatest conceivable being is thought to entail divine existence as one of its necessary attributes (Kılıç et al., 2024, p. 123). Kant subjected this argument to sustained criticism in his early work *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755) and later in *The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God* (1763). His central objection concerns the logical status of existence. Kant argues that even if existence could somehow be shown to be necessarily associated with the concept of God, such a connection would establish only a relation between concepts and would not demonstrate that anything corresponding to the concept actually exists. A legitimate proof of God's existence would therefore have to establish the reality of the object represented by the concept rather than merely identify existence with one of its conceptual attributes. Kant's criticism is grounded primarily in his claim that existence is not a real predicate that adds a determining property to the concept of a thing. The ontological argument, however, treats existence as though it were a perfection that can be included among the defining predicates of the most perfect being. On this basis, it reasons that a being possessing every conceivable perfection must also possess existence, since a being that exists would be more perfect than one that does not. Thus, the concept of a supremely perfect or supremely real being is taken to entail its actual existence. Kant rejects this inference because adding existence to a concept does not

increase or modify the conceptual content of the object. The distinction between a merely conceived object and an actually existing one cannot be resolved simply by adding “existence” to the list of predicates belonging to the concept. Consequently, the fact that existence is represented within a concept cannot establish that an object corresponding to that concept exists in reality. From Kant’s perspective, the ontological argument therefore moves illegitimately from a conceptual claim to an existential conclusion. The underlying assumption of the argument can also be traced to a broader theological tradition in which God is regarded as the ultimate ground of the reality of concepts themselves, including the concept of God. Kant considers it problematic, therefore, to attempt to establish God’s existence through concepts whose validity is already assumed to depend upon God’s existence. Such reasoning risks becoming circular. The ontological argument ultimately fails because it attempts to derive actual existence from the mere analysis of a concept. For Kant, no matter how complete or perfect the concept of a being may be, conceptual perfection alone cannot establish the being’s existence (Kılıç et al., 2024, p. 123).

In the section of the *Critique of Pure Reason* titled “The Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God,” beginning at A592/B620 and extending through A602/B630, Kant develops two principal objections to the ontological argument. His first objection targets the assumption that the proposition “God exists” can be treated as an analytic judgment (Kant, 1993, A594/B622). Kant challenges the claim that divine existence can be established merely by analyzing the concept of God. His second objection emerges from his rejection of this analytic interpretation and concerns the proposition “God exists” when it is understood as a synthetic judgment (Kant, 1993, A597/B625). Kant’s most influential criticism is encapsulated in the thesis that existence is not a predicate in the ordinary sense. To clarify this claim, he distinguishes between logical and real predicates. A logical predicate can be understood primarily in syntactic terms: it occupies the predicate position in a grammatically complete proposition and stands in a logical relation to the subject term. A real predicate, by contrast, has a semantic function insofar as it contributes a determination or characteristic to the concept of the subject. Kant describes such a predicate as something that “extends the concept of the subject and adds something to it” (Kant, 1993, A598/B626). This distinction reveals two different ways in which predicates can function within propositions. Logical predication concerns the formal or syntactic structure of a judgment, whereas real predication concerns the conceptual content attributed to its subject. These categories should not be regarded as mutually exclusive or as constituting a complete classification of every possible predicate. Rather, they identify distinct logical and semantic roles that an expression may perform within a judgment (Internet Encyclopedia of Philosophy, “Immanuel Kant”).

To establish that existence is not a real predicate—that is, a predicate capable of adding to or expanding the concept of its subject—Kant employs the example of one hundred dollars. He distinguishes between one hundred dollars that actually exists and one hundred dollars that is merely possible, arguing that there is no difference in their conceptual content. The concept of one hundred dollars remains identical in both cases; the addition of existence does not introduce any further determination into the concept. Thus, the statement “One hundred dollars exists” does not attribute an additional property to the concept of one hundred dollars but merely posits that the object represented by the concept is actual (Kant, 1993, A598/B626). The same reasoning applies to the proposition “God exists.” According to Kant, this statement does not add “existence” as a further property to the concept of God. Rather, it asserts or posits that the object corresponding to the concept of God is actual. The underlying point is that existence does not enlarge the conceptual content of a subject. If existence did add a genuine determination to a concept, then there would have to be a conceptual difference between one hundred actual dollars and one hundred merely possible dollars. Yet the concept of the amount and its constituent properties remains the same in both cases. As Kant observes, if existence constituted an additional determination, “my concept would not express the whole object, and therefore would not be an adequate concept of it” (Kant, 1993, A599/B627).

Accordingly, the distinction between possibility and actuality does not involve a modification of the concept itself but concerns whether an object corresponding to that concept is given as existing. Kant's analysis therefore undermines the ontological argument's attempt to derive existence from the conceptual content of a supremely perfect being. The claim that existence does not "extend" or enrich the concept of the subject has, however, generated diverse interpretations in the subsequent philosophical literature. Among these, three principal interpretations are particularly relevant to understanding Kant's argument (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant").

b) Cosmological Argument

The cosmological argument has a long history in philosophical theology, with important formulations appearing in the works of Plato and Aristotle and later among Islamic philosophers such as al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā), and al-Ghazālī. In its general form, the argument begins with the existence of contingent entities or facts within the universe and seeks to explain them by appealing to a necessary being whose existence does not depend upon any further cause or explanation. Since contingent beings require an explanation for their existence, the argument concludes that the existence of the cosmos ultimately presupposes a necessary being, identified with God (Cevizci, 2017, p. 1164). Kant examines this argument in the *Critique of Pure Reason*, particularly from A603/B631 to A620/B647. His central criticism is that the cosmological argument contains a series of hidden dialectical assumptions and ultimately depends upon the ontological argument (Kant, 1993, A609/B637). To illustrate this dependence, Kant examines Leibniz's version of the argument, which begins with the contingency of the world. The basic reasoning is that if something exists, there must be an absolutely necessary being; since at least I myself exist, it follows that an absolutely necessary being must exist (Kant, 1993, A604/B633). Kant challenges this inference on several grounds. First, he argues that the cosmological argument illegitimately extends the concept of causality beyond the boundaries of possible experience. Causality is a category that has legitimate application only to objects that can be given within experience; it cannot be employed to establish a cause beyond the entire domain of experience. The cosmological argument nevertheless attempts to use causal reasoning to move from the contingent world to a transcendent and unconditioned cause. In doing so, it assumes that the entire series of conditions can be completed by reference to something outside the empirical order. Kant also questions the transition from conditioned necessity to an absolutely unconditioned being. The concept of necessity, he argues, is meaningful only within a relation to a condition, whereas the cosmological argument attempts to derive from this concept the existence of something that is completely unconditioned. Even if this difficulty were overlooked, another problem would remain: the notion of an absolutely necessary being does not by itself establish that such a being possesses the characteristics traditionally attributed to God. In particular, there is no sufficient basis for identifying the absolutely necessary being with the most perfect being merely from the concept of necessity itself (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant"). Consequently, the cosmological argument must implicitly make a further move. It needs to establish that the absolutely necessary being is identical with the most perfect being and therefore with God. Yet this identification cannot be achieved simply through the concept of absolute necessity. It requires demonstrating that the existence of the necessary being follows from its own essence or concept. At this point, however, the argument returns to the very reasoning employed by the ontological argument. The claim that a being exists necessarily because existence belongs to its essence effectively reintroduces the assumption that existence can be derived from a concept. For Kant, therefore, the cosmological argument cannot establish the existence of God independently of the ontological argument. Once it attempts to identify the necessary being with the most perfect being, it becomes dependent upon the ontological proof and inherits its fundamental difficulty. The cosmological argument consequently fails to provide an autonomous demonstration of God's existence and ultimately collapses into the same conceptual problem that undermines the ontological argument (Kant, 1993, A609/B637).

c) Teleological (Physico-Theological) Argument

Kant examines the teleological, or physico-theological, argument in the *Critique of Pure Reason*, beginning at A621/B649. Within the traditions of Islamic philosophy and *kalām*, this line of reasoning is commonly associated with arguments from design, order, and purposiveness (*ghāyah-nizām*). Its starting point is the apparent order, harmony, and purposive organization observable throughout the natural world. The argument maintains that such systematic order and apparent orientation toward ends cannot be adequately explained by nature alone and therefore points toward an intelligent divine creator. In this sense, the teleological argument claims that the observable purposiveness of the world is best explained through the creative activity of God (Reçber, 2014, p. 135). Kant treats this argument more favorably than the ontological and cosmological proofs. He acknowledges its intuitive force and its close connection with ordinary human reasoning, describing it as an argument that deserves particular respect because of its clarity, antiquity, and conformity with common rational reflection (Internet Encyclopedia of Philosophy, “Immanuel Kant”). For Kant, the significance of the teleological argument lies especially in the way it directs attention to the systematic organization of nature. Through the observation of natural phenomena, human reason encounters forms of order and purposiveness that appear to suggest a unity extending beyond what individual empirical observations can establish. Kant further emphasizes that the argument contributes to the study of nature by providing a guiding principle through which relations of order and purposiveness can be investigated. The recognition of such purposes encourages reason to search for a unifying principle that cannot itself be identified simply with any particular natural phenomenon. In this respect, the teleological argument moves from the empirical examination of nature toward the idea of a principle that transcends nature. Kant notes that this mode of reasoning can disclose forms of purposiveness that would not otherwise become evident and can consequently expand our understanding of nature by directing inquiry toward a principle of unity lying beyond it (Kant, 1993, A623/B651). The teleological argument therefore occupies a distinctive position in Kant’s discussion of the traditional proofs of God’s existence. While he recognizes its explanatory and heuristic value, its ultimate philosophical significance lies in its capacity to lead the human mind from the observable order of nature toward the idea of a supreme creator. The knowledge generated through the investigation of nature thus reinforces the very idea that initially guided the inquiry, creating a reciprocal relationship between the study of natural order and belief in a supreme intelligent cause (Kant, 1993, A623/B651).

Kant acknowledges the rational plausibility and methodological usefulness of the teleological argument, arguing that there is no reason to reject the legitimacy of reasoning from the observable order of nature. On the contrary, he regards this approach as deserving considerable appreciation because it draws upon increasingly rich empirical evidence and directs reason toward the recognition of unity and purposiveness in the natural world (Kant, 1993, A624/B652). In his view, reflection upon the complexity, order, and grandeur of nature can exert a powerful influence on human reason, enabling it to move progressively from particular and conditioned phenomena toward increasingly comprehensive principles and ultimately toward the idea of a supreme cause. Nevertheless, Kant identifies a decisive limitation in the argument. He rejects the inference that proceeds from the idea of a “Wise Author of Nature” to the existence of an infinite and absolutely supreme Creator. The observation of order and purposiveness in nature may provide grounds for postulating an intelligent designer or author, but it does not by itself establish the existence of an infinite creator whose being is independent of every condition. The transition from an intelligent architect of nature to an absolutely necessary first cause therefore exceeds what the empirical evidence can legitimately establish. Once the argument introduces the notion of a first and supreme cause, it must account for a being whose existence is grounded solely in itself. At this point, the teleological argument effectively converges with the cosmological argument, since it requires the concept of an absolutely necessary being to complete its inference. The cosmological argument,

however, ultimately depends upon the ontological argument when it attempts to identify this necessary being with the most perfect being. Consequently, the teleological proof cannot independently establish the existence of an infinite Creator and ultimately encounters the same difficulties that affect the other traditional proofs of God's existence (Internet Encyclopedia of Philosophy, "Immanuel Kant"). Kant nevertheless does not dismiss the concept of a "Wise Author of Nature" as philosophically or scientifically useless. On the contrary, he recognizes that this idea can perform an important regulative function, particularly within the natural sciences. It can guide inquiry toward the systematic investigation of order, unity, and purposiveness in nature without being treated as constitutive knowledge of a transcendent divine being. Kant develops this point further in both the *Appendix to the Transcendental Dialectic* and the *Canon of Pure Reason*, where the idea of an intelligent author is understood primarily as a methodological principle that encourages the systematic organization and expansion of empirical knowledge rather than as a direct theological proof of God's existence (Kant, 1993, A624/B652).

Freedom

For Kant, morality and religion constitute indispensable dimensions of human existence. Human life cannot be adequately understood solely through reason and scientific knowledge while excluding moral and religious concerns. Rather than abandoning these dimensions, Kant seeks to reconstruct their foundations and demonstrate their compatibility with the demands of rational thought. In *Religion within the Bounds of Bare Reason*, his project therefore involves not only providing a rational justification for moral and religious commitments but also determining the proper boundaries within which religion can be understood through reason. A proper interpretation of Kant's philosophy of religion consequently requires an examination of his conceptions of reason, morality, and the moral law. Freedom occupies a fundamental position within this framework. Kant understands freedom as a property of the will through which it is capable of determining itself independently of external causes. The will, in this sense, possesses a distinctive form of causality: it has the capacity to initiate actions and bring about effects through its own determining activity. Because a free will is not causally determined by forces external to itself, it can be regarded as the source of its own actions. Freedom therefore does not simply mean the absence of external constraint; it refers more fundamentally to the autonomy of the will and its capacity for self-determination. Accordingly, a free will is one whose actions are determined by principles originating within the will itself rather than by external influences, inclinations, or causes. This conception of freedom is essential to Kant's moral philosophy because moral responsibility presupposes that rational agents are capable of determining their actions autonomously. Freedom thus provides a necessary foundation for morality and, consequently, plays a crucial role in Kant's understanding of religion, where moral autonomy and obedience to the rationally recognized moral law are closely interconnected (Wood, 2024, pp. 239–250; Rochard, 1998, pp. 22–34).

Kant initially approaches the concept of freedom in a negative sense by defining it in contrast to natural necessity. From this perspective, freedom consists in the independence of the will from determination by external or natural causes, including desires, inclinations, and other empirical influences. The will is free insofar as it is not determined by anything outside itself. Considered in isolation, however, this negative conception provides only a formal and theoretical account of freedom. It specifies what the will is free *from* but does not yet explain what the will is free *to do*. Consequently, freedom in this purely negative sense lacks determinate moral content and remains insufficient as an account of practical freedom. Kant therefore supplements negative freedom with a positive conception grounded in autonomy. Positive freedom refers to the capacity of the will to determine itself according to a law that it recognizes as binding. Such a law is not externally imposed upon the individual; rather, it originates in the rational will itself. The free will is consequently not merely independent of external determination but also capable of giving itself the moral law. Freedom and self-legislation are therefore inseparable in Kant's moral philosophy. From this

perspective, an autonomous will acts according to maxims that it can rationally will as universal laws. Freedom thus acquires a distinctly moral meaning: to be free is to act according to principles that reason can recognize as universally valid rather than being governed by contingent desires or external influences. Kant consequently identifies freedom with autonomy, since the genuinely free will is simultaneously the will that determines itself through the moral law. Autonomy is therefore not an additional feature of freedom but the positive realization of freedom itself (Wood, 2024, pp. 239–250; Rochard, 1998, pp. 22–34).

At this point in Kant's moral philosophy, the foundations of the Categorical Imperative become increasingly apparent, particularly through the close relationship he establishes among freedom, autonomy, and reason. The ability to adopt maxims that can be consistently universalized is simultaneously an expression of human freedom and an indication of the autonomy of the will. Such a capacity cannot be grounded in external influences or contingent circumstances; rather, it depends fundamentally upon the exercise of rational judgment. For Kant, autonomous action requires that the determining ground of the will arise from reason itself rather than from anything external or foreign to the rational agent. An individual acts autonomously when the maxim underlying an action can be conceived and willed as a universal law applicable to all rational beings. Consequently, autonomous action is inseparable from the principle of universalizability: a maxim can serve as the basis of autonomous action only if it can be consistently adopted as a principle for every rational agent. The normative authority of such maxims therefore does not derive from particular human desires, social conventions, historical circumstances, or other contingent features of human existence. Its authority rests exclusively upon the demands of reason. Since reason is shared by all rational beings, principles grounded in its requirements possess universal normative force. Thus, the connection between freedom and autonomy ultimately leads to the Categorical Imperative: a genuinely free and autonomous will is one that determines itself according to rational principles that can claim validity for every rational being (Wood, 2024, pp. 239–250; Rochard, 1998, pp. 22–34).

For Kant, rationality must be understood in a particular practical sense: reason must be capable of autonomous self-determination and must operate according to principles that it recognizes as binding. From this perspective, freedom and rationality are fundamentally interconnected. If rationality were understood merely as the capacity for theoretical cognition or instrumental calculation, this connection would be lost, and Kant's moral theory would lack its essential foundation. Without conceiving reason as the capacity for autonomous action, the will could neither be regarded as genuinely free nor understood as capable of subjecting itself to a law of its own making. Consequently, the relationship among reason, freedom, autonomy, and the moral law would become impossible to establish. For this reason, Kant's account requires freedom to be attributed universally to rational beings possessing a will. Every rational agent must be understood as capable of acting freely because rational agency itself presupposes the capacity for self-determination. As Kant maintains, every rational being endowed with a will must possess the idea of freedom as the condition under which it can act. Reason, moreover, must regard itself as the source of the principles that determine its activity rather than as something governed by external or alien influences. In its practical employment, therefore, reason must understand itself as autonomous and, consequently, as free (Wood, 2024, pp. 239–250; Rochard, 1998, pp. 22–34).

Will

For Kant, freedom is a fundamental property of the will insofar as it enables the will to determine its actions independently of external or alien causes. The will can therefore be understood as a distinctive form of causality capable of initiating effects through its own activity. To the extent that it is free from external determination, the will functions as the source of its own actions: it determines itself to act rather than being merely determined by forces outside itself. Freedom thus characterizes the particular kind of causality exercised by the will. A free will is consequently one

whose actions are not determined by external influences or causes foreign to its own rational activity (Wood, 2024, pp. 87–92). Kant initially defines freedom in a negative sense by contrasting it with natural necessity. Within the framework of natural causality, human behavior can be determined by empirical factors such as desires, inclinations, impulses, and external circumstances. Freedom, by contrast, refers to the capacity of the will to initiate action without being determined by such external or empirical causes. Considered solely in this negative sense, however, freedom remains a formal and abstract concept. It tells us what the will is independent *from* but does not yet explain what principle should determine its action. For this reason, negative freedom alone lacks substantive moral content and remains insufficient for explaining how freedom belongs to rational agents in practice. Kant therefore introduces a positive conception of freedom through the concept of autonomy. Positive freedom consists in the capacity of the will to determine itself according to a law that it recognizes as universally binding. This law does not originate from an external authority or empirical source; rather, it is legislated by the rational will itself. The will is consequently autonomous precisely because it is capable of giving itself the principle according to which it acts. From this perspective, freedom and autonomy are inseparable. A will can be genuinely free only if it is capable of determining its actions through principles that it can rationally recognize as universal laws. The autonomous will therefore acts according to universalizable maxims and is not governed merely by contingent desires, inclinations, or external pressures. In this sense, the will is both the subject of the moral law and its legislating source. Kant consequently identifies freedom of the will with autonomy: to be free is to possess the capacity to give the law to oneself and to act in accordance with principles that reason can recognize as universally valid (Wood, 2024, pp. 87–92).

Kant develops the Categorical Imperative through the interconnected concepts of freedom, autonomy, and rationality. The ability to act according to maxims that can be consistently universalized constitutes both an expression of freedom and a manifestation of the autonomy of the will. Because autonomous action cannot be determined by external or alien influences, its determining ground must be reason itself. In Kant's conception of autonomy, a rational agent acts autonomously when, in willing an action, it simultaneously regards the maxim underlying that action as capable of serving as a universal law. Accordingly, the principles governing autonomous action must possess validity for every rational agent and must therefore satisfy the requirement of universalizability (Wood, 2024, pp. 87–92). The normative authority of such principles cannot be derived from contingent features of human existence, such as individual desires, social conventions, or particular historical circumstances. Their authority arises exclusively from the demands of reason. If reason is genuinely normative, the principles grounded in it must possess universal validity and apply to all rational beings. This establishes the essential connection among rationality, freedom, and autonomy: rational agency must involve the capacity for self-determination according to principles recognized as binding by reason itself. This connection is indispensable to Kant's moral philosophy. If rationality were understood in a way that excluded the capacity for autonomous self-determination, the relationship between reason and freedom would be severed. In that case, the will could neither be considered genuinely free nor understood as subject to a law that it gives to itself. Consequently, the concepts of reason, autonomy, freedom, and moral obligation would no longer form a coherent philosophical unity, and the moral law would lose its normative force for rational agents. Kant's account therefore requires freedom to be regarded as a necessary property of every rational being possessing a will. Rational agency entails the capacity to determine oneself through principles that reason can recognize as universally valid. Freedom is thus not an optional feature added to rational agency but a condition of autonomous willing itself. The universality of freedom provides the foundation upon which Kant can establish the connection between rationality and the Categorical Imperative: every rational being, insofar as it possesses a will, must be understood as capable of autonomous action and consequently as subject to the universal demands of practical reason (Wood, 2024, pp. 87–92).

Kant's moral philosophy rests upon a fundamental relationship among freedom, autonomy, and morality. On the one hand, moral action presupposes that individuals are free to determine their conduct according to the moral law; on the other hand, awareness of freedom emerges through consciousness of the moral law itself. This apparent circularity cannot be resolved by simply treating freedom and morality as independently established metaphysical concepts. Kant instead seeks a critical account that explains how both are possible within the structure and activity of human reason. For this purpose, the critique of practical reason becomes essential. Rather than merely asserting that human beings are free and morally obligated, Kant asks what conditions make freedom and moral agency possible and from what standpoint these concepts can legitimately be understood. Reason must exercise discipline over human desires, inclinations, and other forms of activity, but it must also subject its own operations to critical examination. If reason were governed by an authority external to itself, it would cease to be genuinely autonomous and would undermine the very basis of its own normative authority. This perspective allows Kant to reconsider the relationship between reason, freedom, and autonomy. Instead of deriving autonomy from an independently established conception of reason, Kant reverses the direction of the argument by emphasizing autonomy as the condition under which reason can exercise genuine authority. Human beings are capable of acting according to rational principles precisely because they possess the capacity for autonomous self-determination. Reason is therefore not subject to an external source of authority; it is, in a fundamental sense, self-legislating. The authority of reason can consequently be justified only through critical reflection that reveals autonomy as a constitutive feature of rational thought and practical action. Autonomy is not something that presupposes an already established set of rational principles or an independently grounded authority of reason. Rather, the capacity for autonomous self-determination provides the basis upon which principles can acquire rational and moral authority. In this sense, Kant's critical philosophy presents autonomy as a fundamental condition of both rational agency and moral responsibility (Wood, 2024, pp. 87–92).

Kant argues that the normative authority of reason is grounded fundamentally in its capacity for disciplined self-determination. Freedom in thinking, in this context, means that the individual is not subject to laws imposed by external authorities but only to principles that reason itself recognizes and establishes. This conception of rational autonomy leads directly to Kant's formulation of the Categorical Imperative. The maxims that guide action are subject to a law that the will gives itself, and this self-legislated law must be capable of universal application to all rational beings. The Categorical Imperative therefore expresses the unconditional principle underlying rational autonomy. Its foundation lies in the freedom of the will and its capacity for self-legislation. It can be regarded as the supreme principle of practical reason because it provides the criterion through which actions and their underlying maxims can be assessed as genuinely rational and autonomous. An action is rational in the relevant moral sense when the principle determining it can be adopted without contradiction as a principle for all rational agents. Accordingly, the Categorical Imperative directs both thought and action toward universally valid principles. Rational self-discipline requires individuals to examine the maxims underlying their judgments and conduct and to ask whether those maxims could consistently function as universal principles. This procedure applies not only to explicitly moral decisions but also to the broader exercise of rational agency, insofar as reason must determine its own activity according to principles that it can universally endorse. The Categorical Imperative thus represents the point at which freedom, autonomy, and rationality converge. The authority of reason does not originate from an external source but from the autonomous capacity of rational agents to legislate and follow principles that possess universal validity. Consequently, there is no fundamental opposition between reason and autonomy: the authority of reason is itself grounded in the autonomy through which rational beings discipline their thought, action, and communication according to universally valid principles (Wood, 2024, pp. 87–92).

Kant maintains that the moral law does not prescribe a particular set of substantive actions; rather, it requires that we act only on maxims that could be rationally endorsed by all rational beings, understood collectively as members of the “Kingdom of Ends.” In this respect, the Categorical Imperative and the principle governing the Kingdom of Ends express the same fundamental moral requirement: the maxim determining an action must be capable of universal validity. The moral law therefore derives its authority from the autonomy of rational agents rather than from an external source. Human beings qualify as rational agents, in Kant’s sense, because they possess the capacity for autonomous and self-disciplined action. Reason acquires normative authority through its grounding in freedom and autonomy. These capacities enable rational beings to determine their conduct according to principles that they recognize as self-legislated and that can consequently be universalized for all rational agents. The Categorical Imperative thus functions as the unconditional and supreme principle of practical reason because it subjects every maxim to the requirement that it be compatible with autonomous and universal legislation (Wood, 2024, pp. 87–92). The same relationship becomes evident in Kant’s conception of the pure will, understood as a will governed by the moral law. Freedom is an essential property of the will insofar as the will can determine itself rather than being governed by external causes. At the same time, the will is autonomous because it possesses the capacity to legislate principles for itself. A will that is genuinely autonomous is therefore rational precisely because it determines itself through principles grounded in freedom and capable of universal application. The moral law binds the will because the will recognizes it as a principle that can be universally valid for all rational beings. Moral obligation is consequently not imposed upon the will from an external authority; rather, the will subjects itself to a law that it rationally recognizes and legislates for itself. In this sense, there is no fundamental separation between reason and autonomy. As long as rational beings act freely and autonomously, they determine their conduct according to maxims that can simultaneously be willed as universal laws. The law through which the autonomous will determines itself is therefore the moral law, expressed in the form of the Categorical Imperative. Since the will constitutes a distinctive form of causality capable of initiating action through its own rational determination, freedom belongs essentially to it. Its autonomy consists in its capacity for self-legislation, while its rationality is expressed through the maxims by which it governs its actions. A genuinely free and autonomous will is consequently one that recognizes itself as bound by the Categorical Imperative and acts according to the moral law that it gives to itself as a rational legislator (Wood, 2024, pp. 87–92).

Human Nature

Kant does not characterize human nature as intrinsically good or evil. Instead, the moral quality of an individual depends upon the principle according to which the person determines his or her actions. A person is morally good when the will is oriented toward the moral law and morally evil when the will adopts maxims that depart from its requirements. Human beings possess both an animal dimension, associated with natural inclinations, and a rational dimension through which they are capable of moral deliberation and responsibility. They are therefore simultaneously living, rational, and morally accountable beings. Kant identifies certain original predispositions within human nature that are not, in themselves, contrary to morality. These predispositions express fundamental capacities inherent in human beings and remain good insofar as they are compatible with the moral law (Kant, 2012, pp. 26–30). Because they belong to human nature from the outset, they provide the basic conditions through which individuals can orient themselves toward moral conduct. In this sense, they constitute what may be described as the predisposition toward moral personality. This moral predisposition is closely connected with the obligation to act according to the moral law. It can therefore be understood as the subjective ground upon which individuals freely determine the maxims of their wills. The moral predisposition is maintained insofar as a person freely chooses to subordinate personal inclinations and interests to the requirements of moral duty. From this perspective, the moral disposition and the obligation to the moral law are intimately connected:

to possess a moral disposition is to recognize and freely affirm the authority of the moral law. Kant's account nevertheless becomes more complex when the actual moral condition of human beings is considered rather than merely their capacity for moral action. Although human beings possess the rational capacity to recognize the moral law, they may nevertheless choose maxims that subordinate moral duty to self-interest or inclination. Kant therefore identifies a fundamental tendency toward what he calls "radical evil" in human nature. This does not mean that human beings are inherently evil in an absolute sense; rather, it refers to the possibility that individuals may freely adopt a fundamental maxim that places self-love above the moral law. Thus, even at the beginning of moral agency, a person may recognize the authority of the moral law while simultaneously incorporating a deviation from it into the principle governing his or her conduct (Kant, 2012, pp. 26–30).

Kant holds that reason, and consequently the will, possesses the autonomy required to act according to maxims that can be universally valid. This capacity for self-determination places the will under the authority of the moral law, which functions as a determining incentive for moral action. At the same time, freedom requires that the various maxims adopted by the will be grounded in a fundamental subjective principle that determines their overall orientation. Kant identifies this highest maxim with the moral law itself, which is rooted in the moral predisposition inherent in human beings. Thus, the moral predisposition represents the fundamental capacity through which individuals freely orient their wills toward the demands of morality. Evil, however, does not result from an explicit rejection or denial of the moral law. Since human beings are free, they necessarily recognize themselves as subject to the Categorical Imperative and are capable of making the moral law the determining ground of their actions. In a moral decision, therefore, the individual ought to incorporate the moral law into the highest maxim of the will and allow it to determine action. When this occurs, the will is oriented toward moral goodness and acts in accordance with its rational and autonomous nature (Kant, 2012, pp. 26–30). Nevertheless, human beings frequently act contrary to the moral law. Kant explains this possibility by referring to another fundamental incentive, which he associates with the "law of self-love." Human beings possess not only a predisposition to determine their wills through the moral law but also natural inclinations and desires that can become principles for action insofar as they are organized according to self-interest and self-preservation. Consequently, the individual faces a fundamental choice concerning which incentive will occupy the highest position within the ordering of the maxims of the will. Because human beings are free, they can make either the moral law or the law of self-love the ultimate subjective ground of their maxims. The decisive moral distinction therefore does not lie simply in possessing desires or inclinations, but in the principle that the will adopts as its highest determining ground. When the moral law alone is treated as the supreme incentive, the resulting disposition is morally good. By contrast, when sensible inclinations governed by self-love are placed above the moral law, the resulting disposition is morally corrupt. Evil thus arises not from the absence of awareness of the moral law but from the free adoption of a fundamental maxim that subordinates moral obligation to self-love. For Kant, a morally good action is one in which the moral law alone serves as the ultimate determining incentive of the will, whereas evil emerges when another principle is elevated above it (Kant, 2012, pp. 26–30).

Kant argues that the fundamental difficulty arises from the fact that human beings are predisposed to incorporate both the moral law and the principle of self-love as incentives in determining the will. Since either incentive is capable of influencing the will independently, the distinction between morally good and morally evil action cannot be explained by the intrinsic character of the incentives themselves. Thus, moral value does not depend on which incentives are present within a maxim, but rather on the hierarchical relationship established between them. The decisive issue is therefore which incentive the individual places in the position of ultimate determining ground: moral goodness results when the moral law is given priority, whereas moral evil emerges when the demands of self-love are placed above the moral law (Kant, 2012, p. 31).

Radical Evil and the Moral Ground of Religion

For Kant, the distinction between morally good and morally evil action is ultimately determined by the ordering of the incentives that govern the will. A morally good action occurs when the incentive of self-love is subordinated to the moral law, allowing the latter to function as the sole supreme principle governing the universal maxim of the will. In such cases, the moral law occupies the highest position in the hierarchy of practical reasons and determines the agent's conduct. By contrast, moral evil arises when the moral law is subordinated to self-love and sensible inclinations are elevated to the determining ground of the will. In this situation, the individual makes self-love the supreme principle governing action. Kant describes this condition as "radical" evil because the corruption occurs at the level of the fundamental maxim from which all subsequent maxims derive. Thus, the claim that human beings possess a natural propensity to evil does not mean that they are inevitably or inherently evil; rather, it means that human beings have a tendency to invert the proper order between the moral law and the incentives of self-love (Kant, 2012, pp. 31–32). Kant's doctrine of radical evil is particularly significant for his philosophy of religion because it provides the basis for his account of the human condition. Human nature contains both an original predisposition toward the good and a persistent propensity toward evil. The coexistence of these two tendencies creates a fundamental moral tension within the human subject. Religion becomes meaningful within precisely this context, since the human being must continually struggle to subordinate self-love and sensible inclinations to the authority of the moral law. If human beings were naturally and effortlessly inclined to moral goodness, there would be little need for religion as a response to the moral condition of humanity. The possibility of moral goodness therefore depends upon the possibility of choosing otherwise. If human beings were determined exclusively by a single moral incentive and were incapable of acting contrary to it, their conduct would resemble necessary behavior rather than genuinely moral action. In such a condition, concepts such as duty, obligation, and moral responsibility would lose their significance. Duty presupposes the possibility of disobedience: an individual can meaningfully be said to have a duty only when it is possible to fail to fulfill it. Accordingly, the existence of an opposing incentive, namely the propensity toward self-love and evil, creates the conditions under which obedience to the moral law becomes a genuine moral achievement. From this perspective, moral goodness is not simply a matter of possessing a favorable disposition; it consists in freely determining the will according to the moral law despite the competing influence of self-love. Human beings become morally worthy precisely through the exercise of their freedom in confronting and overcoming the propensity toward evil. Their moral development therefore involves a continuous effort to restore the proper priority of the moral law within the hierarchy of incentives governing the will (Kant, 2012, pp. 40–43). Nevertheless, Kant argues that human beings cannot attain complete moral perfection through their own moral efforts alone. Since radical evil constitutes a persistent feature of the human condition, the achievement of the moral state required for becoming pleasing to God cannot be secured through morality in isolation. The question therefore arises as to what, beyond moral effort itself, is necessary to enable human beings to overcome their propensity toward evil and progress toward the moral condition demanded by the religious ideal. This question provides an essential transition from Kant's moral philosophy to his philosophy of religion, particularly his account of the relationship between moral striving, radical evil, and the possibility of moral restoration (Kant, 2012, pp. 40–43).

Good and Evil

Kant's argument can be understood as follows: although human beings possess an inner awareness of moral obligation and are capable of recognizing what they ought to do, their own efforts are insufficient to achieve complete moral perfection. Regardless of how sincerely an individual attempts to follow the moral law, human beings cannot, through their own capacities alone, ensure perfect conformity to that law in every action or attain a condition that makes them fully pleasing to God. In this sense, human moral effort, while indispensable, remains insufficient in itself. This

limitation does not lead Kant to regard morality as meaningless or ineffective. On the contrary, moral action remains essential because obedience to the moral law prepares the individual to become receptive to what Kant describes as a “higher assistance.” Such assistance, however, lies beyond the limits of human comprehension. Human reason cannot explain precisely how it operates, nor can it be transformed into a principle that can be incorporated into our maxims for either theoretical understanding or practical application (Kant, 2012, p. 49). Nevertheless, Kant maintains that this transcendent assistance must be acknowledged as a necessary condition for the complete transformation of the morally corrupted human heart into a good one that is pleasing to God. Human beings are therefore required to undertake the moral transformation themselves, even though they cannot regard their own efforts as sufficient for its complete realization. The essential point is that moral striving must be accompanied by the rational hope that the goal toward which duty directs us is ultimately attainable. Because the human being ought to become morally good, he or she must freely strive toward this end and trust that the necessary conditions for its realization are possible, even when those conditions exceed the limits of human understanding (Kant, 2012, pp. 46, 49).

Kant argues that human beings must remain committed to the moral demand expressed through the inner sense of “ought” while maintaining the hope that their moral efforts may eventually place them in a condition receptive to higher assistance, which can be understood more explicitly as divine grace. Overcoming the propensity toward evil therefore requires a sustained moral disposition directed toward moral action and a continuous effort to conform one’s conduct to the requirements of ethical duty. Within this framework, grace and hope emerge as two central concepts in Kant’s philosophy of religion. Kant presents grace as something that supplements human moral effort rather than replacing it. The individual must first strive toward moral improvement through good actions, yet complete moral transformation cannot be achieved through human merit alone. Grace represents the additional condition through which a moral status that has only begun to develop may, from the perspective of divine judgment, be regarded as fulfilled (Kant, 2012, p. 70). The transformation from an evil disposition to a good one therefore involves a particular relationship between human effort and divine assistance. Accordingly, an individual should regard himself or herself as capable of becoming morally good in the sight of God while recognizing that complete moral goodness has not yet been attained through personal effort alone. Good actions should therefore be undertaken with the hope that they will contribute to a genuine transformation of the moral disposition and that divine grace may complete what human beings are unable to accomplish entirely by themselves. Hope thus acquires a specifically religious significance, since it expresses confidence that the moral end toward which human beings are obligated to strive is ultimately attainable. Kant consequently establishes a close relationship among morality, faith, grace, and salvation. From the standpoint of practical reason, moral action and obedience to the moral law are indispensable requirements. From the standpoint of theoretical reason, however, the completion of moral transformation cannot be established through theoretical knowledge or demonstrated by speculative reasoning; it therefore requires the postulation of grace. Salvation, accordingly, depends upon the conjunction of these two dimensions: the individual must actively fulfill the demands of morality while maintaining rational hope in a form of divine assistance that transcends the capacities of human moral agency (Kant, 2012, p. 70).

At this point, Kant’s conception of practical faith becomes evident. Since divine grace ultimately exceeds the limits of human understanding, we cannot know with certainty when it is granted or whether we have genuinely received it. What remains directly accessible to us is our moral obligation and our capacity to act in accordance with the moral law. Consequently, from a practical standpoint, we are required to do everything within our power to live morally while maintaining confidence that God will provide the grace necessary for our moral transformation. This confidence constitutes an act of practical faith rather than theoretical knowledge. Kant therefore warns against assuming that moral conduct and obedience to the moral law, by themselves, are sufficient to secure

salvation. Human beings cannot, solely through their own efforts, establish a claim to divine acceptance or make themselves fully worthy of being received by God (Kant, 2012, p. 32). Nevertheless, this limitation does not diminish the importance of moral action. On the contrary, individuals must continually strive to live according to the moral law while placing their hope in divine grace. Through such practical faith, a person may reasonably regard his or her moral efforts as oriented toward becoming acceptable to God, even though the precise manner and moment in which grace is bestowed remain beyond human knowledge. Practical faith therefore expresses a rational hope in divine grace and provides the religious dimension of the individual's ongoing moral striving (Kant, 2012, p. 32).

Hope as the Motivating Force of Moral Action

Kant also addresses the fundamental problem of moral motivation by asking how morality becomes effective within human beings and what leads individuals to act morally. He raises questions such as why a person should follow the moral law when no external reward is guaranteed and how moral intentions and actions are sustained in practice. In addressing these questions, Kant gives particular importance to the concept of hope, which helps explain how moral purposes are formed and how individuals remain committed to moral action. For Kant, hope connects the moral agent to the continued pursuit of ethical conduct. However, this does not mean that individuals should simply expect divine grace independently of their own efforts. Rather, Kant maintains that individuals should hope to become worthy of receiving such grace through their own persistent moral striving. The essential task is therefore to transform one's fundamental moral disposition and to reshape the basis of one's character so that it increasingly conforms to the requirements of the moral law (Kant, 2012, p. 47). Because Kant grounds morality fundamentally in reason and autonomy, he does not allow the expectation of divine grace to replace moral responsibility. Human beings must actively work toward moral improvement by regulating their conduct according to the moral law. Mere confidence that God will ultimately grant happiness, without a corresponding effort to transform one's moral character, would constitute self-deception. Genuine hope, therefore, is inseparable from moral effort: the individual may hope for divine grace, but this hope must be accompanied by a sincere and continuous commitment to becoming morally better (Kant, 2012, p. 47).

Kant maintains that human beings may reasonably hope both for their own moral improvement and for divine grace. Hope for grace, however, does not permit the individual to abandon the ideal of moral perfection. On the contrary, it keeps this ideal constantly before the moral agent and thereby preserves the limits established by reason. Similarly, the hope for personal moral transformation must remain oriented toward the same ideal without exceeding the boundaries of rational moral thought. In both cases, the individual is required to maintain a clear awareness of the moral end toward which human action ought to be directed. For Kant, rational action and moral action are fundamentally interconnected. To act rationally in the practical sphere is to act morally, and to act morally means to follow the moral law solely from a sense of duty. The moral law must therefore function as the determining incentive of the will rather than being subordinated to personal interests, desires, or expectations of reward. Moral conduct acquires its genuine value precisely when the individual acts from respect for duty and recognizes the moral law as the supreme principle governing action. From this perspective, religious practices acquire their proper significance only when they are subordinated to the requirements of the moral law. Religious observances should not be performed merely for their external or ritual value; rather, their legitimacy depends upon their connection with moral duty. When religious practice is understood in this way, historical or ecclesiastical religion can be interpreted within the boundaries of reason. At the same time, such a rationally grounded orientation toward religious practice provides an important condition for the development of what Kant understands as a religion of pure reason (Kant, 2012, p. 47).

Kant may deliberately leave the question of hope open because he does not intend to rule out practical religion as a legitimate dimension of the pursuit of moral perfection. If hope were directed exclusively toward divine grace, the possibility that religious practices could contribute to moral development would be unnecessarily restricted. On the other hand, if hope were confined entirely to the possibility of moral transformation through human effort within this world, the concept of grace would lose its significance, thereby undermining a central element of Kant's philosophy of religion. Kant's broader aim is to bring religion within the boundaries of reason without reducing it to either purely human moral effort or external religious belief. This requires him to maintain that all religious beliefs, practices, and forms of conduct derive their ultimate legitimacy from their relationship to moral duty. Religion becomes rationally meaningful only insofar as it supports the moral law and encourages human beings to orient their actions toward the requirements of duty. In this way, Kant does not simply oppose practical or empirical religion to the religion of pure reason. Rather, he incorporates the former into the latter by interpreting religious practices according to their moral significance. Practical religion can therefore function as a concrete expression of rational religion, provided that its beliefs and practices remain subordinate to the universal demands of the moral law (Kant, 2012, p. 47).

Religious Education

Kant is cautious about whether religious ideas should be introduced to children at an early age. As he writes: *"When the religious education of children is considered, the first question that arises is whether religious ideas can be imparted to children at an early age. Much has been written on this subject in works on education. Religious ideas always involve a theology. But how can theology be taught to young people who do not yet know themselves and know the world even less? Can a young person who knows nothing of duty yet be capable of understanding a direct duty to God?"* (Kant, 2011, p. 51).

Kant argues that before children learn the name of God, they should first be taught moral ends and the aims of human life. They should be instructed in matters concerning human beings, their moral judgments should be cultivated and strengthened, and they should develop an appreciation for the order, beauty, and wonder of nature. As children gradually discover their surroundings and the world in which they live, they should also be introduced, step by step, to knowledge of the universe, establishing a conceptual progression from the particular to the whole. Only after these stages have been completed should the idea of God be explained to them (Kant, 2011, p. 51).

"Only after this could the idea of a Supreme Being, a Lawgiver, be explained to them for the first time. Under present social conditions, however, such a method is not possible, since it is impossible to prevent children from hearing the name of God and from witnessing expressions of people's devotion to Him" (Kant, 2011, p. 51).

However, this stage should not be postponed for too long. If we wait until children are older before teaching them about God, they may either become indifferent toward the idea of God or develop mistaken conceptions of Him. They may come to regard God either as an insignificant concept or as a terrifying being.

"Öyleyse bu tür fikirlerin çocuğun hayal dünyasında yer edinmesinden korkuluyorsa, bunu önlemek için çocuğa dinî fikirleri erken yaşta vermeye çalışmalıyız" (Kant, 2011, s.51).

Kant insists that religious education should not consist merely of memorization and imitation. Rather, it should be consistent with the child's nature and development. Children should not be burdened with unnecessary instruction; their developmental stage must be taken into account, and religious education should not be reduced to rote learning or mechanical imitation. Instead, it should have a concrete counterpart in life and experience—that is, in the child's own lived experience.

According to Kant, children are capable of grasping the practical meaning and content of concepts such as duty, obligation, and good and evil behavior even before they are able to understand these concepts in the abstract. In his moral philosophy, Kant does not ground morality in pleasure, comfort, or utility. Rather, he argues that children can readily understand the existence of a law of duty that does not depend on individual preference but possesses universal validity. At the same time, the teacher who seeks to communicate this law of duty must first have embodied it in his or her own life. The teacher must recognize the responsibility of duty and shape his or her own way of life in accordance with it before attempting to educate others (Kant, 2011, p. 51).

Kant assigns special importance to nature in religious education. According to the philosopher, the first stage of religious education should be nature. Children should be introduced to nature in such a way that they come to understand, through lived experience, that both we and all other beings are parts of nature. After the child has experienced nature, a connection should gradually be established between nature and God, so that nature is understood in relation to God. According to Kant, instruction should begin by showing how everything in nature is ordered for the preservation of species and the maintenance of their balance, while at the same time explaining that this order is ultimately designed to enable human beings to attain happiness. Kant also proposes that an analogy be drawn between the concept of God and that of a father. This idea is, in fact, inspired by the Christian conception of God as Father (Kant, 2011, p. 51).

“The idea of God may initially be taught by analogy with the idea of a father under whose care we live; in this way, we can also help the child to understand, in a beneficial manner, the unity of humanity as a single family” (Kant, 2011, p. 51).

Kant seeks to redefine religion beyond its traditional understanding, in accordance with his own philosophical framework. This redefinition is, of course, one that is compatible with a morality grounded in reason. He understands religion as morality applied to the knowledge of God. Accordingly, when providing religious education to children, instruction should begin with the moral law within us. In other words, morality must come first, while theology should be introduced only after moral education has been established (Kant, 2011, p. 51).

“What, then, is religion? Religion is the recognition of the law within us as deriving its authority from a Lawgiver and Judge above us. Religion is morality applied to the knowledge of God. If religion is not united with morality, it becomes nothing more than an attempt to gain divine favor. Singing hymns, praying, and attending places of worship should serve only to give a person renewed strength and courage, to support one's moral progress, or to express a heart inspired by the idea of duty. These are merely preparations for good works; they are not good works themselves. The only way to be truly pleasing to God is to become better human beings” (Kant, 2011, p. 52).

According to Kant, morality is the foundation—even the essence—of religion. Religion derives its true meaning only through morality. The good person whom God wills is the morally upright person. Merely possessing theological knowledge does not make someone a moral or virtuous individual. When educating a child, Kant argues that the first task is to awaken the moral law already present within the child. Once the child discovers this inner moral law, the foundation of the entire educational structure has been laid. If this foundation is built upon morality—the very quality that makes a human being truly human—the child will, in time, become capable of acquiring all other forms of knowledge and skills. As a consequence of Kant's close identification of religion with morality, human beings are born with neither a good nor an evil nature. Rather, they possess a disposition toward both. What ultimately makes a person human, and distinguishes humanity from animals, is education, cultivation, and morality. A person of bad character is morally degraded and deserving of reproach rather than admiration (Kant, 2011, p. 52). Such condemnation is justified because what is morally evil deserves criticism rather than praise. Since God is perfectly just and never wrongs anyone, He does not create some people good and others evil. Human beings are

created in their original moral condition, but they themselves choose either goodness or evil. Therefore, when a person chooses evil, this is not because God created that person evil, but because the individual freely and deliberately chooses wrongdoing. The command not to commit evil is a fundamental moral imperative and one of the basic principles of human morality. Kant illustrates this point with the example of a king who proclaims that theft is forbidden. Such a king may not be the first person to prohibit theft; rather, he merely reaffirms a moral law that has existed since the beginning of humanity. Theft has always been morally wrong, but the king restates this pre-existing prohibition in the form of a legal command. In other words, he reminds people of a moral prohibition that already exists (Kant, 2011, p. 52).

From this, human beings learn that the only thing that makes them worthy of happiness is a good life. The divine law must also be recognized as a law of nature because it is not arbitrary. Therefore, religion falls within the scope of the entirety of morality (Kant, 2011, p. 52).

Kant believes that before a child discovers the moral law, which we mentioned above as the foundation of being human, and becomes conscious of acting according to that law, theological memorization, religious information, or certain forms of religious imitation taught in order to make the child familiar with religion will not be beneficial. For this reason, he strongly opposes beginning religious education with theology (Kant, 2011, p. 52). According to the thinker, a purely theology-based understanding of religion contributes nothing to the child. It produces knowledgeable but morally deficient individuals who engage in verbosity, intellectual pretension, and the use of the religious knowledge they have acquired in order to obtain status, position, fame, and various personal desires. Such a type of person acts either out of fear of being punished for wrongdoing or out of the expectation of receiving short-term rewards for good actions. As a result of a religious education based on theology rather than morality, the desire to influence society and become an attractive figure in the eyes of others leads to the expression of superstitions, the increase of false forms of worship, and the spread of miracles and exaggerations (Kant, 2011, p. 52).

Therefore, morality must come first, and theology should follow afterward; this is what religion is (Kant, 2011, p. 52).

Kant defines the moral law within human beings as conscience. According to the thinker, even if a person were unaware of all written or formally established moral rules on earth, the only guide that would show them the right path and keep them constantly oriented toward righteousness would be conscience.

We call the law that exists within us conscience. Conscience, in its full sense, means applying our actions to this law (Kant, 2011, p. 52).

According to Kant, if we did not regard the reproaches of conscience as the voice of God's representative, these reproaches would have no effect on us. For, just as God has established a tribunal over us, He has also established a seat of judgment within us. Just as God establishes a court over human beings and evaluates good and evil, conscience is likewise a court established within the human being. Although everything else may be mistaken for various reasons, the conscience within a person will never be mistaken; it will always remind the individual of the law, that is, of what is right and good. Therefore, religion must be accompanied by moral conscience (Kant, 2011, p. 52). If it is not accompanied by moral conscience, religion will have no influence on human beings. Without moral conscience, religion would become nothing more than a superstition based on false beliefs. People would comfort themselves through simple imitation without paying attention to the wisdom of religion—that is, the divine command—the importance of these commands, and their place in human life; they would transform religion into a means to be used for their own interests. Therefore, religious education must be based on morality, and it should not be forgotten that conscience is the representative of God (Kant, 2011, p. 52).

“People believe that they serve God merely by praising Him and showing respect for His power and wisdom, without considering how they should fulfill God’s command; indeed, without truly knowing or investigating His power, wisdom, and similar attributes. Such hymns and praises are like an opium for the conscience of such people, a pillow upon which it can comfortably sleep (Kant, 2011, p. 53).

According to Kant, children cannot comprehend the entirety of religious thought because religion is founded upon abstract concepts (Kant, 2011, p. 53). As mentioned above, for example, human understanding does not allow us to experience the concept of God; that is, human beings can never grasp abstract concepts such as angels, the afterlife, or revelation through their existing senses and intellect. In this respect, human beings cannot make God an object of knowledge. However, a meaningful world cannot be established without learning these concepts. If human beings are to give meaning to the world in which they live and to the life they possess, this can only be possible through the acceptance of the existence of God. In other words, after accepting the existence of God, a sense of hope and relief emerges within human beings. For this reason, young children should not be taught long and difficult prayers, and one should avoid overwhelming them with abstract concepts beyond their capacity of understanding. If we insist on teaching children prayers and hymns before they are ready, this will lead to the development of an incorrect and artificial understanding of religiosity. According to Kant, truly glorifying God does not consist in performing numerous rituals, singing hymns, or praying constantly at inappropriate times; rather, it is achieved by acting according to His commands, living in accordance with His will, and, in short, being truthful and acting rightly. The most important religious knowledge that should be given to children is the truth commanded by God: truthfulness, right action, right thinking, and proper conduct. According to Kant, human beings should not invoke the name of God in order to overcome the problems and difficulties they encounter in their daily lives (Kant, 2011, p. 53). In other words, Kant does not approve of the behavior of people who frequently swear unnecessarily and call upon God as a witness for every event in daily life, a type of person commonly encountered in many cultures. For him, this is a form of dishonesty. A person should fulfill their duties completely, be content with what is rightfully theirs, and rely on their own effort and labor. Since the name of God is extremely sacred, valuable, and significant, mentioning it should produce a sense of awe, reverence, and inner impact. Otherwise, repeatedly using God’s name carelessly and falsely reduces it to the level of an ordinary word that has no effect on the human heart. Therefore, children should be taught the significance and greatness of the name of God correctly, and they should be educated in respect for and obedience to the divine will (Kant, 2011, p. 53).

The way to truly honor God is to act in accordance with His will, and this is what we should teach children. We must be careful not to use the name of God unnecessarily and frequently, both in our own lives and in the education of children (Kant, 2011, p. 53).

Kant states that when children see others praying, they should be given an idea of the Supreme Being so that they can understand to whom and why people pray. However, these ideas should be few in number and, as mentioned earlier, should only be of a negative nature. They should begin to be taught from an early age; at the same time, care should be taken to ensure that children do not judge people according to their religious practices. Because, despite the diversity of religions, religion is essentially the same everywhere. Kant wants religious ideas to be taught to children gradually from an early age. He argues that these religious ideas should be few, simple, and, as far as possible, of a negative theological nature, that is, based on a theology of transcendence and the denial of attributing human-like qualities to God (Kant, 2011, p. 53).

Conclusion

In this study, Kant’s philosophy of religion and his understanding of religious education were examined, and several conclusions were reached. Kant conceives God and the “highest good” as

rational postulates toward which rational beings are necessarily oriented. Although reason and the moral law constitute the foundation of morality, morality by itself does not fully account for the realization of the highest good. The moral law is directed toward an ultimate end, which Kant identifies with the highest good and, ultimately, with the idea of God as the moral lawgiver. In this sense, God and the highest good can be understood as rationally grounded ends toward which moral reason is oriented. A central problem in Kant's philosophy of religion concerns the transition from the moral law to God and the highest good. The moral law is immediately grounded in practical reason, whereas God and the highest good cannot be established through theoretical reason or empirical knowledge. Kant therefore does not regard the relation between morality and God as a deduction from theoretical principles. Instead, this relation becomes meaningful through the practical and historical realization of the moral content of reason. Empirical or historical religion plays an important role in this process because it gives concrete and socially recognizable expression to the moral principles of reason. From this perspective, religion introduces a teleological dimension into morality. The moral law does not merely determine how human beings ought to act; it also directs them toward an ultimate moral end. The highest good represents this end as the unity of moral perfection and the conditions necessary for its realization. Within this teleological framework, the idea of God emerges as the concept of a moral lawgiver who provides the rational ground for the possibility of the highest good. God is therefore not introduced into morality as an external authority but emerges within the practical orientation of reason itself. The relationship between morality and religion can consequently be formulated in terms of a foundational structure: the moral law constitutes the rational foundation, while God and the highest good represent the ultimate end toward which moral reason is directed. Empirical religion functions as an intermediary between these two dimensions by giving historical and practical expression to the moral content of reason. It transforms abstract moral principles into forms of religious belief and practice through which the moral ideal can become meaningful within human life. Accordingly, faith should not be regarded merely as an external addition to reason. Rather, it provides a means through which the moral implications of rationality become visible and intelligible within a religious framework. Religion does not replace morality or provide an alternative foundation for it. On the contrary, its legitimacy depends upon its conformity to the moral law. Religious beliefs and practices acquire their proper significance only insofar as they contribute to the realization and interpretation of the moral demands already established by reason. This approach also explains why Kant does not conceive God simply as an external authority who distributes rewards and punishments. The idea of God arises from the internal rational demands of morality and is connected to the possibility of the highest good. Thus, the relationship among the moral law, God, and the highest good forms a teleological unity grounded in practical reason. God represents the idea of a supreme moral lawgiver, while the highest good expresses the ultimate end toward which moral action is directed. Empirical religion therefore performs a mediating function between rational morality and the historical tradition of religious revelation. It connects the universal principles of reason with concrete religious forms and provides morality with a teleological horizon through which it can be related to the idea of God. In this respect, empirical religion should not be understood as an authority that governs morality from outside; rather, it serves as a historical and practical vehicle through which the rational content of morality can be expressed and interpreted. The findings of the study further indicate that Kant's understanding of religion does not seek to eliminate religious experience by reducing it to morality. Instead, he reinterprets religious experience through the framework of practical reason. Moral experience remains fundamental, while the idea of God provides a religious interpretation of the ultimate meaning and goal of that experience. Consequently, reason legitimizes religion by establishing the conditions under which religious belief can possess rational significance without becoming a substitute for moral autonomy. In conclusion, Kant's philosophy of religion can be understood as an attempt to establish a systematic relationship between the moral law, freedom, the highest good, and the idea of God. The moral law constitutes the primary rational foundation; the highest good

represents the ultimate moral end; and God functions as the rational postulate associated with the possibility of that end. Empirical religion occupies the mediating position between these elements by expressing the moral structure of reason in historical and practical forms. Religion, therefore, does not transcend or replace morality. Rather, it interprets the meaning and ultimate orientation of morality through the idea of God, allowing the moral content of reason to acquire a concrete religious expression.

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544

**ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY**

Kant'ta Din Felsefesi ve Din Eğitimi Arasındaki İlişki

Giriş

Immanuel Kant (1724-1804), Aydınlanmanın özellikle de Alman Aydınlanmasının sembol isimlerinden biridir. Aydınlanma, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkan, Tanrı, akıl, doğa ve insanlık hakkındaki fikirlerin bir araya getirilerek Batı dünyasında geniş kabul gören bir dünya görüşü oluşturan ve sanat, felsefe ile siyasette devrimci gelişmelere yol açan bir entelektüel harekettir. Aydınlanma düşüncesinin merkezinde aklın kullanımı ve yüceltilmesi yer alır; akıl, insanların evreni anlamalarını ve kendi durumlarını iyileştirmelerini sağlayan güçtür. Rasyonel insanlığın hedefleri ise bilgi, özgürlük ve mutluluk olarak kabul edilmiştir (Britanica, Enlihtenment) (Britanica, Kant Maddesi) Aydınlanma, "Avrupa'da 17. Yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. Yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların akıllı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, felsefi ve toplumsal hareket" (Cevizci, 2017, s. 201) olarak tanımlanmaktadır. Bu hareketin karakteristik birtakım özellikleri vardır. Bunlar: a) Akılcılık ve Aklın Kamusal Kullanımı, b) Bilimcilik, c) İlerlemecilik, d) Liberalizm. Aydınlanma felsefi olarak:

- 1) Epistemoloji
- 2) Metafizik
- 3) Siyaset ve Siyaset Felsefesi Alanlarında büyük değişimleri meydana getirmiştir (Cevizci, 2014, s.27-46).

Kant'a göre: *Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan kurtulmasıdır. Ergin olmayış, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanamaması durumudur. Bu ergin olmayışın nedeni, aklın yetersizliği değil, kişinin başka birinin rehberliği olmadan kendi aklını kullanma kararlılığı ve cesaretinden yoksun olmasıdır. Sapere Aude! "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" İşte Aydınlanmanın parolası budur.*" (Kant, 1784, s.1) olarak tarif eder.

Kant, eleştirel felsefesinde bilginin bir sentezini bulmak ister. Kant'ın felsefesini inşa edeceği temel metafizik bir temel değil, epistemolojik bir temeldir. Kant'ın amacı, modern felsefenin eğilimini ve yöntemini tersine çevirir biçimde, bilginin geçerliliğini eleştirmek, işleyişini incelemek ve sınırlarını belirlemektir. Kant'tan önceki felsefe, dış dünyanın nesneleri hakkında bilgiye vurgu yaparken, Kant biliş sürecine ve nesnelerin bizim anlama yetimiz tarafından nasıl belirlendiğine ağırlık verir. Düşünür, evrenin doğasını anlamak istiyorsak insan zihnine bakmamız gerektiğini söyler. Ancak insan zihni sınırlamalara tabi olduğu için, gerçekliğin mutlak anahtarı olamaz. İnsan zihni deneyimin içeriğini sağlayamaz; fakat onu algıladığımız biçimleri bize sunabilir (Heimsoet, 2012, s.91-115). Kant, felsefesini transendental olarak adlandırır. Buna göre, evrensel ve zorunlu

olgusal bilgi hem içeriğini sağlayan duyulur deneyimi hem de biçimini sağlayan zihnin *a priori* yapılarını gerektirir. Biri olmadan diğeri yetersizdir. Kant, “İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kördür” (Kant, Arı Usun Eleştirisi, (A51, B75)) der. Ampirik, duyulur içerik olmadan bilebileceğimiz hiçbir şey yoktur; ancak bu *a priori* yapılar olmadan, sahip olabileceğimiz her türlü içeriğe anlaşılabilir bir biçim vermenin hiçbir yolu yoktur (Internet Encyclopedia Kant). Transandantal yöntem deneyimin, bilginin ve metafizik spekülasyonun gerekli *a priori* koşullarını arar. Duyarlılığın iki *a priori* biçimi zaman ve uzamdır: yani, bunları anlamlandırabilmemiz için ister dışsal ister içsel olsun, tüm duyum nesnelerinin zamansal olarak düzenlenebilir olması ve tüm dışsal duyum nesnelerinin de uzamsal olarak düzenlenebilir olması gerekir. Ancak zaman ve mekân yalnızca deneyim biçimleridir, deneyim nesneleri değildir ve yalnızca duyulur sezgi nesnelerine uygulandıkları bilinebilir (Internet Encyclopedia Kant). Duyusal girdiler tarafımızdan alındığında ve uzamsal-zamansal olarak düzenlendiğinde, nesnel bilgiye sahip olmamızın *a priori* zorunlu koşulu, kategoriler olarak da adlandırılan on iki anlayış kavramından birinin veya daha fazlasının uzamsal-zamansal temsillerimize uygulanması gerektiğidir. Kategoriler bir deneyim nesnesi değildir; daha ziyade, bunların hepsi insan zihninin yapısında mevcuttur ve herhangi bir deneyim nesnesini bilmemiz için gereklidir (Internet Encyclopedia Kant). Yine, yalnızca duyulur sezgi nesnelerine uygulandıkları bilinebilir. Şimdi, doğası gereği, metafizik (teoloji dahil) zorunlu olarak duyulur sezgiye verilmeyen ve dolayısıyla her türlü insan algısal deneyimini aşan nihai gerçeklik hakkında spekülasyon yapar. Metafizik spekülasyonlarla meşgul olduğumuz insan deneyiminin bir gerçeğidir. Peki bunu yapabilme kapasitemizin aşkın koşulları nelerdir? Kant'ın cevabı, bunların saf aklın üç *a priori* fikri olduğudur: *Ruh*, *Evren* ve *Tanrı*’dır. Ancak, bu tür aşkın fikirlere karşılık gelen nesnelerin duyulur deneyimine asla sahip olamayacağımızdan ve onsuz insan bilgisinin imkânsız olduğu anlayış kavramlarının yalnızca olası deneyim nesnelerine uygulandığı bilinebileceğinden, *Ruh*, *Evren* ve *Tanrı*’nın bilgisi ilke olarak imkânsızdır (Internet Encyclopedia Kant Maddesi). Kant, *Tanrı*’nın bilme konusu olmayacağını ancak ahlak konusunda düzenleyici bir ilke olabileceğini söyler (Kant, 1993, A180, B222). Pratik Usun postulatları *Tanrı*, *Özgürlük* ve *Ölümsüzlüktür* (Kant, 1993, A3, B7). Metafizik fikirler bilinemez oldukları için herhangi bir “kurucu” işlev göremezler. Yine de hem düşüncelerimiz hem de iradi seçimlerimiz için büyük bir “düzenleyici” değere sahiptirler. Dini olanlar da dahil olmak üzere değer taahhütlerimizle ilgilidirler. Bunların hiçbirisi ampirik bilgi nesnesine atıfta bulunmasa da Kant bunları rasyonel inanç meseleleri olarak varsaymamızın makul olduğunu savunur (Kant, 1993, A822, B850). Bu bilgiler ışığında din felsefesi ile din eğitimi arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur. Bu makalenin yazılış amacı bir Aydınlanma düşünürü olan Kant’ın din felsefesi ile din eğitimi arasındaki ilişkiyi ele almaktır (Internet Encyclopedia Kant).

Yöntem

Araştırmamız literatür taramasına dayalı olarak yürütülen nitel bir çalışmadır. Kant’ın eserlerinin İngilizce’ye ve Türkçe’ye çevrilmiş metinleri dikkate alınarak inceleme yapılmıştır. Araştırmanın temel metinlerinden biri olan *Religion within the Limits of Reason Alone* (Translated by Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson) ve Türkçeye *Immanuel Kant, Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adıyla çevrilen ve çevrisini Suat Başar Çağlan’ın yaptığı çevri eserden karşılaştırmalı olarak istifade edilmiştir. Araştırma süreci makale, dergi, kitap, sempozyum sunumları, yabancı dildeki kaynaklar üzerinden yürütülmüştür. Araştırmamız, problemi tanımlama süreci, kaynakların tespiti, okuma süreci ve elde edilen verilerin birleştirilmesi sürecinden oluşmaktadır. Süreç sonunda elde edilen bulgular sonuç kısmında belirtilmiştir.

Din ile Ahlak İlişkisi

Kant, dini ahlaka yardımcı bir unsur olarak telakki eder. Ahlak, insanın karakterini oluşturur ve insan için yaşamın nihai dayanağıdır. Düşünür dini veya duyguyu ahlakın temeline koymaz. Eğer ahlak evrensel olacaksa herkeste ortak olan akıl temeli üzerine inşa edilmelidir. Aynı şekilde din de

duyguya özdeş olamaz. Din, bir hayranlık ya da huşu duygusu olarak görülürse evrensel ve akli temelinden uzaklaşır. Çünkü Kant'ın anladığı din rasyonel dindir ve bu din akıl dairesi içine konumlanmıştır. Kant'a göre bir eylemin belirleyici ilkesi ahlak yasası değil de duygu ise o eylem ahlaki değildir. Kant ayrıca dini, doğanın içinde işleyen bir eğilim olarak da görmez; çünkü ona göre doğa fazla mekanik, kişisel olmayan ve fenomenaldır. Bu yüzden din, doğayı aşan bir ilkeye dayanır. Tanrı, doğadan ayrı bir neden olarak varsayılır. Kant için din özünde etik bir şeydir: görev, adalet ve doğruluk ruhunun ifadesidir. Aynı şekilde din yalnızca bir doktrinler bütünü ya da ritüeller sistemi değildir. Kant, dini deneyim olarak adlandırmakta da tereddüt eder çünkü deneyim kavramı ona göre fazla ampirik bir çağrışım yapmaktadır. Onun din anlayışı bir bilgi türünden çok, olması gerekenin yani ahlaki düzenin gerçekten var olduğu ve gerçekleşeceği yönündeki güçlü bir inançtır. Bu çerçevede Tanrı, bu evrensel ahlaki zorunluluğun varoluşsal ifadesidir. Aynı şekilde ölümsüzlük ve özgürlük de bu evrensel değer talebinin zorunlu ifadeleri olarak görülür (Kant, 2012, s.188-200).

Kant'a göre evrende kendini evinde hissetmek, mutlak olanın kusursuzluğunu kavramaktan ya da insanı bu kavrayışa götüren bir yaşam tarzından ziyade başka bir anlama gelir. Kant için bu ifade, "Tanrı göktedir" ve ahlaki bir varlık olarak bireysel doğruluğu ve adaleti destekleyecektir şeklindeki inançtan doğan bir güven ve içsel huzur duygusunu ifade eder. Yani Kant'ta bu kavram, mutlak bütünün entelektüel olarak kavranmasından çok, ahlaki düzenin sonunda gerçekleşeceğine duyulan inançtan kaynaklanan bir güven anlamına gelir. Kant'a göre dinin temeli, evrensel ve zorlayıcı bir olması gerekenin gücüdür. Yani görünüşte rastlantısal bir dünyada bile var olduğuna inanılan bir adalet ve doğruluk düzenidir. Ona göre insanın evrende kendini dinî anlamda evinde hissetmesi, böyle bir ontolojik kavrayıştan değil, imanla temellendirilen bir haklılaştırmadan kaynaklanır. Ancak bu inanç, bireysel bir arzu ya da keyfi bir beklenti değildir. Aksine, olması gerekenin evrenselliğine dair güçlü bir ahlaki zorunluluk ve kanaat niteliği taşır. Yani doğruluk ilkesinin herkes için geçerli olduğuna dair derin bir inançtır (Kant, 2012, s.188-200).

Kant'a göre bizim ilk ve doğrudan farkına vardığımız şey ahlak yasasıdır. Yani insan kendini önce teorik bilgiyle değil, nasıl eylemeliyim? sorusuyla karşı karşıya bulur. Bu yasa, iradenin maksimlerinin biçimine bakılarak kavranır. Başka bir deyişle akıl bize şu ilkeyi verir: "Öyle eyle ki, eylem ilken evrensel bir yasa olabilsin (Kant, 2013, s.17)." Kant'ın ahlak yasasına kısaca göz attığımızda gözümüze üç ilke çarpar. Birincisi, duysal koşullardan tamamen bağımsızdır (haz, çıkar, eğilim vs. belirleyici değildir). İkincisi, deneyimden türetilemez. Üçüncüsü, kendini zorunlu olarak dayatır. Kant'a göre Tanrı, ahlak yasasıyla özdeşdir. Ahlak yasası, aklın doğrudan verdiği evrensel yasadır. Aynı zamanda bu yasa dinin temeli, yani kendisidir. Din, bu ahlaki düzenin gerçekleşeceğine dair rasyonel inanç ve umuttur. Bu yüzden Kant'ta ahlak, dinden önce gelir. Din ise ahlakın anlamını tamamlayan bir çerçeve sunar. Kant'ın burada yaptığı vurgu, ahlak yasasının statüsünü en güçlü biçimde ortaya koyar. Kant'a göre biz, her şeyden önce ve doğrudan doğruya ahlak yasasının bilincine sahibizdir (Kant, 2013, s.17).

Ahlak yasası, iradenin maksiminin biçimi üzerine düşünülerek kavranır. Bu nedenle Kant'ın temel ilkesi şudur: iradenin maksimi, evrensel bir yasa olabilecek şekilde belirlenmelidir. Bu yasa duysal koşullardan tamamen bağımsızdır. Hiçbir çıkar ya da eğilim tarafından istismar edilemez. Ahlak yasası tüm rasyonel varlıklar için geçerlidir. Ahlak yasası, deneyimle kanıtlanamaz. Onun doğruluğu, ancak saf aklın tek olgusu olarak kabul edilir. Yani biz bu yasayı deneyimleyerek değil, doğrudan akıl yoluyla biliriz. Buradan hareketle ahlak yasası evrenseldir denebilir çünkü kapsam alanı tüm akıl sahibi varlıklardır. Benzer şekilde ahlak yasası zorunludur denebilir çünkü istisnası yoktur. Bir diğer özelliği ise biçimsel oluşudur. Kant, ahlak yasasının biçimselliğini verir ama içeriğini söylemez. Bu sayede ahlak yasası evrensel olabilecektir çünkü içerik işin içine girdiğinde dinsel, kültürel, tarihsel ve coğrafi farklılıklar da karışacaktır. Kant'ın ahlak anlayışına göre, ahlak yasası, temel, bağımsız ve evrensel olduğundan din ahlak yasasına uymak zorundadır. Vahiy, ancak bu yasaya uygun olduğu ölçüde geçerlidir. Ahlak yasası, insanın değil, aklın yasasıdır ve bu yüzden tüm rasyonel varlıklar için bağlayıcıdır. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* 'nde şöyle der: "Ahlak yasası

hakkında birincil ve doğrudan bilince sahibiz (Kant, 2009, s.31.)”. “Bu yasayı, iradenin maksiminin biçimi üzerine düşünerek kavrarız. Böylece akıl, ahlak yasasını, hiçbir duyusal koşulun ağır basamayacağı bir eylem ilkesi olarak, hatta tüm duyusal koşullardan tamamen bağımsız bir ilke olarak sunar” (Kant, 2009, s.31).

Kant, ahlak ilkesine “tüm öznel farklılıklardan bağımsız olan ve iradenin belirlenmesinin en yüksek biçimsel temeli olarak hizmet eden evrensel bir yasa koyan” bir ilke olarak atıfta bulunur. Tam da bu nedenle bu ilke, iradeye sahip tüm akıl sahibi varlıklar için bir yasadır. Dolayısıyla yalnızca insana özgü değildir; akıl ve iradeye sahip tüm sonlu varlıklar için geçerlidir ve hatta en yüksek zekâ olarak sonsuz varlığı da kapsar (Kant, 2009, s.34). Kant şöyle devam eder: “Ahlak yasası bizi yalnızca ruhun ölümsüzlüğünü değil, Tanrı’nın varlığını da varsaymaya götürür (Kant, 2009, s.130)” “En yüksek iyi, dünyada ancak, doğanın en yüce bir nedeni var olduğu ve bu nedenin nedenselliği ahlaki öznenin karakteriyle uyum içinde olduğu takdirde gerçekleştirilebilir (Kant, 2009, s.132)”.

Kant, mükemmel olan, ahlaki idealin bir talebidir ve bu idealin nesnel gerçekliği “ne spekülasyon yoluyla ne de deneyim yoluyla teorik akla başvurarak kanıtlanabilir.” Ahlaki ideal, “iradeye sahip tüm sonlu varlıklar için geçerli olan ve hatta sonsuz varlığı da kapsayan evrensel bir yasa koyar (Kant, 2009, s.34)” demektir. Kant, bizim, en yüksek iyiyi—yani mükemmeli—irademizin amacı haline getirmemiz ve onu tüm gücümüzle gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğini belirtir. Dolayısıyla bu en yüksek iyyinin mümkün olduğu varsayılır; aynı şekilde onu mümkün kılan koşullar da varsayılır. Bunlar: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ’tür. Düşünür, mükemmel olanın, tam ve rasyonel bütünü doğasında zaten içerilmiş olduğunu savunur. Kant, için gerçek mükemmellik, dinsel ideal için zorunludur ve bu mükemmellik ne öznel, düzenleyici bir fikir ne soyut bir sınır ne de geçici bir toplumsal idealdeki “en iyi” olandır. Mükemmellik büyük dinsel motivasyondur. Kant’a göre mükemmellik, yapıya dair rasyonel bir kavrayıştan ziyade, mükemmelliğin ahlaki yaşamın bir talebi olduğu yönündeki zorlayıcı bir bilinçtir. Mükemmel olan—olması gereken—var olmalıdır; bu, evrensellik düzenidir ve ahlaki idealin gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Kant için mükemmellik, etik-ontolojik bir gerçeklik karakteri kazanır. Ahlaki düzenin mutlak olduğuna dair bu güçlü inanç, Kant’ın din düşüncesinin temelini oluşturur. Ahlaki düzen gerçek olduğuna göre, dünya düzeninin niteliğine ilişkin sonuçlar da buradan çıkar. Kant’ın “olması gereken”i, aslında ontolojik bir ahlaki mükemmelliktir; bu da, var olduğu ölçüde, gerçekleşmesinin koşullarını—yani Tanrı’yı, ölümsüzlüğü ve özgürlüğü, zorunlu olarak ima eder (Kant, 2009, s.34).

Tanrı Delillerine Yöneltilen Eleştiriler

a) Ontolojik Delil Eleştirisi

Felsefe tarihinde ilk örneğini Anselmus’da gördüğümüz ontolojik delilin altı asır sonra daha gelişmiş örneğini Descartes’de görürüz. Ontolojik delil, Tanrı’nın varlığının Tanrı kavramının doğru çözümlenmesiyle ispatlanabileceğini öne süren bir delildir (Kılıç vd, 2024, s. 123). Kant, ontolojik delili hem *Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* (1755) hem de sekiz yıl sonra kaleme aldığı *Tanrı’nın Varlığının Kanıtlanması İçin Tek Olanaklı Temel* (1763) adlı makalelerinde eleştirir. Kant, bu eleştirisinde, varlık kavramının Tanrı kavramı içinde zorunlu olarak içerildiği gösterilse bile, bu yalnızca kavramlar arasındaki ideal bir ilişkidir. Bu argümanın geçerli olabilmesi için, öncelikle Tanrı kavramının gerçekten var olan bir şeye karşılık geldiğinin gösterilmesi gerekir demektir. Kant, varlık kavramına ilişkin çözümlemesine dayanarak Ontolojik Delil’i reddeder; bu çözümlemeye göre varlık, gerçek bir yüklem değildir. Bu iddianın arkasındaki olumlu teolojik düşünce, önceki Hristiyan teolojisinde de yaygın olan bir görüştür: Tanrı’nın varlığı, tüm kavramlarımızın Tanrı kavramı da dahil gerçekliğinin önsel temelidir; dolayısıyla Tanrı’nın varlığını bu kavramlardan hareketle kanıtlamaya çalışmak döngüsel (kısır döngü) olur. Ontolojik Delil’e göre, en yetkin (en gerçek) varlık kavramı, varlık yüklemine içerir. Bu en yetkin varlık her ne ise, onun büyüklüğüne ya da gerçekliğine katkıda bulunan tüm yüklemeleri içermesi gerekir ve fiili varoluşun

da (iddia edildiği üzere) bu tür bir yüklem olduğu kabul edildiğinden, en yetkin varlık tanım gereği var olmak zorundadır. Dolayısıyla, her bakımdan eşit derecede yetkin olan iki varlık karşılaştırıldığında—bunlardan biri var olup diğeri var değilse—var olmayan, varlık yükleminden yoksun olduğu için diğesine göre daha az yetkin olacaktır. Bu nedenle, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık kavramı, zorunlu olarak varlığı da içermek zorundadır (Kılıç vd, 2024, s. 123).

Kant, Arı Usun Eleştirisi'nin Tanrı'nın Varoluşunun Varlıkbilimsel Bir Tanıtının Olanaksızlığı (A592, B620) kısmından başlayarak (A602, B630) numaralı pasaja kadar Ontolojik Delil'e yönelik özünde iki ayrı itirazda bulunur. Kant'ın ilk itirazında yönelttiği eleştiri bu delilin savunucularının yaygın varsayımını—yani “Tanrı vardır” önermesinin analitik bir yargı olarak ele alınması gerektiği düşüncesini—temel alır (Kant, 1993, A594, B622). İkinci eleştiri ise analitik yorumun çürütülmesinin ardından ortaya çıkar ve “Tanrı vardır” önermesini sentetik bir yargı olarak ele alır (Kant, 1993, A597, B625). Bu itirazlar arasında en ünlüsü, varlığın bir yüklem olmadığı iddiasıdır. Burada kilit öneme sahip olan, Kant'ın “mantıksal” (logical) ve “gerçek” (real) yüklemeler arasındaki ayrımıdır. İlki, en iyi şekilde sözdizimsel (sentaktik) bir kavram olarak anlaşılır; yani özne terimiyle birlikte, tam ve düzgün kurulmuş bir önermenin ikinci terimidir. Buna karşılık gerçek yüklem, anlamsal (semantik) işleviyle ayırt edilir. Kant'ın ifade ettiği gibi, gerçek bir yüklem “öznenin kavramının ötesine geçer ve onu genişletir (Kant, 1993, A598, B626)” Dolayısıyla mantıksal ve gerçek yüklemeler iki farklı analiz düzeyine karşılık gelir: biri sözdizimsel, diğeri anlamsal. Bunlar ne birbirini dışlayan kategorilerdir ne de tüm olasılıkları tüketir. Aksine, aynı terimin üstlenebileceği iki farklı rolü ayırt ederler (Internet Encyclopedia Kant).

Kant, varlığın gerçek bir yüklem olmadığını—yani özne kavramını “genişleten” bir yüklem olmadığını—göstermek için, örneğin yüz dolarlık bir para biriminin fiilî (gerçek) ve fiilî olmayan durumu arasındaki ayrıma başvurur. Bu iki durum arasında kavram bakımından hiçbir fark yoktur: varlık, yüz dolar kavramına hiçbir şey eklemeyiz. Dolayısıyla “yüz dolar vardır” denildiğinde, onun bir yüklemi ya da doğasının bir parçası belirtilmiş olmaz; yalnızca onun varlığı “ileri sürülmüş (Kant, 1992, A598, B626)” olur. Aynı şekilde “Tanrı vardır” demek de yalnızca Tanrı'nın varlığını ileri sürmektir. Bu, “varlık” özelliğinin “Tanrı” teriminin öznesine yüklenmesi anlamına gelmez. Kant'ın bu çözümlemesinin temelinde, varlığın özne kavramına hiçbir şey eklemeyişi iddiası yatar. Çünkü eğer ekleseydi, gerçekleşmiş (fiilî) yüz dolar ile yalnızca mümkün olan yüz dolar arasında bir fark olurdu. Bu durumda Kant'a göre “kavramım nesnenin tamamını ifade etmez ve dolayısıyla ona uygun bir kavram olmazdı (Kant, 1993, A599, B627).” Yani, mümkün olarak düşünülen yüz dolar ile gerçekte var olan yüz dolar aynı şey olmazdı. Kant'ın, varlığın özne kavramını “genişletmediği” ya da ona bir şey eklemeyişi yönündeki iddiasının ne anlama geldiğine dair, şaşırtıcı olmayacak şekilde birçok farklı yorum bulunmaktadır. Burada bunlardan üçünü ele alalım (Internet Encyclopedia Kant).

b) Kozmolojik Delil

Kozmolojik delil, Platon, Aristoteles gibi kurucu filozoflardan Farabi, İbn Sina, Gazali gibi İslam filozoflarına kadar pek çok düşünürün savunduğu bir delildir. “Genel olarak, kozmosla ilgili olumsal olgulardan yola çıkan, kendilerine neden olmuş şeylerin varoluşunun ancak varoluşu açıklanmaya muhtaç olmayan bir zorunlu varlığın varoluşuyla açıklanabileceği nihai bir açıklama kaynağı olmayıp, açıklamaya muhtaç bir olgu olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın varoluşuyla açıklanabileceğini öne sürerek, evrenin var olduğu olgusundan Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarsayan kanıt (Cevizci, 2017, s. 1164)” olarak tanımlanmaktadır. Kant, Arı Usun Eleştirisi'nin (A603, B631) numaralı pasajından başlayarak, (A620, B647) numaralı pasaja kadar kozmolojik delili tahlil eder. Kant'a göre kozmolojik delil bir diyalektik varsayımlar yuvasını gizlemekte ve nihayetinde ontolojik delile bağımlılığını sürdürmektedir (Kant, 1993, A609, B637). Bunu göstermek için, Leibniz'in dünyanın olumsuzluğundan hareket eden Modal Argümanı'nı, diğer tüm kozmolojik delillerin temsilcisi olarak ele alır. Bu argüman şunu savunur: Eğer bir şey varsa, mutlak

zorunlu bir varlık da olmak zorundadır. En azından ben varım; öyleyse mutlak zorunlu bir varlık vardır (Kant, 1993, A604, B633). Ancak Kant’a göre böyle bir çıkarım, nedensellik kavramını deneyimin sınırlarının ötesinde kullanmaya yönelik gayrimeşru bir girişimdir; deneyimden başlayıp yine onun içinde kalması gereken bir koşullar dizisinin tamamlandığını haksız yere varsayar; ayrıca zorunluluk kavramını yalnızca bir koşula bağlı olarak anlayabildiğimiz halde, buradan koşulsuz bir varlık kavramına ulaşıldığını iddia eder. Bununla birlikte, bu hatalar göz ardı edilse bile, mutlak zorunlu varlık kavramı, onun en yetkin varlık kavramıyla özdeş olduğu gösterilmedikçe boş kalır. Kant’a göre bu özdeşlik, yalnızca mutlak zorunluluk kavramından hareketle gösterilemez (Internet Encyclopedia Kant). Bu nedenle argüman ters yönden ilerlemek zorundadır: yalnızca en yetkin varlık kavramının mutlak zorunlu varlık olmaya uygun olduğu gösterilmelidir. Bu ise ancak böyle bir varlığın varoluşunun yalnızca kendi kavramına ya da özüne bağlı olması durumunda mümkün olur. Bu da bizi yeniden Ontolojik Delil’e—ya da en azından onun temelindeki sorunu fikre—geri götürür. Çünkü Kozmolojik Delil’in öne sürdüğü zorunlu varlık, ancak özü varoluşu içeren bir varlık olarak gösterildiği takdirde en yetkin varlık, yani Tanrı olarak kanıtlanabilir. Dolayısıyla Kozmolojik Delil de Ontolojik Delil ile birlikte geçersiz hale gelir (Kant, 1993, A609, B637).

c) Teleolojik (Fiziksel- Tanrıbilimsel) Delil

Kant, Teleolojik Delil’i *Arı Usun Eleştirisi*’nin (A621, B649) numaralı pasajlardan başlayarak tahlil eder. Bu delil İslam Felsefesi ve Kelam geleneğinde daha çok gaye-nizam delili olarak adlandırılır. Alemin düzenli oluşu, her şeyin bir amaca matuf oluşu bu delilin hareket noktasıdır. Teleolojik Delil: “Dünyada gözle görülebilir bir düzenliliğin ve amaçsallığın bulunduğunu, bunun da ancak Tanrı’nın yaratmasıyla gerçekleşmiş olabileceğini öngörür (Reçber, 2014, s. 135).” Kant, Teleolojik Delil’den övgüyle bahseder: “Bu kanıt her zaman saygıyla anılmayı hak eder. En eski, en açık ve insanın ortak aklına en uygun olanıdır. Doğa incelemesine canlılık kazandırır; tıpkı varlığını bu incelemeden alması ve onun aracılığıyla sürekli olarak yeniden güç kazanması gibi (Internet Encyclopedia Kant). Gözlemimizin kendi başına keşfedemeyeceği amaç ve gayeleri ortaya koyar ve doğa hakkındaki bilgimizi, ilkesi doğanın dışında bulunan belirli bir birliğin kılavuz ipi aracılığıyla genişletir. Ancak bu bilgi aynı zamanda kendi nedenine, yani onu doğuran fikre geri etki eder ve en yüce bir yaratıcıya olan inancı, karşı konulamaz bir kanaat haline gelinceye kadar güçlendirir (Kant, 1993, A623, B651).”

Kant, “bu yöntemin akla uygunluğuna ve yararlılığına karşı söyleyecek hiçbir şeyimiz yoktur; aksine onu daha da övmeliyiz” der (A624/B652): “Bu nedenle, bu kanıtın değerinden bir şey eksiltmeye çalışmak yalnızca rahatsız edici değil, aynı zamanda bütünüyle anlamsız olurdu. Elinde sürekli çoğalan güçlü—her ne kadar yalnızca deneysel—kanıtlarla durmaksızın yükselen akıl, ince ve soyut spekülasyonlardan çıkarılan herhangi bir kuşkuyla öylesine bastırılamaz ki, doğanın harikalarına ve dünyanın mimarisinin görkemine bir bakış atar atmaz, sanki bir rüyadan uyanır gibi, bütün kararsızlık ve tereddütlerinden kurtulmasın. Çünkü akıl, bu yolla kendisini büyüklükten büyüklüğe yükselterek en yükseğe ulaşır; koşullu olandan koşula, oradan da en yüce ve koşulsuz yaratıcıya yükselir” (Kant, 1993, A624, B652). Ancak Kant’ın kabul edemediği şey, bu delilin “Doğanın Bilge Yazarı”ndan sonsuz bir yaratıcıya geçiş yapmasıdır. Delil, mimardan yaratıcıya geçtiğinde, “ilk” ve “en yüce” bir nedeni öne sürer ve böylece varlığı yalnızca kendisine bağlı olan bir varlık fikrini gerektirir. Bu ise bizi yeniden Kozmolojik/Modal Argüman’a ve dolayısıyla onun Ontolojik Delil’e bağımlılığına geri götürür. Her ne kadar bu delil sonsuz bir yaratıcıyı kanıtlamada başarısız olsa da Kant, özellikle doğa bilimleri açısından “Doğanın Bilge Yazarı” fikrinin önemini—özellikle düzenleyici (regülatif) önemini—reddetmez (Internet Encyclopedia Kant). Bu noktayı hem Transendental Diyalektik’in Ek’inde hem de Saf Aklın Kanonu’nda tekrarlar. Ancak bu bağlamda söz konusu fikir, doğrudan teolojik bir anlam taşımaktan ziyade, ampirik bilginin sistematik gelişimi için yol gösterici bir ilke olarak kalır (Kant, 1993, A624, B652).

Özgürlük

Kant'a göre ahlak ve din insan yaşamı açısından hem gerekli hem de zorunlu olan unsurlardır. Bunları dışarda bırakarak sadece akıl ve bilim ile hayat kurulamaz. Önemli olan bunları yeniden temellendirerek akılla uyumlu hale getirmektir. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de yalnızca ahlaki ve dinî inançları temellendirmeye değil, aynı zamanda dini aklın sınırları içine yerleştirmeye çalışır. Kant'ın din sistemini anlamaya başlamak için, onun akıl ve ahlak yasasıyla neyi kastettiğini açık biçimde kavramak gerekir. Kant, başka bir deyişle özgürlük, iradenin sahip olduğu ve onun yabancı nedenlerden bağımsız olarak eylemde bulunma gücünü veren özelliktir. Bu anlamda irade, sonuçlar doğurma gücüne sahip bir nedensellik türüdür. Ayrıca irade, dış nedenlerden bağımsız olduğu ölçüde kendi kendisinin etkin nedenidir. Yani irade, kendisini nedensel eyleme belirler, kendisi nedensel olarak eylemeye neden olan bir yapıdır. Özgürlük, iradenin bu özel nedensellik türüne ait bir özellik ya da niteliktir. Dolayısıyla özgür irade, dışsal ya da yabancı hiçbir şey tarafından belirlenmeyen bir şekilde eylemde bulunur (Wood, 2024, s.239-250).

Kant, özgürlüğü önce olumsuz bir anlamda tanımlar: özgürlük, doğa zorunluluğuna karşıt olarak anlaşılır. Bu anlamda özgürlük, arzular gibi dışsal ya da doğal nedenler tarafından belirlenmemek demektir. İradenin özgürlüğü, yalnızca kendisinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmediğinde ortaya çıkan bir güçtür. Bu bakımdan özgürlük salt teorik bir kavramdır. Herhangi bir ahlaki içeriğe dayanmaz ve kendi başına boş bir kavramdır. Ancak bu özgürlük kavramını gerçek deneyimimizle ilişkilendirebilmek için, onu olumlu bir özgürlük anlayışıyla tamamlamak gerekir. Bu olumlu anlamda özgürlük, özerklik ile özdeşleşir. Olumlu özgürlük, iradenin dışsal nedenlerden bağımsız olmasına rağmen, kendi içinde bağlayıcı bir yasa fikrine sahip olması demektir. Bu yasallık dışarıdan dayatılmaz; irade tarafından kendine verilir. Böylece irade, yalnızca özgür olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi kendine yasa koyar. Bu nedenle özgür irade, yalnızca evrenselleştirilebilir maksimlere göre hareket edebilme kapasitesidir. Kant, özgürlüğün iradenin kendi kendine yasa koyma yetisi olduğunu ve bu nedenle özgürlüğün özerklikle aynı şey olduğunu ileri sürer (Wood, 2024, s.239-250).

Kant'ın *Kategorik Buyruk* formülasyonunun şekillenmeye başladığını burada görürüz. Aynı zamanda özgürlük, özerklik ve akıl arasındaki bağ da belirginleşir. Evrenselleştirilebilir maksimleri seçebilme yetisi hem özgürlüğümüzün bir ifadesi hem de özerkliğimizin doğrulanmasıdır. Bu yeti zorunlu olarak akla dayanır ve onun tarafından belirlenir. Daha açık biçimde söylemek gerekirse, Kant'a göre eğer özerk eylem yabancı hiçbir şeye bağlı olmayacaksa, onun akıl tarafından belirlenen bir eylem olması gerekir. Çünkü özerk eylem, rasyonel bir varlığın eylem maksimlerini aynı zamanda evrensel yasa olarak da tasarlayarak gerçekleştirdiği eylemdir. Bu anlamda maksimler ve özerk eylemler, tüm rasyonel faillere eşit şekilde geçerli olmalıdır; yani evrenselleştirilebilir olmalıdır. Bu eylemlerin otoritesi, insan yaşamındaki herhangi bir olumsuzluktan değil, yalnızca aklın gerekliliklerinden kaynaklanır. Dolayısıyla aklın bir otoritesi varsa, bu tüm rasyonel varlıklar için geçerli olacaktır (Wood, 2024, s.239-250).

Kant, belirli bir anlamda rasyonel olmamız gerektiğini görürüz; yani aklımız özgürlük kapasitesine, özerkliğe dayanmalı ve bir yasa tarafından belirlenmelidir. Bu anlamda özgürlük ile rasyonalite birbirine bağlıdır. Ancak eğer rasyonaliteyi bu özel anlamda değil de başka bir anlamda ele alırsak, özgürlük ile akıl arasında bir kopukluk ortaya çıkar ve Kant'ın ahlak teorisi bizim için anlamını yitirir. Çünkü eğer aklımız özerk eylem kapasitesi anlamında değilse, irademiz ne özgür olur ne de herhangi bir yasaya bağlı olur. Bu durumda akıl ile özgürlük ya da özerklik arasında hiçbir bağ kalmaz; dolayısıyla ahlaki ya da başka hiçbir yasa ile bağlantı da kurulamaz. Bu nedenle özgürlük ile rasyonalitenin gerçekten bağlı olduğunu gösterebilmek için, özgürlüğün tüm rasyonel varlıkların iradesine ait bir özellik olduğunu kanıtlamak gerekir. Kant şöyle der: "İrade sahibi her rasyonel varlığa, onun altında eyleyebileceği tek imkân olarak özgürlük fikrini de atfetmek zorundayız." Kant devamında şunu söyler: "Akıl, kendi ilkelerinin yabancı etkilerden bağımsız

olarak kendi yazarı olarak kendisine bakmalıdır. Bu nedenle pratik akıl ya da rasyonel bir varlığın iradesi olarak, kendi başına özgür kabul edilmelidir (Wood, 2024, s.239-250).”

İrade

Özgürlük, iradenin sahip olduğu ve onun yabancı nedenlerden bağımsız olarak eylemde bulunma gücünü sağlayan özelliktir. Bu anlamda irade, sonuçlar meydana getirme kudretine sahip bir nedensellik türüdür. Ayrıca irade, dışsal nedenlerden bağımsız olduğu ölçüde kendi etkin nedenidir; yani irade, kendisini nedensel eyleme sevk eder ve eylemin kaynağını kendi içinde taşır. Özgürlük, irade denilen bu özel nedensellik türüne ait niteliktir. Dolayısıyla özgür irade, kendisi dışındaki herhangi bir dışsal ya da yabancı unsur tarafından belirlenmeden eyleyen iradedir (Wood, 2024, s.87-92). Kant’ın bu özgürlük tanımı, doğa zorunluluğuna karşıt bir özgürlüğü tasvir ettiği ölçüde olumsuz (negatif) bir tanımdır. Doğal zorunluluk altında özgürlük, arzular gibi dışsal nedenlerin etkisi altındadır; oysa iradeye ait özgürlük bütünüyle farklıdır: ancak irade, kendisinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmeden sonuçlar meydana getirme gücüne sahip olduğunda var olabilir. Bu anlamda özgürlük kavramı, salt teorik, ahlaki içerikten yoksun ve kendi başına boş bir kavramdır. Ne var ki özgürlük ve irade kavramlarını gerçek deneyimimizle ilişkilendirebilmek ve bunların bize nasıl ait olduğunu anlayabilmek için, bu olumsuz özgürlük anlayışını olumlu (pozitif) bir özgürlük anlayışıyla birleştirmemiz gerekir. Bu da özgürlüğün özerklik ile özdeş olduğunu göstermeyi gerektirir. Olumlu anlamda özgürlük, iradenin yabancı nedenlerden bağımsız olmakla birlikte, kendi nedenselliği içinde bağlayıcı bir yasa kavramına sahip olması demektir. Bu yasallık dışarıdan dayatılmış değildir; irade tarafından kendisine verilir. Böylece özgürlüğümüzde ve irademizde özerk oluruz. Başka bir deyişle, irade özgür olduğu sürece kendi eylemlerine yasallık kazandırabilmeli, yani evrenselleştirilebilir maksimlere göre hareket edebilmelidir. İrade kendi kendisine yasa koyar ve bu bakımdan kendi kendisini belirleyen, yani özerk bir yapıya sahiptir. Kant, irade özgürlüğünün tam da özerklik olduğunu; yani iradenin kendisine kendi yasasını verme özelliği olduğunu savunur (Wood, 2024, s.87-92).

Kant, *Kesin Buyruk (kategorik imperatif)*’u özgürlük, özerklik ve rasyonellik kavramları üzerine inşa eder. Evrenselleştirilebilir maksimleri seçebilme yetisi, özgürlüğümüzün bir ifadesi ve özerkliğimizin bir doğrulanmasıdır. Bu yeti zorunlu olarak akla dayanır ve onun yönetimine tabidir. Daha açık söylemek gerekirse, eğer özerk eylem yabancı olan her şeyden bağımsız olacaksa, bu eylemin akıl tarafından belirlenmiş olması gerektiği anlaşılır. Çünkü Kant’ın özerklik formülüne göre, özerk eylem, rasyonel bir varlığın, eyleminin maksimlerini aynı isteme içinde aynı zamanda evrensel yasa olarak da seçtiği eylemdir. Bu anlamda maksimler ya da özerk eylemler, bütün rasyonel failer için eşit şekilde geçerli olmalıdır; yani evrenselleştirilebilir olmalıdır (Wood, 2024, s.87-92). Bu tür eylemlerin otoritesi, eğer gerçekten bir otoriteleri varsa, insan yaşamının rastlantısal koşullarından değil, yalnızca aklın gereklerinden kaynaklanabilir. Dolayısıyla aklın bir otoritesi varsa, bu otorite bütün rasyonel varlıklar için geçerli olacaktır. Aklımız, özgürlük ve özerklik kapasitesine dayanmalı; dolayısıyla da bir yasaya bağlı olmalıdır. Bu anlamda özgürlük ile rasyonellik birbirine bağlıdır. Ancak eğer rasyonelliğimiz bu özel anlamda değil de başka bir anlamda anlaşılırsa, rasyonellik ile özgürlük arasında bir boşluk ortaya çıkar. Böyle bir durumda Kant’ın ahlakla ilgili teorisi bizim için herhangi bir anlam ya da geçerlilik taşımaz. Başka bir deyişle, eğer akla, özerk eylemde bulunma kapasitesi anlamında sahip değilsek, irademiz ne özgür olur ne de herhangi bir yasaya bağlı bulunur. Bu durumda akıl ile özgürlük ya da özerklik arasında hiçbir bağ kalmaz; bunun sonucu olarak da ister ahlaki ister başka türden olsun, herhangi bir yasanın bizim için anlamı ya da bağlayıcılığı olmaz. Bu nedenle özgürlük ile rasyonelliğin gerçekten bağlantılı olduğunu ileri sürebilmek için, özgürlüğün bütün rasyonel varlıkların iradesine ait bir özellik olduğunu ayrıca gösterilmesi gerekir (Wood, 2024, s.87-92).

Kant, özgürlük, özerklik ve ahlakı birbirine bağlar. İnsan bir yandan kendisini özgür varsayarak ahlak yasasına uygun davranabilir; öte yandan ahlak yasasından hareketle özgür

olduğunun farkına varabilir. Bu döngüden kurtulabilmek için Kant'a göre yalnızca bir ahlak metafiziği ile yetinmemek, onu aşarak daha eleştirel bir temele geçmek gerekir. Başka bir deyişle, özgürlük ve ahlakın yalnızca soyut metafizik kavramlar olarak ileri sürülmesi yeterli değildir; bunların insan aklının yapısı içinde nasıl mümkün olduğunu göstermek gerekir. Başka bir deyişle, pratik aklın eleştirisine girilerek özgürlüğü hangi bakış açısından kavradığımızı (ya da kavramamız gerektiğini) açıklığa kavuşturmamız gerekir. Akıl, diğer tüm uğraşları disipline ederken, aynı zamanda kendisini de disipline etmelidir; aksi takdirde aklın bir otoritesinden söz edilemez. Dahası, akıl kendi disiplini olarak özerk olmak zorundadır; çünkü akla yabancı herhangi bir otorite tesir ederse, bu aklın devre dışı bırakılması, ortadan kaldırılmasıdır. Bu bağlamda, akıl ile özgürlük ve özerklik arasındaki ilişkiye dair kaygılar yeni bir şekilde ele alınabilir. Kant, akıldan özerkliğe doğru argüman kurmak yerine, özerklikten akla doğru argüman kurar. Başka bir deyişle, ancak özerk, kendi kendini disipline eden varlıklar olduğumuz için, haklı olarak aklın ilkeleri diyebileceğimiz ilkelere göre eylemde bulunma kapasitesine sahibiz. Akıl, kendi otoritesidir ve ancak eleştiri yoluyla özerkliğin düşünce ve eylemlerimizi karakterize eden şey olduğunu göstererek temellendirilebilir özerklik, aklın ilkelerini ve onların otoritesini varsaymaz; tersine onları kurar (Wood, 2024, s.87-92).

Kant, aklın otoritesinin, düşüncede disipline edilmiş özerklikten başka hiçbir şeye dayanmayacağını belirtir. Bu noktada, düşünmede özgürlüğün aklın kendisine verdiği yasalardan başka hiçbir yasaya tabi olmaması anlamına geldiğini gördüğümüz ölçüde, *kesin buyruk* geri dönüşünü hissetmeye başlarız. Yani, kişinin maksimleri (eylem ilkeleri), iradenin kendisine koyduğu bir yasaya tabidir ve bu yasa, bu bakımdan, diğer tüm rasyonel varlıklar için evrenselleştirilebilir olmalıdır: işte bu, kategorik buyruktur. Dolayısıyla *kesin buyruk* temelini özgürlük ve özerlikte bulan, aklın bu koşulsuz ilkesini açığa çıkarır. *Kesin buyruk*, tüm aklın en yüce ilkesidir; çünkü herhangi bir etkinliği, ahlaki olsun ya da olmasın, akla dayalı kılan stratejidir; zira her eylemi ya da maksimi özerk olacak şekilde disipline eder. *Kesin buyruk*, düşünce ve eylemlerimizde bizi herkese uygulanabilir ilkelere yönlendirir; yani evrenselleştirilebilir olan ilke ya da maksimleri gösterir. Hem düşünmede hem de eylemde, aklın öz-disiplini, bir varsayımın temelini evrensel bir ilke olup olamayacağını sorma meselesidir. Aklın en yüce ilkesi, hem insan düşüncesinden, eyleminden ve iletişiminden doğar hem de bunları disipline eder. Akıl ile özerklik arasında bir boşluk yoktur; çünkü aklın otoritesi, özerkliğe dayanır (Wood, 2024, s.87-92).

Kant, ahlak yasası bize yalnızca tüm rasyonel varlıkların yani “Amaçlar Krallığı”nın tüm üyelerinin, üzerinde uzlaşabileceği maksime göre eyleyebileceğimizi söyler. Başka bir deyişle, *kesin buyruk* ile ahlak yasası olan Amaçlar Krallığı yasası, aynı formüle sahip oldukları ölçüde aynı şey gibi görünür. Özerk ve kendi kendini disipline eden varlıklar olduğumuz için rasyonel varlıklar olduğumuzu gördük. Akıl, özgürlük ve özerliğimize dayandığı ölçüde kendi otoritesini sağlar. Özgürlük ve özerklik, aklın kendi kendisine koyduğu ve bu nedenle tüm rasyonel varlıklar için evrenselleştirilebilir olan yasalara uymasını sağlar. Bu nedenle, aklın koşulsuz ve en yüce ilkesi olarak iş gören şey, herhangi bir eylemi ya da maksimi özerk kılacak şekilde disipline eden kategorik buyruktur (Wood, 2024, s.87-92). Saf irade ya da ahlaki yasaya sahip bir irade açısından, özgürlüğün iradeye ait bir özellik olduğunu gördük. Aynı şekilde, irade kendi kendisine yasa koyma özelliğine sahip olduğu ölçüde özerktir. İrade özerk olduğu sürece rasyoneldir ve dolayısıyla özgürlük ve özerkliğe dayanır. Özgürlük ve özerklik, iradenin kendi kendisine koyduğu ve bu nedenle saf iradeye sahip tüm rasyonel varlıklar için evrenselleştirilebilir olan ahlaki yasalara uymasını sağlar. Başka bir deyişle, bir irade kendisini ahlaki bir yasaya bağlar; çünkü bu yasa tüm rasyonel varlıklar için evrensel hale getirilebilir. İrade, aklımızın özgürlük ve özerklik kapasitesine dayanması ölçüsünde ahlak yasasına bağlıdır. Akıl ile özerklik arasında bir boşluk yoktur. Özgür ve özerk olduğumuz sürece, eylemlerimizi, dayandığımız maksimin aynı zamanda evrensel bir yasa haline getirilebileceğini sağlayacak şekilde gerçekleştiririz. İradenin özerk olmak için kendi kendisine koyduğu yasa ahlak yasasıdır ve bu yasa kategorik buyruktur. İrade, kendi etkin nedeni olarak, özgürlük özelliğine sahiptir. İrade, kendisine ahlaki bir yasa koyduğu ölçüde özerktir. Bu nedenle

irade rasyoneldir ve bu rasyonelliğini, özgürlük ve özerkliğimizin ifadeleri olan maksimsleri aracılığıyla ortaya koyar. Özgür ve özerk bir irade, kategorik buyruğa ve iradenin kendi kendisine koyduğu ahlak yasasına bağlı olmak anlamına gelir (Wood, 2024, s.87-92).

İnsanın Doğası

Kant, insanın doğasını ne iyi görür ne de kötü görür. İnsan, ahlak yasasına göre davrandığında iyi, ahlak yasasına aykırı davrandığında kötü olacaktır. Her insanın içinde hayvani ve insani yön vardır. İnsan, her iki yöne de yatkındır. Başka bir ifadeyle, her insan yaşayan, rasyonel ve sorumlu bir varlıktır. Bu özgün yatkınlıklar, içimizdeki ahlak yasasıyla çelişmedikleri ölçüde iyidirler. Ayrıca bu yatkınlıklar, her insanın potansiyelini ya da imkânını ifade eder (Kant, 2012, s.26-30). Çünkü özgün olmaları nedeniyle ahlak yasasına uyulmasını emrederler ve bu yönüyle iyiye doğru yönelmişlerdir. Bu bakımdan, bu özgün yatkınlıklar, Kant'ın ahlaki öznenin yatkınlığı olarak adlandırdığı şeyi oluşturur. Ayrıca, bu yatkınlık ahlak yasasına olan ödevimizle bağlantılı olduğu için, bu ahlaki yatkınlık, özgürce seçtiğimiz ve irademizin maksimslerini özgürce benimsediğimiz nihai öznele temel olarak görülebilir. Bu anlamda, ahlaki bir yatkınlık, ahlak yasasına uymayı özgürce seçtiğimiz sürece korunur. Başka bir deyişle, ahlak yasasına yönelik ödev ile ahlaki yatkınlık aynı anlama gelir. Ancak, insanın ahlak yasasına uyma potansiyelini bir kenara bırakıp bunun yerine insanların ahlaki karar alma süreçlerindeki ve sonraki eylemlerindeki fiili durumuna bakarsak, insan doğasının köklü (radikal) bir kötülük içerdiği sonucuna varmak zorunda kalırız. Çünkü kişi, daha ilk ahlaki eyleminde bile, ahlak yasasının bilincinde olmasına rağmen, maksiminin içine bu yasadaki bir sapmayı dahil edebilir (Kant, 2012, s.26-30).

Kant, aklımızın ve buna bağlı olarak irademizin evrenselleştirilebilir maksimsler doğrultusunda eyleme yönelme özerkliğine sahip olduğunu söyler. Bu özgürlük bizi ahlak yasasına bağlar ve ahlak yasası irademizin güdüsü olur. Ayrıca özgürlüğümüz, maksimslerimizin, tüm maksimsler için evrensel olan nihai bir öznele temele ya da en yüksek maksime bağlı olmasını gerektirir; bu da adeta insanlığın kendisine kök salmış bir ilkedir. Bu en yüksek maksime, ahlak yasasının kendisidir ya da başka bir deyişle, ahlaki yatkınlığımıza karşılık gelir. Kötülük, ahlak yasasını reddeden ya da inkâr eden bir maksimi seçmemizle ortaya çıkmaz. Kant'a göre, özgür olduğumuz sürece *kesin buyruk*'a, yani ahlak yasasına uygun davranmakla yükümlüyüz. Ahlak yasası irademizin güdüsü olduğu için, ahlaki bir karar durumuyla karşılaştığımızda her zaman ahlak yasasını en yüksek maksime dahil edip onu irademizin belirleyici temeli haline getirmemiz ve dolayısıyla her zaman ahlaki olarak doğru olanı yapmamız gerekir (Kant, 2012, s.26-30). Ama insan çoğu zaman ahlak yasasına aykırı davranır. Kant'a göre, devrede olan diğer güdü "öz-sevgi yasasıdır". İrademizi belirlerken ahlak yasasının güdüsüne dayanma yönünde bir yatkınlığa sahip olduğumuz gibi, duyusal doğamızın güdülerine—öz-sevgi yasasına uygun oldukları ölçüde—dayanma yönünde de bir yatkınlığa sahibiz. Yani, nasıl ki ahlak yasasına dayanan bir ahlaki yatkınlığı, irademizin maksimslerini benimsememizi sağlayan nihai öznele temel olarak özgürce seçebiliyorsak, aynı şekilde öz-sevgi yasasını da bu tür bir nihai temel olarak özgürce seçebiliriz. Ancak ahlak yasasından farklı olarak, eğer duyusal doğamızın güdülerini irademizin belirleyici temeli olarak maksime dahil edersek, sonuç ahlaki açıdan kötü bir eylem ya da yozlaşmış bir ahlaki yatkınlık olur. Çünkü Kant'ın gösterdiği gibi, ahlaki olarak iyi bir eylem, yalnızca ahlak yasasını (başka hiçbir yasayı değil) güdü olarak alan eylemdir. Bu anlamda kötülük, ahlak yasası yerine öz-sevgi yasasına uyan maksimsler üreten nihai belirleyici temeli seçmemizle ortaya çıkar (Kant, 2012, s.26-30).

Kant, insanın doğası gereği hem ahlak yasasını hem de öz-sevgi yasasını iradesinin güdülerini olarak maksime dahil etmeye yatkın olduğu için zaman zaman sorunlar ortaya çıktığını belirtir. Her iki güdü de tek başına iradeyi belirlemek için yeterli olduğundan, ahlaki olarak iyi ya da kötü bir eylemin ortaya çıkması bu güdülerin farklı olmasından kaynaklanmaz. Yani iyi ile kötü arasındaki ayrım, maksime dahil edilen güdülerin içeriğinde yatmaz. Buna göre, ahlaki olarak iyi bir eylem ile

ahlaki olarak kötü bir eylem arasındaki fark, bu iki güdüyü maksime dahil ederken onlara nasıl bir öncelik ve düzen verdiğimizde ortaya çıkar (Kant, 2012, s.31).

Ahlaki olarak iyi bir eylem, öz-sevgi güdüsünü ahlak yasasına tabi kıldığımız ve ahlak yasasını irademizin evrensel maksiminin tek güdüsü olarak benimsediğimiz eylemdir; bu durumda ahlak yasası itaatin en yüksek koşulu olarak kabul edilir. Ahlaki olarak kötü bir eylem ise, ahlak yasasının güdüsünü öz-sevgi yasasına tabi kıldığımız ve duyusal güdülerini irademizin evrensel maksiminin belirleyici temeli haline getirdiğimiz eylemdir; bu durumda öz-sevgi yasası itaatin en yüksek koşulu olarak kabul edilir. Bu durumda ahlaki olarak kötü eylem, tüm maksimslerimizin temelini yozlaşmış olması anlamında “radikal” bir kötülüğü açığa çıkarır. Dolayısıyla, insanın doğası gereği ahlaki olarak kötü olduğunu ya da kötülüğe doğal bir eğilimi bulunduğunu söylemek, insan doğasında güdülerin düzenini tersine çevirme yönünde bir eğilim bulunduğunu söylemek anlamına gelir (Kant, 2012, s.31-32). Kant’ın radikal kötülük öğretisini nasıl geliştirdiğini anlamak önemlidir; çünkü insan doğasının başlangıçta iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusuna verdiği yanıt, onun tüm din teorisinin temelini oluşturur. Kant’a göre din, ancak insan doğasının hem iyiye yönelik bir yatkınlık hem de sürekli mücadele edilmesi gereken karşı konulamaz bir kötülük eğilimi içerdği durumda mümkündür. İnsan doğasındaki bu iyi ile kötü arasındaki gerilim, dini mümkün kılan şeydir. Bu gerilim olmadan din gerekli olmazdı; hatta böyle bir gerilim olmasaydı din diye bir şey de var olmazdı. Kötülük olmasaydı, irademizi belirlerken her zaman ahlaki güdüye dayanarak ahlak yasasını kolayca yerine getirebilir ve böylece Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanabilirdik. Başka bir deyişle, kötülük olmasaydı, her zaman ahlaki olarak doğru olanı yapmakta hiçbir zorluk yaşamazdık. Bu tür “kolay” bir ahlak, bizi Tanrı’ya hoş kılmak için yeterli değildir. Yani, iyilik yapma kapasitemiz hiçbir zaman sınanmıyorsa, ahlaki olarak iyi sayılmayız. Ahlaki iyilik, ancak kendi yatkınlığımız ve özgürlüğümüz aracılığıyla kendimize koyduğumuz ahlak yasasına karşı ödevimize itaat etmemiz sonucunda ortaya çıkar. Herhangi bir yasaya itaat ve ödev, ancak o yasanın taleplerine aykırı davranma imkânı varsa anlamlıdır. Bu anlamda, ahlak yasasına karşı ödev, tam da ona karşı çıkan ve onu zorlayan bir kötü güdünün varlığı nedeniyle mümkündür. Bu kötülük bizim için gereklidir. Eğer irademiz yalnızca tek bir (iyi) güdü tarafından ve tek bir şekilde belirlenebiliyor olsaydı, zaten başka türlü davranamazdık. Bu durumda ödevden ya da yasaya uymak için “öyle davranmamız gerektiğinden” söz edilemezdi. Tanrı’ya hoş olmak, ahlak yasasına itaat etme yönündeki her çabamızda, olması gerektiği gibi davranmamızı gerektirir (Kant, 2012, s.40-43). Ahlaki mükemmellik, ancak Tanrı’ya hoş olduğumuzda gerçekleşir. Ancak hepimiz radikal kötülük tarafından zorunlu olarak yozlaşmış olduğumuz için (yani ödev sahibi olabilmemiz için), yalnızca ahlak yoluyla Tanrı’yı hoşnut etme amacını gerçekleştiremeyiz. Bu amaca ulaşabilmek için, ahlaka ek olarak neyin gerekli olduğunu belirlememiz gerekir; böylece kötülüğe olan eğilimimizle mücadele edebilir ve Tanrı’yı hoşnut edecek ölçüde ahlaki olarak iyi hale gelebiliriz (Kant, 2012, s.40-43).

İyilik ve Kötülük

Kant’ın burada söylemek istediği şudur: İçimizdeki “yapmalıyız” buyruğunun gücüne rağmen ve ne yaparsak yapalım—ne kadar iyi davranırsak davranalım ya da ahlak yasasına ne kadar sıkı uyarsak uyalım—yalnızca kendi başımıza, her eylemimizde Tanrı’yı hoşnut edecek kadar ahlak yasasını tam anlamıyla yerine getiremeyiz. Başka bir deyişle, “yapabildiğimiz şey kendi başına yetersizdir.” Ancak Kant burada ahlakın boşuna olduğunu söylemez. Tam tersine, kendi başımıza tam bir ahlaki dönüşümü gerçekleştiremesek bile, ahlaki davranarak ve ahlak yasasına uyarak kendimizi “daha yüksek bir yardımın” etkisine açık hale getirdiğimizi ifade eder. Bu tür bir yardımın aklımız için “kavranamaz” olduğu kabul edilmelidir; yani bu yardımın bize nasıl geldiğini tasarlayamayız ve onu ne teorik ne de pratik kullanım için maksimslerimize dahil edebiliriz (Kant, 2012, s.49). Bununla birlikte, bu yardımın, kötü bir kalbin iyi ve Tanrı’ya hoş bir kalbe dönüşmesi için gerekli bir koşul olduğunu anlamamız gerekir. Dolayısıyla ahlaki iyiliğe ulaşmada belirleyici olan şey, kişinin “iyi bir insan olması gerektiği için, kendi çabalarıyla oraya götüren yola ulaşabileceğini umut edebilmesidir (Kant, 2012, s.46).”

Kant, İçimizdeki “yapmalıyız” buyruğuna sadık kalmalı ve “bu çabalar aracılığıyla, kendimizi daha yüksek bir yardımın etkisine açık hale getireceğimiz noktaya ulaşmayı—ya da daha açık bir ifadeyle Tanrı’nın ‘lütfuna’ layık hale gelmeyi—umut etmeliyiz.” Kötü eğilimleri uzaklaştırmak için, sürekli bir çaba içinde ahlaki eyleme yönelmiş bir yatkınlığı daima sürdürmemiz gerekir. Burada Immanuel Kant’ın din sisteminde iki önemli kavramla karşılaşırız: lütuf ve umut. Kant, “lütuf” kavramını, iyi eylemlerimize gerekli bir ek olarak açıkça öne sürer: “İşte burada, iyi eylemlerden elde edilen kazancın ötesinde bir fazlalık söz konusudur; bu da bize lütuf yoluyla sayılan bir kazançtır. Dünyevi yaşamımızda yalnızca bir başlangıç olan şeyin (yani Tanrı’ya hoş bir insan haline gelmenin), sanki ona tamamen sahipmişiz gibi bize atfedilmesi—buna dair hiçbir hukuki hakkımız yoktur... bu, yalnızca lütuf sayesinde (Kant, 2012, s.70).” Dolayısıyla, kişinin kalbinde kötülükten iyiliğe doğru bir dönüşüm yaşayabilmesi için, kendisini Tanrı’nın gözünde iyi olarak görmesi, fakat kendi gözünde henüz tam anlamıyla iyi saymaması gerekir. Yani kişi, lütfu deneyimleyeceği ve böylece dönüşüm yaşayacağı inancıyla iyi eylemlerde bulunmalıdır. İşte bu inanç, dinsel inanç ve dinsel kurtuluş ile eşdeğer hale gelir: “Pratik akıl açısından bakıldığında ahlaki eylem gereklidir; teorik aklın ahlaki olmayan perspektifinden ise lütuf gereklidir. Immanuel Kant’a göre, kurtuluşun gerçekleşebilmesi için bu iki koşulun da birlikte yerine getirilmesi gerekir.” Kant, 2012, s.70).

Kant’ın “pratik inanç” anlayışına ulaşırız. Tanrı’nın lütfu bizim için kavranamaz olduğu için, bu lütfun ne zaman gerçekleştiğini ya da onu alıp kabul edip etmediğimizi bilemeyiz. Erişebildiğimiz tek şey, kendi ahlaki ödevimiz ve iyi eylemlerimizdir. Bu nedenle, pratik açıdan elimizden gelenin en iyisini yapmalı ve Tanrı’nın lütfunu bahşedeceğine güvenmeli, yani buna inanmalıyız. Ahlaki ödevimizi yerine getirmenin ve ahlak yasasına uymanın tek başına kurtuluşu sağlayacağı yanılgısına düşmemeliyiz; çünkü kendi başımıza Tanrı tarafından kabul edilmeye layık hale gelemeyiz (Kant, 2012, s.32). Bunun yerine, pratik bir inanç benimsemeli ve iyi bir yaşam sürmeye çalışmalıyız; böylece Tanrı tarafından kabul edilebilir kılınmaya layık hale gelebiliriz. İyi eylemlerde bulunarak, Tanrı’nın lütfunu almış olduğumuzu rasyonel olarak düşünebiliriz—her ne kadar bu lütfun gerçekten ne zaman ve nasıl verildiğini asla kesin olarak bilemesek de. Pratik inanç aracılığıyla, Tanrı’nın lütfuna yönelik bir umut sergilemiş oluruz (Kant, 2012, s.32).

Ahlaki Davranışın İtici Gücü Olarak Umud

Kant, insanın içinde ahlak nasıl kök salar? Ahlaki bir davranışı motive eden unsurlar nelerdir? Bir insan hiçbir karşılığını görmeyecekse neden ahlaki davranır? Gibi ahlaki davranışa neden olan açmazlara da çözüm bulmak ister. Düşünür, ahlakın içimizde nasıl işlediğini, yani ahlaki amaçlarımızı, niyetlerimizi ve eylemlerimizi kavrayabilmek için, umut kavramına yönelmemiz gerektiğini öne sürer. Bizi ahlaki eyleme bağlayan şey umuttur. İnsan, Tanrı’nın lütfunu umabildiğinde ahlaki davranmaya yönelir. Kant hiçbir zaman açıkça Tanrı’nın lütfunu ummamız gerektiğini söylemez. O, yalnızca kendi çabalarımız aracılığıyla kendimizi bu lütfu almaya layık hale getirebileceğimizi ummamız gerektiğini ifade eder. Kant, mümkün olduğunca iyi hale gelebilmek için kendi zihniyetimizi ve karakterimizin temelini dönüştürmemiz gerektiği konusunda ısrar eder (Kant, 2012, s.47). Kant, ahlak anlayışını akıl temeli üzerine inşa ettiğinden Tanrısal bir lütuf fikrine pek sıcak bakmaz. İnsan, ya daha iyi bir insan olmak için çalışmalı, davranışlarını ahlak yasasına uygun hale getirmelidir. Kendini değiştirmeyen bir insan, Tanrı’nın onu sonsuza dek mutlu kılabilmesine inanması, sadece kendini kandırmasıdır (Kant, 2012, s.47).

Kant hem kendi dönüşümümüzü hem de Tanrı’nın lütfunu umut edebileceğimizi ileri sürmektedir. Ancak lütfu umut ettiğimiz sürece, ahlaki mükemmellik hedefimizi açıkça göz önünde tutar ve böylece aklın sınırları içinde kalırız. Kendi dönüşümümüzü umut ederken ise bu sınırların dışına çıkmamaya dikkat etmeli ve ahlaki amacımızı sürekli hatırlamalıyız. Kant’a göre rasyonel davranmak, ahlaki davranmakla aynıdır. Ahlaki davranmak ise, içimizdeki ahlak yasasına yalnızca ödev uğruna uymak demektir; yani irademizi belirlerken tek güdü olarak ahlak yasasını

benimsemektir. Dinsel pratikleri, bu pratiklerin kendisine değil, ahlak yasasına karşı ödevimiz gereği yerine getirmek, hem tarihsel/pratik dini aklın sınırları içine getirir hem de saf akıl dinine ulaşmak için gerekli bir koşul oluşturur (Kant, 2012, s.47).

Kant'ın umut sorusunun cevabını açık bırakmasının nedeni, pratik dini ahlaki mükemmelliğe ulaşmanın meşru bir yolu olarak dışlamak istememesi olabilir. Eğer umudu yalnızca Tanrı'nın lütfuyla sınırlandırmış olsaydı, dinsel pratiklerin bizi ahlaki olarak yönlendirmeye yardımcı olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmış olurdu. Buna karşılık, umudu yalnızca dünyevi dönüşümle sınırlasaydı, bu kez lütf kavramı ve dolayısıyla tüm din sistemi çökerdi. Kant'ın temel görevi, dini aklın sınırları içine yerleştirmektir. Bunu ise ancak her türlü ahlaki veya dinsel eylem ya da pratiğin temelinde ahlak yasasına karşı ödevin bulunması şartıyla başarabilir. Tam da bu noktada, Kant'ın pratik, ampirik dini ahlakın ve saf akıl dininin bir parçası haline nasıl getirdiğini görmeye başlayabiliriz (Kant, 2012, s.47).

Din Eğitimi

Kant, çocuklara dini fikirlerin erken yaşta verilip verilmemesi konusunda tereddütlüdür. *“Çocukların din bakımından eğitimi ele alındığında ortaya çıkan ilk soru, dinî fikirlerin çocuklara erken yaşta verilip verilemeyeceğidir. Bu konuda eğitim eserlerinde çok şey yazılmıştır. Dinî fikirler her zaman bir teolojiyi içerir; o hâlde henüz kendisini tanımayan, dünyayı ise daha da az tanıyan gençlere teoloji nasıl öğretilir? Görev hakkında henüz hiçbir şey bilmeyen bir genç, Tanrı'ya karşı doğrudan bir görevi kavrayabilecek durumda mıdır? (Kant, 2011, s.51).*

Kant, çocukların Tanrı adını öğrenmezden önce ahlaki amaçların öğretilmesini, yaşama dair hedeflerin konulmasını ister. Çocuklara insanı ilgilendiren meseleler öğretilmeli, ahlaki yargıları kesinleştirilmeli, doğanın düzeni ve güzelliği ve büyüleyiciliği benimsetilmelidir. Etrafını, içinde yaşadığı çevreyi keşfeden çocuğa yavaş yavaş evren hakkında bilgi verilmeli parçadan bütüne bir kavramsal ilişki kurulmalıdır. Bu aşamalardan sonra Tanrı fikri çocuğa açıklanmalıdır (Kant, 2011, s.51).

“Ancak bundan sonra onlara ilk kez Yüce Bir Varlık, bir Yasa Koyucu, fikri açıklanabilirdi. Fakat toplumun bugünkü durumunda bu yöntem mümkün değildir; çocukların Tanrı adını duymalarını ve insanların O'na bağlılık işaretlerini görmelerini engelleyemeyiz (Kant, 2011, s.51).

Ancak bu dönem çok da geç olmamalıdır. Biz çocuklara erken yaşlarda değil de büyüdüklerinde Tanrı hakkında bir şeyler öğretirsek ya Tanrı'ya karşı ilgisizlik meydana gelir ya da Tanrı hakkında yanlış fikirler gelişir. Kişi ya Tanrı'yı önemsiz bir kavram olarak görür ya da korkunç bir varlık olarak telakki eder.

“Öyleyse bu tür fikirlerin çocuğun hayal dünyasında yer edinmesinden korkuluyorsa, bunu önlemek için çocuğa dinî fikirleri erken yaşta vermeye çalışmalıyız (Kant, 2011, s.51).”

Kant, din eğitiminin sadece ezber ve taklit olmamasını ister. Din eğitimi doğaya uygun olmalıdır. Çocuklara gereksiz yüklemelerden kaçınılmalı, gelişimsel dönemi dikkate alınmalı, yalnızca ezber ve taklit işi olmamalıdır. Din eğitiminin hayatın içinde ve tecrübe sahasında yani çocuğun yaşantısında karşılığı olmalıdır. Çocuklar, görev, yükümlülük, iyi ve kötü davranış gibi soyut kavramlara sahip olmaksızın da bu kavramların yaşamdaki karşılığını ya da içeriğini kavrayabilirler. Kant, ahlak felsefesinde haz, rahatlık, fayda gibi kavramlara yer vermez. Düşünürre göre çocuklar insan keyfine bağlı bulunmayan ama evrensel bir mahiyet arz eden görev yasasının varlığını çok kolayca anlayabilirler. Ancak bu yasayı anlatacak öğretmenin kendisi önce görev yasasını bir yaşam biçimine dönüştürmüş olmalıdır. Yani öğretmen görev mesuliyetini idrak etmeli, hayatını görev mesuliyeti ile biçimlendirmelidir (Kant, 2011, s.51).

Kant, din eğitiminde doğaya özel bir önem verir. Filozofa göre ilk basamak doğa olmalıdır. Çocuğa doğa iyi tanıtılmalı, hepimizin ve her şeyin doğanın bir parçası olduğu yaşantı yoluyla

benimsetilmelidir. Çocuk doğayı deneyimledikten sonra doğa ile Tanrı arasında bağlantı kurulmalı, doğa Tanrı'ya bağlanmalıdır. Düşünre göre başlangıçta, her şeyin türlerin korunması ve aralarındaki dengenin sürdürülmesi için nasıl düzenlenmiş olduğunu göstermeli; fakat aynı zamanda uzun vadede insanın mutluluğa ulaşabilmesi için de buna göre tasarlandığını anlatılmalıdır. Kant, Tanrı kavramı ile baba kavramı arasında benzerlik kurulmasını ister. Aslında bu fikir Hristiyanlık'ın Tanrı'yı babaya benzetmesinden ilhamla oluşmuş bir fikirdir (Kant, 2011, s.51).

Tanrı fikri, ilkin gözetimi altında bulunduğumuz bir baba fikrine benzetilerek öğretilebilir; bu yolla da insanlığın tek bir aile olarak birliğini çocuğa yararlı biçimde gösterebiliriz (Kant, 2011, s.51).

Kant, dini geleneksel tanımının dışında, kendi anlayışına göre yeniden tanımlamak ister. Elbette bu tanım akıl merkezli bir ahlak ile uyumlu olan bir din tanımıdır. Kant, dini, ahlakın Tanrı bilgisine uygulanmış hâli olarak görür. Çocuklara din eğitimi verilirken önce içimizdeki ahlak yasası ile başlanmalıdır. Başka bir deyişle önce ahlak gelmeli, teoloji ahlaktan sonra verilmelidir (Kant, 2011, s.51).

Öyleyse din nedir? Din, içimizde bulunan yasanın, üzerimizde bulunan bir Yasa Koyucu ve Yargıçtan güç alması bakımından kavranmış hâlidir. Din, ahlakın Tanrı bilgisine uygulanmış şeklidir. Eğer din ahlakla birleşmezse, yalnızca lütuf kazanma çabasına dönüşür. İlahi söylemek, dua etmek ve ibadethaneye gitmek ancak insana yeni güç, yeni cesaret vermeli; ilerlemek için onu desteklemeli ya da ödev fikriyle esinlenmiş bir kalbin ifadesi olmalıdır. Bunlar ancak iyi işler için hazırlıktır, iyi işlerin kendisi değildir. Tanrı'yı gerçekten hoşnut etmenin tek yolu ise daha iyi insanlar hâline gelmemizdir (Kant, 2011, s.52).

Kant'a göre ahlak dinin esasıdır hatta özüdür. Din anlamını ancak ahlakta bulur. Tanrı'nın istediği iyi insan ahlak sahibi insandır. Yoksa bir takım teolojik bilgilere sahip olmak bizi ahlaklı insan yani iyi insan yapmaz. Kant bir çocuğu eğitim hayatına aldığımızda önce onun içinde var olan ahlak yasasını ortaya çıkarmamızı ister. Çocuk kendi içindeki bu yasayı keşfettiği zaman binanın temelini keşfetmiş sayılır. Temel eğer insanı insan yapan ahlak üzerine kurulursa o çocuk zamanla ona verilecek tüm bilgi ve becerileri alabilir hale gelmiş demektir. Kant'ın din ile ahlakı eşitlemesinin bir sonucu olarak insan ne iyi ne de kötü bir yaratılışa sahiptir. İnsan her iki yöne meyilli bir varlıktır. İnsanı insan yapacak olan hatta insanı hayvandan ayıracak olan onun eğitimi, yani terbiyesi ve ahlakıdır. Kötü huylu bir insan, aşağılık ve zelil bir kimsedir ve küçümsemeye, hor görülmeye layıktır (Kant, 2011, s.52). Bu küçümseme doğrudur, haklıdır, çünkü kötü olan bir şeyin akıbeti övgü değil yergi olmalıdır. Tanrı hiç kimseye zulmetmeyeceği, hiç kimseye haksızlıkta bulunmayacağı için, bazı insanları iyi bazı insanları da kötü yaratmaz. İnsanları kendi saf doğaları üzerine yaratır. Fakat insan iyiliği veya kötülüğü seçer. Burada insanın kötülüğü seçmesi tanrının onu kötü yaratmasından dolayı değil, o şahsın kendi bile isteye kötüyü tercih edişinin sonucudur. Yoksa kötülük yapmayın buyruğu asli bir buyruktur ve insan için temel bir ahlaki ölçüttür. Kant'a göre bir kral hırsızlık yasaktır diye bir emir yayınlarsa bu kral hırsızlığı yasaklayan ilk kişi olmayabilir ama insanın varoluşundan beri yürürlükte olan bir ahlak yasasını tekrar buyruk haline getirmiş olur. Yani hırsızlık evvelden beri kötüdür ama kral bu kötü davranışı bir kez daha yasaklamış olur. Yani var olan bir yasağı insanlara yeniden hatırlatmış olur (Kant, 2011, s.52).

Buradan insan, kendisini mutluluğa layık kılan şeyin yalnızca iyi bir yaşam olduğunu öğrenir. İlahi yasa aynı zamanda doğa yasası olarak da tanınmalıdır; çünkü keyfi değildir. Bu nedenle din, bütün ahlakın kapsamına girer (Kant, 2011, s.52).

Kant çocuğun yukarıda zikrettiğimiz insan olmanın temeli olan ahlak yasasını bulmadan ve o yasaya göre eyleminin bilincine varmadan teolojik birtakım ezberlerin, bilgilerin ya da çocuğu ısıdırmak adına öğretilen bir takım dini taklitlerin faydalı olmayacağı kanaatindedir. Bu yüzden ki din eğitime ilahiyat ile başlanmasına şiddetle karşı çıkar (Kant, 2011, s.52). Çünkü düşünre göre sadece ilahiyat temelli din anlayışı çocuğa hiçbir şey kazandırmaz. Lafazanlık, bilgiçlik ve öğrendiği

dini bilgileri mevki, makam, şöhret ve birtakım şehvetlerini elde etmeye çalışan bilgili ama erdemsiz insanlar meydana getirir. Böyle bir insan tipi yaptığı ya yanlıştan dolayı cezalandırılma korkusu ile ya da yaptığı doğrulardan dolayı kısa vadede ödüllendirme beklentisi ile davranışta bulunur. Ahlak temeli yerine ilahiyat temelli yapılan bir din eğitiminin sonucu olarak toplumu etkileyebilmek insanların gözünde cazip bir kimse haline gelebilmek için hurafelerin dillendirilmesi, sahte bir takım tapınma ritüellerinin artması, keramet ve abartıların yaygınlaşmasına neden olur (Kant, 2011, s.52).

Bu nedenle önce ahlak gelmeli, ardından teoloji gelmelidir; işte din budur (Kant, 2011, s.52).

Kant, insanın içindeki ahlak yasasını vicdan olarak tanımlar. Düşünüre göre bir insan yeryüzündeki yazılmış ya da buyruk haline getirilmiş tüm ahlak kurallarından habersiz olsa bile ona doğruyu gösterecek ve daima istikamet üzere tutacak yegâne kılavuz vicdandır.

İçimizde bulunan yasaya vicdan deriz. Vicdan, tam anlamıyla, eylemlerimizi bu yasaya uygulamaktır (Kant, 2011, s.52).

Kant'a göre vicdanın kınamalarını, Tanrı'nın temsilcisi olarak görmeseydik, bu kınamaların üzerimizde herhangi bir etkisi olmazdı. Çünkü Tanrı, üzerimizde bir mahkeme kurduğu gibi, içimizde de bir yargı kürsüsü kurmuştur. Tanrının insanların üzerinde bir mahkeme kurup iyi ile kötüyü değerlendirdiği gibi vicdanda insanın içine kurulmuş bir mahkemedir. Her şey birtakım nedenlerden dolayı yanlış da insanın içindeki vicdan asla yanılmayacak, daima insana yasayı yani doğruyu, iyiyi hatırlatacaktır. Bu nedenle dine ahlaki vicdan eşlik etmelidir (Kant, 2011, s.52). Eğer eşlik etmezse, dinin insanlar üzerinde herhangi bir etkisi olmayacaktır. Ahlaki vicdan olmaksızın din, batıl inanca dayalı bir hurafeden ibaret olacaktır. İnsanlar dinin yani Tanrı buyruğunun hikmetine, bu buyrukların önemine ve insan hayatındaki yerine dikkat etmeksizin basit bir taklit ile kendilerini avutacaklar, dini kendi çıkarları için kullanacakları bir mecraya dönüştüreceklerdir. Bu nedenle ahlaka dayalı din eğitim yapılmalı ve unutulmamalıdır ki vicdan, Tanrı'nın temsilcisidir (Kant, 2011, s.52).

“İnsanlar, Tanrı'nın buyruğunu nasıl yerine getireceklerini düşünmeden; hatta O'nun kudretini, bilgeliğini ve benzeri niteliklerini gerçekten bilmeden ve araştırmadan, yalnızca O'nu övüp gücüne ve hikmetine saygı göstererek Tanrı'ya hizmet ettiklerini sanırlar. Bu tür ilahiler ve övgüler, böyle kimselerin vicdanı için bir afyon, onun rahatça uyuyabileceği bir yastık gibidir (Kant, 2011, s.53).

Kant'a göre çocuklar dini düşüncenin bütününe kavrayamazlar çünkü din soyut yani mücerret kavramlar üzerine kuruludur (Kant, 2011, s.53). Mesela yukarıda da zikrettiğimiz gibi insanın anlayışı Tanrı kavramını deneyimlemeye imkân vermez, yani insan hiçbir zaman mevcut duyuları ve anlayışı ile melek gibi, ahiret gibi, vahiy gibi mücerret kavramları idrak edemez. Bu yönü ile insan Tanrıyı bir bilme nesnesi haline getiremez. Ama bu bilgileri öğrenmeden de bir dünya kuramaz. Çünkü içinde yaşadığı dünyaya, sahip olduğu hayata bir anlam verecekse bu ancak bir Tanrının var olduğu kabulü ile mümkün olacaktır. Yani Tanrının varlığını kabul ettikten sonra insanın içinde bir umut, bir ferahlama duruma zuhur edecektir. Bu nedenle çok küçük yaşta çocuklara ağır ve uzun dualar öğretilmemeli, çocukların idrak edemeyeceği mücerret kavramları boca etmekten uzak durmalıdır. Eğer çocuklara dua ve ilahileri öğretmeye ısrar edersek bu onlarda yanlış ve sahte bir dindarlık anlayışının gelişmesine neden olacaktır. Kant'a göre tanrıyı doğru bir şekilde ululamak çok fazla ritüeller yapmak, ilahiler söylemek ya da olur olmaz yerde dualar etmek değil, O'nun buyurduğu gibi davranmak, O'nun buyruğuna uygun yaşamak, kısacası doğru sözlü ve doğru davranış sahibi olmakla mümkündür. Çocuklara vereceğimiz en önemli dini bilgi Tanrı'nın buyruğu olan doğruluktur, doğru eylemdir, doğru düşüncedir, doğru davranıştır. Kant'a göre insan günlük yaşamındaki problemleri karşılaştığı birtakım sıkıntıları aşmak için Tanrı'nın adını kullanmamalıdır (Kant, 2011, s.53). Yani bizim kültürümüzde sık karşılaştığımız insan tipi olan olur olmaz yere yemin eden ve günlük hayattaki her olay için Tanrı'yı kendine şahit gösteren insanların davranışlarını Kant doğru bulmaz. Çünkü bu bir çeşit sahtekarlıktır. İnsan üstüne düşen

görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmelidir. Hakkına razı olmalıdır. Kendi emeğine ve alın terine güvenmelidir. Tanrı'nın ismi çok yüce, çok değerli ve çok önemli olduğundan ağızımıza aldığımızda içimizde bir titreme, bir huşu, bir etki bırakmalıdır. Yoksa yalan yere olur olmaz her defasından Tanrı'nın ismini ağza almak, insanın kalbinde hiçbir etki yapmayan herhangi bir sözcük mertebesine indirir. Bu nedenle çocuklara Tanrı isminin önemi ve büyüklüğü doğru bir şekilde kavratılmalı ve ilahi iradeye karşı saygı ve itaat öğretilmelidir (Kant, 2011, s.53).

Tanrı'yı gerçekten onurlandırmanın yolu, O'nun iradesine uygun davranmaktır ve çocuklara öğretmemiz gereken de budur. Tanrı adının boş yere sıkça kullanılmamasına dikkat etmeliyiz hem kendimiz hem de çocuklar bakımından (Kant, 2011, s.53).

Kant, çocuklara başkalarının dua ettiğini gördüklerinde kime ve neden dua ettiklerini anlayabilmeleri için Yüce Varlık hakkında bir fikir vermemiz gerektiğini belirtir. Ancak bu fikirler az sayıda olmalı ve daha önce söylendiği gibi yalnızca olumsuz (negatif) nitelikte olmalıdır. Bunlar erken yaşlardan itibaren verilmeye başlanmalı; aynı zamanda çocukların insanları dinî uygulamalarına göre değerlendirmemelerine dikkat edilmelidir. Çünkü dinlerin çeşitliliğine rağmen din her yerde öz bakımından aynıdır. Kant çocuklara dini fikirlerin erken yaşlardan itibaren kademeli bir şekilde öğretilmesini ister. Bu dini fikirlerin az sayıda olmasını, yalın olmasını ve mümkün mertebe negatif teoloji yani tenzih edici nitelikte olmasını ister (Kant, 2011, s.53).

Sonuç

Kant'ın din felsefesini ve din eğitimi ele aldığımız araştırmada aşağıdaki bulgulara rastlanmıştır. Kant, Tanrı'yı ve "en yüksek iyi"yi bütün rasyonel varlıkların yöneldiği akli ilkeler olarak temellendirmiştir. Ahlakın temeli akıldır; fakat ahlak tek başına en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için yeterli değildir. Ahlaki yasa, mutlaka bir amaca yönelmelidir ve bu amaç Tanrı ve en yüksek iyi, yani ahlaki mükemmelliktir. Akıl ve ahlak Tanrı'yı ve en yüksek iyiyi kendi rasyonel hedefi olarak içerir. Kant, zorunluluktan özgürlüğe sanat aracılığı ile geçiş yapmıştı. Buradaki açmaz ise temel olan ahlak yasası ile sonuç olan Tanrı ile en yüksek iyi arasındaki geçişi sağlamaktır. Kant, bu geçişi saf biçimde bir akıl dini ile değil de aklın ahlaki yasasını tarihsel ve toplumsal biçimde ifade eden gerçek din ya da (empirik yani yaşamda bizzat tatbik edilen geçişi saf. Bu din anlayışı, ahlaki temeli bir teleolojik yönelim içine yerleştirir; yani insanı bir amaç fikrine (Tanrı ve en yüksek iyi) doğru yönlendirir. Bu çerçevede, ahlakın temeli akıl ve ahlak yasasıdır. Ahlakın yöneldiği son, Tanrı ve en yüksek iyi (ahlaki yasa koyucu fikri)'dir. Köprü, aklın ahlaki yasasını taşıyan ve onu tarihsel-dini biçimde ifade eden empirik dindir. Bu nedenle Kant'a göre iman akli tamamlayan bir "ek" değil, aklın ahlaki içeriğini görünür kılan bir araçtır. Böylece din, ahlakın yerine geçmez, tersine ahlakın kendisini Tanrı fikrine doğru genişletmesini sağlar. Bu da Kant'ın temel iddiasını ortaya çıkarır. Din, aklın dışında değil, aklın ahlaki zorunluluğunun içinde anlam kazanır. Düşünür ahlak temellendirmesini bir adım ileri taşıyarak, ahlak yasası ile Tanrı ve en yüksek iyi arasındaki ilişkiyi yeniden düşünür. Bu problem şu şekilde formüle edilir: Temel: aklın verdiği ahlak yasası, Sonuç: Tanrı ve en yüksek iyi (ahlaki mükemmellik). Kant, bu iki farklı ontolojik gerçeklik arasındaki bağlantının saf teorik akıldan değil, aklın ahlaki içeriğinin tarihsel ve pratik bir biçimde yaşanmasından geçtiği kanaatindedir. Bu geçişin anahtarı empirik dindir. Bu din anlayışı: Ahlak yasasını bir amaç ufkuna (teleolojiye) açar. Bu amaç ufkunu Tanrı fikrini zorunlu bir "ahlaki yasa koyucu" olarak içerir. Böylece ahlak, kendisini Tanrı fikrine doğru genişletir. Dolayısıyla empirik iman, ahlakın yerine geçen bir otorite değildir, o, ahlakın rasyonel içeriğini "dünyada görünür" kılan bir taşıyıcıdır. Kant, ahlaki Tanrı'ya dışsal bir otorite olarak bağlantılandırmaz. Yani elinde ziyade, ahlakın kalem sürekli olarak ödülleri ve cezaları kesen otoriteden ziyade, ahlakın kendi içsel rasyonel yöneliminin bir sonucudur. Böylece ahlak yasası ile Tanrı ve en yüksek iyi arasındaki ilişki, aklın kendisi tarafından kurulan bir teleolojik bütünlük içinde anlaşılır. Başka bir ifadeyle, Kant, pratik ahlaki temellerimiz ile "insanlığın dışında güçlü bir ahlaki yasa koyucu" olarak düşünülen teorik son (Tanrı fikri) arasındaki boşluğun gerçek empirik din tarafından doldurulduğunu

savunur. Bu din biçimi: akı ve ahlak yasasını, vahiy geleneğiyle birleştirir. Böylece ahlak, kendisini doğal olarak Tanrı fikrine doğru genişleten teleolojik bir anlam kazanır. Bu çerçevede, ampirik din, akıl-din ilişkisini destekleyen tarihsel bir ifade biçimidir, ahlak ise bu tarihsel biçimin temelini oluşturan rasyonel ilkedir. Din, ahlakı aşan bir şey değil, onun anlamını Tanrı fikri içinde yorumlayan bir araçtır. Kant'a göre akıl dini meşrulaştırır, onu ortadan kaldırmaz, ahlaki deneyim, Tanrı tarafından yönlendiriliyormuş gibi kaldırmaz, ahlaki bu yorumun temeli her zaman ahlak yasasının kendisidir. Din, ahlakın yerini alan değil, ahlakın rasyonel yapısını Tanrı fikri içinde ifade eden bir yorum biçimidir.

References

- Britanica, Enlihtenment, Erişim Tarihi: 26.04.2026,
<https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history>.
- Cevizci, A. (2014). *Ahlak felsefesi*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *Eğitim felsefesi*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Büyük felsefe sözlüğü*. Say Yayınları.
- Çitil, A. A. (2021). *Kant okumaları, birinci kritik*. Dergâh Yayınları.
- Çitil, A. A. (2022). *Kant okumaları, ikinci kritik*. Dergâh Yayınları.
- Demir, Aysel. (2020) *Kant, siyaset, ahlak*. Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Guyer, Paul, (2022) *Kant*, (D. Soysal, çev.). Say Yayınları.
- Internet Encyclopedia of Philosophy, Kant's Philosophy of Religion, Erişim Tarihi: 12.04. 2026,
<https://iep.utm.edu/kant-rel/>.
- Kant, I. (1992). *An answer to the question: What is enlightenment?* Translated by Ted Humphrey
 Hackett Publishing, 1992. Erişim tarihi: 24/04/2026
https://www.nypl.org/sites/default/files/kant_whatisenlightenment.pdf.
- Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi*. (A. Yardımlı, çev.). İdea Yayınları.
- Kant, I. (2000). *Prolegomena*, (İ. Kuçuradi & Y. Örnek, çev). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2006). *Yargı yetisinin eleştirisi* (A. Yardımlı, çev.). İdea Yayınları.
- Kant, I. (2009). *Pratik aklın eleştirisi* (İ. Kuçuradi, çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2013). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*, (İ. Kuçuradi, çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2012). *Religion within the Limits of Reason Alone* (Translated by Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson). İlk baskısı 1930, Chicago / New York, Harper & Row (Sonraki basımlar: Open Court Publishing / Harper Torchbooks.
- Kant, I. (2016). *Eğitim üzerine*, (A. Aydoğan, çev.). Say Yayınları.
- Kant, I. (2022). *Saf aklın eleştirisi*, (N. Pektaş, çev.). Gece Kitaplığı.
- Kant, I. (2023). *Muhakeme kabiliyetinin eleştirisi* (N. Pektaş, çev.). Gece Kitaplığı.
- Kılıç, R., & Reçber, S. (2014). *Din felsefesi*. Grafiker Yayınları.
- Özlem, D. (2010). *Etik ahlak felsefesi*. Say Yayınları.
- Reçber, M. S. (2014). *Din felsefesi*. Grafiker Yayıncılık.
- Translated by Ted Humphrey Hackett Publishing, 1992. Erişim Tarihi: 24.04. 2026.
- Ülken, H. Z., (2013). *Eğitim felsefesi*. Doğubatı Yayınları.
- Wood, A. W. (2020). *Kant*, (A. Kovanlıkaya, çev.). Alfa Yayınları.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.