Beytulhikme Int J Phil 16 ( 2 ) 2026
Doi: 10.29228/beytulhikme.90588
Research Article: 701-722

# Kant'ta Dinin Ahlaki Temellerinin Korunmasında Parergonun İkili İşlevi

## *The Dual Function of the Parergon in Preserving the Moral Foundations of Religion in Kant*

EBRU PEHLİVAN SARI
*Independent Researcher*

Received: 16.04.2026 | Accepted: 27.06.2026

**Abstract:** Kant, in his *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, designates the general reflective notes appended to the ends of sections as *parerga.* As supplements to the principal element *(ergon)*, *parerga* are meant to support and foreground the main structure; however, when they exceed this auxiliary role and assume a central position, they risk overshadowing and even reversing the relation between *ergon* and *parergon*. Kant treats expectation of divine grace, miracles, mysteries, and means of grace as parerga, interpreting them as elements arising from the human condition as both rational and sensible, and as responses to perceived moral insufficiency. By restricting parerga not to all elements that transcend reason but specifically to those related to morality, Kant attributes to them a dual function within the domains of morality and religion. When they remain supplementary, parerga contribute to preserving both the autonomy of morality and the rational boundaries of religion; when elevated to the status of *ergon*, however, they threaten the rational foundations of both spheres. This study aims to analyse the dual function of parerga in question, to reveal their boundary-determining roles within Kant's conception of rational religion, and to draw attention to the destructive consequences they may produce when they shift into the position of the *ergon*.

**Keywords:** Kant, religion, morality, parergon, grace, miracle, mystery.

✉ Ebru Pehlivan Sarı
Bağımsız Araştırmacı
34724, İstanbul, Türkiye | ebrupehlivan@windowslive.com

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

## Giriş

Kant'ın din felsefesinin başat özelliklerinden biri, akıl-inanç ilişkisini rasyonel bir zeminde inşa etme ve dini aklın sınırları dahilinde tutma çabasıdır. Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* başlıklı eserinde Kant dini, ahlaki özerkliğin korunmasını amaçlayan bir yaklaşımla ele alarak, aklın sınırlarını aşma riski yaratabilecek unsurları *parergon* olarak konumlandırır. Kant'ın söz konusu metinde yer alan dört bölümün sonuna eklediği genel inceleme notları olan ve *parergon* olarak adlandırılan ekler, ikincil ve dışsal öğeler gibi görünmelerine karşın dinin rasyonel zemininin kurulmasında ve korunmasında kritik bir rol üstlenmektedir. Kant'ın din anlayışı, saf pratik aklın yeterliliğini savunarak dini ahlaka indirgediğine ilişkin eleştirilere maruz kalsa da dinin, insanın duyusal ihtiyaçlarına hitap eden tarihsel yönünü dışlamayan karakteri ile özgündür (Michalson, 1999; Wood, 2009). Bu nedenle Kant'ın din anlayışı, dini ahlaka *indirgeyen* bir anlayış değil, dini aklın sınırları dahilinde tutma kaygısı güden eleştirel bir girişim olarak değerlendirilmedir (Palmquist, 1992).

Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde; inayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçları gibi unsurları dinin özüne dahil etmeyerek *parergon* olarak konumlandırması, söz konusu sınır çizme çabasının tezahürlerinden biridir (Kant, 2005a). Kant'ın devasa felsefe dizgesi içinde bu unsurları sınır dışı etmek yerine onları *parergon* olarak konumlandırmasının nedenlerinden biri, söz konusu unsurların insanın duyusal bir varlık olmasından kaynaklanan ahlaki zaaflarını giderme sürecinde üstlendikleri rollerdir. Bu unsurların tümden yok sayılmayarak sınırda tutulmasının bir diğer işlevi ise dinin rasyonel ve ahlaki özünü ikincil hale getirme risklerine karşı onları kontrol altında tutmaktır. O halde *parergon*lar, ahlak ve din alanlarındaki sınırları kurma ve mevcut sınırları koruma sürecinde ikili bir işlev üstlenmektedir. Bu bağlamda Kant'ın din felsefesindeki yapısal gerilimleri açığa vurması açısından Derrida'nın *parergon* kavramına yönelik analizi oldukça önemlidir. Derrida'ya göre sınır kurucu bir işlev üstlenen *parergon*, konumu gereği ne içe ne dışa hem içe hem dışa aittir (Derrida, 1987). Bu nedenle Kant'ın din felsefesini, özsel ve ilineksel öğeler arasındaki sınırı kuran ve aynı zamanda bu öğeler arasındaki yapısal gerilimi görünür kılan *ergon-parergon* ayrımı bağlamında ele almak, Kant felsefesinin temel kaygılarını anlamak açısından oldukça verimli bir imkân sunmaktadır.

Kant'ın din felsefesine yönelik çağdaş yorumcuların da dikkat çektiği üzere ahlaki özerkliği merkeze alan din anlayışı ile Kant, dinin tarihsel yönünü dışlamayan (Wood, 2009) ve insanın duyusallığından kaynaklanan ihtiyaçlarını göz ardı etmeyen (Michalson, 1999) yorumuyla akıl ile inanç arasındaki dengeyi kurmaya yönelik özgün bir girişimde bulunmuştur. Bu bağlamda söz konusu ilişkinin anlaşılması için merkezi bir rol oynayan *parergon* kavramı analitik bir araç olarak öne çıkmaktadır. Mevcut çalışma, Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde *parergon* olarak yer verdiği unsurları, ahlak ve din ilişkisi bağlamında analiz ederek *parergon*ların her iki alanda üstlendikleri ikili işlevi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın bir diğer amacı ise dinin fenomenal ve tarihsel öğelerinin insanın duyusallığına hizmet eden yönü nedeniyle tümden sınır dışı edilemeyeceği, ancak sınırda tutulmadıklarında dinin ahlaki özü için bir tehdide dönüşebileceklerine dikkat çekmektir. Bu amaç doğrultusunda Kant'ın din felsefesinde ahlak ve din, akıl ve inanç arasında kurulan hassas dengede, *parergon* kavramının sınır tayin edici olduğu kadar mevcut sınırları muhafaza etmeye yönelik ikili işlevi ele alınmıştır.

## 1. Ergon-Parergon Ayrımı

Çoğul hali *parerga* olan *parergon,* Yunanca "iş, çalışma, emek, uğraş, eser, yapıp etme, ürün, işlev" (Peters, 2004, s.112) anlamlarına gelen *ergon ile* "yanında, ötesinde" anlamına gelen *para* kelimelerinden türetilmiştir (Liddell & Scott, 1996, s.496-497). Latince'de ise "ikincil öğe" (Glare, 2010, s.1296), "sanatta esere eklenen süs" (Lewis, 1980, s.1303), "ana unsura bağlı olan şey" (Onions, 1996, s.651) anlamlarına gelmektedir.

Platon'un *Yasalar* adlı eserinde *yan iş* olarak ifade ettiği *parergon* (*πάρεργον),* asıl iş olan *ergon*'un *(ἔργον)* karşıtı olarak kullanılmıştır. Söz konusu eserinde Platon, işlerin önem sırasını belirlemenin yasa koyucunun görevi olduğunu ve eğitimin *ikincil iş (parergon)* durumuna getirilmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Platon, 1994, s.221). Aristoteles ise *ergon*u, iş, işlev, kendine özgü etkinlik anlamlarında kullanırken *ergon* ve *telos* arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Aristoteles'e göre "eser erektir" (Aristoteles, 1996, s.410) diğer bir ifade ile *ergon, telos*tur. Bu nedenle yapılan iş *(ergon),* insanın amacı *(telos)* ve mutluluğu ile yakından ilişkilidir. "Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz" (Aristoteles, 1998, s.10) diyen Aristoteles, insana özgü olanın, insanın temel

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

işi/işlevinin *(ergon)* düşünmek, amacının *(telos)* mutluluk *(eudaimonia)* olduğunu ileri sürmektedir. Mutluluğa ise ancak düşünerek yaşanan erdemli bir hayat ile ulaşılabilir (Aristoteles, 1998, s.10).

*Ergon-parergon* ayrımına ilişkin en çarpıcı açıklamalardan bir diğerini de Strabon'un *Geography* adlı eserinde, Protogenes'in bir sütuna yaslanarak flüt çalan satir resmine dair betimlemesinde görmek mümkündür (Duro, 2019, ss. 23-24). Protogenes'in sütunun üstünde yer alan kekliği resme dahil etmemeye karar vermesinin nedeni, ikincil *(parergon)* konumdaki kekliğin, büyük bir ustalıkla icra edilen ve asli unsur *(ergon)* olan satiri gölgede bırakmasıdır:

> Sütunun tepesinde bir keklik vardı. Kuş, doğal olarak, halkın ağzı açık hayranlığını güçlü bir şekilde çekti (...) ve satir, büyük bir ustalıkla yapılmış olmasına rağmen fark edilmedi. (...) Protogenes, eserinin ana parçasının *[ε΄ργον: ergon]* ikincil parça *[πα΄ρεργον: parergon]* haline geldiğini gözlemlediğinde, tapınağın yöneticilerinden kuşu silmek için izin aldı ve bunu yaptı (Strabo, 1960, s.30).

Asli olan ve tali olan arasındaki ilişki, unsurların hem kendilerini hem birbirlerini inşa ettikleri çift yönlü bir ilişkidir. Bu nedenle çoğu zaman asli olanın mahiyetini kavramamızı sağlayan şey, tali olanın çizdiği sınırlar içerisinde asli olanın nasıl sunulduğudur. Ancak felsefe tarihinde Platon'dan itibaren benimsenen anlayış, iç ve dışın karşıtlık içinde konumlandırılmasına dayanmaktadır. Düşünmeyi mümkün kılan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin dayandığı A ve A-olmayan ayrımı, değillemeye (negations) dayanan bir ayrımdır. Her tanımlama girişimi, bir sınır çizerek tanıma dahil olmayan unsurları dışarıda bırakma girişimidir. Aristoteles'e göre tanımlamak (determinatio) sınırlamayı gerektirir çünkü "bir şeyin sınırı ile ona ilişkin bilgimizin sınırı arasında özdeşlik vardır" (Aristoteles, 1996, s.274). Spinoza'nın "Her belirlenim aynı zamanda bir olumsuzlamadır" (Spinoza, 1919, s.50) biçiminde ifade ettiği üzere söz konusu ayrım sayesinde yapılan tanımlama edimi, belirlenimi olduğu kadar dışarıda bırakmayı da beraberinde getirmektedir.

Kant'ın gerek *Yargı Gücünün Eleştirisi* gerek *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* gerekse *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserlerinde yer verdiği *ergon-parergon* ayrımı ise *parergon*un ikincil konumunu vurgulayan geleneksel anlayışın devamı niteliğindedir. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ikinci baskısında *süsleme (Zieraten)* kelimesinin yanına *parergon*

kelimesini parantez içinde ekleyerek, *parergon*u yapıta *(ergon)* ek, ilave olan süsleme olarak tanımlamıştır (Kant, 2013). Kant *parergon*u, eser *(ergon)* ile eserin dışında kalan her şeyi birbirinden ayıran, eserdeki formu ortaya çıkaran ancak bunu yaparken eserin önüne geçmemesi gereken unsur olarak tanımlamaktadır. Eser ile eserin dışında kalan alanı birbirinden ayıran *parergon*un temel işlevi ise eserdeki estetik değeri öne çıkarmaktan ibarettir (Kant, 2012).

*Parergon*, ikili doğası gereği hem içe hem dışa ne içe ne dışa aittir ancak duyusallığa hitap eden gösterişi nedeniyle *parergon*, *ergonun* önüne geçerse içi dışa, özü biçime indirgeme tehdidine dönüşebilmektedir (Kara, 2021). Başka bir ifade ile "(...) *parergon* kendisinden beklenen koruma ve öne çıkarma işlevini tam olarak yerine getirmezse tehlikeli bir eklenti haline gelecektir" (Avcı Dursun, 2023, s.100). Eserin hoşa gitmesi için eklenen yaldızlı çerçevenin, duyusallığa hitap eden cazibesi ile dikkati kendinde toplayarak eseri *(ergon)* ikincil hale getirmesi *parergon*un tehditkâr yönüdür. O halde tabloların kenar süsleri, heykellerin üzerindeki kumaşlar veya görkemli yapıların etrafındaki sütunlar gibi *parergon*ların işlevi, yapıtı *(ergon)* öne çıkarmakla sınırlandırılmalıdır. Aksi halde *parergon* "(...) yaldızlı bir çerçeve gibi, yalnızca cazibesiyle tablonun hoşa gitmesi için eklenmişse, o zaman dekorasyon olarak adlandırılır ve hakiki güzelliği gölgede bırakır" (Kant, 2013, s.110).

Kant'ta örneğini gördüğümüz *ergon-parergon* ayrımı, Batı felsefe geleneğinde hâkim olan öz-ilinek, iç-dış gibi keskin ayrımlara dayanan düşünme biçiminden beslenmekte ve *parergon*un işlevini, *ergon*u ortaya çıkarmaya indirgemektedir. Geleneksel Batı metafiziği, *parergon* gibi sınır durumların ambivalans doğasını reddederek onu asli olarak gördüğü *iç*'in karşıtı olan *dış*'a indirgeme eğilimindedir (Lloyd, 2021, s.46, 106). Bu nedenle öz-ilinek, iç-dış gibi keskin ayrımlara dayanan tüm felsefi söylemler, ikili bir doğaya sahip olan *parergon*a karşı olmuştur (Derrida, 1987, s.54). *Parergon*'un dikotomik düşünmenin mantığına ters düştüğünü belirten Derrida, sınır durumlarının ikili yapısından hareketle Batı metafizik tarihinin yapısöküme uğratılması gerektiğini ileri sürmüştür (Derrida, 1987).

## 2. Yalın Akıl Dininde Parergonlar ve İşlevleri

Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* başlıklı eserinin ilk cümlesinden itibaren özgür ve akıl sahibi bir varlık olan insanın ahlaki eylemlerine yön vermek için üstün bir yol gösterici varlık fikrine ihtiyacı olmadığını, böyle bir ihtiyaç duyuyorsa bunun kendi suçu olduğunu savunmaktadır (Kant, 2005a, s.57). Benzer bir vurguyu *Aydınlanma nedir?* (Kant, 2005b) sorusuna yanıt verdiği metinde de dile getiren Kant'a göre dünyadaki hiçbir neden insanı özgür bir varlık olmaktan alıkoyamaz ve insanın kendisinden ve özgürlüğünden kaynaklanmayan bir şey ondaki ahlaklılığa ilişkin bir eksikliği telafi edemez. "Dolayısıyla ahlak, kendi maksadı için (...) asla dine ihtiyaç duymaz zira saf pratik akıl sayesinde o kendi kendine yeter" (Kant, 2005a, s.57).

Diğer taraftan ahlak, her ne kadar kendi maksatları için iradeyi önceleyen ve belirleyen bir amaca ihtiyaç duymasa da insanın gücü, erdem ile mutluluğu bir araya getirmeye yetmediğinden bunun gerçekleşeceği bir *öte dünya*[1] fikrine ve her şeye gücü yeten *ahlaki bir varlık* fikrine ihtiyaç duymaktadır. "Böylece ahlak kaçınılmaz olarak dine götürür" (Kant, 2005a, s.59).[2] Ancak Kant'a göre akla topyekûn savaş açan bir din, akıl karşısında uzun süre direnemeyeceği için ahlakın kaçınılmaz olarak vardığı din, aklın sınırları dahilinde olmak zorundadır (Kant, 2005a, s.62). Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde Kant, *akıl dini* ile *vahiy dini (tarihsel din)* arasındaki ilişkiye ışık tutarak filozofun kendini saf akıl dini dahilinde konumlandırmak zorunda olduğunu ifade etmektedir:

> Vahiy, saf akıl dinini kısmen kapsayabilse de ikincisi vahyin tarihselliğini içermediğinden, vahyi daha geniş inanç alanı, saf akıl dinini ilkinde içerilmiş olan daha sınırlı bir inanç alanı (birbirinin dışında olan iki daire değil, eşmerkezli çemberler) olarak gözlemleyeceğim; saf aklın (salt an priori ilkelerinin) öğretmeni olarak filozof kendisini sonuncusu dahilinde tutmak ve burada kendisini tecrübeden soyutlamak zorundadır (Kant, 2005a, s.64).

---

[1] Kant'a göre Yahudilik'te öte dünya (ahiret) inancı olmadığı için dini bir inanç içermez. "Ayrıca hiçbir din, öte dünya inancı olmadan tasavvur edilemeyeceğinden Yahudilik, saflığı içinde ele alındığında, kesinlikle hiçbir dinî inanç içermez" (Kant, 2005a, s.155).

[2] Kant'ın ahlakı dinî buyruktan türetmediği, fakat en yüksek iyi ve ahlaki umut bağlamında ahlakın dine yöneldiğine ilişkin yorumlar için Bkz: (Wood, 2009), (Wood, 2020), (Pasternack, 2014), (Çilingir, 2015), (Tan, 2010), (Atakul, 2018)

*Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserin bölüm sonlarında yer alan genel inceleme notları için *parergon* ifadesini kullanan Kant, dine ait olmasalar da onun sınırlarını belirleyen unsurları *parergon* olarak tanımlamaktadır. İnayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçları gibi unsurları, dinin asli değil ikincil öğeleri *(parergon)* olarak konumlandırarak Kant, dinin ahlaki zeminini korumayı amaçlamaktadır. "1)inayet beklentisi, 2) mucizeler, 3) gizemler 4) inayet araçları. Bunlar bir bakıma aklın sınırları dahilindeki dinin ilaveleridir *(parerga);* ona ait olmasalar da ona sınır oluştururlar" (Kant, 2005a, s.96).

Söz konusu metinde yer verilen *parergonal* unsurlar*,* ahlak ve din alanlarına temas etmekle birlikte iki alana da ait değildir. Zira *parergon,* ikili doğası gereği hem içe hem dışa ne içe ne dışa aittir (Derrida, 1987). Tümden sınır dışı edilmeyen ancak sınırda tutularak dinin ahlaki zemininin yitirilmesini engelleyen "(...) bu *parergon*lar (ekler, genel inceleme), bugün bizim düşüncemizi kaydedebileceğimiz sınır taşını yerleştirmektedir" (Derrida, 2011, s.21). *Parergon*lar, dinin ahlaki özünün korunmasına hizmet etmenin yanı sıra dinin biçimselliğe indirgenmesini de engelleyerek bugün üzerine tekrar düşünmemiz gereken çerçeveyi konumlandırmaktadırlar (Derrida, 1999, s.134).

### 2.1. Parergon Olarak İnayet Beklentisi

Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* metninin insan doğasındaki kökensel kötülüğü konu alan ilk bölümünde, kötülüğe ilişkin tarih boyunca iki temel görüşün hâkim olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşlerden ilki dünyanın hep daha kötüye doğru gittiğini ileri süren kötümser yaklaşım, ikincisi ise doğuştan iyi olan insanın sürekli daha iyiye doğru ilerlediğine ilişkin iyimser yaklaşımdır. Ancak Kant insanın mutlak iyi ya da mutlak kötü olduğu kabulüne dayanan söz konusu yaklaşımları eleştirerek, kötülüğün nedenlerinin eğilim ya da güdülerde değil, özgürce yapılan seçimlerde ve benimsenen maksimlerde aranması gerektiğini savunmaktadır (Kant, 2005a, s.69).

İnsan doğasındaki kökensel kötülüğe ilişkin belirlemelerini, insan doğasındaki iyiliğe yönelik asli yapıya ilişkin analizine dayandıran Kant'a göre insanın canlı bir varlık olması sebebiyle *hayvani,* akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle *insani* ve sorumlu bir varlık olması sebebiyle *kişilik önyönelimi (Anlage)* mevcuttur. *Hayvani yön* kendini ve zürriyetini korumaya yönelikken,

*insani yön* başkaları ile kıyaslama ve değer görme ihtiyacına kaynaklık etmekte ancak doğru yönetilmediğinde rekabet ve kıskançlığa yol açabilmektedir. Akıl sahibi bir varlık olarak ahlak yasasına saygı duymak ve onu ahlaki eylemlerinin maksimi haline getirmek ise insanın *kişilik yönü* ile ilgilidir.

İnsan doğasında mevcut olan iyiliğe yönelik asli yapının yanı sıra kötülüğe yönelik bir *meyil (Hang)* de bulunmaktadır. *"Yatkınlığın (Neinung)* imkânının öznel temeli" (Kant, 2005a, s.76) olan meyil, insanın ahlak yasasını bilmesine karşın onu eylemlerinin maksimi yapmaması durumunda *kötülük* olarak adlandırılır. Kötülüğün temelde üç nedeni vardır: iyiliği istemesine karşın uygulamada yetersiz kalan insan doğasının *zayıflığı*,[3] ahlak yasasını uygularken ben sevgisi gibi kişisel çıkarları işin içine karıştırmak ve son olarak kişisel çıkarlar için ahlaki olmayan güdüleri ahlak yasasından kaynaklanan güdülerden üstün tutmaya yol açan insan kalbin kötülüğü (Kant, 2005a, s.77).

Kant'a göre kötülüğün nedeni insanın istekleri tarafından belirlenen öznel çıkarların ahlak yasasından üstün tutulması, diğer bir ifade ile yatkınlıkların öznel temelleri ile ahlak yasası arasındaki hiyerarşinin bozulmasıdır. Dolayısıyla kötülüğün kaynağı, Âdem ve Havva kıssasında sözü edilen *düşüş* ve *kökensel günah* değil, ahlaki eylemde ben sevgisinin ahlak yasasına uymanın koşulu haline getirilmesinden kaynaklanan *düşüş*tür. Kötülüğe meyil insanın doğasında bulunduğundan, Tanrısal adalet ile kötülük ilişkisini açıklamaya çalışan tüm teodiseler Kant'a göre "cüretkâr aklımızın, sınırlarının farkına varmasındaki başarısızlığından" (Kant, 2017a, s. 543) başka bir şey değildir.

Kant'ın kötülüğe ilişkin yaklaşımı, kötülüğün kaynağını kökensel ve tarihsel nedenlerle açıklamak yerine insanı her ahlaki eylemde sorumluluk alması gereken etkin bir ahlaki fail olmaya yöneltme amacını gütmektedir. İnsanın iyi olması ise düşünce yapısında bir devrim yaparak, ahlak yasasını seçim ve davranışlarının temel ilkesi yapmayı ilke edinen "yeni bir insan" (Kant, 2005a, s.91)[4] olmaya niyet etmesi ile mümkündür. Sadece ibadet ederek Tanrı'dan af dilemeye ve ahlaki gelişim göstermeksizin kurtuluş beklemeye dayanan kült dinlerinden farklı olarak ahlak dini, ahlaklı bir yaşam sürmek için elinden geleni yapmaya ve gücünün yetmediği yerde "ilahi

[3] Bkz: (*İncil*, 1996, Romalılar 7:15)
[4] Bkz: (*İncil*, 1996, Efesoslulara Bab 4:22-24, Koloselilere Bab 3: 9-10).

bir lütuf (inayet)" (Kant, 2005a, s.213) umuduna yer açmaktadır. Dolayısıyla aklın sınırları dahilindeki din, insanın gücünün yetmediği yerde ilahi bir yardım olan *inayeti* umabileceğini, ancak bu yardıma layık olabilmek için ahlak yasasına uygun bir hayat sürme gayretinin elzem olduğu düşüncesine dayanmaktadır. "Her insanın kendi selameti için, Tanrı'nın ne yaptığını ya da yapmış olduğunu bilmesi zorunlu değildir ve dolayısıyla gerekli de değildir. Ancak insanın, bu yardıma layık olabilmek için bizzat kendisinin ne yapması gerektiğini bilmesi elzemdir" (Kant, 2005a, s.96).

Kant, aklın teorik kullanımının sınırlılığı sayesinde pratik kullanım alanının genişlemesinin mümkün hale gelebileceğini; "İnanca yer açmak için *bilmeyi (Wissen)* ortadan kaldırmak zorunda kaldım" (Kant, 2009, BXXX) ve "İnancımız *bilgi*[5] *(Wissenschaft)* değil, iyi ki de değil!" (Kant, 1978, s.128) cümleleriyle çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir. Aklın sınır tanımayan doğasından kaynaklanan ihlallerinin önüne geçmek ve dinin ahlaki özünü korumak amacıyla Kant; inayet beklentisi, mucize, gizem gibi *parergonal* unsurları sınırda tutmanın önemine dikkat çekmiştir. Zira ahlaki eylemlerin sorumluluğunu almak yerine inayet beklentisinde olmak, kişiyi ahlaken sorumlu bir fail olmaktan çıkararak edilgen bir varlığa dönüştürecektir. Oysa kategorik buyruk insanı her ahlaki eylemle ahlak sahnesini yeniden kuran etkin bir fail haline getirmeye ve hatta "kendimizi Tanrı gibi hayal etmeye yönelik bir davettir" (Neiman, 2016, s.162).

İnayet beklemek yerine bu lütfa layık olmaya çalışmak, ahlaki çabanın yetmediği yerde gayretinin doğaüstü bir tamamlanmaya layık olmasını ummak, rasyonel imanın da gereğidir. Diğer taraftan inayet beklentisinin *parergon* konumundan *ergon* konumuna getirilmesi, "dindarca bir kibirlenme" (Kant, 2010, s.57) olan bağnazlığa neden olmaktadır. Bu nedenle gerek ahlak gerekse din alanlarının bu tür tehditlere karşı korunabilmesi için *inayet beklentisi*nin maksim olarak alınmaması ve *parergon* olarak sınırda tutulması gerekmektedir.

### 2.2. Parergon Olarak Mucize

Mucize, işleyiş yasaları kavrayışımıza tamamen kapalı olan, "beklenmedik, standart ve sıradan şekillerde açıklanması imkânsız bir olay"

[5] Kant *Wissenschaft* kavramını, ilkelere göre düzenlenmiş ve apodiktik kesinliğe sahip sistematik bilgi anlamında kullanmaktadır (Kant, 2004, ss. 3-4).

(Sidiropoulou, 2022, s.203) biçiminde tanımlanmaktadır. Mucizelerin neden sonuç ilişkisine ve dolayısıyla öngörülebilirliğe kapalı olması aklı adeta felç ettiğinden gerek doğa gerekse ahlaka ilişkin yasaların buradan türetilmesi mümkün değildir. Bu nedenle ahlaki esaslara dayanan bir din, dogmalar ve teamüllere değil "tüm ödevleri ilahi buyruklar olarak yerine getirmeye yönelik içten bir eğilime" (Kant, 2005a, s.122) dayanmalı ve mucizelere ihtiyaç duymamalıdır. Ahlak yasasının pratik geçerliliğine duyulan inanç dışında bir inanca ihtiyacımız olmadığını savunan Kant, bu inanca zarar veren mucize beklentisini ahlaki inançsızlığın kanıtı olarak görmektedir (Kant, 2005a, s.105). Mucize beklentisi insanı, aktif bir ahlaki fail olmaktan uzaklaştırarak atalete sürüklemekte ve ahlaki gelişimine zarar vermektedir.

Kant, ahlaki gelişim için daimî bir gayret içinde olmayı insanın yerine getirmekle yükümlü olduğu sorumluluklardan biri olarak görmektedir. Ancak insanın sınırlı doğası nedeniyle tüm çabalarının yetersiz kaldığı durumlarda *ilahi etkiler*in onunla iş birliği yapma ihtimalini de göz ardı etmemektedir (Kant, 2005a, s.123, 193). Diğer taraftan ahlaki eylemlerin motivi bu tür ihtimaller olamayacağı için mucizeler, teorik ya da pratik akılla ilgili düsturlara dahil edilmemelidir. Doğası gereği mucizelerin her gün gerçekleşmesi mümkün olamayacağından onları, aklın teorik ve pratik işleyişine rehberlik eden unsurlar olarak görmemek yerinde olacaktır (Kant, 2005a, s.126). Kant'a göre mucizelere dayanan bir ahlak anlayışı *cenneti fethetmek* (Kant, 2005a, s.125) gibi beyhude bir çabadır ve "bu türden anlamsız bir düşüncede uzun süre takılıp kalmak için, aklın sınırlarını oldukça aşmak gerekir" (Kant, 2005a, s.125). Bu nedenle insan, eylemlerinin sorumluluğunu alarak sanki her şey kendi çabasına bağlıymış gibi hareket etmelidir. Dolayısıyla ahlak ve dinin aklın sınırları dahilinde kalabilmesi için mucize gibi unsurların *parergon* konumunda kalması elzemdir.

Kant'a göre mucizeler, sebep ve sonuçları bizim için mutlak olarak bilinemez olan ve öyle kalması gereken olaylardır (Kant, 2005a, s.124). Mucizeleri *tanrısal (teistic)* ve *şeytani (demonic)* olmak üzere ikiye ayıran Kant, Tanrı'nın özel durumlarda doğanın işleyiş yasalarından sapmasına izin verebileceğini düşünsek bile bu tür bir olayın meydana gelmesinde Tanrı'nın takip ettiği yasanın işleyişi hakkında en ufak bir bilgi sahibi olmayı umamayacağımızı ileri sürmektedir: "Burada akıl felç olmuş gibidir, bilinen yasalarla yönlendirilen kendi işleyişinde sınırlandırılmışken, yeni bir yasa

konusunda bilgilendirilmemektedir; üstelik dünyada bu şekilde bilgilendirilmeyi de asla umut edemez." (Kant, 2005a, s.124).

Teistik mucizeler söz konusu olduğunda ise akıl burada hâlâ şu ölçütle iş görebilir: doğrudan ahlaklılıkla çelişen bir şey Tanrı tarafından sunulmuş olamaz. Bu nedenle Kant'a göre bir babaya masum oğlunu öldürmesinin emredilmesi örneğinde olduğu gibi burada ilahi bir mucizenin söz konusu olmadığı açıktır (Kant, 2023, s.179, 185). Şeytani mucizeler bu türden bir ölçütten yoksun olduklarından onlara ilişkin kullanılacak ölçüt, iyi bir eyleme davet edip etmedikleri olmalıdır. Dolayısıyla mucizeler, *parergon* konumundan *ergon* konumuna geçirildiğinde, iyi bir eyleme davetin araçları olmanın ötesine geçerek, *batıl inanç*ların kaynağına dönüşmektedir (Kant, 2023).

Tarihsel bir unsur olarak mucizelerin imkânı konusunda oldukça temkinli bir tutum benimseyen Kant, mucizelerin tarihsel bir araç olarak kullanılmış olabileceğini kabul etmektedir. Ancak mucizelere duyulan inanç sayesinde cennete girilebileceğini düşünmek, aklın sınırlarını oldukça aşmayı gerektirir ve "(...) bu sınırları aşmak ise küstahlık ve haddini bilmemektir" (Kant, 2005a). Kant'a göre tarihsel dinlerin ortaya çıkış sürecinde mucizeler, iman için elzem olarak görülse de aklın kendi ilkeleri sayesinde ayakta duran gerçek din ortaya çıktıktan sonra insanın ahlaki gelişimi için mucizelere ihtiyaç duymaması gerekir. İlahi etkilerin kendisi ile iş birliği içinde olma ihmali olsa da insanın ahlaki gelişimi kendi yükümlülüğündedir. İnsan, bu olası ilahi etkileri doğal etkilerden ayırmaya ya da kendisi için anlaşılır hale getirmeye muktedir olmadığından "imkân ya da gerçekliklerini inkâr etmeksizin mucizelere duyulan inancı (hem teorik hem de pratik akla ait) maksimlerinin bünyesine katamaz" (Kant, 2005a, s.125). Dolayısıyla Kant'a göre mucizeler dinin ya da ahlakın özüne dahil edilmemesi gereken, aklın pratik kullanımını engellemedikleri sürece sadece ikincil unsurlar olarak görülmesi gereken *parergon*lar olarak konumlandırılmalıdır.

### 2.3. Parergon Olarak Gizem

Kant, kötülük ilkesinin saldırılarına karşı iyilik ilkesinin rehberliğinde verilmesi gereken savaşın hayat boyu devam etmesi gereken bir mücadele olduğunu, ödülünün ise özgürlük olduğunu ileri sürmektedir. Kant'a göre özgürlük, "günah yasasının bağlayıcılığından kurtularak doğruluk adına

yaşamaktır" (Kant, 2005a, s.129).[6] Diğer bir ifade ile özgürlük, "keyfince davranmakla değil, ahlâk yasası altında eylemde bulunmakla" (Günenç, 2010, ss.66-67) mümkündür. Ancak insanın kötülük ilkesi karşısındaki mücadelesinde bireysel çabaları yetersiz kalacağından etik bir topluluğun kurulması gerekmektedir. Hukuk devletinin zorlayıcı yasalarından farklı olarak özgür seçimlere dayanan etik topluluk, erdem yasaları altında birleşmektedir. Hukuk devletinin görevi ise anayasanın vatandaşlık ödevleriyle çelişmemesini sağlamaktır. Hukuk devletinde yasama, "her bireyin özgürlüğünü, evrensel bir yasaya uygun olarak başka herkesin özgürlüğü ile tutarlığını tesis edebilecek koşullar tarafından sınırlandırılması" (Kant, 2005a, s.133) demektir ve bir birlik içinde bir araya gelen halk, yasa koyucu konumundadır.

Diğer taraftan etik toplulukta yasa koyucu dışsal bir unsur olduğunda özgürlükten feragat edileceğinden halk yasa koyucu olamaz. Sadece *Üstün Güç*'ün iradesi, etik bir devletin yasa koyucusu olarak düşünülebileceğinden "(...) bütün gerçek ödevleri dolayısıyla etik olanları aynı zamanda O'nun buyrukları olarak tasavvur etmek gerekir" (Kant, 2005a, s. 134). Bu yasa koyucunun, en mahrem niyetlere nüfuz edebilmesi ve her insanın eyleminin değerine göre payını verebilmesi için *kalpleri bilen biri*[7] (Kant, 2005a, s.134) olması gerekmektedir. "Dünyanın ahlaki hükümranı olan Tanrı kavramı budur. Dolayısıyla etik bir topluluk, ilahi buyruklara tabi bir halktır ve ancak erdem yasalarıyla yönetilen bir *Tanrı halkı*[8] olarak düşünülebilir" (Kant, 2005a, s. 134). Kant, dini hükümlere zorunlu olarak uymayı gerektiren teokratik bir anlayışın benimsenmesi durumunda ahlaki özgürlüğe yer açılamayacağını belirterek erdem yasalarına tabi etik bir cumhuriyet önermektedir: "Burada söz konusu olan yasa koyucu, tamamen içsel olan bir kurumdur; erdem yasalarına dayanan bir cumhuriyet, yani 'iyi işler için hevesli' bir 'Tanrı halkı'dır" (Kant, 2005a, s.134).[9] Kant, "Tanrı halkı" idesinin ancak kilise aracılığıyla gerçekleşeceğini ileri sürerken insanın ahlaki olarak üzerine düşeni yaptıktan sonra bu idealin tamamlanmasını umabileceğini savunmaktadır.

---

[6] Bkz: "Günahtan özgür kılınarak doğruluğun köleleri oldunuz" (*İncil*, 1996, Romalılar 6:18).
[7] Bkz: "Ya Rab, sen herkesin yüreğini bilirsin (...)" (*İncil*, 1996, Elçilerin İşleri, 1:24).
[8] Bkz: "Bir zamanlar halk değildiniz ama şimdi Tanrı'nın halkısınız (...)" (*İncil*, 1996, Petrus 2:10).
[9] Bkz: "(...) iyilik etmek için gayretli bir halk (...)" (*İncil*, 1996, Titus 2:14).

> Tanrı halkı kurmak, tamamlanması insanda değil, Tanrı'da aranması gereken bir ödevdir. (...) Ancak insan, bu işte aylaklık yapma ya da hükmü Tanrı'ya bırakma yetkisine sahip değildir. Bilakis, her şey kendisine bağlıymış gibi devam etmelidir, ancak bu koşulla daha yüce bir bilgeliğin onun iyi niyetli çabalarını tamamlayacağını umabilir (Kant, 2005a, s.135).

Saf dini inanç ve tarihsel inanç arasında da bir ayrım yapan Kant'a göre saf dini inanç, "her insanın aklıyla kavrayabileceği evrensel ve ahlaki bir öz" (Kant, 2005a, ss.136-137) olmasına karşın, insanlar bu öze ulaşmak için duyulara hitap eden ve tarihsel olan kilise inancına ihtiyaç duymaktadır. Tarihsel dini, akıl dinine geçiş sürecinde bir araç olarak gören Kant, söz konusu tarihsel araçlara ihtiyaç duymayarak akıl dininin egemenliğine geçilmesi sayesinde *Tanrı Krallığı*na yaklaşmanın mümkün olabileceğini ileri sürmektedir (Kant, 2005a).[10] Kant'a göre kutsal metinlerin yorumlanması, dini ritüel ve ibadetlerin yerine getirilmesi ancak insanın ahlaki ilerlemesine bir katkıda bulunması durumunda anlamlıdır ve bu tür bir amaca hizmet etmeyen tarihsel unsurların ahlaki bakımdan bir değeri yoktur:

> Rab! Rab! diye çağıran herkes değil, Tanrı'nın isteğini yerine getirenler[11] yani Tanrı iradesine uygun davrananlar, (...) onun rızasını iyi bir yaşam tarzıyla arayanlar, O'na hakiki hürmeti sunanlardır (Kant, 2005a, s.138).

*Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din*'in üçüncü bölümünün sonunda yer alan *Genel İnceleme (Parergon)* bölümünde Kant, tarihsel dinlerde yer alan ve pratik ahlak için gerekli görülen *kutsal gizemler*in rasyonel dinin sınırlarını aşma riskine dikkat çekmektedir. Kant'a göre bütün inanç türlerinin içsel doğası incelendiğinde *gizem (mystery)* denilen ve her insan tarafından bireysel olarak bilinen ancak kamusal olarak açığa vurulamadığı için evrensel olmayan kutsal bir unsur göze çarpmaktadır (Kant, 2005a). Gizem, insanın bilme yetilerinin işleyişine konu olamayacağından teorik değil ancak pratik işlevi olan bir unsur olarak görülmelidir. Kant'a göre gizemlerin imkânına ilişkin teorik bir bilgi mümkün değildir, diğer taraftan ahlaki yaşantımızın öznel sınırları incelenerek gizemlere duyduğumuz ihtiyacın nedenleri

[10] Bkz: "Ferisiler İsa'ya, 'Tanrı'nın egemenliği ne zaman gelecek? diye sordular. İsa onlara şöyle cevap verdi: Tanrı'nın egemenliği gözle görünür bir şekilde gelmez. İnsanlar da 'İşte burada' ya da 'İşte şurada' demeyecekler. Çünkü Tanrı'nın egemenliği içinizdedir." (*İncil*, 1996, Luka 17:20-21).

[11] Bkz: "Beni Rab! Rab! diye çağıran herkes Göklerin Egemenliğine girecek değildir. Ancak göklerde olan Babamın isteğini yerine getiren girecektir." (*İncil*, 1996, Matta 7:21).

kavranabilir. Bu nedenle gizemler "(...) (eğer varsa) herkes onları ancak kendi aklında aramak zorundadır" (Kant, 2005a, s.164).

Kant'a göre insan iradesinin ahlak yasası tarafından koşulsuz bir şekilde belirlenebilir olması sayesinde farkına vardığımız özgürlük bir gizem değildir ancak özgürlüğün zemini bizim için bir gizemdir (Hare, 1996). Kant, insanın ödev olarak bilmekle yükümlü olduğu şeylerin gizem olamayacağını ileri sürerken, sadece Tanrı'nın yapabileceği ve bizim yetimizi, dolayısıyla ödevimizi aşan kutsal gizemlerin olma ihtimalini de göz ardı etmemektedir. Dolayısıyla Kant, gizemlerin varlığını yok sayarak sınır dışı etmek yerine, onların olma ihtimalini gözeterek sınırda tutmayı tercih etmiştir: "Bize düşen, böyle gizemlerin olduğunu bilmek ve anlamaktır, gizemin kendisini kavramak değil" (Kant, 2005a, s.165).

Kant dini, yalın aklın sınırları dahilinde konumlandırırken tarihsel inanç ve gizemlere insanın ahlaki gelişimine hizmet ettiği sürece tamamlayıcı bir ek *(parergon)* olarak yer vermektedir. Gizemleri; ilahi davet gizemi, telafi (kefaret) gizemi, seçim gizemi olmak üzere üç başlık altında toplayan Kant'a göre *ilahi davet gizemi,* insanları etik bir topluluğun yurttaşı olmaya davet etmek için özgür oldukları kabulüne dayanmaktadır. Özgürlüğün zemininin aklın teorik işleyişi tarafından kavranabilir olması, neden-sonuç ilişkilerine tabi olarak kendi varlık imkânını yitirmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle özgürlüğün zemini, aklın teorik işleyişi için kavranabilir olmayan bir gizemdir.

Diğer taraftan insanın özgür iradesi ile yaptığı her seçimin, ahlak sahnesini ve evrensel etik topluluğun dayandığı zemini inşa ediyor olduğunu düşünmek, çelişkiye düşmeksizin düşünülebildiğinden aklın pratik kullanımı için bir gizem söz konusu değildir (Çitil, 2013).

> Dolayısıyla akılsal kavrayışımızla, yalnızca özgür varlıklar için geçerli olan ilahi ve kutsal yasayı, bu varlıkların yaratılmışlığı kavramıyla bağdaştıramayız. Ancak bu varlıkları daha baştan özgür ve yaratıcı varlıklar olarak görmemiz ve bunun yaratılmış olmalarından gelen doğal bir bağımlılıktan değil, tamamen ahlaki bir zorunluluk nedeniyle yani onları tanrısal bir devletin vatandaşları olarak belirleyen bir davet olduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde bu amaçla yapılan davet, ahlaki açıdan oldukça açıktır; ancak kuramsal açısından, bu şekilde çağrılan varlıkların olasılığı anlaşılmaz bir gizemdir (Kant, 2005a, s.168).

Kant'a göre insan bozulmuştur ve bu nedenle kutsal yasaya uymaya kendiliğinden muktedir değildir (Kant, 2005a). O halde Tanrı insanı Göksel Krallığın bir üyesi olmaya davet ediyorsa insanda eksik olan becerileri sadece Tanrı'nın kendi kutsallığı ile gidermesi mümkündür. *Telafi (kefaret) gizemi*, insanın kendi kusurlarını başka bir varlığın liyakati ile telafi etmesidir. Ancak telafi, insanın sınırlı doğası nedeniyle ahlaki bir gereklilik olarak varsayılsa bile teorik olarak söz konusu telafinin işleyişi kavranamadığından bir gizem olarak kalmaktadır. Doğasından kaynaklanan yetersizlikler nedeniyle insanın telafiye duyduğu ihtiyaç açıktır. Ancak telafi için sadece bazı insanlara onay verirken bazılarını reddeden koşulsuz bir hükümden yola çıkıldığında insanların bir kısmı takdir edilirken diğer kısmı ebedi bir lanetlenme ile karşı karşıya kalacaktır. Kant bunu *seçim gizemi* olarak adlandırmakta ve bu gizemin "ilahi adalete ilişkin bir kavrayış sunmasa da her halükârda işleyiş kuralı bizim için tam bir gizem olarak kalacak bir bilgelikle açıklanabilir" (Kant, 2005a, s.168) olduğunu ileri sürmektedir.

Kant, dine birer eklenti *(parergon)* konumunda olan gizemleri kavramanın insanın sahip olduğu yetilerin sınırlarını aştığını ve bu nedenle asli unsurlar olarak konumlandırılamayacağını savunmaktadır. *Baba, Oğul* ve *Kutsal Ruh* biçiminde ifade edilen üç katmanlı kişilik (teslis) altındaki ilahi doğaya duyulan inanç buna örnek olarak verilebilir. Kant'a göre çok az sayıda insan, *teslis* inancını diğer tarihsel inanç türlerinden ayırt ederek anlamını kavrayacak kadar bilgedir ve diğer insanlar için bu tarihsel doktrinler tam olarak kavranamayacağı için birer gizem olarak kalmaktadır. Kant bu noktada bir tehlikeye daha dikkat çekmektedir: bu tür doktrinlere duyulan salt literal inanç, "hakiki dini eğilimleri iyileştirmek yerine zarar verir" (Kant, 2005a, s.171). Bu nedenle insan, duyusallığına hizmet eden tarihsel inancın inayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçları gibi unsurlardan sıyrılarak ahlaki bir dünya hükümdarı olan Tanrı'nın yönetimindeki evrensel etik topluluğa geçmelidir. İşleyiş yasaları bizim için bilinemez olarak kalacak olan söz konusu unsurları kavramaya çalışmak ise aklın sınırlarını görmezden gelen beyhude bir çabadır.

Kant'a göre Tanrı kendi iradesini ahlak yasası aracılıyla zaten açımlamıştır (Kant, 2005a).[12] Bu nedenle kavrayışımıza kapalı olan inayet, mucize,

[12] Ayrıca bkz: "Bilgelik, yani araçları bütün şeylerin nihai amacına –en yüksek iyiye– uygun olarak, *cezalandırmayla (Maßregeln)* tam bağdaşım içinde kullanan pratik akıl, yalnızca

gizem gibi unsurları kavramaya çalışmak yerine Tanrı'nın ahlak yasası aracılığıyla bizim için kavranır kıldığı iradesini ahlaki davranışlarımızı biçimlendirmek için yol gösterici olarak kullanmamız gerekir. Aksi takdirde gizemleri, anlamaya ilişkin nafile çaba, insanın ahlaki gelişimi için harcaması gereken çabanın önüne geçerek, insanı akla aykırı ve salt biçimselliğe dayanan bir ahlak ve din anlayışına mahkûm edecektir.

### 2.4. Parergon Olarak İnayet Araçları

Kant dinleri, *doğal din* ve *tarihsel (vahyedilmiş) din* olmak üzere ikiye ayırarak öznel olarak değerlendirildiğinde dini, "tüm ödevlerimizin ilahi emirler olarak kabul edilmesi" (Kant, 2005a, s.177) biçiminde tanımlar. Bir şeyi ödev olarak tanımak için ilahi buyruk olduğunu önceden bilmemiz gereken din, *vahyedilmiş din* iken; bir şeyi ilahi bir emir olarak tanımadan önce ödev olarak bilmemiz gereken din, *doğal din*dir. Dolayısıyla doğal din, her insanın aklı sayesinde keşfedebileceği ilkeleri kapsarken, vahiy dini tarihsel olduğundan gelenekler yoluyla ve öğrenilerek aktarılır. Ancak Kant'a göre bir dinin doğal ya da vahyedilmiş olmasından hareketle o dinin evrensel bir din olmaya uygun olup olmadığını belirlemek mümkün değildir. Evrensellik, "bütün insanları kucaklamak isteyen bir dinin temel karakteridir" (Kant, 2005a, s.178) ve dinin evrenselliği kaynağında değil, herkesçe paylaşılabilecek niteliklere sahip olmasında aranmalıdır. Hristiyanlık ayrıcalıklı bir halka değil tüm insanlara hitap eden, ahlaki öğretileri sayesinde etik bir zeminde yükselen evrensel bir ahlak dini olduğundan "bilinen bütün dinler içinde bir tek Hristiyanlık bu ismi hak etmektedir" (Kant, 2005a, s.95). Kant, Hristiyanlığın dayandığı iki ilkeyi onun evrensel bir ahlak dini olmasının kanıtı olarak sunmaktadır:

> (...) ödevini onun dolaysız değerinden başka bir güdüye ihtiyaç duymadan yap yani bütün ödevlerin yasa koyucusu Tanrı'yı her şeyden çok sev[13] ve komşunu kendin gibi sev yani bencil teşviklerden kaynaklanmayan aracısız bir iyi niyetle onun refahını destekle (Kant, 2005a, s.182).[14]

Öğrenilmiş bir din olarak Hristiyanlık ise dayandığı metinler,

Tanrı'da bulunur. Ve insan bilgeliği olarak adlandırılabilecek belki de tek şey, bu (tanrısal) bilgelik idesine görünür biçimde karşı olmayacak şekilde eylemde bulunmaktır" (Kant, 2017b, s.786).

[13] Bkz: (*İncil*, 1996, Matta 22:37)

[14] Bkz: (*İncil*, 1996, s. Matta 22:39)

dogmalar ve mucizelerle duyusallığımıza hitap eder ve tarihseldir. Bu yönüyle bilginlerin tekelindeki bir kutsal emanete dönüşmüş ve zamanla kurumsallaşarak kilise inancını oluşturmuştur. Kant, öğrenilmiş din olan Hristiyanlığın inayet araçları olan; kefaret, kilise ayinleri, hac ve kurban gibi *sahte hizmet*lerin, ahlaklı bir yaşam sürerek Tanrı'yı hoşnut etme gayesinin önüne geçtiğini ve bu nedenle *dini hezeyan*ların kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. "İyi bir yaşam sürmek haricinde Tanrı'yı hoşnut etmek için yapabileceğini düşündün her şey dini hezeyandır ve Tanrı'ya sahte hizmetten ibarettir" (Kant, 2005a, s.190). Daha ahlaklı bir yaşam sürmek yerine hediyeler ve tapınma ritüelleri ile Tanrı'nın ikna edilebileceğini düşünmek, Kant'a göre antropomorfizme dayalı bir bağnazlıktır. Dua, kiliseye gitme ve vaftiz gibi ritüeller ancak ahlaki niyeti canlandırmak için birer araç olarak görüldüklerinde anlamlıdır. Söz konusu unsurlar, günahlardan arınmak için birer *inayet aracı* olarak görüldüğünde ise *parergon ergon*un önüne geçerek, ritüellerin biçimselliğinde ahlaki olan yitirilmiş olur.

> Dindar kişi ister kiliseye zorunlu ziyaretini yapsın ister Loretto'nun ya da Filistin'in kutsal mabetlerine hac yolculuğuna çıksın; ister dua sözlerini dudaklarıyla göklerin efendilerine iletsin ister Tibetliler gibi dua çarkıyla (...). Tanrı'ya ahlaki hizmetin yerine koyulan bütün bu suretlerin hangisi olursa olsun, hepsi aynıdır ve eşit değerdedir (Kant, 2005a, s.192).

Kant, dini ritüellerin ahlakı gölgede bırakmasında olduğu gibi, kilisenin ve ruhban sınıfının da devletin içinde adeta bir devlet gibi hareket ederek insanların iradesi üzerinde egemenlik kurmasını eleştirmektedir. Kilise kurumu ve ruhban sınıfının insanların ahlaki gelişiminden ziyade dogmalara itaati emretmesi, insanın vicdan özgürlüğünü baskı altına alarak samimiyetsiz bir dindarlığa yol açmaktadır. Ahlaki bir yaşam sürme gayreti ile böyle bir çaba göstermeksizin sadece dini ritüelleri yerine getirerek Tanrı'nın rızasını kazanmayı ummak arasında bir ayrım yapan Kant, bunların hangi sıra ile bir araya getirildiğinin önemine de dikkat çekmektedir: "İki şey birleştirilecekse hangi sırayla birleştirildikleri çok şeyi değiştirir! Gerçek aydınlanma da bu ayrıma dayanır" (Kant, 2005a, s.197). Diğer bir ifade ile inançtan erdeme giden bir yol mu, yoksa erdemden inanca giden bir yol mu izlemek gerekmektedir? Despland bu soruyu şöyle formüle etmektedir: "Nereden başlayacağız, yani Tanrı'nın bizim lehimize yaptığına inanç ile mi yoksa Tanrı'nın yardımına layık olabilmemiz için ne yapmamız (...)

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

gerektiği ile mi?" (Despland, 2005, s.280). Kant için doğru yol, inayetten erdeme değil, erdemden inayete giden yoldur. Bu nedenle izlenmesi gereken yol, erdemli bir hayat sürmek için elinden geleni yaparak gücünün yetmediği yerde ilahi yardıma layık olmayı ummaktır. Kant, ahlaklı bir yaşam sürerek ve dini ritüellere ahlaki gelişimimize hizmet ettikleri sürece yer vererek Tanrı hizmetinin özgür ve ahlaki bir hizmet haline geleceğini ileri sürmektedir. Diğer bir ifade ile söylenecek olursa "dini merasimleri ve öğretileri ahlakilik parantezine almak" (Aydoğan, 2020, s.143) Kant için yegane ölçüttür. Hakiki Tanrı hizmeti ve O'nu hoşnut etmenin tek yolu kalbin saf ahlaki yaratılışına uygun bir biçimde ahlaklı bir yaşam sürmektir ve bunun dışındaki tüm girişimler *sahte hizmet*tir.

> Dolayısıyla, kurallara uymayı vahiy dini için gerekli gören, bunu sadece ahlaki bir eğilim için bir araç olarak değil, doğrudan Tanrı'yı hoşnut etmek için nesnel bir koşul olarak gören ve iyi bir yaşam sürme çabasını tarihsel inancın arkasına koyan (...) kişi, Tanrı'ya ibadeti salt bir fetişizme dönüştürür; o, gerçek dine götüren tüm çabaları geriletmeye neden olan sahte bir hizmettir (Kant, 2005a, s.197).

O halde hakiki Tanrı hizmeti, ahlaki ödevleri ilahi emirler olarak görmek ve dini ritüellerin kendi başlarına Tanrı'yı hoşnut edecek bir değer taşımadıklarını kabul ederek onları inayetin araçları değil, ahlaki niyeti canlandıran araçlar olarak görmek ve amaç haline getirmemektir. Kant'a göre Tanrı'nın lütfunu kazanmanın yolları olarak görülen fedakârlıklar, telafiler, nefsi cezalandırmalar ve hac yolculukları çaba gerektirdikleri için Tanrı'ya bağlılığın kanıtı olarak düşünülürler. Her ne kadar bunlar Tanrı'ya hakiki hizmet davranışları olmasalar da Tanrı bu davranışlarda; "(...) insanın iyi iradesini ve ahlaki buyruklara uymak için oldukça zayıf olan ancak bu eksikliği, gösterdiği gayretle gidermeye çalışan insanın kalbini görür" (Kant, 2005a, ss.189-190). Bu nedenle Kant dini ritüelleri, ahlaki niyeti uyanık tutarak ahlaki buyruklara uyma konusundaki zafiyetimizi fark etme aracı olarak görmeyi önermektedir. Böylece insan, duyusal ve akli sınırlılığının bir gereği olarak ihtiyaç duyduğu ritüeller aracılığıyla ahlaki uyanışını diri tutabilir.

Diğer taraftan söz konusu araçlar *(parergon)* amaç *(ergon)* haline getirildiğinde, erdemli bir yaşam sürmek yerine ritüeller yerine getirilerek Tanrı'nın lütfunun kazanılabileceği sanısı, dini hezeyana dönüşebilir. O

halde hakiki dindarlık, erdemden inayete giden yoldur. İnayet araçlarını ise erdemli bir hayat sürme gayretini gösterirken ahlaki uyanışımızı diri tutmanın yolları olarak görmek gerekmektedir. Sonuç olarak *inayet araçları*, dinin amacı değil insanın ahlaki yönünü güçlendirmek için başvurduğu araçlardır. Ancak amaç *(ergon)* haline getirilmeleri durumunda dinin ahlaki özünün yitirilmesine ve dini mekanik ibadetlere indirgenen sahte bir din anlayışına sebep olabilmektedirler.

## Sonuç

*Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* başlıklı eserinde Kant; inayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçları gibi unsurları *parergon* olarak konumlandırarak dinin ahlaki zeminini korumayı amaçlamıştır. Kant'ın bu unsurları tamamen sınır dışı etmek yerine *parergon* olarak konumlandırmasının nedeni, insanın duyusal bir varlık olmasından kaynaklanan ahlaki yetersizliklerini gidermeye yönelik işlevleri olmasıdır. Kant, inayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçları gibi unsurları dine *parergon* olarak konumlandırmak suretiyle insanın akli yönünü olduğu kadar duyusal yönleri de gözeten bir tutum benimsemiş ve dinin ahlaki zeminini korumaya çalıştığı gibi tarihsel yönünü de yok saymayan bir anlayış sunmayı amaçlamıştır.

Kant, *parergon*un iki yönlü ve kurucu işlevinden yararlanarak hem ahlak hem de din alanını kötüye kullanımlara karşı korumayı amaçlamıştır. Söz konusu unsurların *parergon* olarak konumlandırılması sayesinde insan, ahlaki ve dini sorumluluğunu alan etkin bir faile dönüştüğü gibi inancın kötüye kullanımlarının da önüne geçebilmektedir. Kant, aklın kendi sınırları içinde kaldığında söz konusu unsurları maksimleri bünyesine katamayacağını, diğer taraftan kendi sınırlarını görmezden gelerek bu unsurları maksimlerine dönüştürdüğünde ise çeşitli sapkınlıklara düşebileceğine dikkat çekmektedir. Buna göre *parergon* konumundaki inayet beklentisi *ergon* konumuna geçirildiğinde bağnazlığa, mucizeler batıl inanca, gizemler akla aykırı bir dine, inayet araçları ise salt biçimselliğe dayanan sahte bir din anlayışına götürmektedir.

Sonuç olarak *parergon* kavramı, Kant'ın akıl dini anlayışında dinin ahlaki zeminini korumak amacıyla kavramsal bir araç olarak kullanılmıştır. Kant'ın temel amacının dinin ahlaki özünü korumak olduğu düşünüldüğünde, *parergon*ların adeta bir sınır bekçisi olarak konumlandırıldığı ve ikili bir görev üstlendiği görülmektedir. *Parergon*lar, dinin ahlaki zeminini

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

korunmadığında ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı birer engel olarak işlev gördükleri gibi tamamen sınır dışı edilmeyip sınırda tutularak akıl dini ve tarihsel din arasındaki hassas dengeyi kurma işlevini de üstlenmişlerdir. Sınır, ikili doğası nedeniyle düşünmek için en uygun yerlerden biridir. Kant'ın sınır taşı olarak yerleştirdiği *parergon*lar da ahlak-din ilişkisini tekrar düşünmek için zengin bir imkân sunmaktadır.

## Kaynaklar


Aristoteles. (1996). *Metafizik* (2.Baskı). Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik* (2.Baskı). Ayraç Yayınları.

Atakul, N. B. (2018). *The Morality, God and the Religion in Critical Philosophy of Kant*. (1/2), 281-289.

Avcı Dursun, D. (2023). *Sanat Fenomenolojisi Bağlamında Sınır Kavramı*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yayımlanmış Doktora Tezi.

Aydoğan, H. (2020). *Kant'ın Salt Akıl Dini*. Divan Kitap.

Çilingir, L. (2015). Kant'ta Ahlak ve Din. *Felsefe Dünyası*, (62), 54-84.

Çitil, A. A. (2013). *Kant Okumaları-İkinci Kritik*. Dergâh Yayınları.

Derrida, J. (1987). *The truth in painting*. University of Chicago Press.

Derrida, J. (1999). İman ve Bilgi: Basit Aklın Sınırlarında Din'in İki Kaynağı. *Toplumbilim Dergisi*, (10), 129-163.

Derrida, J. (2011). İnanç ve Bilim. İçinde *Din*. Dost Kitabevi.

Despland, M. (2005). Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnayet. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(3), 265-287.

Duro, P. (2019). What Is a Parergon? *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 77(1), 23-33.

Glare, P. G. W. (Ed.). (2010). *Oxford Latin Dictionary* (Reprinted). Clarendon Press.

Günenç, M. (2010). Modern Aklın Özerkliği. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (23), 59-74.

Hare, J. E. (1996). *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Clarendon Press.

*İncil*. (1996). (3.Baskı). Yeni Yaşam Yayınları.

Kant, I. (1978). *Lectures on Philosophical Theology*. Cornell University Press.

Kant, I. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge University Press.

Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason* (15. print). Cambridge University Press.

Kant, I. (2010). *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*. Hil Yayın.

Kant, I. (2012). *Anthropology, History, and Education* (G. Zöller, Ed.; 1., paperback ed., repr). Cambridge University Press.

Kant, I. (2013). *Critique of the Power of Judgment* (P. Guyer, Ed.; E. Matthews, Çev.). Cambridge University Press.

Kant, I. (2023). *Fakültelerin Kavgası*. Vakıfbank Kültür Yayınları.

Kant, I. (2005b). 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt. İçinde *Kant* (ss. 263-274).

Kant, I. (2017b). Bütün Şeylerin Sonu. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (34), 777-789.

Kant, I. (2005a). Religion within the Boundaries of Mere Reason. Içinde *Religion and Rational Theology* (ss. 41-220). Cambridge University Press.

Kant, I. (2017a). Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine. *The Journal of Academic Social Sciences*, *50*(50), 543-553.

Kara, Ö. (2021). Parergon'dan Ergon Yaratmak: Magritte Resimlerinde Sınırların Üzerinde Yürümek. *ViraVerita E-Dergi*, (13), 59-88.

Lewis. C. T. (1980). *A Latin Dictionary: Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary* (Reproduction en fac-similé). Clarendon Press.

Liddell, H. G., & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon* (H. S. Jones, Ed.; New (9.) ed., [repr.]). Clarendon Press.

Lloyd, G. E. R. (2021). *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri-Antik ve Modern Kültürlerarası Araştırmalar*. Vakıfbank Kültür Yayınları.

Michalson, G. E. (1999). *Kant and the Problem of God* (1. publ). Blackwell Publishing.

Neiman, S. (2016). *Ahlaki Açıklık-Yetişkin İdealistler İçin Bir Klavuz*. İletişim Yayınları.

Onions, C. T. (Ed.). (1996). *The Oxford Dictionary of English Etymology* (Repr). Oxford University Press.

Palmquist, S. (1992). Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, *83*(2).

Pasternack, L. R. (2014). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Routledge.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.

Platon. (1994). *Yasalar* (2.Baskı). Kabalcı Yayınevi.

Sidiropoulou, C. (2022). Mucize. İçinde *Klasik ve Çağdaş Konularla Din Felsefesi-I*. Elis Yayınevi.

Spinoza, B. (1919). *Etica Letter* (C. 2). G. Bell and Sons.

Strabo. (1960). *The Geography of Strabo* (C. 3). G. Bohn Publisher.

Tan, N. (2010). Kant'ın Din Anlayışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *51*(2), 315-330.

Wood, A. W. (2009). *Kant's Moral Religion* (1. print. Cornell paperbacks). Cornell University Press.

Wood, A. W. (2020). *Kant and Religion*. Cambridge University Press.

**Öz:** Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde bölüm sonlarına eklediği inceleme notlarını *parergon* olarak adlandırır. *Ergon*un tamamlayıcısı olan *parergon*, temelde asıl unsuru *(ergon)* desteklemekle yükümlüdür, ancak sınırını aşarak asli hâle geldiğinde *ergon*u gölgeleme ve tersine çevirme riski taşır. Kant, inayet beklentisi, mucize, gizem ve inayet araçlarını, insanın yalnızca rasyonel değil aynı zamanda duyusal bir varlık olmasıyla ilişkili ihtiyaçlar olarak *parergon* kapsamında ele alır. Bununla birlikte, aklın sınırlarını aşan her unsuru değil, yalnızca ahlakla ilişkili olanları bu çerçevede değerlendirmesi, *parergon*un ahlak ve din alanlarında ikili bir işlev üstlendiğini göstermektedir. *Parergon*lar, yardımcı konumlarını koruduklarında ahlakın özerkliğini ve dinin rasyonel sınırlarını muhafaza ederken, *ergon* hâline geldiklerinde bu alanların rasyonel temelini tehdit ederler. Mevcut çalışma, *parergon*ların söz konusu ikili işlevini analiz ederek Kant'ın rasyonel din anlayışındaki sınır belirleyici rollerini ortaya koymayı ve bu unsurların *ergon* konumuna geçtiklerinde doğurabilecekleri yıkıcı sonuçlara dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, din, ahlak, parergon, inayet, mucize, gizem.