

DİN-FELSEFE ARAŞTIRMALARI I



EDİTÖR
DOÇ. DR. MEHMET HABERLİ

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © AĞUSTOS 2026

ISBN • 978-625-8911-23-7

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

DİN-FELSEFE ARAŞTIRMALARI-I

EDİTÖR

DOÇ. DR. MEHMET HABERLİ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

FÂRÂBÎ'NİN ŞEHİR SINIFLANDIRMASINDA İNSANIN YANSIMASI:
SİYASÎ DÜZENİN AHLÂKÎ VE PSİKOLOJİK TAHLİLİ

Nurgül AKDOĞAN..... 1

BÖLÜM 2

PLANTINGA VE PUTNAM EKSENİNDE TEOLOJİK REALİZM/ANTI-
REALİZM TARTIŞMALARI

Zerrin ÇINAR..... 19

BÖLÜM 3

İBN SÎNÂ'DA BİLGİNİN METAFİZİK İNŞASI: NEFS, AKIL VE VARLIK
DÜZENİ

Semra KIZILARSLAN..... 35

BÖLÜM 4

KANT'IN TEODİSE KRİTİĞİ VE OTANTİK TEODİSE

Afra KONYALI..... 55

BÖLÜM 5

KİŞİSEL ÖZDEŞLİK PROBLEMİ: LYNNE RUDDER BAKER VE BİRİNCİ
ŞAHIS PERSPEKTİFİ

M. Alperen SAZ..... 73

BÖLÜM 6

NİETZSCHE FELSEFESİNDE AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ VE DİNİ
AHLAKIN ELEŞTİRİSİ

Mahmut YILDIZ..... 87



**FÂRÂBÎ'NİN ŞEHİR
SINIFLANDIRMASINDA İNSANIN
YANSIMASI: SİYASÎ DÜZENİN
AHLÂKÎ VE PSİKOLOJİK TAHLİLİ**

“ ”

Nurgül AKDOĞAN¹

¹ Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Türk İslam Düşünce Tarihi ABD, <https://orcid.org/0000-0002-9118-0742>.

İslâm düşünce geleneğinde sistem kurucu bir hüviyete sahip olan Fârâbî (870-950), metafizikten siyasete uzanan geniş yelpazede bütüncül bir felsefe inşa etmiştir. Onun felsefesinde siyaset, salt bir yönetim aygıtı, iktidar mekanizması veya kurumsal bir organizasyon meselesi değil; insanın ontolojik yetkinliği ve ahlâkî tekâmülü ile doğrudan ilişkili bir ameli hikmet alanıdır. Fârâbî'nin kaleme aldığı *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsilü's-Sa'âde*, *et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde*, *Fusûlü'l Medenî* gibi temel eserler, zahirde ahlâkî ve fikrî erdemlere dayalı ideal bir devlet modelini ve siyasal rejimleri tasvir ediyor gibi görünse de derûnunda hem evrendeki metafiziksel düzeni yansıtan kozmolojik temeli hem de insan nefsinin karmaşık yapısını ve eğilimlerini yansıtan derin bir psikoloji ve ahlâk teorisi barındırmaktadır. Nitekim Platonik gelenekte de yankı bulan 'devlet, büyütülmüş insandır' (Platon, 2013, 368c-369a) fikri, Fârâbî'nin düşüncesinde kozmik, siyasî ve ferdî nizamın iç içe geçtiği kusursuz bir sistematik kazanmaktadır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde nasıl ki bedendeki uzuvlar temel bir organın riyasetinde hiyerarşik bir nizamla işliyorsa; şehir de aynı organik ve ruhsal yapının makro ölçekteki tezahürüdür (Fârâbî, 2017, ss. 97-101).

Bu bağlamda Fârâbî düşüncesinde erdemli şehir (*el-medînetü'l-fâzıla*); aklın rehberliğinde ihtiraslarını dizginlemiş, bilgi ile ameli bütünleştirerek varoluş gayesi olan mutluluğa (*es-sa'âde*) yönelmiş yetkin ve sağlıklı bir insan ruhunun toplumsal düzeyde cisimleşmesidir. Buna mukabil Fârâbî'nin detaylıca özelliklerini sıraladığı erdemsiz devlet modelleri cahil, fâsık, mübeddel ve dâlle şehirler makam, servet, tahakküm veya bedensel hazlar uğruna ahlâkî pusulasını yitirmiş, nefsanî arzularına (şehvet ve öfke kuvvelerine) yenik düşmüş hastalıklı ruh hallerinin siyasal yansımalarıdır. Fârâbî'nin erdemsiz toplumları tasvir ederken sıklıkla ruhsal hastalık, yanılsama ve yüksek ateş gibi tıbbî metaforlara başvurusu, bu rejimlerin birer siyasal model olmaktan ziyade ontolojik ve psikolojik birer patoloji vakası olduğunu göstermektedir. Bu çalışmadaki amacımız Fârâbî'nin siyaset felsefesini klasik bir kurumsal devlet okumasının ötesine taşıyarak siyasal rejimlerin ahlâkî ve psikolojik karşılıkları irdeleyerek Fârâbî'nin şehir sınıflamalarının aslında 'Hangi nefis?' ve 'Hangi insan?' sorularına verilmiş felsefî birer yanıt olduğunu analiz etmektir. Çalışmanın temel iddiası, Fârâbî'nin devlet anlayışının esasen insanın iç dünyasının, nefsi oluşturan kuvvelerin ve bu kuvveler arasındaki çatışmaların siyasal bir düzlemde yansımaları olduğudur. Zira filozofun tasnif ettiği şehirlerin aslında farklı ahlâkî yönelimleri ve psikolojik durumları temsil eden insan tipolojileri olduğunu düşünmekteyiz.

1. Büyütülmüş İnsan Olarak Devlet

Aristoteles'in evren anlayışını takip ederek evrenin ay altı ve ay üstü âlem şeklinde ikiye ayrıldığını düşünen Fârâbî bu alemdeki mevcûdâtı evvel, evsât

ve ahîr şeklinde üç mertebe ile açıklar. Fârâbî'ye göre cisme istidatlı varlıkların bulunduğu âhir mertebesinde yer alan insan, Zorunlu Varlık tarafından varlığa getirilmiş, kendisinde bulunan akıl gücü sayesinde içinde yaşadığı oluş ve bozuluşun kendisine mündemiç olduğu ay altı âlem ile akıl ile idrâk edilen ay üstü âlem arasında bağlantı kurabilen bir varlıktır (Fârâbî, 1987, s. 58, 2017, ss. 29-30, 2020a, ss. 7, 12). Dolayısıyla insan sadece içinde yaşadığı âlemin bir parçası değildir. Organik yapı itibarıyla aynı zamanda makrokozmos âlemin bir numunesidir. Fârâbî, bu kozmolojik hiyerarşi ile insanın biyolojik anatomisi arasında şöyle bir analogi kurar: Kozmolojik düzlemde, mutlak yetkinliğe sahip İlk Sebep'ten (*el-Mebdeü'l-Evvel*) sudûr eden ve belirli bir nizam çerçevesinde dizilen aşkın ilkeler hiyerarşisi nasıl evreni şekillendiriyorsa; insan bedeninde de reis organ merkezli, aslı organdan tali ve hizmetkâr organlara doğru uzanan hiyerarşik bir fizyolojik örgütlenme mevcuttur (Fahri, 2004, s. 144; Olguner, 2019, s. 135).

Fârâbî, ontolojik ve biyolojik düzlemde kurduğu bu makro-mikrokozmos ilişkisini siyaset felsefesine de taşıyarak evren ve insan anatomisindeki kusursuz hiyerarşinin bir benzerini devlet ve toplum kurgusunda da inşa eder. Fıtratı gereği insanın hayatını devam ettirmek, varoluş sebebi ve amacı olan en üstün yetkinliğe ve mükemmelliğe tek başına ulaşamayacağını savunan Fârâbî'ye göre bu gaye ancak iş bölümü ve yardımlaşma etrafında bir araya gelmiş, adaleti gerçekleştirecek güçlü bir toplum içerisinde gerçekleşebilir. İnsânî yetkinliğin ve en üstün iyiliğin elde edilebileceği en küçük mükemmel toplum birimi ise 'medînedir'.¹ Bu bağlamda Fârâbî'nin tasavvur ettiği erdemli şehir, tıpkı bütün organları canlının hayatiniyetini sürdürmek ve onu yetkin kılmak için uyum içinde yardımlaşan sağlıklı bir insan bedeni gibidir. Beden anatomisinde kalp nasıl tüm sisteme yön veren ve amacı belirleyen âmir organ statüsündeyse; erdemli devlette de üstün ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, sosyal adaleti tahsis eden bilge bir başkan aynı merkezi konuma sahiptir. Bununla birlikte kalpten sonra gelen organların amir organın gayesine hizmet etmek üzere derece derece sıralanması gibi toplumdaki bireyler de başkana yakınlıklarına ve liyakatlerine göre hem yönetme hem de yönetilme işlevine

1 Fârâbî'nin siyaset felsefesinde medîne kavramı, dar anlamda sınırları çizilmiş fiziki veya coğrafi bir mekânı ifade etmekten ziyade iradî birlikteliğe, siyasal bağımsızlığa ve kurallı toplumsal örgütlenmeye dayanan bir devleti, siyasal birliği niteler. Etimolojik olarak din kökünden türeyen ve yargı, itaat ile belirli bir yaşam tarzını icbar eden medîne; insan fıtratının tek başına ulaşamayacağı en yüksek yetkinliği ve en üstün iyiyi yani mutluluğu karşılıklı yardımlaşma esasıyla gerçekleştiren en küçük örgütlü, mükemmel toplum ve devlet modelidir (Saruhan, 2010, ss. 387-388, 392). Mahmut Kaya'ya göre Fârâbî'nin kullandığı bu medîne kavramını Antik Yunan'daki 'polis' kavramı ile özdeşleştirmek realite bakımından doğru değildir. Zira toplumsal örgütlenmeyi aileden başlayıp mahalle, köy, şehir devlet ve bileşik devletler şeklinde bir hiyerarşi içinde temellendiren ve nihai saadetin ancak bu kuşatıcı birleşik devletler düzeninde gerçekleşebileceğini savunan filozofun, siyasal prototip olarak dar ölçekli *polis* formunu esas aldığı düşünülemez (Kaya, 2003, s. 319).

sahip olan en üst kademeden yalnızca hizmet etmekle yükümlü olan en alt tabakaya doğru hiyerarşik bir silsile oluştururlar. Şunu da belirtmek gerekir ki Fârâbî, anatomi ile siyaset arasında kurduğu bu analogide çok temel bir ayırım yapar: Bedendeki organların işlevleri ve aralarındaki hiyerarşi tabii bir yaratılışın sonucuyken; insanın fiilleriyle şekillenen devletteki bu hiyerarşik iş bölümü, dayanışma ve yardımlaşma tamamen iradidir. Bilge bir yöneticinin rehberliğinde şekillenen bu iradî uyum erdemli devleti var ederken; ahlâkî erdemlerden, iş bölümünden, dayanışmadan ve adaletten sapan oluşumlar ise cahil, fâsık, değişebilen ve sapık devletler² olmak üzere erdemsiz devleti oluşturur (Fârâbî, 2017, ss. 97-101).³

Toplumu bu erdemsiz sapmalardan koruyarak söz konusu iradî uyumu güvence altına alacak olan temel dinamik, hiyerarşinin zirvesindeki yönetici ile bedenın merkezindeki kalp arasındaki ontolojik ve işlevsel benzerlikte gizlidir. Fârâbî erdemli şehrin yapısını açıklarken âmir organ (kalp) ile şehrin yöneticisi (başkan) arasındaki bu mütekabiliyeti daha da detaylandırır. Ona göre bedendeki organlar içerisinde özel nitelikleri bakımından en yetkin ve eksiksiz olanı kalptir; bedenın idaresinde ondan daha üstün bir organ tasavvur edilemez. Benzer şekilde erdemli şehrin yöneticisi de kabiliyet, irade ve sorumluluk bilinci içinde görevlerini yerine getirme gibi üstün vasıfları bağlamında toplumun en mükemmel bireyidir. Ancak yöneticinin sahip olduğu bu merkezi ve kurucu otorite, salt siyasi bir tahakküme veya askeri bir güce dayanmaz. Mehmet Aydın'ın (Aydın, 1976, ss. 308-309) da isabetle vurguladığı üzere Fârâbî'nin tasavvurundaki bu 'ilk başkan' (*er-reisü'l-evvel*), hakikati felsefî boyutta en üst düzeyde idrak etme (*ta'akkul*) ve kavradığı bu evrensel hakikati halkın kolayca anlayıp benimseyebileceği semboller vasıtasıyla onlara aktarabilme (*tahayyül*) gücünü şahsında birleştiren kişidir. Nasıl ki kalp, bedenın tüm uzuvlarına hayatiyet pompalayarak fizyolojik dengeyi sağlıyorsa; bilge yönetici de *ta'akkul* yetisiyle ulaştığı gerçek saadeti, *tahayyül* melekesiyle topluma mâl ederek erdemli şehrin ahlâkî ve entelektüel canlılığını tesis eder. Yöneticinin üzerinde ona emrecek başka bir otorite bulunmazken onun hiyerarşik olarak altında yer alan hem yönetilen hem de kendi astlarını yöneten ara kademeler mevcuttur. Ayrıca kalbin bedendeki önceliği sadece makamsal bir üstünlük değil aynı zamanda varoluşsal bir ilkeliktir. Biyolojik inşada ilk teşekkül eden organ kalptir ve diğer tüm organlar varlıklarını onun

2 Fârâbî'nin siyasi rejim tasnifinin salt politik bir ayırım olmanın ötesine geçerek, mümin, kâfir ve fâsık gibi İslâmî kavramsal çerçeveye birebir örtüşen teolojik bir temel üzerine inşa edildiğine dair analitik bir değerlendirme için bkz. (Çevik, 2010, ss. 173-178).

3 Fârâbî'nin bu şekilde sınıflandırdığı medenî topluluklar sınıflandırması Antik Yunan'da yoktur. Aile ve sitenin ötesinde devlet veya birleşik devletler fikrine sahip olmayan Antik Yunan'ın aksine Fârâbî siyaset felsefesinde tüm insanlığı kapsayacak, ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde tahakkuk ettiği, sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukukî ve sosyal adaletin tam olarak icra edildiği birleşik devletleri nihai amaç olarak belirler (Kaya, 1995, s. 154).

mevcudiyetine borçludur. Sistemdeki herhangi bir organda bozulma meydana geldiğinde, bu fizyolojik arızayı onaran ve dengeyi yeniden kuran yine kalbin kendisidir. Toplumsal düzlemde de şehrin yöneticisi ontolojik olarak ilk sıradadır ve şehrin diğer unsurlarının belirli bir nizam içinde teşekkül etmesinin aslı nedenidir. Toplumun herhangi bir kesiminde meydana gelen bir yozlaşma veya kriz, yine bu erdemli yöneticinin müdahalesiyle giderilir. Siyaset ve anatomi arasında bu şekilde bir benzerlik kuran Fârâbî, bu kusursuz benzerliği en nihayetinde yeniden evren tasavvuruna bağlamaktadır. Nasıl ki varlığa gelen tüm mevcûdât, varlıklarını kendisine borçlu oldukları İlk Sebep'in gayesini taklit ederek ona yöneliyorsa; erdemli şehrin tüm katmanları da kendi eylemlerini gerçekleştirirken bu ilk yöneticinin belirlediği gayeyi takip etmek ve ona uyum sağlamak zorundadır (Fârâbî, 2017, ss. 101-104).

Fârâbî'nin sisteminde insanın sınırlı doğasının yarattığı muhtaçlık temelinde izah edilen toplum, her ne kadar varlık nedeni bakımından doğal bir oluşum olarak temellendirilse de teşekkülü ve tanzimi bakımından insan tarafından meydana getirilmesi hasebiyle iradî bir nizamdır. İnsanın doğal düzenden hareketle meydana getireceği toplumsal ve siyasal yaşam, kâinat gibi insana verili olan, değişmez ve zorunlu tabîi bir varlık alanı değildir. Aksine iradî eylemleri içeren beşerî bir inşadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefesinde siyasal alan, tabiattaki iyi-kötü gibi değerlerden bağımsız düzenin aksine insan iradesinin ve tasarrufunun şekillendirdiği müdahaleye açık bir alan olarak tanımlanmaktadır (Kurtoglu, 1999, s. 100; Umut, 2009, ss. 129-130).

2. Erdemli Şehir (*el-Medînetü'l-fâzıla*): Rasyonel ve Sağlıklı İnsan Tipolojisi

İnsanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğunu düşünen Fârâbî'ye göre nefis, bedenden önce ezeli bir varoluşa sahip değildir. Beden ile birleşerek varlık kazanan nefis, insan benliğinin karşılık geldiği yani insanı diğer canlılardan ayıran ve onu gerçek anlamda 'insan' kılan temel unsurdur. Fârâbî'ye göre insan nefsi; bitkisel (büyüme, beslenme ve üreme) ve hayvânî (arzu, öfke ve dış duyular) alt güçleri bünyesinde barındırmakla birlikte bu güçleri düşünme/*nâtık* güç vasıtasıyla aklın rehberliğine sokarak nihai gayesine yönelir. Hayvanlardan farklı olarak insan yalnızca dış dünyayı beş duyusuyla algılamakla kalmaz; musavvire, vehim, hâfıza ve müfekkire gibi karmaşık iç idrak yetileri sayesinde duyuşsal verileri işler, depolar, birleştirir ve soyut anlamlar üretir. İnsanı ahlâkî ve eylemsel bir fail yapan bu düşünme yetisi, kendi içinde nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olarak ikiye ayrılır. Fârâbî'ye göre insan, nazarî kuvve ile kendi müdahalesi dışında var olan değişmez hakikatleri ve evrensel ilkeleri kavrar. Amelî kuvve ile de iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt ederek iradi seçimler yapar, ilim ve sanat üretir (Fârâbî, 1987, ss. 29-30, 2017, ss. 65-91, 2020a, ss. 20-26, 106, 2020b, ss. 60-84).

İnsanın salt biyolojik güdülerle hareket eden bir canlı olmaktan çıkıp, eylemlerini aklın rehberliğinde şekillendiren rasyonel ve iradi bir varlık olması, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin de temelini oluşturur. Çünkü aklını kullanarak zararlı olandan uzaklaşan ve mutlak iyiye yönelen bu insan doğası aynı zamanda yetkin bir toplumun inşasındaki en temel yapı taşıdır. Zira Fârâbî'nin idealize ettiği 'erdemli şehir', nefsinin nebâtî ve hayvânî isteklerini rasyonel aklının denetimine almayı başaran ve bu rasyonel yeti sayesinde gerçek mutluluğun bilgisine ulaşan bireylerin bir araya gelmesiyle teşekkül eder.

Erdemli şehri inşa edecek olan bu rasyonel bireylerin ahlâkî yetkinliğe ulaşması, Fârâbî'ye göre bütünüyle iradî ve eylemsel bir süreçtir. Zira insan, iyi veya kötü ahlâk sahibi olmak bakımından doğuştan nötr bir ontolojik yapıya sahiptir. Fârâbî bu durumu, zanaat ve ahlâk arasında yapısal bir analogi kurarak şöyle açıklar: Nasıl ki bir kimse doğuştan kâtip veya dokumacı gibi belirli bir sanatın ustası olarak dünyaya gelmiyorsa insanın tabii olarak doğuştan bir fazilete veya rezilete sahip olması da mümkün değildir. Her ne kadar insanın mizacından kaynaklanan ve onu belli fiillere iten doğal istidatları bulursa da bu potansiyeller, eyleme dönüşüp alışkanlık halini almadıkça ahlâkî bir nitelik taşımazlar. Bu bağlamda ahlâkî bakımdan nötr olan insanın erdemli bir karaktere bürünmesi, iradi fiillerin belirli bir zaman diliminde sürekli olarak tekrar edilmesiyle mümkündür. İnsan, kendisinde potansiyel olarak bulunan eyleme gücünü, tıpkı usta bir yazıcının yazma eylemini defalarca tekrar ederek mükemmel bir yazma kabiliyetine dönüştürmesi gibi sürekli iyi fiiller gerçekleştirerek nefesine yerleştirir ve kalıcı bir fazilete dönüştürür (Fârâbî, t.y., ss. 55-56, 1987, ss. 30-31). Bununla birlikte Richard Walzer, Fârâbî'nin ahlâk tasavvurunda insanın başlangıçtaki bu ontolojik nötrlüğüne rağmen doğuştan sahip olduğu fitrî istidatların ahlâkî eylemin teşekkül sürecinde belirleyici bir rol üstlendiğini savunur (Özturan, 2017, ss. 168-169; Richard, 1985, ss. 464-465).

Ancak burada ahlâkî erdemin nihai gayedeki işlevini doğru tespit etmek gerekir. Janne Mattila'nın da belirttiği üzere Fârâbî'nin sisteminde insanın ontolojik özü 'teorik akıl'dır ve insanın varoluşsal gayesi olan mutlak saadet de bu teorik aklın yetkinliğinden ibarettir (Mattila, 2022, ss. 135-136). Dolayısıyla iradi eylemlerle kazanılan ahlâkî erdemler, başlı başına nihai bir amaç (*intrinsic value*) olmaktan ziyade bedensel tutkuların ve duyuların teorik aklı meşgul etmesini engelleyerek aklın Faal Akıl ile ittisal kurması için ihtiyaç duyduğu sükûneti sağlayan 'zorunlu bir araç' (*instrumental value*) işlevi görürler. Bu bağlamda ahlâkî erdemler vasıtasıyla maddeye ihtiyaç duymayacak şekilde olgunlaşan insan nefsi, Faal Akıl ile temas kurarak mufârik cevherler düzeyine yükselip ebedî mutluluğa ulaşır (Kaya, 2003, s. 319).

Fârâbî'nin ahlâk tasavvurunda iradenin ve eylemsel tekrarın üstlendiği rol, o kadar hayatidir ki teorik bilginin tek başına kişiyi veya toplumu erdemli kılmaya yetmeyeceği kabul edilir. Nitekim Mehmet Aydın, Fârâbî felsefesindeki 'fâsık' kavramsallaştırmasının tam da bu pratik eksikliği üzerinden inşa edildiğine dikkat çeker. Aydın'a göre fâsık; doğrunun, hakikatin ve gerçek mutluluğun ne olduğunu teorik yani epistemolojik düzeyde bilen ancak iradesini kullanarak bu doğruya uygun eylemde bulunmaktan bilinçli bir biçimde sapan kişidir. Birey ölçeğindeki bu ahlâkî eylemsizlik, toplumsal düzleme taşındığında karşımıza 'fâsık şehir' modeli çıkar. Fâsık şehrin halkı, inanç ve bilgi bakımından erdemli şehrin halkına benzerken; fiilleri, alışkanlıkları ve iradî tercihleri bakımından cahil şehrin halkı gibi yaşar. Ve nihayetinde insanın zanaat analojisinde olduğu gibi doğru bilgiyi ahlâkî bir pratiğe ve alışkanlığa dönüştürmekten imtina etmesi, onu derin bir şekavete (mutsuzluğa) sürükler (Aydın, 1976, s. 313).

Fârâbî'nin felsefi sisteminde insanın ontolojik varoluş gayesi, salt biyolojik bir yaşam sürmek değil, varlık hiyerarşisindeki konumuna uygun olarak en yüksek yetkinliğe (*kemâl*) erişmektir. Bu yetkinliğin karşılığı; bizzat kendisi için arzulanan, başka bir gayenin aracı kılınmayan mutlak 'mutluluk'tur. Bedensel hazlar, zenginlik veya geçici şöhrat gibi zâhirî iyiliklerden bütünüyle farklı olan bu hakiki mutluluk, insan ruhunun varlığını sürdürmek için maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesidir. Fakat Fârâbî, insanın bu nihai amaca kendi başına, yalıtılmış bir birey olarak ulaşmasını ontolojik ve pratik açıdan imkânsız görür. İşte tam da bu noktada insanın varoluşsal gayesi olan saadete erişebilmesi için erdemli şehir tasavvuru zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar (Fârâbî, t.y., ss. 48-50, 1987, ss. 38, 58, 2019, ss. 12-13, 2020b, s. 99). Zira Fârâbî nezdinde erdemli toplum hem bireyin mutedil olarak ifade edilen ahlâkî alışkanlıkları edinerek iyi/erdemli bir birey olması için hem de ahlâkî yetkinliğe kavuşamayan toplumun ıslahı için gereklidir (Özturan, 2017, ss. 190-191).

İnsanın erdemli bir topluma duyduğu bu ontolojik ihtiyaç, esasında Fârâbî'nin insan doğasına ve iki yetkinlik kuramına dayanır. Fârâbî'ye göre insanın öncelikle bu dünyada kazanması gereken bir ilk yetkinlik (*el-kemâl'ül-evvel*) ve ölümden sonraki hayatta ulaşacağı nihai bir son yetkinlik (*el-kemâl'ül-ahîr / saâdetü'l-kusvâ*) vardır. İlk yetkinlik, bireyin ahlâkî erdemleri ve fiilleri bir meleke haline getirip pratik hayatta bizzat uygulamasıdır. Fârâbî'ye göre bu dünyevî ve pratik yetkinlik kazanılmadan, ahiretteki nihai mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. İnsanı bu yetkinliğe ulaştıran en temel yeti, bi'l-kuvve aklın, bi'l-fiil ve müstefâd akıl seviyesine çıkarak Faal Akıl ile ittisal kurmasıdır. Bu süreç, İlk Sebep olan Tanrı'yı ve varlık düzenini bilmeyi ve bu bilgiye uygun eylemde bulunmayı (*amelî hikmet*) zorunlu kılar (Fârâbî, t.y., s. 78, 2020a, s. 124, 2022, ss. 56-72, 132).

İnsanın fitratı gereği Aristotelesçi tabirle ‘toplumsal ve siyasal bir hayvan’ (Aristoteles, 2017, 1253a, 2019, 1097b) olduğunu düşünen Fârâbî’ye göre (Fârâbî, 2019, s. 13) bu durum, ilim-amel bütünlüğünün ancak bir toplum içerisinde gerçekleşebileceğini gösterir. İnsan, bir yönüyle hayatta kalmak ve temel zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için türdeşleriyle yardımlaşmaya, dayanışmaya ve iş bölümüne muhtaçtır. Fakat bundan çok daha önemlisi insan, akıl yoluyla elde ettiği teorik bilgiyi pratik hayata aktarabilmek yani ahlâkî eylemi fiilen var kılabilmek için bir ötekine ihtiyaç duyar. Fârâbî’ye göre eyleme dönüşmemiş, yalnızca teoride kalmış bir erdem insanı nihai mutluluğa ulaştırması imkânsızdır. Bu bağlamda insanın varoluşunu gerçekleştirebileceği, tercihten ziyade doğal bir yönelimle arzuladığı gerçek mutluluğun biricik zemini, filozof-başkanın yönettiği erdemli şehirdir. Erdemli devlet, tıpkı canlı bir varlığın hayatını eksiksiz sürdürebilmesi için tüm organların âmir organ olan ‘kalp’ etrafında kusursuz bir uyumla yardımlaştığı sağlıklı bir beden gibidir. Yöneticinin uyguladığı erdemli siyaset sayesinde bireyler, hem bu dünyadaki doğalarına en uygun ve yetkin yaşayışa kavuşurlar hem de iş bölümü ve sosyal dayanışma aracılığıyla ruhlarını erdemsizliklerden arındırarak ahiret hayatındaki nihai mutluluğa kavuşabilecek bir hey’ete sahip olurlar (Fârâbî, 1987, s. 122, 2017, ss. 97-101).

Anlaşıldığı üzere Fârâbî’nin sisteminde erdemli şehir, yalnızca biyolojik veya sosyolojik bir zorunluluk değil; insanın maddi olandan sıyrılıp İlk Sebep’e yönelmesini bir başka ifadeyle ahlâkî ve entelektüel bir tekâmül ile kendi varoluşsal gayesi olan mutlak saadeti elde etmesini sağlayan teleolojik bir zorunluluktur. Dolayısıyla böyle bir şehirdeki halk, Faal Akıl’a yakın kimseler ve onların yönetiminde olan erdemli bireylerdir. Faal Akıl da bu şehrin yöneticilerinin politik idrâk yetisini besleyen en yüksek bilgi kaynağıdır (Koca, 2025, s. 34). Faal Akıl ile temasa geçen yönetici (*er-reîsü’l-evvel*), Faal Akıl’dan bütün insanların nihai yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak Hakikat’in bilgisini alarak kendi yönetimi altında bulunanlara tedbir verir (Fârâbî, 2020a, s. 114, 2022, s. 106).

Fârâbî’ye göre erdemli şehrin yöneticisinde bulunması gereken bu ahlâkî yetkinlik, salt teorik bilginin ötesindedir. Çünkü gerçek filozof, teorik bilgiyi, ahlâkî erdem ve politik ihtiyatla şahsında bütünleştiren kimsedir. Hakikati sadece teorik düzlemde bilen, bu bilgiyi ahlâkî bir pratikle desteklemeyen bir kimse nihai mutluluğa ulaşamadığı gibi gerçek ve tam bir reisliğe de yükselemez (Mattila, 2022, s. 135). Bu bakımdan erdemli şehrin insanının (hem yöneten hem de yönetilen bağlamında) aklî ve ahlâkî tekâmülü yalnızca politik bir düzen arayışı değil aynı zamanda ontolojik bir yükseliştir. Zira Latif Tokat’ın da isabetle vurguladığı üzere Fârâbî sisteminde İlk İlke olan Tanrı nihai bir ‘aşk objesi’dir ve insan aklının Faal Akıl aracılığıyla gerçekleştirdiği bu ittisal süreci, özünde insanın gücü yettiği nispette ‘Yaratıcıya benzeme

çabası'dır (Fârâbî, 1995, s. 92; Tokat, Latif, 2006, s. 151). Bu bağlamda erdemli şehrin bireyleri, bu aşkın boyuta yönelerek varoluşsal eksikliklerini giderirken; erdemsiz toplumların insanları, bu içsel yönelimi makam, servet veya bedensel hazlar gibi sahte objelere kanalize ederek ruhsal bütünlüklerini parçalarlar. İnsan ruhunun hakikate yönelerek tekâmül etmesi yahut sahte gayelerle parçalanması, Fârâbî düşüncesinde insanın fitraten mutlak bir iyilik veya kötülükle belirlenmemiş olmasıyla yakından ilişkilidir.

Fârâbî düşüncesinde insan, fitraten mutlak iyi yahut mutlak kötü olarak yaratılmış bir varlık değildir. İnsanın ontolojik bağlamdaki bu nötr yapısı, inşa edeceği toplumsal ve siyasal alanı da ahlâkî bir imtihan zeminine dönüştürür. Öyle ki bu toplumsal alan erdemin elde edilmesine yönelik olabileceği gibi kötülüğün yayılmasına da imkân sağlayabilen bir alan olabilir. Nitekim insanın iyiyi ve kötüyü iradî olarak seçebilme potansiyeli, devlet organizasyonunun salt idari bir mekanizma olmaktan çıkarak değer yüklü bir yapı halini almasını zorunlu kılar. Fârâbî'nin siyaset teorisinde devletleri erdemli veya erdemsiz gibi doğrudan ahlâkî vasıflarla sınıflandırmasının temelinde de insan doğasının bu belirlenmemişliği ve iradî eylemlerinin çok yönlülüğü bulunur (Fârâbî, 1987, ss. 30-31; Umut, 2009, s. 131)

3. Erdemsiz Şehirlerin Psikolojik Tahlili: Hasta Ruhların Yansıması

Fârâbî'nin erdemli şehir tasavvuruna göre ideal toplum, bireylerin fitrî gayelerine ve aklî melekelerine uygun şekilde hareket ettiği, hakiki mutluluğa (*es-saadetü'l-kusvâ*) ulaşmayı mümkün kılan bir siyasal düzen ve erdem ortamı sunar. Bu idealin karşısında ise, ontolojik yetkinliğe erişememiş ve erdemden yoksun toplum modelleri yer alır. Fârâbî, fitrî gayelerine ve aklî melekelerine uygun davranmayan bu toplumları, düştükleri epistemolojik ve ahlâkî yanılgılar ile peşinden koştukları sahte erekler bakımından dört ana kategoriye ayırır (Osmanoğlu, 2021, s. 185). Bu dört sapkın devlet biçimi, ideal şehirdeki ortak erdem ve hakiki mutluluk anlayışından uzaklaşarak hem toplumsal hem bireysel düzeyde bir çöküşü temsil eder. Fârâbî'ye göre, bu toplumlar sadece siyasal nizam açısından değil, aynı zamanda bireylerin ruhsal ve ahlaki durumları bakımından da eksiklikler taşır. Çünkü devlet ve bireyler birbirini karşılıklı olarak etkiler. Böylece sapkın toplum modelleri, bireylerin aklî ve fitrî potansiyellerini gerçekleştirememeleri ve yanlış hedeflere yönelmeleriyle kendini gösterir. Bu psikolojik analiz, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde erdem ve bilgiye dayalı ideal toplumun önemini vurgularken, sapkın toplumların neden ve nasıl idealden saptığını sistematik biçimde anlamaya imkân tanır.

3.1. Cahil Şehir: Maddeperest ve Hazcı İnsan Tipolojisi

Gerçek mutluluğun mâhiyetinden bütünüyle habersiz olan ve aydınlatılsalar dahi bu hakikati kavrama veya tasdik etme yetisinden yoksun

toplumdur. Cahil⁴ şehir halkı; bedensel sağlık, servet, duyuşal hazlar, şan ve itibar gibi görünüşte iyi olan unsurları mutlak gaye olarak telakki eder. Onlara göre gerçek saadet, bu dışsal ve dünyevi kazanımlardan ibaretken; mutlak kötülük ise hastalık, fakirlik, hazzardan mahrumiyet ve itibar kaybıdır. Fârâbî'ye göre bedensel arzuları tatmin etmeye yönelik bir değerler sistemi benimseyen bu toplumun ruhu eksiktir ve ontolojik mevcudiyetini sürdürüebilmek için bütünüyle maddeye bağımlıdır. Bu toplumun bireylerinin zihinlerinde ilk akılsalların dışında bir hakikat imgesi bulunmadığından yöneticilerin onları gerçek mutluluğa yönlendirmeleri de imkânsızdır. Zira onlar, aklî düşüncenin öngördüğü erdemli yaşamı değersiz ve gereksiz görürler. Fârâbî bu ortak zihniyeti paylaşan cahil şehir tasavvurunu, benimsediğı nihai hedefler bağlamında kendi içinde altı farklı alt kategoriye ayırır: 1. Zaruret Şehri: Gayesi yalnızca hayatta kalabilmek için elzem olan yeme, içme, barınma ve neslin devamı gibi asgari biyolojik ihtiyaçları karşılamaktır. 2. Alçaklık/Nezale Şehri: Yegâne amacı servet biriktirmek, zenginliğe ulaşmak, onu muhafaza etmek ve arttırmak olup toplumsal iş bölümü ve dayanışma yalnızca bu menfaatler etrafında şekillenir. 3. Bayağılık Şehri: Bütün çabasını duyuşal hazzlara, oyuna, eğlenceye ve bedensel tutkuların tatminine hasreden ve bu konuda yardımlaşan toplumdur. 4. Şeref Şehri: Bireylerinin ve yöneticilerinin temel motivasyonu itibar, şan, şöret elde etmek ve diğer toplumlar nezdinde övölüp saygınlık kazanmaktır. 5. Tagallüp/Güç Şehri: Başkaları üzerinde güç kullanmayı, zorbalıkla baskı kurmayı ve diğer toplumları tahakküm altına almayı nihai hedef kabul eder. 6. Demokratik Şehir: Bireylerin arzularına hiçbir sınır konulmadığı, herkesin dilediğı eylemi mutlak bir serbestiyet ve keyfiyet içinde gerçekleştirdiğı, hiyerarşinin ve nizamın reddedildiğı toplum modelidir. Bu toplumda halk, iradesini ve kendilerini yönetme yetkisini bir yönetene teslim eder (Farabî, 2017, s. 147; Fârâbî, 2020a, ss. 134-164).

Fârâbî, eserlerinde bu cahil şehir modellerinin kurumsal ve yapısal özelliklerini oldukça kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Ancak bu çalışmanın temel gayesi, söz konusu şehirlerin yapısal özelliklerini tek tek detaylandırmaktan ziyade; onların benimsedikleri nihai hedefleri merkeze alarak, bu yapıları var eden bireylerin nasıl bir psikolojik ve ahlâkî anatomiye sahip olduklarını tahlil etmektir. Cahil şehirlerin benimsediğı bu nihai hedefler, söz konusu şehirleri var eden bireylerin psikolojik ve ontolojik tahlilini daha derinlikli bir şekilde yapmamıza imkân tanır. Bu şehrin insanı, varoluş gayesini yalnızca bedensel hazzların tatmini ve maddi kazanım ve birikim olarak gören, nazarî akıldan bütünüyle mahrum kalmış ve iradesini hayvânî kuvvenin güdümüne teslim etmiş bir profili temsil etmektedir. Onların sahip

4 Epistemik anlamda bir bilgisizlik veya bilgi eksikliği durumunu ifade eden 'câhil' kavramını Fârâbî hem bu anlamda hem de ahlâkî erdemden uzak bir yaşam tarzını sürme anlamında kullanmaktadır. Bkz. (Richard, 1985, s. 452).

oldukları bu madde bağımlılığı, toplumsal hayattaki tüm siyasî ve ahlâkî krizlerin kökeninde yalnızca maddi eksikliklerin yattığı yanlışını doğurur. Mutluluğu fizyolojik ve geçici sanrılarda arayan bu bireyler, aslında içlerinde barındırdıkları potansiyeli yani bi'l-kuvve akli tamamen iptal etmişlerdir.

Sudûr sürecinin en alt basamağı olan maddeye hapsolmuş ve kendi ontolojik hakikatine bütünüyle yabancılaşmış olan bu insan tipi, aslen İlk İlke olan Tanrı'dan uzaklaşmanın getirdiği bu yabancılaşmayı ancak aklını kullanarak aşabilir. Fârâbî'ye göre bu şekilde yaşayan bir birey için tekrar kendi özüne dönmek, kurtuluş için ontolojik bir zorunluluktur. Fakat cahil şehir insanı, nefsinin maddeden bağımsızlaştırmak ve akli bir yetkinliğe ulaşmak yerine tüm gücünü bedensel hazlara, eğlenceye ve servete yöneltir. Bu sığ tercih, varoluşsal yabancılaşmayı daha da derinleştirerek telafisi imkânsız, kalıcı bir psikolojik krize dönüştürür. Rasyonel melekelerini geliştiremeyen ve salt bedensel tutkularla var olan bu hastalıklı ruhlar, nihayetinde maddeye o denli bağımlı hale gelirler ki ölümden sonra dahi bedene muhtaçlık duymaya devam ederler. Fârâbî'nin felsefî sisteminde bu rasyonel eksiklik, ruhların kendi ontolojik felaketini hazırlaması, ölüm ötesinde bile maddeden kopamayarak mutlak bir çözülmüş veya sonsuz bir ıstıraba sürüklenmesi anlamına gelmektedir (Tokat, Latif, 2006, ss. 149-151).

3.2. Fâsık Şehir: Çelişkili ve İradesiz İnsan Tipolojisi

Fâsık şehir, epistemolojik düzeyde erdemli şehrin inanç ve doğrularına sahip olan bir diğer ifadeyle Zorunlu Varlık olan Tanrı'yı, Faal Akıl'ı, gerçek mutluluğu ve bu mutluluğa ulaştıracak fiilleri bilmesine rağmen pratik düzlemde tıpkı cahil şehir halkı gibi eyleyen toplum modelidir. Paye, onur, galebe ve diğer maddi hazlar uğruna nefsanî arzularına yenik düşen bu toplum, teorisi ile pratiği çelişen, bildiği hakikati eyleme dökmeyen ve cahil şehrin halkının amaçladığı fiilleri gerçekleştirmeye devam eden bireylerden teşekkül eder (Richard, 1985, ss. 454-456). Bu şehrin insanının psikolojik karşılığı; akıl ile arzuların savaşında öfke ve şehvet kuvvelerine yenik düşen, irade zafiyeti hasebiyle kendi içerisinde bölünmüş bir benliğe sahip bireydir. Bireylerin sahip oldukları doğru inançlar, onlara ruhlarını maddeden arındıracak ahlâkî erdemler kazandırmaya çalışırken; eyleme döktükleri reziletler ruhlarını bulandırır ve bu iyi erdemlerle amansız bir çatışmaya girer. Fârâbî'ye göre bireyin doğruyu bilip yanlış eylemesinin yarattığı bu içsel gerilim, bireyin rasyonel nefsinde kaçınılmaz bir ıstıraba neden olur. Bildiğini eylemekte zorlanan ve iç dünyasındaki bu derin ıstırapla yüzleşecek iradeyi gösteremeyen fâsık şehir insanı, çareyi dış dünyanın duyusal meşguliyetlerine sığınmakta bulur. Tıpkı fiziksel acı çeken bir hastanın veya derin bir üzüntü duyan kimsenin dikkatini başka yönlerle çevirerek acısını bastırmaya çalışması gibi bu bireyler de duyusal hazlarla ve dünyevi meşguliyetlerle ruhlarındaki

çatışmayı susturmaya çalışırlar. Kendi gerçek ontolojik benliklerinden kaçınan bu insanlar için duyular âlemi bir kaçış alanıdır. Ancak bu kimseler, dış dünyanın uyarılarından kopup kendi kendileriyle baş başa kaldıklarında, işledikleri kötülüklerin ve bastırdıkları hakikatlerin doğurduğu o sarsıcı ıstırapla bütünüyle yüzleşmek zorunda kalırlar. Nihayetinde bu irade zafiyeti ve bölünmüş benlik hissi, fâsık şehirde bireysel bir buhran olmaktan çıkıp kolektif bir çöküşe dönüşür. Çünkü kendi benliğinde bölünmüş bu insanların bir araya gelmesi toplumsal bir dayanışma veya erdem üretmez. Aksine birbirlerinin ahlâkî zaafılarını pekiştirdikleri için ruhlarındaki bu derin ıstırap, ölüm sonrası yaşamda da katlanarak sonsuza dek çoğalır ve mutlak bir bedbahtlığa neden olur (Farabî, 2017, ss. 124-125; Fârâbî, 2020a, s. 170).

3.3. Mübeddel (Değişmiş) Şehir: Yozlaşmış İnsan Tipolojisi

Mübeddel şehir, geçmişte fikrî ve amelî olarak erdemli şehrin niteliklerine sahipken zamanla inanç ve eylem bağlamında fikirleri ve fiilleri bozulup cahil şehrin seviyesine gerileyen şehirdir. Bu şehirlerin fikirlerinin ve fiillerinin bozulmasının temelinde onların yanlış yönetim biçimlerini benimsemesi veya toplumun sevk ve idaresini üstlenen yöneticilerin liyakatini yitirip halkı bilinçli bir ideolojik manipülasyonla erdemli ilkelerden koparıp sahte ve yanıltıcı gayelere yönlendirmesi yatmaktadır. Ortaya çıkan yeni ve yozlaşmış fikirler neticesinde toplumun inançları sarsılmış, eylemleri değişmiş, erdemli vasıfları kaybolmuştur.⁵ Fârâbî'nin sisteminde, hakikati bütünüyle terk edip erdemli vasıflarını kaybeden böyle bir toplumun mutlak bir çözülmüş ve çöküşe uğraması kaçınılmazdır (Richard, 1985, ss. 454-456). Bu şehrin insanı psikolojik olarak ahlâkî istikrarını koruyamayan, kötü alışkanlıkların iradeyi teslim alması veya sahte ideolojilerin akli zehirlemesi neticesinde kendi özüne ve hakikate yabancılaşmış bireyi temsil eder. Fâsık şehir insanındaki doğruyu bilip de eyleyememenin getirdiği çatışmalı ruh halinden farklı olarak mübeddel şehir insanı, yanlış yönlendirmelerle doğruyu algılama melekelerini zamanla kaybettiği için derin bir ahlâkî körleşme yaşar. İrade zafiyeti yüzünden erdemden uzaklaşan bu kişiler, kendi içerisinde bir tükeniş ve pişmanlık yaşayan insanı temsil ederler.

5 Walzer'e göre Fârâbî'nin değişmiş devlet biçimine yönelik bu sert söylemleri aslında kendi dönemindeki İsmâîlî hareketin politik ve ideolojik propagandalarına yöneltilmiş güçlü bir felsefi reddiye ve meydan okuma niteliği taşımaktadır (Richard, 1985, ss. 454-456). Fârâbî'nin siyasî felsefesi ile Şii/İsmâîlî doktrinler arasındaki bu girift ilişkiyi, filozofun 'imam' tasavvurunu ve dönemin politik-teolojik tartışmalarını felsefenin üstünlüğünü tesis etmek amacıyla nasıl araçsallaştırdığını detaylıca inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. (Najjar, t.y., ss. 293-306). Buna mukabil Fârâbî'nin nübüvvet, siyaset ve ahiret tasavvuru ile Şii öğretisi arasında benzerlikler bulunduğunu savunan alternatif bir okuma için bkz. (Corbin, 1994, ss. 293-296).

3.4. Dâlle (Sapkın) Şehir: Aldanmış ve Manipüle Edilmiş İnsan Tipolojisi

Dâlle şehir, zâhirde nihaî gaye olarak uhrevî saadeti hedefliyor görünmekle birlikte bâtında Tanrı, Faal Akıl ve mutlak hakikat tasavvurları tahrif edilmiş, asılsız ve dogmatik inançlar üzerine bina edilmiş bir toplum modelidir. Bu şehrin yöneticisi, gerçek mutluluğun mâhiyetine dair nazarî bilgiye sahip olmasına karşın hakikati bilinçli bir biçimde çarpıtarak halkı aldatmış ve onları yanılsamalarla dolu yanlış bir saadet tasavvuruna sürüklemiştir. Fârâbî'ye göre hakikati bilmesine rağmen hakikatten uzak fiil ve görüşler ile hem kendi ontolojik gayesinden sapan hem de halkı dalâlete düşüren böylesi bir yönetici, telafisi imkânsız ebedî bir ıstıraba mahkûm olacaktır. Buna mukabil onun peşinden giden ve bilmeden aldanan halk kitleleri ise tıpkı cahil şehir toplumunda olduğu gibi ontolojik mevcudiyetlerini idame ettirebilecek bir tözden yoksun kalacakları için bütünüyle ortadan kalkacak ve çözülerek hiçliğe karışacaktır (Farabî, 2017, s. 125; Fârâbî, 2020a, s. 172).

Dâlle şehrin yönetici ve tebaasının psikolojik durumu tahlil edildiğinde, ortaya derin bir varoluşsal trajedi çıkar. Kendi bencil arzuları ve iktidar hırsı uğruna koca bir toplumu bilinçli bir biçimde tahrif eden yönetici için bu kötülüğün ruhsal bedeli oldukça ağırdır. Tıpkı bozuk/fâsık şehir bireyinde müşahade edildiği üzere yöneticinin sahip olduğu nazarî hakikat ile pratik düzlemde icra ettiği kötülük arasındaki bu amansız çatışma, onun rasyonel nefsinde onulmaz bir buhran yaratır. Hem kendi hakikatine ihanet etmenin hem de sahte bir mutluluk tasavvuru ile halkı yanıltmanın getirdiği bu ağır ahlâkî sorumluluk, onu sonsuz bir bedbahtlığa sürükler. Buna karşın sahte otoriteler tarafından inşa edilen ideolojik veya epistemolojik dogmalarla yönlendirilen, nazarî aklı bütünüyle tahrif edilerek vehim kuvvesinin tahakkümü altına giren halk, mutlak hakikatten habersiz olmaları hasebiyle fâsık şehir sakinlerinin veya kendi yöneticilerinin deneyimlediği o bilinçli ve derin ruhsal ıstırabı tecrübe etmezler. Ancak sahte bir hakikati taklit yoluyla içselleştiren ve ahlâkî erdemden bütünüyle yoksun kalan bu noksan ruhlar, varoluşlarını uhrevî boyutta idame ettirebilecek bir ontolojik gaye (*kemâl*) üretemedikleri için biyolojik bedenlerinin çözülmesiyle eş zamanlı olarak ruhsal varlıklarını da bütünüyle yitirerek mutlak hiçliğe (*adem*) karışacaklardır.

3.5. Nevâbit: Yabancılaşmış ve Uyumsuz İnsan Tipolojisi

Fârâbî, erdemsiz toplum modellerini başlı başına müstakil siyasal yapılar olarak tasnif etmenin yanı sıra bizzat erdemli şehrin bünyesinde varlığını sürdüren ancak bu şehrin ahlâkî, felsefî ve rasyonel dokusuyla uyuşmayan aykırı bir gruptan daha bahseder. Filozofun botanik bir istiare kullanarak 'nevâbit' (yabani/ayrık otlar) olarak isimlendirdiği bu zümre, aslında kendi başına müstakil bir şehir kuracak çoğunluğa veya sisteme sahip olmayan,

erdemli şehrin bünyesinde türeyen küçük ve uyumsuz gruplardır. Erdemli şehrin sağlıklı dokusu içinde filizlenen bu bireyler, tıpkı verimli bir tarlada ekinlere zarar veren yabancı otlar gibi yasa koyucunun toplumsal düzeni ve erdemli yaşamı tesis etmek adına vazettiği kanunları kendi bencil arzuları ve hırsları doğrultusunda tahrif ederler (Fârâbî, 2020a, s. 172).

Fârâbî'ye göre erdemli toplumun yapısal bütünlüğünü tehdit eden *nevâbit* tek tip bir gruptan ibaret değildir; bireylerin epistemolojik donanımlarına ve psikolojik sapmalarına göre kendi içinde alt kategorilere ayrılır: Onların bir kısmı, erdemli şehrin doğrularını ve mutlak hakikati kavramakta zihinsel bir yetersizlik yaşayan, hakikatin sembollerini mutlak gerçeklik sanan dar görüşlü (*mârika*) kimselerdir. Bu bireyler, hakikate ulaştığını iddia eden bilgelerin aslında onur ve üstünlük talep eden yalancılar veya aldanmış kimseler olduğunu iddia ederek onların değerini düşürmeye çalışırlar. Bu durum onları, idrak edilen hiçbir şeyin doğru olmadığına dair mutlak bir inançsızlığa ve şaşkınlığa sürükler. Bir başka grup; hakikati bilmesine rağmen sırf makam, şöhret ve kibir gibi nefsanî arzularını tatmin edebilmek uğruna yasa koyucunun sözlerini kendi nefsanî arzularına uyacak şekilde kasıtlı olarak çarpıtan tahrifçilerdir (*muharrifa*). Bir diğer grup (*mustarşidun*) ise erdemli şehrin ilkelerini zihinlerinde tahayyül edip kavramalarına rağmen bu doğrularla ikna olmayanlardır. 'Hakikati arayanlar' maskesi ardına sığınarak, sofistik kelime oyunları ile bu ilkeleri hem kendi iç dünyalarında hem de toplum nezdinde itibarsızlaştırmaya çabalarlar. Nevâbit olarak adlandırılan bir grup daha vardır. Bunlar hakikatin var olabileceğini sezen ancak alışkanlık haline getirdikleri bedensel hazlardan kopamamaları yahut aklî bir çaba göstermeye irade bulamamaları sebebiyle ona asla ulaşamayacaklarını hisseden noksan ruhlardır. Bu varoluşsal eksiklik onlarda derin bir üzüntü, keder ve hakikati bulanlara karşı şiddetli bir haset doğurur. İçlerindeki bu acıyı gidermenin yolunu bulamadıkları için ölene dek kendilerini mizaha, oyuna ve cahil şehrin bayağı meşguliyetlerine hapsederek ruhlarını uyuştururlar. Hatta içlerinden bazıları, kendi seçtikleri bu bayağı hedeflerin 'uzun araştırmalar sonucu erişilmiş asıl gerçeklik' olduğunu savunarak kendilerini kandırırlar (Fârâbî, 2020a, ss. 172-180).

Nevâbit zümresinin psikolojik ve ahlâkî yapısı tahlil edildiğinde karşımıza çıkan tablo; rasyonel, adil ve ahlâkî açıdan erdemli bir çevrede yaşayıp o toplumun sunduğu imkânlardan faydalanmasına rağmen bu sağlıklı yapıya entegre olamayan, kendi içinde bütünüyle cahil, fâsık veya dâlle şehrin hastalıklı ruh hâlini taşıyan, kendi özüne yabancılaşmış, uyumsuz ve fırsatçı bir insan tipolojisidir. İçlerindeki bayağı arzular ile yaşadıkları erdemli şehrin yasaları arasında şiddetli bir çelişki yaşayan bu kişiler, erdemli şehrin fiillerini sadece zenginlik, riyaset ve onur elde etmek için birer araç olarak kullanan 'avcılar' (Fârâbî, 2020a, s. 172) konumundadırlar.

Fârâbî'nin bu özgün nevâbit analizi, siyaset psikolojisi açısından çok kritik bir mesaj barındırır: Yöneticinin bilgeliği, yasaların adilliği, devlet yapısı gibi toplumsal ve siyasi koşullar ne kadar ideal ve mükemmel olursa olsun ahlâkî yetkinlik, en nihayetinde bireyin içsel ve iradî tercihinine bağlıdır. Birey, kendi iç dünyasında akıl ve arzu arasındaki dengeyi kuramadığı sürece en erdemli toplumun içinde dahi ahlâkî bir çöküş yaşayabilir ve bu yapının içinde kendi zehrini üreten bir ayırık otuna dönüşebilir. Tam bu noktada Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisine, tıpkı hastalıklı bir uzvu tedavi eden veya kesip atan bir hekim gibi bu yabancı otları ıslah etme yahut toplumdan tecrit etme görevi yükleyerek toplumsal yapının rasyonel ve ahlâkî sağılığını güvence altına almayı hedefler (Fârâbî, 2020a, s. 178).

Sonuç

Fârâbî'nin devlet tipolojileri esas alınarak gerçekleştirilen bu ontolojik ve psikolojik tahlil, onun siyaset felsefesinin salt bir idari organizasyon kuramı olmanın ötesinde insan nefsinin tüm karmaşıklığını ve yönelimlerini açığa çıkaran bir ahlâk tasavvuru olduğunu ortaya koymaktadır. Erdemli şehir, aklın rehberliğinde yetkinleşmiş, bilgi ile ameli bütünleştirerek varoluşsal gayesine (*es-sââde*) yönelmiş sağılıklı bir ruhun en yüksek düzeydeki tezahürüdür. Buna karşın erdemsiz şehirler, hakikate yabancılaşmış, irade zafiyeti yaşayan, nefsanî arzularına ve sahte gayelere sürüklenerek kendi içinde parçalanmış hastalıklı ruh hallerinin siyasal yansımalarından ibarettir. Cahil şehrin hazcı ve maddeperestliği, fâsık şehrin irade zafiyetinden doğan eylem-bilgi çelişkisi, mübeddel şehrin yozlaşması, dâlle şehrin yanıltılmış sanrıları ve nihayetinde erdemli toplumun bünyesinde türeyen nevâbitin uyumsuzluğu, aslında insanın kendi ontolojik gayesinden saparak deneyimlediği ruhsal durumları temsil eder

Fârâbî'nin asırlar öncesinden toplum modelleri üzerine yaptığı bu derinlikli felsefi teşhisler, günümüz modern insanının ontolojik ve psikolojik krizlerine de doğrudan ayna tutmaktadır. Bu açıklamalar, yalnızca klasik dönemin siyasal yapılarını anlamakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda modern insanın deneyimlediği ontolojik ve psikolojik krizleri okumak için de bir anahtar sunar. Fârâbî'nin, varoluş gayesini servet, bedensel haz ve gösterişte arayan cahil şehir bireyine dair betimlemeleri, ontolojik mevcudiyetini bütünüyle tüketime ve maddeye bağımlı kılan günümüz kapitalist toplum insanının ruhsal anatomisiyle de örtüşmektedir. Anlam krizleri yaşayan modern birey, Fârâbî'nin tabiriyle aklî potansiyelini iptal etmiş ve varlığını idame ettirebilmek için daima maddeye muhtaç olan eksik ruhlu bir profildir.

Benzer şekilde, hakikatin ve adaletin teorik bilgisine en üst düzeyde erişim imkânı bulunan çağdaş insanın, bildiği bu doğruları eyleme dökememesi ve iradesini kısa vadeli hazlara teslim etmesi, 'fâsık şehir' insanının yaşadığı

çelişkili ruh hâlinin güncel bir izdüşümüdür. Bu durum çağdaş insanın en derin psikolojik probleminin bilgisizlik değil; bilen ancak amele dökemeyen eylemsizlik ve irade felci olduğunu gösterir. Öte yandan, hakikati tahrif eden sahte otoritelerin peşinden giden ‘dâlle şehir’ bireyleri, hakikat ötesi olarak adlandırılan çağımızda çeşitli ideolojiler tarafından manipüle edilen ve rasyonel düşünceden koparılmış kitlelerin psikolojisini yansıtır.

Netice itibarıyla Fârâbî düşüncesinde şehir sınıflandırmaları, insanın iç dünyasındaki kuvvetlerin siyasi bir düzlemdeki yansımasıdır. Fârâbî felsefesi, modernleşme adı altında yüceltilen ancak ahlâkî derinlikten yoksun olan günümüz insanına, ruhsal bütünlüğünü ve kaybettiği varoluş amacını geri kazanabilmesi için aklı yeniden merkeze almayı ve bilgiyi eylemle bütünleştiren amelî hikmete dönmeyi yegâne kurtuluş yolu olarak sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2017). *Politika* (F. Akderin, Çev.; 3. bs.). Say Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.; 4. bs.). Say Yayınları.
- Aydın, M. (1976). Farabî'nin Siyasi Düşüncesinde Saâdet Kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 303-315.
- Corbin, H. (1994). *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* (H. Hatemi, Çev.; 2. bs.). İletişim Yayınları.
- Çevik, M. (2010). Farabi's Utopia and It's Eschatological Relations. *Journal of Islamic Research*, 3(2), 173-178.
- Fahri, M. (2004). *İslam Felsefesi Tarihi* (K. Turhan, Çev.; 6. bs.). Şa-to.
- Fârâbî. (1995). Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular (M. Kaya, Çev.). *İçinde İslam'da Felsefe Akımları* (2. bs.). Kitabevi Yayınları.
- Farabî. (2017). *İdeal Devlet* (A. Arslan, Çev.; 2. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fârâbî, E. N. el-. (t.y.). *Kitâbu et-Tenbih 'alâ sebîl's- saâde*. İntişârât Hikmet.
- Fârâbî, E. N. el-. (1987). *Fusûl'ü'l-Medeni Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* (H. Özcan, Çev.). İstiklâl Matbaası.
- Fârâbî, E. N. el-. (2017). *İdeal Devlet* (A. Arslan, Çev.; 2.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fârâbî, E. N. el-. (2019). *Mutluluğun Kazanılması* (A. Arslan, Çev.; 5.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fârâbî, E. N. el-. (2020a). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî, E. N. el-. (2020b). *Fusûsü'l Hikme* (T. Uluç, Çev.). İnsan Yayınları.
- Fârâbî, E. N. el-. (2022). *Fusûlün Münteza Seçilmiş Fasıllar* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Kaya, M. (1995). Fârâbî. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 145-162). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Kaya, M. (2003). El-Medînetü'l-Fâzıla. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 318-320). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Koca, B. (2025). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Sosyal Sınıflar ve Halk*. Eski Yeni Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (1999). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İletişim Yayınları.
- Mattila, J. (2022). *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna*. Brill.
- Najjar, F. M. (t.y.). Fârâbî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik (M. Dağ, Çev.). *Ankara Üniversitesi*

tesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20, 293-306.

Olguner, F. (2019). *Fârâbî* (5. bs.). Ötüken Yayınları.

Osmanoğlu, Ö. (2021). *İdeal Devlet Erdemli Toplum Platon ve Farabî'nin Siyaset Felsefesi*. Ark Kitapları.

Özturan, H. (2017). *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (2. bs.). Klasik Yayınları.

Platon. (2013). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.; 24. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Richard, W. (1985). *Abū Naşr Al-Fârâbî's Mabâdî' Ārā Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Clarendon Press.

Saruhan, M. S. (2010). Farabî'de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (18), 383-399.

Tokat, Latif. (2006). Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(3), 133-157.

Umut, H. (2009). İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14(27), 119-144.



PLANTINGA VE PUTNAM EKSENİNDE TEOLOJİK REALİZM/ ANTİ-REALİZM TARTIŞMALARI

“=====”

Zerrin ÇINAR¹

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi ABD,
<https://orcid.org/0000-0002-4932-8379>.

TEOLOJİK REALİZM VE ANTI-REALİZM TARTIŞMASININ ARKA PLANI

Teolojik realizm ve anti-realizm tartışmaları, varlığa dair bilginin doğruluğu ve sınırları hakkında iki zıt paradigmaya dayalı olarak ileri sürülen farklı felsefi görüşler etrafında gelişmiştir. Metafizik realistler dış dünyadaki nesne, nitelik ve olguların insan zihninden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ve kavramların referansının dış dünyadaki varlıklara tekabül ettiğini savunur. Bu çerçevede metafizik realistin, özne ile nesne arasında epistemik bir sürekliliğin var olduğunu savunduğu söylenebilir. Öte yandan anti-realistlerin, gerçekliği çeşitli şekillerde insan zihninin bilişsel kapasitesine dayandırdıkları ve buna bağlı olarak kavramların referansını zihinsel veya uzlaşım sal süreçlerin çıktıklarıyla temellendirdikleri görülür. Teolojik realizm ve anti-realizm çerçevesinde ortaya konan düşüncelere geçmeden önce, realizm ve anti-realizme dayalı yaklaşımların gelişim sürecine, en azından konumuz sınırları dâhilinde, kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Tarihsel olarak gerçekliğe dair tartışmaların, herkes için geçerli nesnel bir bilgiyi savunan Sokrates ile insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul ettiklerinden ötürü farklı doğruluk iddialarının zorunlu olarak bilgiye görece bir tabiat atfettiğini savunan Sofistler arasındaki fikir ayrılığına dayandığı söylenebilir. Yine, her ne kadar realizm tarafında yer alsalar da Platon ve Aristoteles arasındaki görüş ayrılığı realizm ve anti-realizm tartışmalarına zemin hazırlayan bir referans noktası olarak görülebilir. Bilindiği üzere Platon'a göre, duysal dünyadan bağımsız olan İdeler zihinden ayrı, aşkın varlıklardır. Buna karşın Platon'un idelerini gökyüzünde asılı varlıklar olduğu gerekçesiyle eleştiren Aristoteles ise hiçbir varlığın mahiyetinin kendisinden ayrı olarak bulunmadığını, tümellerin algılanan dünyadaki somut nesnelerde içkin olarak bulunduğunu ileri sürer (Aristoteles, 2021, ss. 241-245).

Aristoteles'ten Descartes'a kadar uzanan dönemde realist bir görüş hakimken, Descartes'ın geliştirdiği epistemolojik şüphe yöntemi olan, bedensel duyum araçları var olmadan da dış dünyadaki nesnelerin zihin tarafından algılanabileceği iddiası, varlık ve bilgiye dair farklı bir paradigma ortaya çıkmasını sağlamıştır. Descartes, ontolojik olarak dış dünyanın ve Tanrı'nın zihinden bağımsız varlığını korumuş olmakla birlikte, bu gerçekliklerin *bilgisini* öznenin zihnine (*cogito*) dayandırarak özne merkezli bir gerçeklik inşasına yol açmıştır denebilir. Böylece dış dünya ve aşkın gerçekliğe ilişkin kavramların insan zihninin sınırları dâhilinde temellendirilmesi riski ortaya çıkmıştır. Bu dönüşüme bağlı olarak klasik Tanrı tasavvurunun insan zihninin sınırları ve çıktıları çerçevesinde tartışılmaya başlanmasının önünün açıldığı söylenebilir.

Özne merkezli bu epistemolojik dönüşümün daha radikal bir biçimi *sübjektif idealizmiyle* Berkeley'e aittir. Berkeley'e göre yalnız algılanan dünya var-

dır, çünkü ona göre var olmak algılanmaktır (*esse est percipi*). Berkeley varlığı duyumsanan nesnelerle sınırlı tutarken, diğer yandan tüm bu nesneleri sürekli algılayan aşkın bir Tanrı'nın var olduğunu, dolayısıyla fiziki âlemin insan zihni algılamasa da var olmaya devam edeceğini ileri sürer (Hospers, 2017, ss. 118-124). Oysa Tanrı da fiziksel dünyaya ait, duyularla algılanan bir varlık değildir. Öyleyse epistemolojisini tamamen duyusal algıya dayandıran sübjektif idealizmde Tanrı'nın zihinden bağımsız, duyusal olmayan metafizik gerçekliği tutarlı bir şekilde nasıl iddia edilebilir?

Bu paradigma değişiminin en sistematik halinin, “Kant’ın Kopernik Devrimi” olarak adlandırılan *transendental idealizm*’inde görüldüğü söylenebilir. Onun on iki farklı kategoriye ayırdığı tümel nitelikler, saf aklın formlarıdır. Yine uzay ve zaman da insan zihninin temsillerinin, yani fenomenal dünyayı tanımlayabilmemizin temel formlarıdır (Guyer, 2022, s. 101). Kant’a göre insanın bilgisi, zihninin bu kategorileri sınırları dâhilinde şekillenebilir; zira saf aklın bu formları bilişimizin kurucu koşullarını oluşturur; öyle ki bizler, dış dünyadaki nesnelere ancak bu formların izin verdiği ölçüde bir “görünme biçimi” dayatmış oluruz (Guyer, 2022, s. 97). Bu nedenle Kant’a göre kendinde gerçekliği olduğu gibi algılamamızın imkânı yoktur. Bununla birlikte Kant, metafizik gerçekliğin imkânını reddetmez, aksine insanın ahlaki bir fail olmasının pratik bir postulatı olarak Tanrı’nın varlığını zorunlu görür. Böyle bir imkânın nedeni Kant’ın, anlama yetisinin kategorilerinin, ancak fenomenal dünyadaki nesnelere uygulanabildiğini ileri sürmesi, fakat görünüşün ardındaki kendinde gerçekliğin (*noumenon*) bu formlardan bağımsız olarak (pratik akıldan yola çıkarak) düşünülebilmesinin önünü açmasıdır (Guyer, 2022, s. 101).

Kant’ın bu düşüncesine iki yönden eleştiri getirilebilir: İlkin Guyer’a göre Kant’ın düşüncesinde zihinsel temsillerimiz ile saf görü formlarımız arasındaki ilişki zorunludur. Kant, uzay-zaman görü formlarına öznenin sahip olmasının yanı sıra, tikel nesnelerin de algıladığımız uzay-zamansal niteliklere zorunlu olarak sahip olduğunu *varsayar*, fakat bu ikincisi salt bir iddianın ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla tikel nesnelerin görü formlarımıza yalnızca olumsal olarak değil, zorunlu olarak uyduğu noktasında Kant güçlü bir argümana sahip görünmemektedir. Buna göre görünen o ki Kant, ikinci öncülü bir varsayım olarak kullandığından ötürü transendental idealizmini yapısal olarak yeterince güçlü bir biçimde tesis edememektedir. (Guyer, 2022, ss. 119-122).

İkincil olarak getirilebilecek başka bir eleştiri de zihinsel temsillerimizin kendinde gerçeklikle örtüşmediği iddiasında bulunabilmenin, ancak zihnin bu kendinde gerçekliğe doğrudan bir erişim sağlayabilmesiyle mümkün olduğunun ve Kant’ın bu iddiasını temellendirebilmek için en azından kendinde gerçeklik ile zihinsel süreçler arasında bir örtüşme olmadığının ispat edilebilmesi gerektiği yönündedir. Fakat Kant’ın transendental idealizmine göre özne,

duyusal temsillerinin ötesindeki gerçekliğe dair bir *bilgiye* sahip olamaz. Buna bağlı olarak özne, kendinde şey ile duyusal temsiller arasında bir kıyas yapamayacağından böyle bir örtüşmenin olmadığı düşüncesinin savunulamayacağı ifade edilebilir.

Kant'ın Kopernik Devrimi akabinde, modern dönemde realizm ve anti-realizm meselesi Batı felsefesi tartışmalarının merkezinde yer almıştır (Plantinga, 1982, s. 47). Metafizik gerçeklikle olan epistemik bağ bir kez koparıldıktan sonra, bilginin kaynağına ve doğasına dair çeşitli izah çabaları ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda ele alınacak ilk yaklaşım, pragmatizmin kurucu figürlerinden biri olan Charles Sanders Peirce (ö. 1914) tarafından savunulmuştur. O, doğruluğun “araştıran herkesin (bilimsel araştırmacıların) nihai olarak üzerinde kaçınılmaz olarak anlaşmaya varacağı görüş” (Peirce, 1878, s. 300; Audi, 2018, s. 287) olduğunu ileri sürer. Buna göre doğruluk, epistemik bir topluluğun metodolojik uzlaşısına dayanan kurgusal/etkin bir inşa sürecidir. Pragmatizmin temsilcilerinden olan William James ve John Dewey de faydalı olanın doğru olduğu, doğrulamacı temele dayanan bir yöntem benimsemişlerdir. Yine pragmatist geleneğin çağdaş temsilcilerinden Richard Rorty ise doğruluk kavramını bütünüyle dilsel (linguistik) ve uzlaşımsal bir zemine taşıyarak şöyle der: “Doğruyla sınırlı olduğumuz tek anlam, ..., tüm itirazlardan kurtulabilen görüşün yanlış olabileceği fikrine hiçbir anlam veremeyeceğimizdir.” (Rorty, 1980, s. 726). Bunun yanı sıra pragmatistlere göre metafizik bir gerçekliğe epistemik bir erişim sağlamak olanaksız ve anlamsızdır. Nihai olarak onlara göre doğruluk, nesnel dünyada keşfedilecek olan bir öz değil, zihinsel, pratik ve uzlaşımsal olarak inşa edilen bir çıktıdır.

Anti-realist doğruluk yaklaşımlarının başka bir versiyonu da Wittgenstein'in dil oyunları teorisinde karşımıza çıkar. Bu teoriye göre kavramların anlamı ve referansı, paylaştıkları dil oyununun bağlamına göre belirlenir. Dolayısıyla bir kavramın referansı, ancak o dil oyununu paylaşan kişiler tarafından anlaşılır. Sosyal uzlaşıya veya pragmatik faydaya dayalı epistemolojik ilkelerin bir önermeye uygulanmasıyla, o önermenin “doğru”, yani inanmamızın bizim için iyi olduğu şey olup olmadığına dair tek ve kesin bir sonuç çıkacağını kabul eden ve böylece her bir önermeye tek bir epistemolojik ilkeler kümesini uygulayarak sonuca ulaşan Rorty'nin aksine; dil oyunu teorisyenlerine göre bir önermenin doğruluk değeri, içinde bulunduğu dil oyununa ait epistemolojik ilkeler kümesi uygulandığında elde edilen sonuca bağlıdır (Alston, 1979, s. 789). Dolayısıyla kendi sınırlarına sahip olan her bir dil oyunu, görece bir doğruluk değeri taşır. Ancak böyle bir iddia, kaçınılmaz olarak rölativizmin klasik kendini çürütme (*self-refutation*) açmazını doğurur: Dil oyunlarının göreliliğini savunan bu teorinin kendisi, tüm dil oyunlarının üzerinde, aşkın ve mutlak bir doğruluk değerine sahip olma iddiasını barındırıyor görünmektedir. Başka bir deyişle, dil oyunları arasındaki göreceliğin “Wittgensteinci felse-

fe” adlı tikel bir dil oyunu bağlamının içinden “doğru” olduğu ileri sürülürse, o takdirde “Wittgensteinci felsefe” dil oyununun diğeri dil oyunları hakkında kuramsal geçerlilik sağlama iddiası, kendi dil oyunu sınırlarından ötürü geçerliliğini kaybeder. Görünen o ki, Wittgenstein’in dil oyunları teorisinin evrensel bir doğruluk değeri taşıma iddiası, kendi rölativist metodolojisiyle yapısal bir çelişki içerisinde.

Peki, bilim ve teolojide realizmi veya anti-realizmi temel alan doğrulama yöntemlerinin kullanılabileceğı iddia edilebilir mi? Esasen her iki alanda da metafizik realizme veya anti-realizme yakın görüşler mevcuttur. Bilimde realizm ve anti-realizm, gözlemlenebilir olguları açıklayabilmek amacıyla ortaya atılan kavram ve teorilerin zihinden bağımsız bir varlığının olup olmadığı ayırımına odaklanır. Bilimsel realizm, gözlemlenebilir varlıklar üzerinden, örneğin elektronlar gibi gözlemlenemeyen varlıklar hakkında yapılan varsayımların olgusal bir gerçekliğe tekabül ettiğı düşüncesini benimser. Auguste Comte’un ifade ettiğı şekilde teolojik kavramların delalet ettiğı gözlemlenemeyen doğaüstü sebepler ortadan kaldırılırken, bilimde bunların yerini gözlemlenemeyen doğal sebepler almıştır (Comte, 1892’den aktaran Bird, 2007, s. 68). Buna karşın bilimsel anti-realizm, özellikle araçsalıcı (*enstrümantalist*) yaklaşım, bu kavramların herhangi bir ontolojik gerçekliğe delalet etmediklerini, aksine gözlemlenebilir dünyayı tahmin ve organize etmeye yarayan kullanışlı bir teorik araç olduklarını iddia eder. Bu çerçevede kavramlar ekseninde şekillenen teoriler, gözlemlenebilir yeni olaylarla ampirik tutarlılık gösterdikleri sürece işlevsel teoriler olarak kalmaya devam edebilirler.

Teolojik metafizik realizmde ise, teolojik kavram ve önermelerin referansının zihinden bağımsız bir gerçekliğinin var olduğı savunulur. Bununla birlikte bilimsel realizmde olduğı gibi kavramlar somut nesnelere dayandırılmadığından Tanrı’nın varlığına dair kanıtlar zayıf kalır ve bu nedenle teologlar şüphecilğe, yani agnostisizme veya ateizme düşmemek ve epistemik güvenliği sağlamak adına teolojik anti-realizme yönelirler (Bird, 2007, ss. 74-75). Teolojide anti-realizmi benimseyenler, teolojik kavramların bir referanslarının bulunmadığını savunurlar veya varsa bile onlara erişemeyeceğimiz düşüncesine dayalı olarak bu kavramların kaynağını insan zihnine dayandırır. Örneğin teolojik anti-realizm türlerinden biri olan *Projektivizm*, “ $X=Y$ ” şeklindeki bir formülasyonla Tanrı’yı “en yüksek ideallerimizin toplamına” veya “sevgiye” indirgeyebilir veya Feuerbach’ta olduğı gibi insanın hayatı anlamlandırma çabasının bir yansıması olarak görebilir. Böyle bir yaklaşımda önermelerin doğruluğı, indirgendiğı zihinsel olguların varlığına bağlıdır. Örneğin “En yüksek ideallerimizin bir toplamı” varsa bu, “ $X=Y$ formülasyonu gereğı Tanrı vardır” demek için yeterlidir; Tanrı’nın varlığı için zihnin dışındaki aşkın bir referansa ihtiyaç duyulmaz. Onlara göre dini gerçeklik, din dilinin ve din dili oyununun kendi iç standartlarının karşılanması meselesidir (Bird, 2007, ss. 67-71). O hal-

de önermelerin doğruluğunu sürdürebilmesi için gerekli olan tek şey, üretilen diğer teolojik önermelerle sistem içi bir tutarlılık göstermesidir. Fakat bu içsel tutarlılığın, dış gerçeklikle hiçbir bağı olmayan ve aşağıdaki gibi başlı başına yanlış olabilecek bir sistem ürettiği söylenemez mi?

- Ö1: Maddenin en küçük yapı taşı atomdur.
- Ö2: Kalem bir maddedir.
- S: O halde, kalemin en küçük yapı taşı atomdur.

Peki bu argüman gerçeği yansıtmakta mıdır? Argüman kendi içinde tutarlı görünmekle birlikte öncüllerinden birinin doğruluğundan, yani modern fizikteki kuark ve sicim teorileri göz önüne alındığında maddenin en küçük yapı taşının atom olduğundan emin değiliz. Bu örnekte olduğu gibi, sistem içi tutarlılık bize dış gerçekliğin bilgisini garanti edemez. Bu nedenle gerçekliğin kendisine doğrudan epistemik bir erişim sağlama şansımız yoksa, Kartezyen bir şüpheyile, kötü cinin bizi ışık almayan zihinsel bir kutuya soktuğu kurgusal bir âlemden yaşamadığımızı iddia etmek nasıl mümkün olacaktır?

Teolojik anti-realizm taraftarları, teolojik önermelerin insan zihninin bir ürünü olması hasebiyle zihnin dışındaki bir gerçekliğe delalet etmediği düşüncesinin yanı sıra, pragmatizmde olduğu gibi bu önermelerin yalnızca günlük hayatta kişisel gelişimi desteklediğini, hayatın zorluklarına karşı direnç kazandırdığını veya toplumsal etkileşimi güçlendirdiğini savunabilmektedirler. Benzer şekilde, sosyal yapılandırmacı yaklaşımlarda olduğu gibi, bu önermelerin toplumsal kurumların varlığını ve düzenini korumaya yönelik işlevsel faydalar sağladığı yönünde iddialarda da bulunulabilmektedir.

Teolojik anti-realizmden elimize kalan nihai sonuç, insan zihninin dışındaki gerçekliğe tekabül eden bir doğruluk iddiamızın bulunamayacağıdır. Bilimsel teorilere dair varsayımların uygulanmasıyla yatay düzlemde belirli, gözlemlenebilir ve sınanabilir¹ (Popper, 2022, ss. 285-286) sonuçlar üretilebilir ve bu sonuçlar insanlığa veya tabiata fayda sağlamak adına pratik bir başarı ortaya koyabilir. Peki ya teolojik iddia ve teorilerin birini diğerinden ayıran ölçüt nedir? Pragmatist bir yaklaşım açısından, farklı teolojik önermeler eşit düzeyde fayda sağladığı sürece böyle bir soru önemsiz kalacaktır. Oysa Tanrı inancına sahip bir kimsenin Tanrı tasavvurunun mahiyeti ve O'na bağlılık düzeyi tüm varoluşuna sirayet eder. Tanrı teriminin gerçekliğe tekabül eden nesnel bir karşılığı olmadığı sürece, bu türden bir bağlılığın hakiki bir “inanç” ilişkisine karşılık geldiği söylenebilir mi? Soru şu şekilde de derinleştirilebilir: İnsanın, kendisinden bağımsız bir gerçekliği bulunmayan ve kendi zihninin bir yansıması olan kurgusal bir varlığa tapınması, ona ibadet etmesi, ona dua

1 Karl Popper'a göre bilimsel teorilerin tümevarımsal yolla yalnızca olası sonuçlara ulaşabileceği; bu nedenle bir doğrulamasını yapmanın mümkün olmadığı, ancak yanlışlama/sağlama yoluyla sınanabileceği iddia edilebilir (Bkz. Popper, 2022, ss. 285-286).

etmesi ve karşılık beklemesi, yaptığı veya yapacağı kötülüklerden ötürü bir cezayla karşılaşacağından endişe etmesi vb. durumlar varoluşsal düzeyde bir anlam ifade edebilir mi? Aksine, kişinin zihninin ürettiği Tanrı tanımına bağlılık göstermesi kaçınılmaz şekilde epistemik bir döngüsellğe neden olacaktır ve bu durumda inanan kişinin kendi inanç ve eylemlerini temellendirmek için başvurduğu aşkın otorite, bizzat kendi zihinsel kabullerinin ve kurgusunun bir çıktısı olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu durum, inancın doğrulanma zeminini, yine inancın kendisine dayandırarak rasyonel bir temellendirmeyi imkânsız kılar. Dolayısıyla kişi iyi bir eylemde bulunduğunda ödül, kötü bir eylemde bulunduğunda ceza verecek, dua ettiğinde kendisine yanıt verecek Tanrı'nın kendi zihninin bir ürünü olduğu düşüncesiyle umutsuzluk çıkmazına sürüklenecek ve nihai anlamda bu inancın arzulanan pragmatik işlevi de söz konusu olmayacaktır.

Realizm ve anti-realizm tartışmalarına dair sunulan bu temel arka plandan hareketle, teolojik epistemolojinin önde gelen isimlerinden Alvin Plantinga'nın anti-realizme yönelik eleştiri ve değerlendirmelerine geçilebilir.

İÇSEL REALİZM, DOĞRULAMACILIK VE PLANTİNGA'DA ANTİ-REALİZMİN İMKÂNI

Plantinga, yukarıda ele aldığımız anti-realizm türlerini ontolojik ve epistemolojik açıdan iki şekilde sınıflandırır. Bunlardan ilki tümellerin, diğer zihinlerin, önermelerin veya bilimsel olarak varsayılan olguların zihinden bağımsız bir varlığa sahip olmadığını savunan “varoluşsal anti-realizm”dir. İkincisi ise Kant'ın, dış dünyanın varlığını kabul etmekle birlikte insanın kendinde şeyleri (*Dinge an sich*) doğrudan algılayamayacağını, bunun yerine gerçekliğin zihinsel temsillerine sahip olabileceğini ileri süren “yaratıcı anti-realizm”dir. Teolojide varoluşsal anti-realizm doğrudan ateizme tekabül ederken; yaratıcı anti-realizme göre ise aşkın bir Tanrı var olsa bile varlığını zihinsel faaliyetlerimize borçludur. Plantinga'nın irdelediği anti-realizm türü, dış gerçekliğin (atların, evlerin vb.) varoluşsal yapısını; onların kanıtlanabilir, doğrulanabilir veya gerekçelendirilebilir olması gibi insanın zihinsel faaliyetlerine bağımlı kılma eğilimindeki bu yaratıcı anti-realizmdir. Bu yaklaşıma göre, insan zihni var olmasaydı veya dünyayı mevcut zihinsel kategorileriyle yapılandırmasaydı, nesnelerin uzay-zamanda yer alması mümkün olmazdı; zira nesnelerin uzay-zamanda yer alabilmesi, ancak uzay-zamanın zihinden tamamen bağımsız, aşkın bir gerçeklik olmasıyla mümkündür. Oysa anti-realist nitelikteki bu yaklaşım, uzay-zamanın insan zihninden bağımsız olan bu aşkın karakterini reddetmekte ve fenomenal dünyayı insanın *noetik* faaliyetinin (zihinsel etkinliğinin) bir ürünü olarak görmektedir (Plantinga, 1982, ss. 48-50).

Plantinga, anti-realizm temelinde ortaya koyduğu argümanını, daha önce değindiğimiz doğrulamacılığı eleştirerek yapılandırır. O, bu çerçevede

öncelikle, Kantçı transendental idealizmden faydalanan ve bunun yanı sıra pragmatizm ile Wittgensteinci dil oyunları teorisini harmanlayan Hilary Putnam'ın, "içsel realizm" olarak adlandırdığı düşüncesini ele alır. Çalışmamız çerçevesinde "Model Teorik Argümanı"nı kısaca özetleyecek olursak Putnam, ideal bir "DÜNYA" (*the WORLD*) teorisinde, "L" dilinin terimleri ile bunlara karşılık gelen nesneler arasında tekâbüliyet ilişkisi kurulan modeller oluşturulduğuna, fakat terimlere karşılık gelen referanslarının neyi işaret ettiğinin belirsiz kaldığına dair bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre eğer bir teori (T1), dünyayla ampirik bağımızı olasılıksal olarak kuran operasyonel kısıtlamalara ve teorinin rasyonelliğini belirleyen teorik kısıtlamalara, yani mantıksal olarak içsel tutarlılığa sahip bir teoriye mükemmel şekilde tekabül ediyorsa, bu teoriyi dünyadaki nesnelerle "doğru" kılacak bir eşleşme (*mapping*) her zaman kurulabilir. Bu kısıtlamalar nötr, yani tarafsız kurallar değil, tutarlılık (*coherence*), işlevsel basitlik (*functional simplicity*), kapsamlılık (*comprehensiveness*) ve araçsal etkinlik (*instrumental efficacy*) gibi bilişsel erdemlerdir. Nesneler kavramsal şemalarımızdan bağımsız olarak "orada" duran kendinde şeyler değildir. Kant'ın transendental idealizminde olduğu gibi, nesneler insan zihninin onlara dayattığı niteliklerle birlikte bir anlama sahiptirler, dolayısıyla insan zihninden bağımsız kendinde gerçeklikleri katışıksız olarak anlamlandırılmaz. Böylece "DÜNYA" modeli zihinsel ve dilsel şemalar altında farklı yapılardan oluşacak şekilde farklı modellerle açıklanır. Bu teorik kısıtlamalar, dünyayla kurduğumuz deneysel bağı mükemmel şekilde sağlayan operasyonel kısıtlamalarla örtüşüyorsa, o halde bu ideal teorinin dünyayı yanlış şekilde açıkladığını söylemek mantıksal olarak tutarsızdır. Nitekim Putnam'a göre bir önermenin doğruluğu, ancak kurulan bu tekâbüliyet ilişkisi sınırları dâhilinde anlam kazanır. Buna bağlı olarak Putnam, ideal bir teorinin yanlış olabileceği düşüncesinin de anlamsızlığa sürüklendiğini savunur (Putnam, 1977, ss. 483-491; Putnam, 1998, ss. 29-35, 49-54, 60-64, 133-136).

Putnam'ın bu açıdan Kantçı idealizmi temel alarak doğruluğun epistemik bir nitelik taşıdığını, yani rasyonel kabul edilebilirlik ve ideal gerekçelendirilebilirlik koşullarına bağlı olduğunu ileri sürdüğü söylenebilir. Putnam'ın içsel realizminin pragmatizmle örtüşen boyutu ise doğruyu, rasyonel olarak doğrulanmış veya iddia edilebilir olana indirgemesinden kaynaklanır. Bununla birlikte pragmatizm, zihinden bağımsız bir gerçeklik hakkında ontolojik bir iddiada bulunmaz. Putnam'ın "içsel realizm"i ise dünyayı zihinsel şemalarımız üzerinden açıklama çabasıdır. Dolayısıyla Putnam'ın bu yönüyle pragmatizmden ayrıldığı, böylece kısmen Kant'ın transendental idealizmi ile kısmen pragmatizm arasında bir formülasyon geliştirdiği söylenebilir.

Bu çalışmada değineceğimiz birkaç itirazdan ilkinde Plantinga, Putnam'ın içsel realizminin kaçınılmaz olarak radikal bir öznelliğe düşmekten kurtulamayacağını, dolayısıyla doğruluğun bir ölçütünün bulunamayaca-

ğını iddia eder. Örneğin, bir topluluk dünyanın yaşının kutsal metinlere (örn. İncil'e) dayanılarak bilinebileceğini savunurken, modern bilimsel metodolojiyi benimseyen bir diğer topluluk ise bu iddiayı temelsiz bulacaktır. Plantinga haklı olarak şu soruyu yöneltir: Gerçekliğin tespiti hususunda, bizden epistemik olarak daha üstün olan varlıkların (örn. dünya dışı gelişmiş zihinlerin) doğrulaması mı, epistemik olarak bizden daha sınırlı varlıkların doğrulaması mı, yoksa bizzat bizim doğrulamamız mı esas alınmalıdır? Bunlardan birinin doğrulaması “gerçekliğe” eşitlendiğinde, diğer öznelerin doğruluk iddialarının epistemik statüsü ne olacaktır? (Plantinga, 1982, s. 51). Plantinga bu sorgulamasında oldukça haklı görünmektedir; zira içsel realizm, “ideallik ve doğrulanabilirlik” ölçütlerini hangi kişi veya topluluk üzerinden tanımlayacağı konusunda net bir ölçüt sunmadığı için, nihayetinde gerçekliği tamamen öznel ve keyfi bir uzlaşuya indirgeme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Varlığın niteliği belirli bir kişinin zihni tarafından yapılandırıldığında, bu zihnin genel anlamda epistemik olarak sınırlı olan insana ait olması, aynı varlığa farklı koşullarda farklı nitelikler atfedilmesine yol açabilir. Bu durumda X koşulları altındaki bir özne ile Y koşulları altındaki bir öznenin aynı varlığa atfettiği nitelikler farklı olacağından ve bu özneler kendi epistemik sınırlarına tabi kalacaklarından, varlığın kendindeki niteliğini asla bilemeyeceklerdir. Bununla birlikte epistemik pratiklerimiz durumun her zaman böyle olmak zorunda olmadığını, insanın eşyanın kendindeki niteliğine erişebildiğini ve bir takım rasyonel süreçlerin sonunda belirli bir olgu veya nitelik hakkında uzlaşabildiğini gösterir; dolayısıyla doğrulamacılığın evrensel bir yaklaşım olduğu iddiası tartışmaya son derece açık görünmektedir.

Benzer bir itirazında Plantinga, Putnam'ın “bir önermeyi anlamayı, bizim onu kavrayışımıza değil, gerekçelendirmemizi *bilmemize* bağlı olduğu” görüşünü eleştirir. Plantinga'nın ifadesiyle Putnam'ın savunduğu görüşe göre “bir ifadeyi anlamak, o ifadenin topluluğun kanıt standartlarına ve sorgulama yöntemlerine göre nasıl doğrulanacağını bilmeye” bağlıdır. Ancak Plantinga'ya göre insani ve hatta “Batılı” sorgulama yöntemleri ya da kanıt standardı diye bir şey yoktur. Ona göre, örneğin dünyanın yaşını belirlemek için İncil'e dayalı bilimsel bir açıklamayı “Yaratılış Araştırma Derneği” üyelerinin kabul etmesi veya karşıt biçimde Carl Sagan ve çevresinin bu yöntemi reddederek farklı bir yöntemi benimsemesi örneğinde olduğu gibi, görelî doğrulama yöntemlerine dayalı olarak ortaya konan modellerin doğrulama yöntemlerindeki bu köklü farklılık, anti-realist teorisinin mantıksal bir sonucu olarak ifadelerin anlamını da tamamen değiştirecektir. Söz konusu anti-realist tutumun bir sonucu olarak, her bir özne farklı bir doğrulama yöntemiyle hareket ettiğinde farklı bir Tanrı modeline ulaşacaktır. Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak, örneğin Tanrı'nın varlığını onaylayan bir teist ile bunu reddeden bir ateist, aslında

aynı şeyi kastetmedikleri için birbirleriyle gerçek bir çelişkiye veya fikir ayrılığına bile düşemez hale geleceklendir (Plantinga, 1982, ss. 66-67).

Plantinga'nın diğer bir itirazına göre Putnam, doğruyu doğrulanabilirliğe indirgeyip küresel bir anti-realizmi benimseyerek aslında radikal Kantçı bir çizgide ilerlemektedir. Zira Putnam'ın bu yaklaşımında, örneğin dinozorların geçmişte yaşayıp yaşamadığı veya şu an karşımızda bir nesnenin bulunup bulunmadığı, bütünüyle öznelerin bilişsel etkinliklerine ve bu durumu doğrulayabilme kapasitelerine bağlı kılınmaktadır. Plantinga bunu daha da ileri taşıyarak böyle bir teoriye göre astronomik nesnelerin, yıldızların ve kara deliklerin varlığının da bizim akli faaliyetlerimize (dolayısıyla algısal sınırlarımıza) tabi olacağını belirtir (Plantinga, 1982, ss. 52-53). Bu durum, Putnam'ı kaçınılmaz olarak Berkeleyci idealizme benzer bir çıkmaza sürüklüyor görünmektedir: Eğer varlık doğrulanabilirliğe indirgenirse, bizler bu kozmik yapıları algılamadığımız ve onların varlığını bilimsel/akli olarak doğrulamadığımız sürece, onların uzay-zamanda hiçbir gerçekliği olmayacaktır. Hatta Berkeleyci idealizmde nesnelerin varlığı, aşkın bir Tanrı'nın sürekli algısıyla güvence altına alınırken, Putnam'ın anti-realizminde dış dünya, bütünüyle insan zihninin doğrulamalarıyla sınırlanmaktadır.

Benzer şekilde Plantinga'ya göre Putnam'ın anti-realizmi de Kant ve Rorty'de olduğu gibi, kendine göndermeyle kendini çürüten (*self-referentially incoherent*) bir yapıya sahiptir. Örneğin Kant'ın metafizik sisteminde kategoriler, doğası gereği uzay-zamanda yer almadıkları ve nesne-nitelik ilişkisi taşımadıkları için, kendi varlıklarının bilinmesine imkân tanıyan bir zemin sunmazlar. Plantinga benzer bir tutarsızlık iddiasıyla, Rorty'nin insanların onayladığı önermeleri doğru kabul eden pragmatist yöntemine benzettiği Putnam'ın modelini eleştirir: Buna göre eğer herhangi bir önermenin doğruluğu, onu kabul eden "İdeal Rasyonel Bilim Topluluğu"nun varlığına bağlıysa, "İdeal Rasyonel Bilim Topluluğu vardır." önermesinin doğruluğu da bu topluluğun kendi başına var olmasına değil, yine kendisini onaylayıp onaylamamasına bağlı olacaktır. Benzer şekilde henüz keşfedilmemiş fenomenlerin veya hiçbir insanın var olmadığı prehistorik dönemdeki canlıların (örn. dinozorların) varlığı da yine bu topluluğun doğrulamasına bağlı olacaktır (Plantinga, 1982, ss. 64-66).

Daha önce bahsi geçtiği üzere Putnam'ın doğruyu bizim doğrulamalarımızdan bağımsız görmeyen yaklaşımına göre, epistemik olarak doğrulayabildiğimiz sınırların ötesinde bir gerçeklikten anlamlı bir şekilde söz edilemez. Peki, Putnam'ın sezgilerine göre eğer zihinden bağımsız kendinde gerçekliğe doğrudan epistemik bir erişimimiz yoksa ve zihnimizin ürettiği ideal teoriler doğruluk iddiası için yeterliyse, bu sezgilerin aksine teorilerin sınırlarını aşıp "kendinde gerçeklik" alanından bakarak, kendi metaforik ifadesiyle kötü bir bilim adamının kablolarla sinyaller gönderdiği ve kurgusal bir gerçeklik yaratma yoluyla yanılttığı "kavanozdaki beyinler" (Putnam, 1998, ss. 5-6) olup

olmadığımızı test etmek nasıl mümkün olabilir? Zira “kavanozdaki bir beyin” olduğumuzu idrak edebilmemizin yegâne yolu, duruma o kavanozun dışından, yani aşkın bir perspektiften bakabilmektir.

Metafiziksel realist bakış açısından bakıldığında, özne ile dış gerçeklik arasında kurulan bu tekâbüliyet ilişkileri bütünüyle kusurlu/hatalıysa ve kişi, rasyonel açıdan kendi ideal teorisinin ötesine geçme imkânına sahip olduğu halde, bu bilişsel eşiği aşmadığı için, yani kendinde gerçekliği keşfetmeye çalışmadığı ve kişisel inançlarına bağlı kalmaya devam ettiği için söz konusu yanılısamanın ayırdına varamıyorsa? Putnam’ın metafiziksel realizme getirdiği itiraza göre realizmin iddiası; tam, tutarlı, gözlemsel cümleleri öngörebilen ve operasyonel kısıtları karşılayan herhangi bir ideal teorisinin, her zaman yanlış olması ihtimal dâhilinde olan bir teori olduğu yönündedir (Plantinga, 1982, s. 54). Plantinga, Putnam’ın bu argümanını teolojik bir düzleme taşıyarak eleştirir: Bir kimsenin kurduğu her tekâbüliyet ilişkisinde *sürekli* olarak yanlışlığının ortaya çıkması mümkünse, o zaman bu, Tanrı’nın bizi gerçeklik hakkında sürekli olarak yanılttığı anlamına gelir (Plantinga, 1982, s. 54). Oysa Putnam’ın yaptığı gibi metafiziksel gerçekliği “bizi yanıltan Tanrı” tasavvuru üzerinden suçlayıcı bir bakış açısıyla topyekûn reddetmek yerine, insan zihninin epistemik kapasitesini ve rasyonel doğrulama mekanizmalarını yeniden gözden geçirmenin, yani felsefi faturayı dış gerçekliğe değil de olası öznel epistemolojik sınırlarımıza kesmenin mümkün olduğu neden iddia edilemesin?

Ayrıca gerçekten Putnam’ın iddia ettiği gibi metafiziksel realizm kabul edildiğinde her bilginin bir şekilde yanlış çıkabilme ihtimali teorik alanlar için de geçerli midir? Örneğin a priori ve zorunlu nitelikteki matematiksel ve mantıksal ilkeler bu sınıfa dâhil midir? Eğer metafiziksel realizm reddedilip doğruluk bütünüyle içsel realizmin iddia ettiği gibi öznel bilişsel gerekçelendirmelere indirgenirse, bu gerekçelendirmeleri yaparken kullandığımız mantıksal ve matematiksel ilkelerin de bir gün yanlışlanabilir olması gerekir. Fakat mantığın en temel ilkelerinin (örn. çelişmezlik ilkesinin) dahi görelî ve geçici olduğunu kabul etmek, Putnam’ın teorisini kurarken kendisinin de dayandığı rasyonel zemini bütünüyle ortadan kaldıracaktır; zira bu durumda Putnam, kendi teorisini temellendirebilecek tutarlı bir mantıksal araçtan mahrum kalacaktır.

Yine Putnam’ın ideal model teorisine getirdiği başka bir itirazda Plantinga, örneğin “evrende matematiksel nesnelerden başka bir şeyin bulunmadığını iddia eden radikal bir Pisagorculuk” ya da “tüm gözlemlenebilir önermelerin ve olguların Tanrı tarafından 15 dakika önce yaratıldığı” vb. farklı modellerin, sırf matematiksel ve mantıksal olarak kendi içinde tutarlı modeller olmaları nedeniyle dış dünyayı doğru şekilde tasvir ettiğini düşünmemiz için hiçbir makul gerekçemiz olmadığını ileri sürer (Plantinga, 1982, s. 56). Plantinga’ya göre, bir teorisinin içsel olarak tutarlı bir açıklama modeli sunması, onun on-

tolojik olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda o, dil ile dünya arasındaki tekâbüliyet ilişkisinin kurulduğu iki farklı modeli değerlendirir: İlk modelde, “inek” terimi matematiksel bir sayı kümesine atanırken; ikinci ve bizim doğal olarak kabul ettiğimiz modelde ise doğrudan fiziksel ineklerin gerçek kaplamasına atanır. Aynı şekilde “bir tondan ağır olan nesneler” ifadesi, yapay bir sayı kümesini aşan soyut bir grup yerine, gerçek dünyada ağırlığı bir tonu geçen fiziksel nesneler kümesiyle eşleştirilebilir. Bu durumda, Putnam’ın içsel realizmi açısından bu örnekteki her iki model teoriyi doğrulamaya yetiyorsa, sezgisel olarak doğru kabul ettiğimiz ikinci modeller yerine, ilk modellerin doğru olduğunu neden kabul edelim? (Plantinga, 1982, s. 56). Benzer bir yaklaşımla Putnam’ın içsel realizm veya pragmatist felsefesi zemininde Tanrı tasavvuruna dair sunulabilecek açıklama modellerinden hangisinin epistemolojik açıdan meşru kabul edileceği yoruma açıktır. Farklı iki model olarak “Tanrı’nın zihnimizi dış dünyayla uyumlu kıldığı ve bizi yanıltmadığı metafiziksel realizm” modeli mi, yoksa “gerçeklikle doğruluk arasında bir ilişki kurmayan Rorty’nin pragmatist” modeli mi? Putnam, içsel realizmiyle bu iki uç arasında orta bir yol bulmaya çalışsa da kurduğu sistem kaçınılmaz bir açmazla karşılaşır: İçsel realizmin sunduğu doğrulamaya dayalı her açıklama, insan zihnini aşan bir referans noktasından mahrum kaldığı ölçüde, nihayetinde kaçınmaya çalıştığı rölativizme (göreliliğe) düşmek durumundadır. Daha da önemlisi, bu denli taban tabana zıt ve birbirini dışlayan iki farklı modelin aynı anda doğru olduğunu iddia etmek felsefi açıdan nasıl mümkün olabilir?

Yine benzer şekilde getirilebilecek bir itiraz şöyle ifade edilebilir: Bilimde veya teolojide bazı fenomenlere ilişkin farklı varsayımlarda bulunulabilir. Bu varsayımlar zaman zaman yanlış olabilirken nihai doğruya ulaşma yolunda atılan köprü adımlar olabilirler; zaman zaman da zihinden bağımsız var olan bir gerçeklikle doğrudan örtüşen açıklamalar sunabilirler. Temelde, epistemik olarak bir önermenin yanlış olması, doğru bir önermenin varlığına işaret eder. Buna bağlı olarak nesnel bir yanlışın olmadığı yerde, nesnel bir doğrudan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Oysa Putnam’ın epistemik doğruluk tasarrımında, zihinden bağımsız aşkın bir gerçeklik anlamlı olmadığından, nesnel anlamda “yanlışlanabilir” bir epistemik durumdan söz etmek güçleşir. Dolayısıyla bu durum da bizi kaçınılmaz olarak radikal bir rölativizme sürüklemektedir.

Plantinga, Putnam’ın anti-realizminin temel sezgisi olan ve realistlere karşı dile getirdiği “en iyi yöntemlerle onaylanmış, hatta doğrulanmış bir şeyin yanlış olamayacağı” iddiasının “zihnin bir şeyi netleştirememesi durumunda bilinebilecek bir gerçeğin de olmadığı” düşüncesini içermesinden ötürü “hakikat her ne ise, bilinebilir bir şey olduğu” sezgisini barındırdığını ifade eder. Zira Putnam’ın “en iyi yöntemlerle onaylanmış, hatta doğrulanmış bir şeyin yanlış olamayacağı” iddiası, zihnin bir şeyi netleştirememesi durumunda bili-

nebilecek bir gerçeğin de olmadığı düşüncesini içerir. Plantinga'ya göre bu düşünce çizgisi, nesnel bir gerçeklik tasvirini bütünüyle reddeden Rorty'de daha belirgin biçimde karşımıza çıkar (Plantinga, 1982, ss. 62-63). Murat Baç'ın isabetle ifade ettiği üzere Rorty, insanların doğruyu “değişmez” olarak kabul etmesinden ötürü entelektüel düzeyde sürekli bir anlaşmazlık içinde kaldıklarını savunur (Baç, 2012, s. 91). Rorty, pragmatistlerin “Tanrı'nın, evrimin vb. bizi yalnızca doğru şekilde sözel resimleme yapan makineler olarak programladığı ve felsefenin kendi programımızı okumamıza izin vererek kendi hakkımızdaki bilgiye ulaşmamızı sağladığı” düşüncesinden vazgeçilmesini istediğini ifade eder ve kendisi de bu düşünceyi benimser (Rorty, 1980, s. 726). Onun bu açıklaması da ironik bir biçimde en temelde doğrunun ne olduğu konusunda iddia taşıyan bir açıklama gibi görünmektedir. Zira aksi takdirde Rorty'nin kendi iddiası, önermesel anlamda mutlak bir doğruluk değeri taşıması mümkün olmayan, dolayısıyla kendi kendini çürüten bir argümana dönüşecektir.

Öte yandan anti-realist bir tepkinin, düşünce tarihindeki tüm çabalara rağmen anlaşmazlık ve çatışmaların çözümsüz kalmasına bağlı olarak “muhtemelen üzerinde anlaşmaya varılabilecek bir gerçeklik yoktur” şeklindeki bir düşünceden yola çıktığı söylenebilir. Belki de Putnam ve Rorty'nin pozisyonları, rasyonel olarak savunulabilir farklı açıklama modellerini nesnel gerçeklik iddiasından arındırarak ortak bir pragmatik zeminde buluşturma çabası olarak okunabilir. Peki ama bu çaba epistemolojik açıdan neye hizmet edebilir? Bu soru şöyle de formüle edilebilir: Nesnel bir referans noktası gözetilmeksizin, gerçeklik ile insan zihni arasında anlamsal bir süreklilik kurulamayacağı iddiası ve üretilen her bir görece modelin sırf “işlevsel” olması sebebiyle doğru kabul edilmesi, bilimin pratik başarısını açıklama noktasında yeterli midir? Bunun yanı sıra Rorty'nin yaklaşımı ahlaki çerçevede de gerçeğe ilişkin aşkın ve evrensel bir açıklamayı gerekli bulmadığından evrensel ilkeler yerine yalnızca görece doğrulara ve değerlere dair varsayımlara alan açar. Bu durum pratik bir düzleme taşındığında ise zulme maruz kalan bir kimsenin “sırf insan olması” hasebiyle zulümle karşılaşmaması gerektiği gerçeği, temel ve evrensel bir değer olmaktan çıkacaktır (Detaylı bir değerlendirme için bkz. Baç, 2012, ss. 92-93).

Başka bir anti-realist yaklaşıma sahip olan dil oyunu teorisyenlerinin, gerçeklik ve doğruluk kavramlarının kaynağını tamamen insanın pratiklerine ve yaşam biçimine indirgemeleri de benzer şekilde tartışmanın realist safında yer alan Alston tarafından güçlü bir biçimde eleştirilir. Alston'a göre, dilimizi anlamlı bir şekilde kullanabilmemizin ön koşulu, öncelikle ne hakkında konuştuğumuzu, yani konuşurken kendisine referansta bulunduğumuz nesneyi bilmemizdir. Ona göre bir durumu dilsel pratiklerle ifade ediyor olmak, dil dışı ve bağımsız bir gerçekliğe atıfta bulunma kabiliyetini ortadan kaldırmaz (Alston, 1979, ss. 790-791). Buna bağlı olarak anti-realist iddiaların aksine ger-

çekliğin düşünceye, düşüncenin de dile göre ontolojik ve epistemik bir önceliğinin bulunduğu söylenebilir.

Teolojik açıdan bakıldığında, Putnam'ın düşünce çizgisi ve genel olarak anti-realist felsefe, eğer bir Tanrı'nın varlığı kabul ediliyorsa, teizmin Tanrı tasavvuruyla kökten bir çelişki içerir. Zira insanın nesnel gerçekliğe hiçbir şekilde epistemik erişim sağlayamayacağı yönündeki anti-realist iddia; arka planda Tanrı'nın, mutlak iyiliğiyle çelişecek biçimde kasıtlı olarak insan zihnini ve bilişsel yetilerini hakikati kavrayamayacak kadar kusurlu tasarladığı ya da kadir-i mutlaklığına gölge düşürecek biçimde, gerekli düzeyde kudrete sahip olmadığı yönünde teolojik olarak kabul edilemez bir imayı barındırıyor görünmektedir. Plantinga'nın natüralizme karşı geliştirdiği evrimsel argüman da bilişsel yetilerin güvenilirliği sorununu benzer bir ekseninde ele alır. Ona göre natüralizm ile evrimin bir arada kabul edilmesi, insanın doğru inançlar üretebilen güvenilir bilişsel yetilere sahip olduğu düşüncesini temellendirmeyi güçleştirir. Buna karşılık Reformcu epistemoloji, Tanrı'nın insanı kanıta ihtiyacı olmadan Tanrı'yı bilecek yapıda yarattığı düşüncesini benimser. Buna bağlı olarak hem nesnel gerçekliğin bilinebilirliğini hem de Tanrı inancının epistemik meşruiyetini korumayı hedefler (Saz, 2025, s. 127; Saz, 2026, ss. 268–275).

Bütün bunlarla birlikte doğruluğun, insan zihninden tamamen bağımsız olarak nasıl düşünülebileceği de sorulmaya değerdir. Örneğin yeşil bir elmaya işaret edildiğinde, “Elma yeşildir.” önermesinin doğru, “Elma mavidir.” önermesinin de yanlış olduğu kabul edilir. Ancak bu önermelerin *bizatihi* kendileri zihinden bağımsız olarak var olabilirler mi? Bu önermeleri düşünecek, yargılayacak ya da bu önermelere inanacak hiçbir bilinçli özne olmasaydı, doğrulardan ve yanlışlardan bahsedebilir miydik? Plantinga, bu tür güçlü sezgisel bir gerekçeden ötürü anti-realizmin hafife alınacak basit bir kafa karışıklığı olmadığını teslim eder. Fakat doğruluğu salt insan zihnine bağımlı kılan anti-realist iddianın, rölativizme düşmek gibi sakıncalar barındırması nedeniyle Plantinga, Aquinas tarafından ifade edilen şu klasik görüşü dile getirir: “İnsanın idraki olmasaydı dahi, ilahi akılla olan ilişkilerinden dolayı doğrular var olabilirdi. Ancak, *per impossible* (imkânsız olduğu varsayımıyla), hiçbir akıl olmasaydı ve şeyler var olmaya devam etseydi, o zaman doğruluk diye bir gerçeklik olmazdı.” (Aquinas, 1952, s. 13; Plantinga, 1982, ss. 67–68).

Bu düşüncelerden hareketle Plantinga, realist ve anti-realist sezgiler arasındaki gerilimi aşmak adına tez-antitez-sentez şemasına başvurarak teistik bir çözüm ortaya koyar. Plantinga'ya göre bu iki kutbu uzlaştıran nihai sentez, Hegel'den çok önce Augustinus ve Aquinalı Thomas tarafından formüle edilmiştir:

- **Tez:** Doğruluk zihinsel faaliyetten bağımsız olamaz.

- **Antitez:** Doğruluk bizim (insanın) zihinsel faaliyetimizden bağımsız olmalıdır.

- **Sentez:** Doğruluk bizim zihinsel faaliyetimizden bağımsızdır, ancak Tanrı'nın zihinsel faaliyetinden bağımsız değildir (Plantinga, 1982, s. 68).

Plantinga'ya göre hem önermelerin varlığı hem de doğruluk zihinden bağımsız değildir. Ona göre bir *P* önermesinin de dicto doğruluğu, ancak ve ancak *P* önermesine Tanrı tarafından inanılmış olmasına mantıksal bir zorunlulukla bağlıdır. De re doğrulukta ise bir önerme doğru olduğu için ona Tanrı tarafından inanılır, yani belirli bir önermenin içeriksel anlamda doğru olması nedeniyle Tanrı tarafından ona inanılır. Fakat ona göre “doğruluk” ve “Tanrı'nın bir önermeye inanması” birbirine indirgenemez. Örneğin “7+5=12” önermesinin doğruluğu Tanrı'nın ona inanmasına bağlı değildir. Tanrı bu önermeye inanır, çünkü önerme doğrudur. Öte yandan bir önermenin varlığı, Tanrı'nın ona inanmasına değil, onu düşünmesine bağlıdır. Zira önermeler Tanrı'nın ezeli düşünceleridir. Başka bir deyişle önermenin *doğruluğu*, Tanrı'nın inancından bağımsızdır; aksine, önerme doğru olduğu için Tanrı ona inanır ve onu bilir. Sonuç olarak ona göre nesnel doğruları yok etmeden “gerçeklik zihne bağımlıdır” diyebilen makul bir anti-realist olmanın tek yolu teist olmaktır (Plantinga, 1982, ss. 68-69).

Plantinga'nın bu argümanı teistik bir perspektiften kısmen makul görünmekle birlikte, temel olarak eleştiriye açıktır: Tanrı'nın bir önermenin doğruluk değerine *inandığı* değil, onu yalnızca *bildiği* söylenebilir. Zira *inanmak*, insani bir yetiye dair bir çağrışımında bulunmakta ve epistemolojik olarak bilmekten daha eksik bir bilişsel durumu ifade etmektedir. Bu nedenle âlim-i mutlak bir Tanrı'nın önermelere inandığının değil, mükemmel şekilde bildiğinin söylenmesi makul görünmektedir.

Tüm farklı koşulların üzerindeki aşkın bir bakışın (Putnam'ın tabiriyle Tanrı Bakış Açısı'nın), önermelerin doğruluk değerini tüm görece epistemik durumların, yani çeşitli tüm insan zihinlerinin üzerindeki bir noktadan mutlak olarak bildiği iddia edilebilir. Fakat bu nihai modelin bir anti-realizm örneği olduğunu söylemek felsefi açıdan doğru görünmemektedir. Nitekim gerçekliğin insan zihninden bağımsız olduğu ve doğruluğun insan zihnine bütünüyle bağımlı olmadığı, dolayısıyla kendinde bir değere sahip olduğu ve bu değerın aşkın bir zihin tarafından kuşatıldığı düşüncesi anti-realist değil, aksine realist bir temele işaret eder. Bir önermenin, Tanrı veya başka bir zihnin ona inanması nedeniyle değil, kendi başına doğru olması anti-realist bir düşünce örneği değil, realizmin ta kendisidir. Bu nedenle Plantinga'nın teistik hamlesiyle dahi, makul ve tutarlı bir anti-realizmi savunmak mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Alston, William P. (1979). "Yes, Virginia, There Is a Real World". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 52, No. 6, ss. 779-808.
- Aristoteles. (2021). *Metafizik*, Çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayınları).
- Audi, Robert. (2018). *Epistemoloji*. (Ankara: Nobel Yayınları).
- Baç, Murat. (2012). *Kaos Kelam Hijyen Şiddet*. (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları).
- Bird, Alexander. (2007). "Scientific and Theological Realism". *Realism And Religion: Philosophical and Theological Perspectives*. Ed. Andrew Moore & Michael Scott. (Aldershot: Ashgate).
- Guyer, Paul. (2022). *Kant*. Çev. Deniz Soysal. (İstanbul: Say Yayınları).
- Hospers, John. (2017). *Analitik Felsefeye Giriş*. Çev. Şahin Filiz. (Ankara: Adres Yayınları).
- Peirce, Charles Sanders. (1878). "How to Make Our Ideas Clear". *Popular Science Monthly*, Vol. 12, ss. 286-302.
- Plantinga, Alvin. (1982). "How to be an Anti-Realist". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 56, No. 1, ss. 47-70.
- Putnam, Hilary. (1998). *Reason, Truth and History*. (Cambridge University Press).
- Putnam, Hilary. (1977). "Realism and Reason". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 50, No. 6, ss. 483-498.
- Reçber, M. Sait. (2009). "Putnam, Realizm ve Dinî İnanç". *Felsefe Dünyası*, Sayı 50.
- Rorty, Richard. (1980). "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 53, No. 6, ss. 717-719-738.
- Saz, M. Alperen. (2026). "Tanrı'nın Varlığının Temellendirilmesi: İbn Sînâ'nın Temel Kavramlar Doktrini ve Plantinga'nın Temel İnanç Doktrini". *Dini Araştırmalar*, 71, ss. 251-278.
- Saz, M. Alperen. (2025). *Öz Bilinçten Tanrı'ya*. (Ankara: FCR Yayınları).



İBN SÎNÂ'DA BİLGİNİN METAFİZİK İNŞASI: NEFS, AKIL VE VARLIK DÜZENİ

“ ”

Semra KIZILARSLAN¹

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, <https://orcid.org/0000-0001-6138-6582>.

Giriş

İbn Sînâ'nın felsefesi, mantık, tabiat bilimleri, matematik ve metafiziğin belirli bir sistem içerisinde birbirine bağlandığı bütünlüklü bir yapı arz eder. Bu yapı içerisinde herhangi bir meseleyi, ait olduğu bilim dalının sınırları içinde kapalı bir konu olarak değerlendirmek güçtür. Bilgi problemi de bu bütünlüğün dışında değildir. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışının açıklanabilmesi, duyumun nasıl gerçekleştiği, iç idrak kuvvelerinin duyuusal verileri nasıl işlediği ve aklın tümel kavramlara nasıl ulaştığı gibi epistemolojik soruların yanında nefsin mahiyetinin, insanın varlık düzenindeki konumunun ve faal aklın işlevinin incelenmesini gerektirir. Bilen özne olan nefs, varlıktan kopuk bir zihin şeklinde tasarlanmaz. Aksine idrak ettiği varlıklarla, bedensel kuvveller ve kendisini yetkinleştiren metafizik ilkelerle ilişki içerisinde ele alınır. İbn Sînâ açısından bilgi, varlıktan sonra gelen bir mesele değildir; bilginin imkânı, varlığın hiyerarşik yapısı içerisinde temellenmektedir. Bu sebeple epistemoloji, ontolojinin dışında değil, onun insan nefsindeki görünümü olarak anlaşılmalıdır. Bilginin oluşumu, dış dünyadaki nesnelerin suretlerinin duyular aracılığıyla alınmasıyla başlar. İç idrak kuvvelerinin faaliyeti, soyutlama, düşünme ve faal aklın etkisiyle daha yüksek bir kavrayış düzeyine ulaşır. Böylece epistemoloji, nefis teorisi ve metafizik arasında birbirini tamamlayan bir ilişki ortaya çıkar.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin hareket noktası, insanın farklı idrak kuvvelerine sahip bir varlık olmasıdır. Dış duyular maddî nesnelerin suretlerini belirli şartlar altında kabul ederken ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza gibi iç kuvveller bu suretleri korur, birleştirir, ayrıştırır ve onlarla ilişkili tikel anlamları kavrar. Duyusal idrak, varlığın belirli yönlerini insana açar. Ne var ki insan bilgisinin bütün imkânını açıklamak için yeterli değildir. Tikel suretlerin tümel kavramlar hâlinde kavranması, insanî nefsin aklî gücü sayesinde gerçekleşir. Aklın başlangıçta kuvve hâlinde bulunması, bilginin hazır ve tamamlanmış biçimde nefste yer almadığını gösterir. İnsan aklı, öğrenme, düşünme, soyutlama ve sezgi süreçleriyle yetkinleşerek heyûlânî akıldan meleke hâlindeki akla, bilfiil akıldan müstefad akla doğru ilerler. Bu ilerleyiş, bilgi edinmenin psikolojik aşamalarını açıklarken nefsin kendi imkânlarını gerçekleştirmesine de işaret eder. Bilgi bu bakımdan zihinde meydana gelen geçici bir hâlden daha geniş bir anlam taşır, aklın kuvveden fiile geçmesiyle nefsin kendi yetkinliğini kazanmasının başlıca unsurlarından biri hâline gelir.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı ile nefis teorisi arasında görülen derecelenme, bilgi anlayışının da temel özelliklerinden biridir. Varlık düzeni maddî unsurlardan bitkilere, hayvanlara ve insana; felekî nefslerden ayrık akıllara

ve bütün varlıkların ilkesi olan Vâcibü'l-Vücûd'a uzanan hiyerarşik bir yapı içerisinde ele alınır. Nefs de nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere farklı düzeylerde incelenir. Nebatî nefis beslenme, büyüme ve üreme kuvvelerine sahiptir. Hayvanî nefste bu kuvvelere duysal idrak ve iradî hareket eklenir. İnsanî nefis ise tümelleri kavrama, aklî çıkarımda bulunma ve fikrî tercihler oluşturma gücüyle diğerlerinden ayrılır. (İbn Sînâ, 2013b, ss. 146–147) Bu derecelenme, her nefis türünün kendine özgü bir fiil ve idrak düzeyine sahip olduğunu gösterir. Bitkisel hayatta bilgi olarak nitelenebilecek bir idrak faaliyeti bulunmazken hayvanî nefste duysal ve vehmî idrak ortaya çıkar. İnsanî nefis, tikel suretleri aşarak tümel kavramlara yönelmesi ve kendi fiillerini aklî ilkeler doğrultusunda düzenleyebilmesi bakımından daha yüksek bir meritede yer alır. Bu durum, İbn Sînâ'da bilginin nefsin ontolojik konumuyla ilişkisini görünür kılar. Nefsin idrak gücü arttıkça kavradığı varlık alanı genişler; duysal ve tikel olanın ötesine geçerek akledilir suretleri kabul edebilecek bir yetkinliğe ulaşır.

Duysal idrak, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde bilgi edinme sürecinin vazgeçilmez başlangıcını meydana getirir. İnsan dış dünyayla ilk temasını görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları aracılığıyla kurar. Nesnelerin maddî şartlar altında elde edilen suretleri, iç idrak kuvvelerine aktarılır ve nefsin sonraki faaliyetleri için bir zemin oluşturur. İbn Sînâ, duylara dayanan bazı önermeleri yakîniyyât kapsamında değerlendirerek duysal idrakin kesin bilgi içerisindeki yerini kabul eder. (İbn Sînâ, 1938, s. 61) Bununla beraber duydan elde edilen suretler maddî özellikleri ve tikel şartlarıyla bağlantılıdır. Aklın konusu ise belirli bir mekâna, zamana, niceliğe veya bireye bağlı olmayan tümel mahiyetlerdir. Duysal suretten akledilir surete geçiş, duyuların tek başına gerçekleştirebileceği bir işlem değildir. İç kuvveler duysal malzemeyi hazırlar; mütefekkiye suretler üzerinde birleştirme ve ayrıştırma işlemleri yapar; akıl ise maddî eklentilerden arındırılmış mahiyeti kavrar. Faal aklın etkisi bu aşamada belirleyici bir konum kazanır. Nefsin hayalî suretler üzerinde düşünmesi, onu akledilir suretleri kabul etmeye hazır hâle getirir. Faal akıldan gelen feyiz sayesinde akıl kuvveden fiile çıkar. Bilginin oluşumu böylece duysal tecrübe, nefsin kendi faaliyeti ve metafizik bir ilkenin etkisinin kesiştiği bir süreç hâlinde açıklanır.

Bu çalışma, İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını; nefis, akıl ve varlık düzeni arasındaki ilişkiyi merkeze alarak incelemektedir. Çalışmanın temel iddiası; bilginin metafizik niteliğinin yalnızca faal aklın bilgi edinmedeki rolüyle sınırlı kalmayıp nefsin dereceli yapısı, aklın kuvveden fiile geçişi ve bilmenin insanî yetkinlikle kurduğu ilişki içerisinde şekillendiği yönündedir. “Bilginin metafizik inşası” ifadesiyle kastedilen, bilginin insan nefsinde hazır bulunan

veya dış dünyadan olduğu biçimiyle aktarılan bir içerik olmadığıdır. Duyusal suretler çeşitli idrak kuvvelerinden geçmekte, maddî şartlarından soyutlanmakta ve aklın faal akılla ilişkisi sayesinde akledilir bir nitelik kazanmaktadır. Bilginin meydana gelişi, bilen öznenin yapısında da bir değişimi beraberinde getirir. Akıl bilgi edinerek fiilleşir, nefis ise kendisine özgü yetkinliğe yaklaşır. Kutsî akıl öğretisi bu derecelenmenin en yüksek insanî biçimini oluşturur. İnsanların çoğu akledilir bilgilere öğrenme, düşünme ve çıkarım yoluyla ulaşırken güçlü sezgi yetisine sahip nefisler ilkeler ile sonuçlar arasındaki bağı daha hızlı kavrar. Peygamberî bilginin imkânı da insanî aklın bu en yüksek istidadı üzerinden açıklanır.

1. İbn Sînâ'da Akıl Nazariyesi ve Bilginin Oluşumu

1.1. Nefs ve Akıl İlişkisi

İbn Sînâ'nın akıl nazariyesi, insan nefsinin mahiyeti ve kuvveleri üzerine kurulur. Akıl, nefisten bağımsız biçimde çalışan ayrı bir yeti değildir; aksine insanî nefsin kendisine özgü idrak gücünü ifade eder. İnsan nefsi, bitkisel ve hayvanî nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme, üreme, hareket ve duysal idrak güçlerini bünyesinde taşımakla birlikte tümelleri kavrama, düşünme ve tercihte bulunma kabiliyetiyle onlardan ayrılır. İbn Sînâ bu ayrımı, nefsin fiillerindeki farklılıktan hareketle temellendirir. Bitkisel nefse ait fiiller canlılığın devamını sağlarken hayvanî nefsin fiilleri duyum ve iradî hareketle ilgilidir. İnsanî nefse özgü fiiller ise akledilirleri kavrama, sanatları meydana getirme, oluş ve bozuluşa uğrayan şeyler hakkında düşünme, güzel ile çirkini ayırt etme gibi faaliyetlerdir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 27-30) Bu tasnif içinde akıl, insan nefsinin en yüksek idrak gücü olarak belirlenir.

İnsanî nefsin iki temel gücü vardır: amelî akıl ve nazarî akıl. Amelî akıl, nefsin bedenle ve insanın iradî fiilleriyle ilgili yönünü yönetir. Bedenî güçlerin düzenlenmesi, davranışların belirli amaçlara yöneltilmesi ve ahlâkî huyların oluşması bu gücün faaliyet alanına girer. Nazarî akıl ise insan nefsinin maddeden soyutlanmış suretleri kabul etmesini ve akledilirleri kavramasını sağlayan güçtür. İnsan nefsinin cevheri, kendi üzerindeki ilkeler vasıtasıyla yetkinleşme istidadına sahiptir ve bu yetkinleşme nazarî akıl aracılığıyla gerçekleşir. Amelî akıl nefsin beden yönüne bakarken nazarî akıl onun aklî âleme yönelen tarafını oluşturur. (İbn Sînâ, 2021, s. 366; İbn Sînâ, 2020, ss. 42-46) Bu iki güç aynı nefsin farklı yönlerde ortaya çıkan faaliyetleridir; biri insanın fiillerini, diğeri bilgi edinme ve akletme sürecini düzenler.

Nazarî aklın konusu, maddî şartlarından soyutlanmış tümel suretlerdir. Dış duyular belirli bir zamanda ve mekânda bulunan tikel nesneleri idrak eder. Hayal, vehim ve hafıza gibi iç güçler duysal suretleri muhafaza eder,

birleştirir ve onlarla ilişkili tikel anlamları kavrar. Akıl ise suretleri belirli bir bireye ait kılan nicelik, nitelik, yer ve konum gibi maddî eklentilerden arındırarak tümel mahiyetleri idrak eder. Bu sebeple aklî idrak, duyusal idrakın daha güçlü bir biçimi değildir, konusu ve işleyişi bakımından farklı bir idrak düzeyidir. Akledilir suretin belirli bir maddî organda yerleşmesi, onun bölünebilir ve tikel bir hâl almasına yol açacağından İbn Sînâ aklın bedensel bir araçla özdeşleştirilmesini kabul etmez. Akleden güç, suretleri kendi zatıyla kavrayan insanî nefse aittir. (İbn Sînâ, 2020, ss. 90–92; Az, 2023, ss. 1050–1054)

Nefs ile akıl arasındaki ilişki, insanın bilgi yoluyla yetkinleşmesini de açıklar. Nazarî akıl başlangıçta akledilir sûretlere bilfiil sahip değildir; yalnızca onları kabul edebilecek bir istidat taşır. Onları kabul edebilecek bir istidat taşır. Bilgi edinme sürecinde bu istidat giderek yetkinleşir ve insan aklı kuvve hâlinde fiil hâline geçer. Akletme, bu bakımdan nefse dışarıdan eklenen geçici bir durum sayılmaz. İnsanî nefis, kendi tabiatına uygun yetkinliğe bilgi aracılığıyla ulaşır. İbn Sînâ'nın akıl mertebeleri arasında yaptığı ayırım da nefsin değişik akıllara sahip olduğunu değil, aynı nazarî gücün akledilirlerle kurduğu ilişkinin farklı aşamalarını gösterir. Heyûlânî akıl, meleke hâlindeki akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl, insan nefsindeki bilme istidadının gelişim dereceleridir. Bu ilişki, aklın insan nefsinin bir gücü olması ile faal aklın ayrı bir cevher olması arasındaki farkı da belirginleştirir. İnsanî akıl başlangıçta bilkuvve durumdadır ve yetkinleşmeye ihtiyaç duyar. Faal akıl ise akledilir suretlere sürekli biçimde bilfiil sahip olan ayrı bir aklıdır. İnsan nefsinin nazarî gücü, duyusal ve hayalî suretler üzerinde çalışarak faal aklın feyzini kabul etmeye hazırlanır. Bilginin ortaya çıkması, nefsin kendi idrak faaliyeti ile faal aklın etkisinin birleştiği bu ilişki içinde gerçekleşir. Bu sebeple İbn Sînâ epistemolojisinde insan aklının faaliyeti ne duyusal malzemenin edilgin biçimde alınmasına ne de bilginin bütün içeriğinin nefste baştan bulunmasına dayanır. İnsan nefsi düşünme ve soyutlama yoluyla hazırlanır; akledilir suretler ise faal aklın etkisiyle bilfiil hâle gelir. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*'in girişinde de aklî gücün soyutlama faaliyetinin, faal aklın ışığının hayaldeki tikelleri aydınlatmasıyla gerçekleştiği belirtilir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 34-35)

1.2. Beşerî Aklın Mertebeleri

İbn Sînâ, nazarî aklın akledilirlerle kurduğu ilişkiyi dört merteye altında inceler: heyûlânî akıl, meleke hâlindeki akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl. (İbn Sînâ, 2021, ss. 366–368; İbn Sînâ, 1959, ss. 234-238) Bu mertebeler birbirinden bağımsız dört akla değil, insan nefsindeki aynı aklî gücün kuvveden fiile doğru gelişen durumlarına karşılık gelir. Aklın bir mertebeden diğerine ge-

çişi, nefste yer değiştiren farklı cevherlerin ortaya çıkması anlamına gelmez. Değişen şey, nazarî aklın akledilir suretleri kabul etme, muhafaza etme ve bilfiil kavrama derecesidir. Bu sınıflandırma sayesinde İbn Sînâ, insanın doğuştan sahip olduğu bilme istidadı ile kazanılmış ve fiilen kullanılabilir bilgi arasındaki farkı açıklamaktadır.

Heyûlânî akıl, insan nefsinin akledilir suretleri kabul etmeye yönelik saf istidadıdır. “Heyûlânî” nitelemesi, ilk maddenin bütün cismanî suretleri kabul etme imkânına benzetilmesinden kaynaklanır. İlk madde belirli bir surete sahip olmaksızın çeşitli suretleri kabul etmeye elverişli olduğu gibi heyûlânî akıl da başlangıçta herhangi bir akledilir surete bilfiil sahip değildir. (İbn Sînâ, 2021, s. 366; İbn Sînâ, 1959, s. 234) Bununla beraber bu durum, aklın mutlak bir yokluk veya boşluk olduğu anlamına gelmez. Heyûlânî akıl, tümelleri kavramaya elverişli bir güçtür ve insan türünü diğer canlılardan ayıran temel istidadı oluşturur. Bu mertebede akıl, henüz kazanılmış bilgiye sahip değil; bilme imkânına sahiptir. Meleke hâlindeki akıl, ilk akledilirlerin kazanılmasıyla ortaya çıkar. İbn Sînâ’nın “ilk akledilirler” veya “evvelî bilgiler” olarak değerlendirdiği ilkeler, düşünmenin ve burhanî çıkarımın başlangıçlarını meydana getirir. Bütünün parçadan büyük olduğu, aynı şeyin aynı bakımdan hem var hem yok olamayacağı gibi açıklanmaya ihtiyaç duymadan tasdik edilen ilkeler bu kapsamdadır. Bu ilkelerin elde edilmesiyle insan aklı, nazarî bilgi üretmeye elverişli bir meleke kazanır. Henüz bütün nazarî sonuçlara bilfiil sahip olmasa da onları elde edebilecek yakın bir kuvve hâline gelir. Heyûlânî akıl uzak bir imkânı temsil ederken meleke hâlindeki akıl, fiile geçmeye hazırlanmış ve bilginin ilkelerine sahip olmuş akıldır. (İbn Sînâ, 2021, ss. 366-367; İbn Sînâ, 2013a, ss. 215-217)

Bilfiil akıl mertebesinde nefis, daha önce elde ettiği akledilir suretleri dilediği zaman bilfiil düşünebilecek durumdadır. Bu aşamada bilgi akılda yerleşmiştir; ancak her an fiilen ve bilinçli olarak düşünülmemektedir. Bir kimsenin bildiği bir meseleyi o anda düşünmese bile istediğinde hatırlayıp kavrayabilmesi, bilfiil aklın durumunu açıklar. Bu nedenle bilfiil akıl, bilgilerin zihinde ilk kez “belirmesi” şeklinde anlaşılmamalıdır. Burada akledilir suretler kazanılmış ve aklın kullanımına hazır hâle gelmiştir. Bilkuvve ile bilfiil arasındaki fark, bilginin varlığı kadar aklın onu doğrudan kavrama imkânıyla ilgilidir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 367-368; İbn Sînâ, 1959, ss. 236-237) Müstefad akıl ise nazarî aklın akledilir sureti fiilen kavradığı en yüksek beşerî mertebeyi ifade eder. Bu durumda akıl, kendisini, akletme fiilini ve aklettiği sureti birlikte idrak eder. “Müstefad” adı, akledilir suretin faal akıldan kazanılmış olmasına işaret eder. İnsan nefsi bu mertebede akledilirlerle bilfiil ilişki kurmuş ve nazarî gücünün yetkinliğine ulaşmıştır. Müstefad akıl, insan

nefsinin faal akıl hâline gelmesi veya onunla ontolojik bakımdan özdeşleşmesi değildir. İnsan aklı, kendi bireysel varlığını koruyarak faal aklın feyzini kabul eder ve akledilir suretleri bilfiil kavrar. Hasse'nin de belirttiği üzere İbn Sînâ'nın epistemolojik iyimserliği, insan aklının uygun hazırlık ve yetkinleşme süreci sonunda akledilir suretlere ulaşabileceği kabulüne dayanır. (İbn Sînâ, 2021, s. 368; İbn Sînâ, 1959, ss. 237-238; Hasse, 2013, ss. 109-119)

Akıl mertebeleri arasındaki geçiş, salt bilgi miktarındaki artıştan ibaret değildir. Heyûlânî akıldan müstefad akla ilerleyiş, nefsin akledilir varlık alanıyla kurduğu ilişkinin derinleşmesini gösterir. İnsan, duysal suretlerden hareket eder; iç idrak güçlerinin hazırladığı malzeme üzerinde düşünür; ilk akledilirlerden sonuçlar çıkarır ve sonunda akledilir sureti bilfiil kavrar. Bilme sürecinin her aşaması, aklın kendi tabiatına uygun yetkinliğe yaklaşmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'da bilgi, bilen öznenin dışında duran ve zihne aktarılan bir nesne gibi düşünülmez. Bilginin elde edilmesi; aklın kuvveden fiile çıkması ve insanî nefsin yetkinleşmesi anlamına gelir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 368-369) Akıl mertebelerinin bu şekilde açıklanması, insan bilgisinin hem sürekliliğini hem de derecelenmesini anlamaya imkân verir. Her insan akletme istidadına sahip olmakla beraber bu istidadın fiile geçiş biçimi ve hızı aynı değildir. Eğitim, düşünme, tecrübe ve sezgi gücü aklın yetkinleşmesinde belirleyici olur. Bazı kimseler bir sonuca uzun bir öğrenme ve çıkarım sürecinden sonra ulaşırken bazıları orta terimi kısa sürede kavrayabilir. İnsanlar arasındaki bu farklılık, akıl mertebelerinin yapısını bozmadı; nefslerin faal aklın feyzini kabul etme konusundaki istidat farkını gösterir. Bu farkın en yüksek derecesi kutsî akılda ortaya çıkar. McGinnis de İbn Sînâ'nın akıl teorisini, insan aklının potansiyel durumdan kazanılmış akla doğru tedricî biçimde ilerlediği ve bu ilerleyişte faal aklın belirleyici rol oynadığı bütüncül bir epistemolojik model olarak değerlendirmektedir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 434-435; McGinnis, 2010, ss. 140-153)

1.3. Faal Akıl ve Kutsî Akıl

İbn Sînâ'nın akıl teorisinde faal akıl, insan aklını kuvveden fiile çıkaran ayrık ilkedir. İnsanî akıl başlangıçta akledilir suretleri kabul etme gücüne sahiptir, fakat bilkuvve olan bir şeyin kendi başına bilfiil hâle gelmesi mümkün değildir. Onu fiile çıkaracak ve kendisi sürekli bilfiil olan bir ilkeye ihtiyaç vardır. İbn Sînâ bu ilkeyi faal akıl olarak adlandırır. Faal akıl, akledilir suretlere sürekli biçimde sahip olması bakımından insan aklından ayrılır. İnsan aklı öğrenir, unuttur, düşünür ve yeniden kavrar; faal akılda ise kuvve, eksiklik veya unutma bulunmaz. (İbn Sînâ, 2021, ss. 366-368; Davidson, 1992, ss. 92-118)

Faal aklın bilgi edinme sürecindeki rolü, duyuşal suretlerin doğrudan tümellere dönüşmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. İnsan nefsi dış duyuşlarla elde ettiğı suretleri ortak duyu, hayal, mütehayyile ve vehim aracılığıyla işler. Akıl hayalde bulunan tikel suretlere yönelir, onları karşılaştırır ve maddî eklentilerinden ayrılmaya elverişli hâle getirir. Bu zihinsel faaliyet, nefsi faal akıldan gelecek feyzi kabul etmeye hazırlar. İbn Sînâ düşünme faaliyetini, akledilir suretin nefste doğrudan üretilmesi değil, nefsin faal aklın etkisini kabul edebilecek yetkinliğe getirilmesi olarak açıklar. Hayalî suretler üzerinde yürütölen düşönceler hazırlayıcı sebep, faal akıl ise aklı fiile çıkaran ilke konumundadır. (İbn Sînâ, 2021, ss. 34-35, 366-368; İbn Sînâ, 1959, ss. 234-238) Burada soyutlama ile feyiz birbirini dışlayan iki açıklama değildir. Duyuşal suretlerin incelenmesi ve maddî özelliklerinden ayrıştırılması insan nefsinin faaliyetidir. Buna karşılık tümel suretin bil-fiil akledilir hâle gelmesi faal aklın etkisiyle gerçekleşir. İnsan aklı kendi payına düşen hazırlığı yerine getirmeden faal aklın feyzini kabul edemez. Faal aklın etkisi olmadan da hazırlanan duyuşal malzeme bilfiil aklı bilgiye dönüşmez. İbn Sînâ böylece aklı bilgiyi ne bütünüyle duyuşal tecrübeye ne insanın hiçbir katkısının bulunmadığı dışsal bir feyze indirger. Bilginin meydana gelişi, nefsin etkinliği ile metafizik ilkenin etkisinin birleştiğı bir süreçtir. Faal akılla kurulan bu ilişki, öğretme ve öğrenmenin mahiyetini de açıklar. Öğretmen bilgiyi doğrudan öğrencinin nefesine yerleştirmez. Onun aklını ilkeler ve orta terimler üzerinde düşünmeye yönelterek faal aklın feyzini kabul etmeye hazırlar. Öğrenme, dışarıdan hazır bir suretin aktarılması yerine insan aklının kendi fiilini gerçekleştirecek yetkinliğe ulaştırılmasıdır. Bu sebeple bir meseleyi kavramak ile o meseleye ait ifadeleri ezberlemek aynı şey değildir. Gerçek bilgi, aklın ilgili akledilir sureti bilfiil kavramasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ, insanların faal aklın feyzini kabul etme kabiliyetleri arasında derece farkı bulunduğunu düşünür. Bazı kimseler ilkelere sonuclara ulaşmak için öğretime, uzun süreli düşünmeye ve çok sayıda ara basamağı ihtiyaç duyar. Bazıları ise orta terimi kısa sürede bulur ve sonuca daha hızlı ulaşır. Sezgi anlamındaki hads, aklın kıyasın orta terimini kendiliğinden ve süratle kavrama gücüdür. Bu gücün en yüksek mertebesi kutsî akıl adını alır. Kutsî akıl, beşerî akıl mertebelerinden kopuk ayrı bir akıl türü değildir. İnsan nefsinin faal aklın feyzini kabul etme bakımından ulaşabileceğı en güçlü istidattır. Kutsî akla sahip nefis, akledilirler arasındaki bağı uzun bir eğitim ve çıkarım sürecine ihtiyaç duymadan kavrar. Bu durum, söz konusu kişinin doğuştan bütün bilgileri hazır biçimde taşıdığı anlamına gelmez. Buradaki üstönlük, akledilir suretleri kabul etme hızında ve sezgi gücündedir. İbn Sînâ bu mertebeyi peygamberî bilginin aklı temeli olarak değerlendirir. Peygamber, güçlü kutsî aklı sayesinde faal

akılla ilişki kurar ve hakikatleri doğrudan kavrar. İbn Sînâ'da vahyi, insan aklının faal akılla temasını mümkün kılan olağanüstü bir sezgi gücüyle ilişkilendirir. (Ülken, 1955, s. 91) Kutsî akıl öğretisi, İbn Sînâ'nın epistemolojisi ile nübüvvet anlayışı arasındaki geçiş noktasını oluşturur. Peygamberî bilgi insanın aklı yapısını bütünüyle aşan, insan tabiatıyla ilgisiz bir olay şeklinde açıklanmaz. Nübüvvet, insan nefsinin teorik bakımdan ulaşabileceği en yüksek yetkinliğe dayanır; peygamberi diğer insanlardan ayıran husus, bu istidadın olağanüstü gücüdür. Böylece duysal idrakten başlayan bilgi süreci, akıl mertebeleri ve faal akıl üzerinden kutsî akla kadar uzanır. Bu derecelenme içinde bilginin yükselmesi, nefsin akledilir varlık alanıyla ilişkisinin güçlenmesine karşılık gelir. (Gürsoy, 2014, ss. 7, 16-17) İbn Sînâ'da akıl nazariyesinin metafizik yönü de burada belirginleşir: Bilmek, nefsin kendi yetkinliğini gerçekleştirme ve varlık düzenindeki aklı ilkelere yönelmesi anlamına gelir.

2. İbn Sînâ'da Bilginin İşleyiş Süreci ve Metafizik Tabiatı

2.1. İç Duyular ve İnsanî Nefsin Yapısı

İbn Sînâ'da bilginin meydana gelişini anlayabilmek için dış duyular ile aklı idrak arasında yer alan iç duyuların işleyişini açıklamak gerekir. Dış duyular, maddî nesnelerle kurulan ilk temasın araçlarıdır. Nesnelerin suretlerini belirli bir zaman, mekân ve konum içinde algılarlar. Bu suretlerin korunması, farklı duyulardan gelen verilerin tek bir nesneye ait olarak birleştirilmesi ve nesnenin canlı açısından taşıdığı anlamın kavranması ise iç idrak güçleri aracılığıyla gerçekleşir. Dış ve iç duyular arasındaki ilişki, duysal bilginin nefsinde aşamalı biçimde işlenmesini sağlar. İdrak edilen nesne, dış duyulardan nefse olduğu hâliyle aktarılmış basit bir görüntü olarak görülmemelidir. Suret ile mana arasındaki ayrım doğrultusunda farklı idrak güçlerinin konusu hâline gelir.

İbn Sînâ'ya göre suret, dış duyuların nesnede algıladığı ve iç duyuların da kabul ettiği şeydir. Mana ise nesnede bulunmakla beraber dış duyular tarafından doğrudan algılanamayan tikel anlamı ifade eder. Filozof bu ayrımı koyun ile kurt örneği üzerinden açıklar. Koyun, kurdun biçimini, rengini ve görünür özelliklerini dış duyularıyla algılar, kurdun kendisi için tehlikeli ve kaçınılması gereken bir varlık olduğu anlamını vehim gücüyle kavrar. Kurt nesnesinin duysal sureti görme duyusunun ve ortak duyusun konusu iken "düşmanlık" manası vehme aittir. Bu mana, tümel bir kavram niteliği taşımaz, belirli bir kurdun belirli bir koyun açısından taşıdığı tikel anlamdır. (İbn Sînâ, 2020, s. 40) Bu ayrım, İbn Sînâ'nın idrak anlayışında suretin alınması ile suretin canlı için ifade ettiği anlamın kavranmasının aynı işlem olmadığını

gösterir. Dış duyular nesnenin maddî özelliklerini algılarken vehim, nesne ile idrak eden canlı arasındaki fayda, zarar, dostluk ve düşmanlık ilişkilerini hükme bağlar. Böylece hayvanî davranışların önemli bir kısmı, dış duyulardan alınan görüntülerin vehim tarafından değerlendirilmesiyle ortaya çıkar. Vehmî hüküm aklî bir önerme biçiminde kurulmaz; tikel surete bağlı, doğrudan ve davranışı yönlendiren bir idraktır. İbn Sînâ'nın vehmi hayvanî nefste "hükmedici güç" olarak değerlendirmesi de bu işlevinden kaynaklanır. (İbn Sînâ, 2021, s. 300)

İç idrak güçlerinin ilki fantazyâ adı da verilen ortak duyudur (el-his-sü'l-müşterek). Beynin ön boşluğuyla ilişkilendirilen bu kuvve, dış duyuların ayrı ayrı elde ettiği verileri tek bir idrak altında birleştirir. Görme rengin ve şeklin, işitme sesin, dokunma ise sertlik veya yumuşaklığın bilgisini verir. Ortak duyu bu niteliklerin aynı nesneye ait olduğunu kavrar. Dış duyuların her biri kendi konusu ile sınırlıyken ortak duyu, farklı duyulardan gelen suretlerin birlikte algılanmasına imkân verir. Bu sebeple ortak duyu, dış duyuların basit bir toplamı değil, onların verilerini tek bir nesne idraki içinde birleştiren merkezî kuvvedir. (İbn Sînâ, 2020, s. 40; İbn Sînâ, 2021, s. 290)

Ortak duyudan sonra hayal veya musavvire gücü gelir. Bu kuvve, ortak duyuda meydana gelen suretleri nesneler duyuların karşısından çekildikten sonra da muhafaza eder. İdrak edilen bir kişinin yüzünün veya görülen bir mekânın daha sonra zihinde canlandırılabilmesi, hayal gücünün koruyucu işlevi sayesinde mümkündür. İbn Sînâ, ortak duyunun suretleri idrak ettiğini, hayalin ise bu suretlerin deposu olduğunu belirtir. Hayal, yeni bir hüküm üretmez. Kendisine aktarılan duyusal suretlerin devamlılığını sağlar. Ortak duyu ve hayal arasındaki ilişki, idrak ile muhafaza arasındaki ayrımı gösterir. (İbn Sînâ, 2020, s. 40) Hayalde saklanan suretler üzerinde birleştirme ve ayrıştırma işlemleri yapan güç, hayvanî nefste mütehayyile, insanî nefste mütefekkiye adını alır. Mütehayyile, gerçekte bir arada bulunmayan suretleri birleştirebilir veya bir bütünün parçalarını zihinde birbirinden ayırabilir. Uçan bir insanın yahut gerçeklikte karşılığı bulunmayan birleşik bir varlığın tasarlanması bu gücün faaliyetidir. Aynı kuvve insanî nefsin aklî gücünün yönetimi altına girdiğinde mütefekkiye adını alır ve düşünme süreçlerine hizmet eder. Mütefekkiye, hayalî suretleri rastgele birleştirmek yerine belirli bir araştırma ve çıkarım doğrultusunda düzenler. Böylece duyusal malzeme, aklın tümel kavrayışına hazırlanır.

Vehim, duyulur nesnelerde bulunan fakat dış duyularla algılanamayan tikel manaları idrak eder. Vehmin kavradığı anlamlar ise hafıza veya zâkire gücünde muhafaza edilir. Hayal ile hafıza arasında burada açık bir görev ayrımı vardır: Hayal, nesnenin suretini; hafıza, o nesneyle ilgili tikel ma-

nayı korur. Koyunun kurdun suretini hatırlaması hayale, kurdun düşman olduğuna ilişkin anlamı muhafaza etmesi hafızaya bağlıdır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle ortak duyunun idrak ettiği suretin deposu hayal, vehmin idrak ettiği mananın deposu ise hafızadır. (İbn Sînâ, 2021, s. 300) İç duyuların bu biçimde düzenlenmesi, duyuşal yaşantının zaman içinde devam etmesini ve geçmiş tecrübelerin sonraki davranışlara yön vermesini mümkün kılar.

İbn Sînâ'nın iç duyuları beynin belirli bölümleriyle ilişkilendirmesi, bu kuvvelerin bedensel araçlar aracılığıyla faaliyet gösterdiğini ortaya koyar. Ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza hayvanî nefsin idrak güçleridir; işlevleri bedensel organların sağlıklı çalışmasına bağlıdır. Beynin ilgili kısmında meydana gelen bir bozulma, suretlerin veya manaların idrak ve muhafaza edilmesini de etkiler. Bu durum, iç duyuların nefse ait olmakla beraber bedensel bir araç vasıtasıyla faaliyet gösteren güçler olduğunu gösterir. Aklî idrak söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ farklı bir ontolojik açıklamaya yönelir. Aklın konusu olan tümel suretler, belirli bir bedensel organın nicelik, konum ve bölünebilirlik özellikleriyle açıklanamaz. İnsanî nefsin kendisine özgü iki kuvvesi vardır: amelî akıl ve nazarî akıl. İbn Sînâ bunlardan ilkinin insanın bedensel ve iradî fiillerinin ilkesi olarak değerlendirir. Amelî akıl, istek ve hareket kuvvelerini yönetir. İnsan davranışlarının belirli bir amaç ve değer düzeni içinde gerçekleşmesini sağlar. Ahlâkî huyların oluşması da bu kuvvenin bedenî güçler üzerindeki yönetimiyle ilişkilidir. Nazarî akıl ise maddeden soyutlanmış suretleri kavrayan ve insan nefsinin bilgi bakımından yetkinleşmesini sağlayan güçtür. Amelî ve nazarî akıl iki farklı cevher değildir; tek olan insanî nefsin beden ve akledilirler yönüne bakan iki farklı işlevidir. (İbn Sînâ, 2020, s. 42; İbn Sînâ, 2021, ss. 28-29)

İnsanî nefsin tek bir cevher oluşu, nefsin farklı kuvvelere sahip olmasıyla çelişmez. Görme, işitme, tahayyül etme, hatırlama ve akletme gibi fiiller farklı kuvvelerle gerçekleşse de bütün bu fiiller “ben” diyen tek bir özneye aittir. Nefsin birliği, kuvvelerin tek bir merkez tarafından yönetilmesini ve farklı idraklerin aynı öznenin yaşantıları olarak bir araya gelmesini mümkün kılar. İbn Sînâ'nın nefs anlayışında zât, farklı kuvvelerin fiillerini önceleyen ve onları birinci tekil şahıs bilinci altında birleştiren özdür. (Az, 2023, ss. 1067-1072) Nefsin kendi zâtına yönelik şuuru, belirli bir duyu veya iç idrak kuvvesinin meydana getirdiği sonradan kazanılmış bir temsil değildir, farklı bilişsel fiillerin aynı özneye ait olmasının zeminidir. İbn Sînâ'nın nefs anlayışının Aristotelesçi arka planı bu noktada belirginleşir. Aristoteles, *De Anima*'da ruhu “hayat sahibi olma imkânına sahip tabii organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar. Balta örneğinde baltanın neliği ile maddî yapısı arasındaki ilişkiyi kullanarak ruhun canlı beden formu ve neliği olduğunu

açıklar. (Aristotle, 1991, ss. 656–657; De Anima II.1, 412a20–412b9) İbn Sînâ bu tanımı benimser, nefsin canlı bedeninin ilk yetkinliği olduğunu kabul eder. Bununla beraber “yetkinlik” tanımının nefsin kendi mahiyetini değil, bedenle ilişkisini ifade ettiğini düşünür. Nefsin bedeni yönetmesi bakımından yapılan tanım, nefsin hangi fiillerin ilkesi olduğunu açıklar; akleden nefsin cevherinin nasıl bir varlık olduğu sorusunu cevaplamaz.

Bu ayrım, Aristoteles ile İbn Sînâ’nın bütünüyle aynı ruh-beden anlayışına sahip olmadığını gösterir. Aristoteles’te ruh, canlı bedenin formu olarak ele alınır ve genel olarak bedenden bağımsız iki ayrı cevher anlayışı benimsenmez. İbn Sînâ ise özellikle insanî nefsin akleden yönünün maddede yerleşmiş bir suret veya bedensel bir güç olmadığını savunur. İnsanî nefis bedenle birlikte gerçekleşir ve bedensel kuvvelerden yararlanır; buna rağmen cevheri bakımından gayri cismanîdir. Bu sebeple nefis ile beden ilişkisi, iki bütünüyle ilgisiz varlığın rastlantısal birlikteliği olmadığı gibi nefsin bedene indirgenmesi biçiminde de açıklanamaz. İbn Sînâ’nın konumu, Aristotelesçi “ilk yetkinlik” tanımını korurken aklî nefsin bağımsız cevherliğini temellendirmeye yönelik bir dönüşümü temsil eder. *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*’te insanî nefsin makulleri idrak eden ve maddede yerleşmeksizin kaim olan bir cevher olduğu açık bir tez olarak işlenmektedir. Nazarî kuvve, maddeden soyutlanmış suretlerin kendisinde yer aldığı güçtür. Suretler özleri bakımından maddeden ayrıksiler nazarî akıl onları doğrudan bu hâllerıyla kabul eder. Maddî varlıklara ait suretler ise nicelik, nitelik, mekân, konum ve belirli bir bireye aidiyet gibi eklentilerinden arındırıldıktan sonra akledilir hâle gelir. (İbn Sînâ, 2020, s. 44) İç duyular, duysal suretleri koruyup düzenleyerek soyutlama için gerekli hazırlığı yapar. Tümel mahiyetin kavranması ise insanî nefsin nazarî gücüne aittir. İbn Sînâ’nın bilgi anlayışında dış duyulardan akla uzanan bu süreklilik, duysal ve aklî idrakin aynı düzeyde olduğu anlamına gelmez, duysal malzemenin giderek maddî şartlarından arındırılmasını ifade eder.

2.2. Nazarî Akıl, Kuvveler ve Aklın Bedenden Bağımsızlığı

İbn Sînâ kuvvenin fiille ilişkisini mutlak veya heyûlânî kuvve, mümkün kuvve ve yetkin kuvve olmak üzere üç düzeyde açıklar. Mutlak kuvve, kendisinde ve kendisiyle bilfiil hâle gelmiş herhangi bir şey bulunmayan saf kapasitedir. Filozof bu durumu, henüz okuma ve yazma konusunda bilgi ve araca sahip olmayan çocuğun bunları öğrenebilme istidadiyla örnekendirir. Mümkün kuvve, fiile ulaşmanın yakın ilkelerinin elde edildiği aşamadır. Kalem, diviti ve basit harfleri tanıyan çocuk henüz yazma sanatına sahip değildir; fakat bu fiile yönelmesini mümkün kılan araçları kazanmıştır. Yetkin kuvve ise bir sanatın veya bilginin kişide yerleşmiş bulunduğu, ancak o anda bilfiil kullanılmadığı durumdur. Yazmayı bilen kâtibin yazmadığı andaki hâli bunun örneğidir. (İbn Sînâ, 2020, s. 44)

Bu üçlü tasnif, kuvveyi basitçe fiilin yokluğu olarak değerlendirmedeğini gösterir. Kuvve, fiile olan uzaklığına ve fiilin ilkelerinin kazanılmış olup olmamasına göre derecelenir. Mutlak kuvvede bilme imkânı türsel bir istidat olarak bulunur. Mümkün kuvvede bu istidadı harekete geçirecek ilk bilgiler ve araçlar kazanılmıştır. Yetkin kuvvede bilgi yerleşik bir meleke hâline gelmiş ve gerektiğinde kullanılabilecek duruma ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın akıl mertebelerine ilişkin açıklaması da bu genel kuvve teorisi üzerinde yükselir. Heyûlânî akıl, meleke hâlindeki akıl ve bilfiil akıl arasındaki geçiş, bilginin yokluktan bir anda ortaya çıkması değil, nefsin akledilir suretleri kabul etmeye giderek daha elverişli hâle gelmesidir.

İnsanî nefsin kuvveleri arasında bir yönetim ve hizmet ilişkisi bulunur. Müstefad akıl, nazarî aklın bilfiil akledilirlerle ilişki kurduğu yetkinlik mertebesidir. Kutsî akıl ise faal aklın feyzini kabul etme bakımından insanî istidatın erişebildiği en yüksek gücü ifade eder. Meleke hâlindeki akıl bilfiil akla, bilfiil akıl müstefad akla hizmet eder. Amelî aklın altında vehim, vehmin altında mütehayyile, mütehayyilenin altında hayal, hayalin altında ortak duyu ve onun altında dış duyular yer alır. İstek kuvvesine ise öfke ve şehvet güçleri hizmet eder. (İbn Sînâ, 2020, s. 46) Bu sıralama nefsin kuvvelerini birbirinden kopuk yetiler biçiminde değil, alt kuvvelerin üst kuvvelere malzeme sunduğu hiyerarşik bir bütün içinde ele alır.

İç duyuların bedensel organlarla ilişkili olması, insan bilgisinin başlangıçta bedene ve duysal tecrübeye ihtiyaç duyduğunu gösterir. Buna rağmen İbn Sînâ akledilirlerin mahallinin cisim veya cisimde bulunan bir kuvve olmayacağını savunur. Akledilir suret bir bedensel organa yerleşmiş olsaydı, organın bölünebilirliği ve belirli bir konuma sahip olması sebebiyle suret de bölünmüş, belirlenmiş ve tikel bir hâle gelirdi. Oysa aklın kavradığı mahiyet, birçok bireye ortak olarak yüklenebilen tümel bir anlamdır. “İnsan” kavramı belirli bir bedenün büyüklüğünü, rengini, yaşını veya bulunduğu yeri taşımaz. Akledilir suretin bu maddî belirlenimlerden arınmış olması, onu kabul eden gücün de maddî bir organa indirgenemeyeceğini gösterir.

İbn Sînâ'nın burada izlediği yol, aklın gayri maddiliğini doğrudan nefsin fiilinden hareketle temellendirmektir. İdrak edilen nesnenin yapısı ile idrak eden gücün yapısı arasında bir uygunluk bulunması gerekir. Duyu, nesneyi maddî şartları ve tikel özellikleriyle algıladığı için bedensel bir organ aracılığıyla çalışır. Akıl ise nesnenin maddî şartlardan arınmış tümel suretini kavrar. Böyle bir suretin bölünebilir bir cisimde veya cisme içkin bir kuvvede bulunması, tümelliğini ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle aklî idrakin konusu ile akleden gücün ontolojik yapısı arasında kurulan ilişki, insanî nefsin gayri cismanî cevherliğinin temel delillerinden birini oluşturur.

İbn Sînâ, *Nefsin Halleri* adlı eserde akleden kuvvenin bedensel bir araca ihtiyaç duymadığını şu akıl yürütmeye açıklar:

Öncül 1: Eğer akleden kuvve bedensel bir araç vasıtasıyla akletse ve akletme fiili bu aracın kullanımıyla tamamlansaydı, akleden kuvvenin kendi zâtını, kullandığı aracı ve kendisinin akletmiş olduğunu idrak edememesi gerekirdi. Çünkü akleden kuvve ile kendi zâtı, araç veya akletme fiili arasında bunları kendisine bildirecek başka bir araç bulunmamaktadır.

Öncül 2: Akleden kuvve kendi zâtını, araç olduğu ileri sürülen şeyi ve gerçekleştirdiği akletme fiilini idrak edebilmektedir.

Sonuç: Öyleyse akleden kuvve, bedensel bir araç vasıtasıyla değil, kendi zâtıyla akletmektedir. (İbn Sînâ, 2020, s. 90)

Bu çıkarımın ağırlık noktası, nefsin dış dünyadaki nesneleri bilmesinden çok, kendi zâtını ve kendi fiilini bilmesidir. İbn Sînâ, aklın kendisini bilmesini sonradan başka bir kuvvenin ona bildirdiği ikincil bir idrak olarak düşünmez. Akleden özne, akletme fiilinde hazırdr; hem akledilen nesneyi hem de o nesneyi akleden kendisini kavrayabilir. Eğer akıl bir organ aracılığıyla çalışsaydı, söz konusu organın kendisini de başka bir organla bilmesi gerekecek ve bu açıklama sonsuz bir araçlar dizisine yol açacaktı. Akleden kuvvenin kendi zâtına aracısız biçimde yönelmesi, bilginin öznesinin bedensel organlardan ayrı düşünülmesini gerektirir.

Burada “kendi zâtını bilme” ile “kendi hakkında kavramsal bilgi üretme” arasında ayırım yapmak gerekir. Nefsin kendine ilişkin ilk şuuru, “Ben nasıl bir cevherim?” sorusuna verilmiş ayrıntılı bir tanım değildir. Bu şuur, nefsin kendi mevcudiyetine doğrudan ve vasıtasız biçimde açık olmasıdır. İbn Sînâ’da benlik bilinci, duyuusal tecrübelerden sonra kazanılan bir zihinsel içerik değildir; farklı idrak fiillerini önceleyen ve onların aynı “ben”e ait olmasını sağlayan özsel bir şuurdur. (Az, 2023) Uçan adam düşünce deneyinin farklı yorumlara açık olması bu temel ayırımı ortadan kaldırmaz. Deney, bedensel duyulardan yoksun bırakılan kişinin kendi zâtının varlığını yine de tasdik edeceğini ileri sürerek nefsin kendine yönelik idrakinin dış ve iç duyulara dayanmadığını göstermeyi amaçlar.

Öncüllerin ulaştırdığı sonuç, insanın kendi zâtına ilişkin bütün bilgilerinin doğuştan ve eksiksiz bulunduğu değildir. Nefs kendi varlığının şuurunda olsa da mahiyetinin gayri maddî bir cevher olduğu hükmüne felsefî araştırma ve delillendirme yoluyla ulaşır. Başka bir ifadeyle doğrudan öz-farkındalık ile nefis hakkında kurulan metafizik hüküm aynı bilgi düzeyine ait değildir. Nefsin kendine açık olması ilk ve vasıtasızdır. Bu açıklıktan hareketle onun bedenle özdeş olmadığı ve akleden cevherinin maddî bir organa yerleşmediği sonucunun çıkarılması ise felsefî bir akıl yürütmedir. Bu ayırım, İbn Sînâ’nın

öz-farkındalıktan nefsin gayri maddîliğine geçişini daha dikkatli okumaya imkân verir.

Bu noktada delilin neyi kanıtladığı konusunda ölçülü olmak gerekir. Akleden gücün kendi zâtını bir organ aracılığıyla bilmediğini göstermek, nefsin bedenle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı sonucunu doğurmaz. İbn Sînâ da insan nefsinin bu dünyadaki bilgi edinme faaliyetinde duyulara ve iç idrak kuvvelerine başvurduğunu kabul eder. Delilin hedefi, aklî idrakin öznesinin beden veya belirli bir bedensel organ olmadığını göstermektir. İnsanî nefis bedenle ilişki içinde çalışır; fakat akletme fiili bakımından bedene içkin bir kuvve olarak açıklanamaz. Nefsin gayri maddîliği, bedenle bütün bağların kopması değil, cevherinin bedensel bir mahalde yerleşmemesi anlamına gelir. Uçan adam nazariyesinin nefsin gayri maddîliğini kesin biçimde kanıtlayıp kanıtlamadığı konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar bedene dair fenomenolojik farkındalığın yokluğundan ontolojik bağımsızlık sonucuna geçmenin yeterince temellendirilmediğini ileri sürerken bazıları düşünce deneyini nefsin kendi varlığına yönelik bir “tembih” olarak değerlendirir. (Az, 2023, ss. 1054-1056) Burada ele alınan araç delili ise uçan adam düşünce deneyinden farklı bir yapı taşır: İbn Sînâ, aklın kendi zâtını, fiilini ve kullandığı varsayılan aracı idrak edebilmesinden hareket ederek akletmenin maddî bir organın işi olmadığını göstermeye çalışır. Delilin epistemolojik gücü, bilginin öznesinin kendi fiiline doğrudan erişiminde yatar.

İbn Sînâ’nın ikinci delili, bedensel araçların kullanım biçimiyle aklın faaliyetinin karşılaştırılmasına dayanır. Duyular ve bedensel organlar sürekli veya aşırı kullanım karşısında yorulur; organın mizacı bozulduğunda idrak gücü zayıflar. Güçlü bir ışığa baktıktan sonra zayıf ışığın fark edilmesinin güçleşmesi bu duruma örnektir. Önceki güçlü etki, görme organında iz bırakarak sonraki daha zayıf duyumu engeller. Akletmede ise bunun tersi bir işleyiş görülür. Güçlü bir aklediliri kavramak, aklın daha zayıf veya kolay akledilirleri kavramasına engel olmaz; düşünme faaliyeti sürdükçe aklın kavrama yeteneği gelişebilir. (İbn Sînâ, 2020, s. 92)

Bu karşılaştırma, aklın hiç yorulmadığı veya insanın zihinsel faaliyet sırasında bedensel yorgunluk yaşamadığı anlamına gelmez. Düşünme sürecinde görülen dikkat kaybı, uyku ihtiyacı ve zihinsel tükenmişlik, nefsin bedensel kuvveler ve özellikle hayal gücüyle ilişkisi üzerinden açıklanabilir. İbn Sînâ’nın delili, insanın bütün bilişsel yaşantılarının bedenden bağımsız olduğunu göstermekten ziyade aklın kendi fiilinin bir organın fiziksel işleyişiyle aynı yapıda olmadığını ortaya koyar. Bedensel araç güçlü bir etki karşısında zayıflarken akıl, güçlü bir aklediliri kavramakla yetkinlik kazanır. Bilme artıkça aklın konusu genişler ve sonraki akletme fiilleri kolaylaşır. Bu durum,

aklî yetkinliğin organik bir tükenme şeklinde değil, yerleşik bir meleke kazanma biçiminde geliştiğini gösterir.

İki delil birlikte değerlendirildiğinde İbn Sînâ'nın nefsin gayri maddîliğini tek bir öncüle dayandırmadığı görülür. İlk delil, aklın kendi zâtına ve fiiline aracısız erişimini esas alır. İkinci delil, aklî faaliyetin bedensel organların çalışma ve yıpranma biçiminden farklı olduğunu gösterir. Bunlara tümel suretlerin bölünmezliği ve maddî özelliklerden arınmışlığına ilişkin delil eklendiğinde, aklın cisimde yerleşmiş bir kuvve olmadığı yönündeki görüş daha geniş bir epistemolojik zemine kavuşur. İbn Sînâ'nın amacı, bedensel süreçleri bilgi edinme faaliyetinden çıkarmak değildir. Dış ve iç duyular bilginin hazırlanmasında zorunlu bir görev görür; ancak duysal malzemenin tümel akledilir hâline gelmesi ve nefsin kendi akletme fiilinin farkında olması bedensel organlarla açıklanamaz.

3. Bilginin Metafizik İnşası Üzerine Bir Değerlendirme

3.1. Bilginin Ontolojik Temeli

İbn Sînâ felsefesinde epistemoloji ile metafizik arasında kesin bir sınır çizmek güçtür. Bunun nedeni, bilginin zihinsel bir faaliyet olmasından önce ontolojik bir imkân olarak görülmesidir. İnsanın hakikati bilebilmesi, insan nefsinin varlık düzeni içerisindeki yerine bağlıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, metafiziğin uygulama alanlarından biri olarak okunmalıdır. Bu nedenle epistemoloji, ontolojinin ardından gelen müstakil bir disiplin olmaktan ziyade, varlık düzeninin insan nefsindeki tezahürü olarak karşımıza çıkar. Bilginin kaynağı, mahiyeti ve imkânı hakkındaki açıklamalar, nefsin ontolojik statüsü ile varlık hiyerarşisinin birlikte ele alınmasını gerektirir. İnsanın neden bilebildiği sorusu, İbn Sînâ açısından ancak insanın nasıl bir varlık olduğu sorusuyla birlikte cevaplandırılabilir. Bu yaklaşım, İbn Sînâ epistemolojisini Aristotelesçi bilgi teorisinin basit bir devamı olmaktan da uzaklaştırır. Aristoteles'te bilginin oluşumu daha çok soyutlama süreci üzerinden açıklanırken İbn Sînâ bu süreci metafizik bir çerçeve içine yerleştirir. Akledilir suretlerin kavranması, insan nefsinin faal akılla kurduğu ilişkinin sonucudur. Böylece bilginin açıklanması, varlığın sudûr düzenine başvurmayı gerekli kılar. Bu sebeple İbn Sînâ'da epistemoloji ile metafizik, aynı sistemin farklı görünümleridir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 373-381; Gutas, 2014, ss. 248-252)

İnsan nefsinin gayri maddî bir cevher olarak kabul edilmesi de bu bütünlüğün temel dayanaklarından biridir. Eğer akleden güç maddî bir organın fonksiyonu olsaydı, tümel kavramların idraki, aklın kendi zâtını bilmesi ve değişmeyen hakikatlere ulaşması açıklanamazdı. İbn Sînâ'nın nefsin bedenden bağımsızlığını temellendirmek için geliştirdiği deliller, psikolojik bir iddianın ötesinde bilginin ontolojik imkânını da savunmaktadır. Çünkü ona

göre bilginin konusu olan makuller ile onları kavrayan akıl arasında ontolojik bir uygunluk bulunmalıdır. Maddeden soyutlanmış olan akledilirler, ancak maddeden bağımsız bir cevher tarafından tam anlamıyla idrak edilebilir. (İbn Sînâ, 2021, ss. 373-383; Davidson, 1992, ss. 92-119) Bu noktada bilgi, özne ile nesne arasında kurulan dışsal bir ilişki olmaktan çıkar. Bilme, insan nefsinin kendi varlık imkânını gerçekleştirme anlamına gelir. Aklın kuvveden fiile doğru ilerleyişi nefsin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ epistemolojisinde bilginin değeri, nefsi hangi varlık mertebesine taşıdığıyla ilişkilidir. Bilme faaliyeti, insanın ontolojik yükselişinin ayrılmaz bir parçasıdır.

3.2. Bilme Fiili Olarak Nefsin Yetkinleşmesi

İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı, bilginin mahiyetini salt özne ile nesne arasında kurulan bilişsel bir ilişki üzerinden açıklamaz. Bilme faaliyeti, insan nefsinin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmasının temel aracıdır. Bu nedenle onun epistemolojisinde bilgi, dış dünyaya ilişkin doğru hükümler vermenin ötesinde insanın ontolojik gelişimini ifade eden bir süreçtir. Nefsin sahip olduğu aklî istidat, ancak bilginin kazanılmasıyla fiile dönüşür ve bu dönüşüm, insanın varlık düzenindeki yerini gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bilginin değeri de tam bu noktada ortaya çıkar. Çünkü İbn Sînâ açısından bilgi, insana dışarıdan eklenen bir nitelik değil, insanın sahip olduğu cevherî istidadın açığa çıkmasıdır. (İbn Sînâ, 2021, ss. 366-369; McGinnis, 2010, ss. 145-151)

Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın akıl mertebelerini açıklarken benimsediği kuvveden fiile geçiş anlayışında açık biçimde görülmektedir. Heyûlânî aklıdan müstefad akla kadar uzanan süreç, insan nefsinin kendi hakikatine doğru ilerleyişini göstermektedir. Her yeni bilgi, nefsin sahip olduğu potansiyelin biraz daha gerçekleşmesini sağlar. Dolayısıyla öğrenme, nefsin akledilir suretleri kabul etmeye giderek daha elverişli hâle gelmesidir. Bu yönüyle bilgi, kendi varlığında gizli bulunan imkânların açığa çıkmasıdır. (İbn Sînâ, 1959, ss. 234-238; Davidson, 1992, ss. 92-110)

İbn Sînâ'nın düşüncesinde bu yetkinleşme süreci, ahlâk ile epistemoloji arasında da güçlü bir bağ kurmaktadır. Nazarî aklın yetkinleşmesi, amelî aklın düzenli işlemesinden tamamen bağımsız değildir. Şehvet, öfke ve vehim gibi alt kuvvelerin denetim altına alınması, nefsin akledilir suretleri kabul etmesini kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle insanın ahlâkî olgunlaşması ile aklî yetkinleşmesi birbirini destekleyen iki süreç olarak değerlendirilmelidir. Nefs, bedene ait arzuların baskısından uzaklaştıkça akledilir suretleri kabul etmeye daha elverişli hâle gelir. Böylece ahlâkî arınma, teorik bilginin de şartlarından biri hâline gelir. (İbn Sînâ, 2020, ss. 42-46; Adamson, 2016, ss. 123-129) İbn Sînâ'nın akıl teorisi, insan aklını edilgin bir alıcı olarak değil, faal aklın feyzini almaya hazır hâle gelen ve tedricen yetkinleşen bir yapı

olarak ele almaktadır. İbn Sînâ'nın akıl nazariyesinde temel mesele, bilginin oluşum sürecini açıklamakla sınırlı değildir; asıl hedef, insan aklının metafizik varlık düzeni içerisindeki konumunu ve bilginin bu ontolojik yapı içerisindeki yerini temellendirmektir. (McGinnis, 2010, ss. 151-156; Davidson, 1992, ss. 111-120)

Bilme sürecinin yetkinleşme olarak yorumlanması, faal aklın işlevini de farklı bir bakış açısıyla değerlendirmeyi gerektirir. Faal akıl, insan yerine düşünen veya insan aklına hazır bilgiler aktaran dışsal bir kaynak değildir. İnsan nefsinin sahip olduğu istidadın fiile geçmesini mümkün kılan metafizik ilkedir. Nefs hazırlığını tamamladıkça akledilir suretleri kabul eder ve böylece bilgi tahakkuk eder. Bu nedenle bilme faaliyeti, salt insan aklının çabasıyla veya yalnızca faal aklın etkisiyle açıklanamaz. Bilgi, insan nefsinin hazırlığı ile faal aklın feyzinin birleştiği noktada ortaya çıkar. İşte İbn Sînâ'nın epistemolojisinin özgünlüğü de burada yatmaktadır. İbn Sînâ'nın epistemolojisinde "bilmek" ile "olmak" arasında keskin bir ayrım bulunmaz. Taakkul, zihinsel bir temsil faaliyeti ile sınırlanmaz. Nefsin kendi ontolojik istidadını gerçekleştirme biçimi olarak kendini gösterir. Bu sebeple insan, hakikati bildiği ölçüde varlık düzenindeki konumunu fiilen gerçekleştirir. Bilgi burada dışsal bir kazanım değil, nefsin cevherî yetkinliğinin görünür hâle gelmesidir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı, klasik epistemolojinin sınırlarını aşan bütüncül bir düşünce sistemi içerisinde şekillenmektedir. Bu çalışmada görüldüğü üzere bilgi, salt duyuusal verilerin zihinde işlenmesi veya aklın kavramsal faaliyetleriyle açıklanabilecek bir olgu değildir. Bilginin imkânı, insanî nefsin mahiyeti, aklın dereceli yapısı ve varlık düzeniyle kurduğu ilişki dikkate alınmadan anlaşılamaz. Bu sebeple İbn Sînâ epistemolojisi, ontoloji ve metafiziğin dışında gelişen bağımsız bir disiplin değil, bu iki alanın insan nefsindeki görünümüdür.

İbn Sînâ'nın kurduğu sistemde insan nefsi, bilgiye pasif biçimde maruz kalan bir alıcı değildir. Bilme süreci, nefsin kendi istidatlarını tedricî biçimde gerçekleştirdiği bir yetkinleşme hareketidir. Duyusal idrakten akli kavrayışa uzanan süreç, insanın kendi varlık imkânını gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu yönüyle bilgi, dış dünyaya ilişkin doğru önermelerin elde edilmesinden daha geniş bir anlam taşımaktadır. İnsan bildikçe yeni bilgiler edinmekle beraber kendi ontolojik yetkinliğini de gerçekleştirir.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer husus, İbn Sînâ'da epistemoloji ile metafizik arasında ayrılmaz bir bütünlük bulunduğudur. Faal akıl, akledilir suretler, nefsin gayri cismanîliği ve sudûr düzeni, birbirinden bağımsız teoriler değil, bilginin metafizik temelini oluşturan aynı sistemin farklı unsurlarıdır. Bu sebeple bilgi, varlık düzeni içerisinde anlam kazanan metafizik

bir hakikat alanını ifade eder. Bilginin metafizik karakteri de tam olarak bu bütünlükten doğmaktadır.

Bu çerçevede İbn Sînâ'nın bilgi teorisi, İslam düşüncesinde epistemolojiyi ontolojik ve metafizik ilkeler üzerine inşa eden en sistemli modellerden biri olarak değerlendirilebilir. Bilgi, insan ile varlık arasında kurulan dışsal bir ilişki değil, insanî nefsin varlık düzenine iştirak etme biçimidir. Böylece epistemoloji, metafiziğin uygulandığı tali bir alan olmaktan çıkar. İnsanın kendisini, varlığı ve nihayet hakikati kavrama sürecini açıklayan bütüncül bir felsefî yapının ayrılmaz parçası hâline gelir. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı, bilgi ile varlık arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye imkân veren güçlü bir teorik çerçeve sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic world*. Oxford University Press.
- Alper, Ö. M. (2008). *İbn Sînâ*. İSAM Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine* (Ö. Aygün & Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Aristotle. (1991). On the soul. J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle* (C. 1, ss. 641-692) içinde. Princeton University Press.
- Az, M. A. (2023). İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesi bağlamında nefsin benlik bilinci. *Eskiyeni*, (51), 1047-1076.
- Cihan, A. K. (2003). İbn Sînâ'nın bilgi teorisine genel bir bakış. *Bilimname*, 2(2), 103-117.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition* (2. bs.). Brill.
- Gürsoy, A. (2014). İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde kutsî akıl. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2), 1-26. <https://doi.org/10.21554/iuifd.163438>
- Hasse, D. N. (2013). *Avicenna's epistemological optimism*. P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna: Critical essays* (ss. 109-119) içinde. Cambridge University Press.
- İbn Sînâ. (1938). *en-Necât* (M. S. el-Kürdî, Nşr.). Matbaatü's-Saâde.
- İbn Sînâ. (1959). *Avicenna's De anima: Being the psychological part of Kitâb al-Shifâ* ' (F. Rahman, Nşr.). Oxford University Press.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve tembihler* (A. Durusoy, M. Macit, & E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013). *eş-Şifâ: Metafizik II* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2020). *Nefsin halleri* (Ö. A. Yıldırım, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2021). *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* (M. Z. Tiryaki, Haz.). Türkiye Bilimler Akademisi.
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford University Press.
- Ülken, H. Z. (1955). İbn Sînâ'nın din felsefesi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1-2), 81-94.



KANT'IN TEODİSE KRİTİĞİ VE OTANTİK TEODİSE

“ ”

Afra KONYALI¹

¹ Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD,
<https://orcid.org/0000-0001-7507-4475>.

Kant'ın felsefi sisteminde kötülük problemi ve teodise, salt bir din felsefesi tartışması olmanın ötesinde onun eleştirel felsefesinin temel yapı taşlarından biridir. Bu çalışma, Kant'ın teodiseler karşısındaki özgün konumunu, "On The Failure Of All Attempted Philosophical Theodicies (Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine)" başlıklı makalesini merkeze alarak incelemektedir. Giriş bölümünde, kavramsal bir arka plan sunmak amacıyla kötülük problemi ve teodise kavramlarına değinilecek; Lizbon Depremi'nin bu probleme etkisi, Kant'ın teodise üzerine sergilediği iki farklı tutum, fikir değiştirdiği iddiaları ve radikal kötülük teorisi bağlamında teodisenin yeri tartışılacaktır. İkinci ve üçüncü bölümler, Kant'ın geleneksel/doktrinel teodiselere yönelttiği eleştirilere ve alternatif olarak sunduğu "otantik teodise" kavramına odaklanmaktadır. Sonuç ve değerlendirme kısmında ise otantik teodise anlayışının güncel yorumları ve felsefi uzanımları tartışılarak; Kant'ın teodise eleştirisinin mutlak bir teodise karşıtlığı olmadığı, aksine kendi kritik sistemiyle uyumlu alternatif bir teodise sunduğu vurgulanacaktır.

1. Giriş

§ Kötülük problemi, çözümleri ve teodise nedir?

Kötülük problemi, dünyada Tanrı'nın varlığına veya bazı sıfatlarına ilişkin makul bir inancı imkânsız kılacak istenmeyen kötü durumların olup olmadığına dair epistemik bir sorgulamadır. Teizme karşı kötülük argümanı, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının birlikte mümkün olmayacağı, kötülüğün olduğu dolayısıyla Tanrı'nın var olmadığı şeklindedir. Benzer şekilde kötülük argümanı, kötülüğün varlığı ile klasik teizmin (belli sıfatlara ve gayeye sahip, mükemmel) Tanrı tasavvurunun bağdaşmayacağı dolayısıyla ya Tanrı'nın yok olduğu ya da Tanrı'nın alim-i mutlak, kadir-i mutlak ve mutlak iyi olamayacağı şeklinde de kurulabilir. Din felsefesi literatüründe kötülük problemi çoğunlukla mantıksal çelişki üzerinden ifade edilmekte ve hem ateist hem de teistler çözümü rasyonel bir doğrulama/yanlışlama meselesi olarak görmektedir (Aslan, 2008, s. 88). Dolayısıyla problem, alemdeki fiziksel ve ahlaki kötülüğün varlığından ziyade bunun teolojik ve felsefi tazammunları gibi görünmektedir. Zira pratik bir çözüm değil rasyonel bir haklılaştırma aranmaktadır.

Kötülük problemine karşı üç çeşit cevap olabilir: argümanın reddi, karşı savunma veya teodise. Argümanın reddi, öncülleri veya çıkarımı hatalı bulurken (örneğin Tanrı'yı iptal edecek bir kötülüğün reddi); savunma, kötülük ile Tanrı'nın birlikte var olabileceğini ve bağdaşmaz olmadığını gösterme girişimidir. Teodise ise, "Tanrı vardır ve iyidir, kötülüklerin de olması Tanrı ile çelişmez" der (Tooley, 2019). Bu çalışmada, böyle bir ayrıma gidilmeden, teodise ile kastedilen, kötülük problemi karşısında savunmayı da içeren her türlü girişimdir. Bunlarla birlikte, teodisenin aslında Tanrı'yı savunmak veya

suçlamak için olmadığı da söylenebilir. Burada teodise Tanrı'nın kendisi hakkında değil, Tanrı'ya olan inanç hakkındadır (Akti, 2017, ss. 38-39). Yani aklın muhakemesine konu olan bizatihi Tanrı ve sıfatları değil; inananlar ve kötülük karşısında Tanrı'ya olan inançlarıdır.

Kant da “teodise”nin varsayılan kötülükler karşısında “Tanrı'nın hikmetinin/gayesinin savunulması” şeklinde anlaşıldığını belirtir (Kant, 1973, s. 283). Oysa ona göre tüm teodise, evrenin/doğanın bir yorumu olmalı ve onun üzerinden Tanrı'nın iradi eğilimlerinin nasıl zuhur ettiğini göstermelidir (Kant, 1973, s. 291). Böylece, Tanrı'ya dair bilgi iddiasına gerek olmaksızın imanı savunmak; Kantçı anlamda bir teodiseyi doğuracaktır.

Diğer taraftan, kötülük problemi boşlukta doğmamıştır, belli bir zaman, mekân ve topluluk için gündeme gelir; yani bir bakıma ilişkiseldir, denilebilir. Örneğin kötülük ateistler için bir problem değildir. Tanrı'yı haklılaştırma ihtiyacı duymayan veya kötülüğün gerçekliğine inanmayan biri için teodise yapmanın bir anlamı olmayacaktır (Surin, 1983, s. 236). O halde, Kant için de kötülük problemi ortadan kalktığına, klasik anlamda bir teodise gerekmecektir. Ancak yine de görüyoruz ki Kant, teodiseleri eleştirisiyle birlikte bir çeşit teodise ortaya koymaktadır.

§ Lizbon depremi ve probleme etkileri

1755 Lizbon Depremi, Avrupa'yı derinden sarsmıştır ve kötülük problemi üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Böylesine büyük bir doğal kötülük, Leibniz'in teodisesine de tepkiler doğurmuştur. Tanrı nasıl olurda masumların acı çekeceği bir doğal düzene izin verebilir? Böylece fiziki olan ve insani olan ile doğal ve ahlaki kötülük arasındaki keskin ayrım gündeme gelmiştir. Lizbon'dan önce bu kategoriler dünyaya bir bütün olarak uygulanabiliyordu; depremlere kötülük demek bir anlam taşıyordu. Ancak Lizbon depreminden sonra, ahlaki kategorilerin alanı daraldı; kimilerine göre doğal olaylar kötülük olmaktan çıktı, kimileri için ise Tanrı'nın amaçlarını anlayamayacağımız kesinleşti (Neiman, 2006, ss. 276, 822). Bu aynı zamanda sorumluluğu Tanrı ve insan arasında dağıtma girişimi olarak da yorumlanabilir (Neiman, 2006, ss. 11-14).

Lizbon depremi ve kötülük problemi aydınlanma düşüncesinin dönüm noktasıdır. Örneğin, aydınlanmanın bir noktasında yorumcular, Eyüp'ün yaşadığı işkenceleri adil gösterebilecek açıklamalar aramaktan vazgeçmiştir. Kant'a göre bu tutumu daha öncekiler Tanrı'nın kulak misafiri olabileceği umuduyla yapmışlardı, ancak bu umudun yitirilmesiyle, çeşitli teodiseler için şevk kalmamıştı. Böylece önceki yazarlar, Eyüp'ün teodise yapıcı dostlarıyla özdeşleşirken, daha sonrakiler yaşadıklarını adil bulmayan Eyüp ile özdeşleşir (Neiman, 2006, ss. 29-30). Nitekim Kant da benzer şekilde, başlar-

da savuma/açıklama girişiminde bulunsa da Kritik sonrası dönemde bunları eleştirmiştir. Ona göre erdemli olan Eyüp'ün samimiyetidir, teodise yapanlar ise samimiyetsizdir.

“Lizbon depremi olmamalıydı, ama oldu.” Bunu kabullenmek bir olgunluk işaretidir. Neiman’a göre, Voltaire’in deprem hakkındaki ağıtı, çocuğun çarptığı sandalyeye lanet okuması olarak görülebilir. Ne depremler ne de sandalyeler gerçek anlamda öfke nesneleridir çünkü hiçbir ahlaki özellikleri yoktur. Doğanın bir anlamı yoktur; doğal olaylar işaret veya ceza değildir. Lizbon’dan sonra kötülük, bir zamanlar ahlaki kötülük denen kategori ile sınırlanmıştır ve istencin bir ürünü olarak görülmüştür. Böylece Lizbon’dan sonra bir anlamda teodise terk edilmiştir (Neiman, 2006, s. 308). Nitekim Kant da “On The Failure” makalesi ile kötülüğü bu şekilde yorumlamış ve teodise karşıtı bir tutum benimsemiştir.

§ Kant’ın teodise hakkında fikir değiştirdiği iddiası

Kant’ın kötülük hakkında kaleme aldığı yazılar incelendiğinde, doğal ve ahlaki kötülüklerin kaynağı/açıklanması ile bunlara karşı muhtemel teodise önerileri konusunda farklı tutumlar benimsediği görülür. Örneğin başlarda kötülüğün insan doğasından (eğilimleri ve sınırlılığından) kaynaklandığını belirtirken daha sonraları tabiatı/eğilimleri itibarıyla insanın kötü olmadığını ancak gelişimi içinde her insanın kötü eylemde bulunduğunu savunur. Lizbon depremi sonrası depremler ve doğal kötülükler hakkında yazdığı ilk makalelerde, depremleri tabi kötülükler olarak görmüş ve Leibnizci anlamda yorumlamışken (Loades, 1975, s. 364), daha sonraları Religion’da tabii kötülüğün söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca, teodise konusunda da Lectures’da Kant, kötülük problemine karşı Tanrı’yı savunmaya yönelik önerilerde bulunurken, “On The Failure” makalesinde tüm teodise girişimlerinin başarısız olacağını hatta yapılmaması gerektiğini vurgular. Kant’ın bu tutumları, fikir değiştirdiği şeklinde yorumlanmıştır (Gressis, 2007, s. 147; 2018, ss. 60-61). Bu anlamda Kant’ın Eleştiri öncesi çalışmaları ve Eleştirel çalışmasının sonraki metinlere etkileri ayırt edilebilmektedir.

Bununla birlikte kritik geleneği düşünüldüğünde, Kant’ın teodise konusundaki bilinemezci tutumu daha makul görünmektedir. Nitekim Tanrı hakkında bir bilgiye sahip olamayacağımız için, Tanrı’nın alemle ilişkisi ve gayesi hakkında da bir bilgi iddiasında bulunamayız. Ancak, Kant’ın aslında fikir değiştirmede de düşünülebilir. Çünkü bilemesek bile üzerine düşünebiliriz. Kant da kötülük problemi ve muhtemel cevapları üzerine fikir beyan etmiş ancak daha sonra bunların ve diğer tüm girişimlerin de başarılı bir savunu/bilgi iddiası olmadığını belirtmiş olabilir. Yine de bu çalışmada, Kant sistemi düşünüldüğünde teodise fikri bağlamında daha tutarlı görünen “On The Failure Of All Attempted Philosophical Theodicies (Bütün Felsefi Teodi-

se Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine)” başlıklı makalesine odaklanacağım. Ancak aradaki tezatın görünmesi için Lectures’daki tutumunu da kısaca aktaracağım.

§ Lectures’da kötülük problemi

Kitapta bu başlık altında Tanrı’nın üç sıfatına (holiness-benevolence-justice) karşı kötülük bağlamında yapılan iddialar ele alınmaktadır. Ona göre bu üç sıfat (yücelik-iyilik-adalet) birlikte ahlaki Tanrı kavramını oluşturur. İlk olarak Tanrı’nın yüceliğine yapılan itirazlara Kant cevaben Tanrı’nın insanı hayvani içgüdüler ile, aynı zamanda özgür irade ve sorumluluk sahibi olarak yarattığını, dolayısıyla gelişimi esnasında mükemmelliğe yaklaşıp uzaklaşabileceğini; doğru ve yanlış adımlar atabileceğini belirtir. Kötülüğün de bu iyiye yönelim esnasındaki eksiklik ve sınırlılıktan kaynaklandığını; yoksa insan doğasında özel bir kötülük tohumu düşünülemediğini ifade eder. Böylece kötülük kaçınılmazdır. Ayrıca Tanrı da kötü olanı irade etmiş değildir. O, bu gelişim sürecinde kötülüğün elimine edilmesini irade eder. Diğer taraftan kötülük iyilik için bir araç değildir, ancak bir yan üründür. İnsan aklını kullanarak tamamen geliştiğinde, ödevini bildiğinde ve içgüdülerini yendiğinde kötülük son bulur. Aksine kötülük yapmaya, doğası gereği kötü olmayan içgüdüleri kötüye kullanmaya, devam ederse de suçlusu Tanrı değil o kişidir ve cezası hak eder (Kant, 1978, ss. 115-121).

Diğer taraftan Tanrı’nın iyiliğine karşı olan itirazlara cevaben Kant, mutluluğun ölçütünün varlığın bir noktasından belirlenemediğini; Tanrı’nın amacının, tüm varlıkları boyunca, yarattıklarının mutluluğu olduğunu söyler. Böylece fiziksel kötülük de yalnızca insanı mutluluğa yönlendiren özel bir düzenlemedir. Bizim ise acının getirisi, mutluluğun doğası veya Tanrı’nın amacı hakkındaki bilgimiz çok azdır. Nitekim sonsuz mutluluğa layık olmak için bu acı gereklidir. Son olarak Tanrı’nın adaletine karşı argümanlara cevap olarak Kant, en iyi tutumun dürüstlük olduğunu belirtir. Kötünün etrafındaki gösterişe aldanmamalıyız. Eğer içine bakarsak vicdanının huzursuzluğunun onu rahat bırakmadığını görürüz. Yine de bazen en iyi adamın dahi kaderin elinde oyuncak gibi görüldüğünü inkâr edemeyiz. Ancak asıl değer şeylerin gidişatı/görünüşü ile değerlendirilmemelidir. Ayrıca eğer bu dünyada ahlaklılık ile refah arasında bir orantısızlık olmasaydı, gerçek anlamda erdemli olmak için bir fırsatımız da olmazdı (Kant, 1978, ss. 115-121).

Bununla birlikte, Kant’ın teodise üzerine incelenen fikirleri bazı yorumcuların iddia ettiği gibi birbirine zıt/çelişkili olmayabilir. İki kaynakta da (Lectures ve Teodise Üzerine makalesi) kötülük bağlamında Tanrı’nın aynı üç sıfatına karşı yapılan suçlamalar incelenmiştir; Kant birinde muhtemel çözümler sunarken diğerinde benzer çözümleri eleştirmiştir. Ancak yine de Kant, Lectures’da ilahi hikmeti ve gayeyi anlamada aklın yetersizliğine vurgu

yapmakta (Bor, 2007, ss. 155-156), benzer şekilde “On The Failure” makalesinde de insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekmektedir.

§ Radikal Kötülük

Leibniz, kötülüğün üç tür olduğundan bahsediyordu: Metafizik kötülük, salt yetkin olmama durumuna dayanır. Fiziksel kötülük, acı çekmeye ve ahlaki (törel) kötülük de günaha dayanır (Leibniz, 2016, s. 127). Leibniz’e göre ahlaksal kötülüğün kaynağı insanın özgür istencidir. Ancak fiziksel kötülük ahlaksal kötülüğe, ahlaksal kötülük de metafizik kötülüğe bağlıdır (Yasa, 2014, s. 195). Yani Leibniz’in “mümkün dünyaların en iyisi” olarak tanımladığı bu alemde, ilk bakışta anlamsız görünen kötülükler mevcuttur. Dolayısıyla kötülüğün âlemdeki bu mevcudiyeti karşısında, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi Tanrı’nın adaletini temellendirecek felsefi bir savunuya/teodiseye ihtiyaç duyulur. Kant ise ahlaki kötülüğün kaynağı olarak insanı ve toplumu göstermekle birlikte, bunun fiziksel kötülüğe sebep olduğunu veya metafiziksel kötülüğün kaynaklandığını kabul etmez. Ona göre doğal kötülükler veya insanın sınırlılığı ne bir cezadır ne de günahın bir kanıtıdır (Neiman, 2006, s. 78). Kötülük problemi de felsefi/teolojik olmaktan ziyade ahlaki bir meseledir (Aslan, 2008, s. 93). Zira bu problem bir yandan Tanrı’nın mahiyetine diğer taraftan da insanın kötüyü tercihine dayanmaktadır. Kant ise ne Tanrı’nın ne de özgür iradenin mahiyetini bilebileceğimizi ancak bunları kabul etmemiz gerektiğini savunur.

Kant, *Din* kitabında, köklü kötülük (radical evil) teorisi geliştirirken insan doğasının ne iyi ne de kötü olduğunu belirtir. Ancak eğilimlere sahip olması bakımından, kötüye de iyiye de eğilimi vardır. Bu eğilim ile kötüye yönelmesi/meyli, özgür insanın bir tercihidir, yoksa doğuştan getirdiği doğal bir kötülük değildir (Kant, 2017, ss. 46-47). Böylece kötülüğün kaynağı hayvaniyet veya şahsiyet eğiliminde değil, insaniyet eğiliminde aranmalıdır. Çünkü kötülük ne insanın doğasından ne de ahlaki/akli faaliyetinden kaynaklanır (Erdem, 2008, s. 22). Kant, bu kötü ahlaki doğuran sosyal olmayan sosyallikten bahseder. Yani, toplum içinde insan kötü eylemde bulunur, bunun çözümü yani ahlaki kötülüğün giderilmesi de yine ahlaki bir toplum ile mümkündür.

Kötülüğün sebebi, insanın duyusallığına ve buradan kaynaklanan doğal eğilimlerine dayandırılmaz. Ayrıca biz onların varlığından sorumlu da tutulamayız. Ancak özgür insan olarak kötülüğe meyilden sorumluyuzdur. Kötülüğün sebebi ahlaki yasa koyucu aklın bozulmuşluğuna da dayandırılmaz. Çünkü o da bizzat güdü olarak yasanın karşısına dikilir. Oysa özne ne salt hayvani ne de şeytani bir varlıktır (Kant, 2017, s. 60). O halde insandaki kötüye yönelik meyil, özgür kişisel tercihte aranmalıdır ve yükümlülük taşır, dolayısıyla ahlaki olarak kötüdür (ve bu kötü radikaldir) (Kant, 2017, s. 62).

Yani Kant, radikal/köklü kötülük ile sadece ahlaki kötülükten bahsetmektedir; insanın doğası veya yaratılışı gereği, fiziksel veya metafiziksel kötülük söz konusu değildir. Böylece kötülük problemi, Tanrıyla değil insanla ilgilidir denilebilir. Dolayısıyla radikal kötülük teorisi de kötülük problemini ortadan kaldırması sebebiyle, bir çeşit teodise olarak düşünülebilir. Ancak burada teodisenin amacının (radikal kötülükten farklı olarak) Tanrı'yı savunmak olduğu unutulmamalıdır.

Kötülük problemi, doğal ve ahlaki kötülük ile mutluluk ve erdem arasında sistematik bir bağ varsayar. Ancak Kant'a göre doğal ve ahlaki kötülük arasında böyle bir bağlantı kurmak mümkün değildir, kurulabilse bile rasyonel anlamda kavranamaz bir bağlantı olacaktır (Topuz, 2016, s. 259). Kant makalesinde de teodiseyi ele alırken odağındaki problem, dünyada neden kötülük olduğu değildir, çünkü o insan tabiatı gereği ve toplumsal yaşantı sonucu kötülüğün kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Ancak problem Tanrı'nın gayesi ve adaleti düşünüldüğünde, bunun kötülükle uygun düşüp düşmediğidir. Yine de Kant, incelediği teodiseler sonucu, Tanrı'nın nedenini veya ahlakiliğini aklen temellendirmede başarılı olunamayacağını ifade eder. Hatta bu tarz savunma girişimlerinin ahlaka aykırı olduğunu iddia eder. Aksine kötülüğün gerçekliği karşısında yapılması gereken, samimiyet ve iyi niyet ile pratik iman sahibi olmaktır.

2. Kant'ın Teodiseleri Eleştirisi

Kant, "On The Failure" makalesinde öncelikle Tanrı savunusu yapanların, davayı kazanmak için, şu üç şeyden birini kanıtlamaları gerektiği üzerinde durur: ya alemdeki amaçlılığa aykırı sanılan şeyin öyle olmadığı veya amaçlılığa aykırı da olsa pozitif bir gerçeklik olmayıp aslında şeylerin doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğu, ya da pozitif bir gerçeklik olmakla birlikte Tanrı'nın (şeylerin yüce yaratıcısının) değil de başka bir sorumlu varlığın işi olduğu kanıtlanmalıdır (Kant, 1973, s. 283).

Kant, bu öncüllerden yola çıkarak, savunulan teodise denemelerini aktarmaya başlamadan önce birkaç uyarıda bulunur. İlk olarak bu davanın akıl mahkemesi önünde görüleceğini hatırlatır. Yani teodise yazarı da rasyonel eleştiriler karşısında rasyonel bir açıklama/savunma (Molacı, 2018, s. 1319) yapacağını kabul ettiğinden, insan aklının/muhakemesinin yetersizliği üzerine bir argüman geliştirmemelidir. Ayrıca Tanrı'nın yüce hikmet sahibi olduğunu kabullenerek ona karşı şüphelerin temelsiz görülüp araştırılmadan reddedilmesi gerektiği gerçeğini kullanmamalıdır. Aksine, teodise yazarının, suçlamaları dinleyip 'en yüce hikmet' kavramını, Tanrı'nın adetini açıklayarak ve itirazları elimine ederek, anlaşılır kılması gerekir. Ancak bunu yaparken, dünyaya ait tecrübeden öğrenilenler ile Tanrı'nın en yüce hikmetini

kanıtlaması gerekmez çünkü zaten bu yapılabilecek bir şey değildir (Kant, 1973, ss. 283-284).

Kant da benzer şekilde önce problemi ortaya koyar ve daha sonra verilen savunmaları inceler. Alemdeki amaçlılıkla çelişik görülen ve Tanrı'nın hikmetine itiraz edilebilecek üç konu vardır: 1. Hikmet'in ne araç ne de gaye olarak izin veremeyeceği ya da arzulamayacağı, tümüyle amaçlılığa aykırı olan; 2. Gaye olarak değil de araç olarak hikmetli irade ile bulunabilecek, şartlı olarak amaçlılığa karşı olan ve 3. Suç ve cezanın orantısızlığından doğan, dünyadaki amaçlılığa çelişiklikler. İlki, ahlaken amaca aykırı olan ahlaki kötülüktür yani günahıdır. İkincisi fiziksel olarak amaca aykırı kötülüktür, yani acıdır. Diğer bir ifadeyle cezadır. Nitekim ahlaki kötülük (yani suç) ile fiziksel kötülük (yani ceza) arasında amaçlı/anlamalı bir ilişki kurulur. Buradan da dünyadaki herkesin ahlaken hak ettiğini alıp almadığı sorulduğunda, üçüncü çelişkiye ulaşılır (Kant, 1973, ss. 284-285).

Bu üç çelişkinin, Tanrı'nın hikmeti ve sıfatlarına karşı doğurduğu suçlamalar/şikâyetler de üç başlıktır: 1. Yasa koyucu olarak Tanrı'nın yüceliği/kutsallığı (holiness), dünyadaki ahlaki kötülük ile çelişir; 2. Yönetici/idareci olarak Tanrı'nın iyiliği (goodness), akıllı varlıkların sayısız acı ve üzüntülerine aykırıdır; 3. Yargılayıcı olarak Tanrı'nın adaleti (justice), suçların ağırlığına mukabil suçluların cezasız kalışı skandalı ile uymaz. Ayrıca Kant, bu sıfatların (kutsallık-iyilik-adalet) birbirine indirgenemeyeceğini ve hepsinin birlikte (hiçbiri öncelenmeden ya da yok sayılmadan) ahlaki bir Tanrı konsepti için gerekli olduğunu belirtir (Kant, 1973, s. 285; 1978, ss. 111-112). Böylece Kant, bahsedilen bu üç şikâyet karşısında duran Tanrı savunularını listeler ve ayrı ayrı eleştirir. İlk olarak ahlaki kötülükten yola çıkarak ilahi iradenin kutsallığına karşı yapılan itiraza verilen cevaplar ile başlar.

Cevaplardan biri, amaca tümüyle aykırılığın aslında var olmadığı, sadece insana öyle görüldüğü şeklindedir. Nitekim ilahi hikmet insanların kavrayamayacağı farklı kurallar ile işler. Bizim için itiraz edilebilir olan, Tanrı'nın gözünde ilahi amaca referans ile belki de alemin ve bireyin iyiliği için en iyi araçtır. Ancak Kant, cevabın suçlamadan daha kötü olduğu bu tarz bir savunuyu için karşılık gerekmediğini söyler. Çünkü sağduyu ve ahlaka aykırı böyle bir iddiayı, en ufak bir ahlak anlayışına sahip adam dahi kınayacaktır.

Diğer bir cevap ise, dünyadaki ahlaki kötülüğü kabul eder ancak bunun aslında sonlu varlık olması sebebiyle insan doğasının sınırlılıklarından kaynaklandığını ve kaçınılmaz olduğunu söyler. Böylece Tanrı suçsuzdur. Ancak bu durumda kötülük de haklılaştırıldığından ve suçu bana(insana) atfedilemeyeceğinden der Kant, buna ahlaki kötülük demeyi bırakmalıyız (Kant, 1973, s. 286). Kant, doğal (fiziksel) kötülüğü problem olarak kabul etmez ve bu kategorideki kötülük de ahlaki kötülük olmaktan çıkarak doğal kötülük

kategorisine gireceğinden, ona göre üzerinde konuşulacak bir şey kalmaz (Arslanboğa, 2015, s. 66).

Üçüncü bir cevap da ahlaki kötülük meselesinde insanın suçlu olduğu, ancak Tanrı'nın bundan sorumlu tutulamayacağını ifade eder. Tanrı bunu ne onaylar ne de irade eder, sadece izin verir. Kant'ın bu noktada Tanrı'nın iznine bir itirazı yoktur. Ancak daha yüksek ahlaki gayeler ile çelişmeksizin Tanrı'nın buna engel olması imkânsız ise, bu kötülüğün nedeni yine insanın ve şeylerin tabiatında aranmalıdır ki böylece insan sorumlu tutulamaz (Kant, 1973, s. 286). Dolayısıyla insanı sorumlu tutan savunular da doğadaki eksikliği/sınırlılığı sebep gösterenler gibi sorunu çözememektedir.

Diğer taraftan, dünyadaki acı ve üzüntüler nedeniyle ilahi iyiliğe karşı yapılan suçlamaya da üç şekilde cevap verilebilir: İlk olarak, hayatta keyif alınan şeylere kıyasla acıların aşırı çokluğu fikri yanlıştır. Herkes, ne kadar mutsuz olursa olsun, ölüme kıyasla yaşamayı tercih eder. Ancak Kant, bunun safsata olduğunu belirtir ve cevaplamak için uzun yaşamış ve yaşamın değeri hakkında yeterince düşünmüş, sağlam anlayış sahibi birine sormak yeterlidir (Kant, 1973, s. 287). Muhtemelen aynı kanıya sahip olmayacaktır. Zira Kant, bu dünyada kötülüğün arzu edilene ağır bastığını düşünmektedir. İkinci cevap ise, 'acı veren şeylerin zevk verenlere ağır basması, hayvan ve insanın doğasında vardır' şeklindedir. Buna karşı Kant, 'madem bu arzu edilen bir hayat değildi, neden Tanrı bizi böyle yarattı?' sorusunun gündeme geleceğini belirtir (Kant, 1973, s. 287). Üçüncü olarak, Tanrı iyiliğinden, gelecek bir mutluluk için bizi dünyaya koydu cevabı verilebilir. Umut edilen bu yüce mutluluk adına, önce acı ve mücadele gerekliydi, ancak böyle bizler bu mutluluğa layık olabiliriz. Yüce hikmet, gelecek mutluluğun nihai şartı olarak düşünülebilir, ayrıca yaratılanların hayatın her evresinden memnun olduklarını düşünmek imkânsızdır denilebilir. Ancak Kant'a göre bu anlaşılabilir bir iddia değildir; ilahi hikmet ile düğümü kesebilir, ama teodiselerin vadettiği gibi meseleyi çözemez (Kant, 1973, s. 287). Zaten Kant, ilahi hikmetin bu şekilde bilineme-yeceğini savunduğundan, teodise yazarının varsayımı da kanıt teşkil etmez.

Son olarak Tanrı'nın adaletine karşı yapılan suçlamalara verilen cevaplar da şu şekildedir: ilki, haksız insanların bu dünyada cezasız kaldığı iddiasının temelsiz olduğudur, çünkü her suç ile ona uygun ceza birlikte gelir. Vicdan, kötü adamları rahat bırakmaz, cezalandırır. Kant'a göre bu cevap açık bir yanlış anlamaya dayanır. Erdemli kişi, kötü olanın da kedisininki gibi bir vicdana sahip olduğunu varsayar. Ancak böyle bir düşünce ve vicdan olmadığında, suçların cezalandırıcısı da olmayacaktır (Kant, 1973, s. 288).

İkinci cevaba göre, dünyada suç ve ceza arasında adil bir ilişki olmadığı kabul edilir örneğin korkunç bir adaletsizlik ile yaşamış yine de daima mutlu kalmış birileri olabilir. Fakat bu şeylerin tabiatında vardır, kimse bunu irade

etmez. Dolayısıyla ahlaka aykırı değildir. Ayrıca eşitsizliğe/talihsizliğe karşı mücadele, erdemin özünde vardır. Böylece çekilen acı, erdemin değerini arttırmaya yarar ve itiraz edilen ahenksizlik, en güzel ahlaki harmoniye döner. Yine de sonuçta erdemin kazanması ve kötülüğün cezalandırılması beklenir. Fakat beklendiği gibi olmazsa, adalete ters düşmüş olur. Hem bu dünyanın sonu, tüm hayatın sonu değil dendiğinde de bu ilahi inayeti haklılaştırmış olmaz, sadece sabır tavsiye eder (Kant, 1973, ss. 288-289).

Üçüncü ve son cevap ise, bu dünyadaki tüm iyilik ve kötülüğün, tabiat kanunlarına göre insanın belirli şartlar altında kullandığı akıl ve becerinin bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğidir; duyu üstü amaçlara referansla değil. Bununla beraber, gelecek dünyada başka bir düzen hâkim olacak ve herkes yaptıklarının ahlaki değerlendirmesi ışığında hak ettiği sona sahip olacaktır. Ancak Kant, bunun asılsız bir hipotez olduğunu belirtir. Ayrıca, teorik aklın kurallarına göre, gelecek yaşamın da şimdiki gibi doğa yasaları tarafından düzenlenmesi muhtemeldir. O halde insanın kaderi ile ilahi adalet arasında, gelecek adına buradakinden daha fazla uyum beklenemez. Çünkü burada hikmetli olmadığı halde, düzenin, orada (gelecek yaşamda) aynı kanunları takip ederek hikmetli olması beklenemez (Kant, 1973, s. 289), bilinemez de. Teorik akıl için durum böyledir, ancak Kant da pratik akıl ile beklenen ideal bir krallık resmi çizmektedir. Örneğin şimdi öyle olmasa dahi ileride kötülükten kurtulmuş ahlaki bir birlik/toplum öngörmektedir.

Böylece Kant, aklın sınırları ışığında, hiçbir teodise denemesinin, ahlaki hikmeti savunmada başarılı olamadığını ancak benzer şekilde hiçbir şüphenin de tersini kanıtlamayacağını ifade eder (Kant, 1973, s. 290). Bu konuda karar verilemez veya kesin kanıt öne sürülemez çünkü duyuşsal tecrübe yoluyla bildiğimiz bu dünya ile bilemeyeceğimiz yüce hikmet arasındaki ilişkiyi belirlemede akıl yetersiz ve güçsüzdür. Diğer bir ifadeyle felsefi teodise ve anti-teodise mümkün değildir, çünkü bu dünyadaki kötülük ile Tanrı'nın hikmeti/amacı arasındaki ilişki insan kavrayışını aşar (Dembski, 2003, s. 12). Bilinen ile bilinmeyen arasındaki ilişki de bilinemez. Hatta biz anlamasak veya bilmesek de Tanrı'nın amaçları/yolları vardır ve uygundur iddiası bile fazladır. Hiçbir şekilde Tanrı'nın ahlakiliği veya hikmeti, duyu tecrübesine dayandırılmaz.

Verilen örnek cevaplar incelendiğinde, yaygın olarak bilinen kötülük açıklamalarıyla paralel oldukları görülür. Örneğin, kötülüğün insan tabiatının eksikliklerinden veya maddi tabiatın sınırlılıklarından kaynaklandığı; özgür irade için gerekli olduğu; insanın bu mücadele ile geliştiği (daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiği); veya aslında kötülüğün olmadığı; bizim akli kapasitemizin yetersizliği sebebiyle anlama ve yorumlama da zorluk çekmemiz gibi bir çok noktaya değinir. Ancak Kant, bu açıklamaların hepsini yetersiz ve

keyfi bulur. Nitekim çoğu bilinemeyecek ve hatta bilinmemesi gereken şeyler üzerine kuruludur. Ne ateizm adına kötölük argümanı ne de Tanrı'nın yüce sıfatları adına savunular bu davayı kazanmada başarılı olabilir. Sonuç olarak Kant, ilahi hikmeti anlama/savunma veya çürütme denemelerinin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Sadece kesin kanıt getirmede başarılı olamayacakları için değil, aynı zamanda samimiyetten ve dürüstlükten yoksun yani ahlaka aykırı olacağı için uzak durulmalıdır.

3. Otantik Teodise

Kant makalesinde, sadece bahsedilen teodise denemelerini eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda bir alternatif teodise sunar. İlahi hikmete karşı yöneltilen bu iddiaların reddine de ilahi mutlak/hâkim yargıya dayanması şartıyla, teodise adı verilmesi gerektiğini belirtir. Öyle ki bu yargı, aklın yargısı, tüm tecrübeden önce bize ahlaki ve hikmetli bir Tanrı konseptini zorunlu olarak veriyor olsun.

Böylece Tanrı, pratik akıl ile, iradesinin yorumlayıcısı olur. Bu yorum, spekülatif/muhakemeci teorik akıl tarafından değil, otoriter/buyurucu pratik akıl tarafından ortaya konur (Kant, 1973, s. 291). Böylece tabiatın ve Tanrı'nın iradesinin onda nasıl tecelli ettiğinin göstergesi/yorumlayıcısı olan teodiseler ikiye ayrılır. İlki teorik akıl tarafından ortaya konulan ve Kant'ın eleştirdiği doktrinel teodisedir. Doktrinel teodise, başka kaynaklar yoluyla bilinen, yasa koyucu tarafından kullanılan ifadeleri yorumlar. İkincisi ise otantik teodisedir ki yasa koyucunun kendisi tarafından yapılır. Yani yasa koyma otoritesine sahip pratik akıl tarafından yorumlanır ki burada yetkili Tanrı'nın sesi gibi de düşünülebilir (Kant, 1973, s. 291). Pratik akıl ve Tanrı'nın sesi mevzusuna dönmeden önce otantik teodiseyi açıklamamız gerekir.

Kant, doktrinel teodise ile otantik teodise arasındaki farkı açıklamak için Eyüp kıssasını aktarır. Eyüp'ün talihi beklenmedik bir anda tersine dönmüş, hayatında iyi giden her şey ondan alınmış ve kötülüğe maruz kalmıştır. Böylece Eyüp akıbetinden şikâyet etmeye başlar. Eyüp'ün teselliye gelen arkadaşları, (doktrinel) teodiseler ileri sürerler. İlahi adaleti savunarak, acıların işlenen suçların cezaları olduğunu dillendirirler. Buna mukabil Eyüp de Tanrı'nın onu zayıf yarattığını ve ayrıca Tanrı'nın dilediğini yapabileceğini ifade eder. Ancak, Eyüp'ün samimiyeti ile arkadaşlarının sahtekarlığı çelişir. Arkadaşları hiç bilgileri olmadığı halde uydurmaları ve böylece adil olmayan tezlerle iltifat kazanmak adına Tanrı'yı savunmaları iki yüzlülüktür. Oysa Eyüp sonunda, anlamadığı ve kavrayışının ötesinde olan şeyler hakkında konuştuğunu itiraf eder. Tanrı arkadaşlarını kınarken, Eyüp'ün dürüst ve samimi itirafını ve inancını övmektedir. Bu tür bir inanç da kişisel çıkar kazanan ve teveccüh arayan bir dinde değil, ancak iyi davranış dininde bulunur (Kant, 2001, ss. 210-212).

İyi davranış dini ise Kant'ın akıl/ahlak dini olarak tarifi ettiği evrensel ve hakiki olandır. Tarihsel ve doktrinel öğelerden sıyrılmış, salt akıl ile her insanın sahip olduğu ahlak yasası dinidir. Nitekim Kant, din tanımını “(öznel olarak bakıldığında) tüm ödevlerin ilahi buyruklar gibi kabulü/tanınması” (Kant, 2017, s. 169) olarak vermektedir. Kıssada Eyüp'ün arkadaşlarının tutumu, muhtemelen kuramsal akla daha makul ve daha dindar gibi görünmüştür. Ancak, ilahi yargıç önünde dürüst olduğundan Eyüp, diğer dindar dogmatik arkadaşlarına tercih edilmiştir. Bunun sebebi ise, Eyüp'ün kalbinin doğruluğu; şüphelerinin açık ve samimi itirafı vb. etkili olmuştur. Böylece otantik teodise bize böyle durumlarda önemli olanın düşünme veya bilmediğimizi uydurma değil; aklımızın güçsüzlüğünü kabul ile dürüst ve samimi olmayı öğretti (Kant, 2001, s. 212).

Kant, teodiseyi bilgi problemi olmaktan çıkarır: çünkü ne Tanrı'nın amacını ne de varlığını/iyiliğini bilemeyiz ve böylece teodise bir iman meselesi haline gelir. Dolayısıyla (otantik) teodise bilimin ya da teorik aklın değil, pratik aklın konusudur. Çünkü teorik akıl duyu tecrübesine konu olan ve bilinebilir olanla ilgilenir. Ancak Tanrı bu anlamda bilinemezdir, ancak pratik akıl sayesinde ahlak yasası bilindikten sonra Tanrı postüle edilmelidir. Dolayısıyla Tanrı'ya inanç gerekli olmakla birlikte asla bir bilgi meselesi değildir. İnançta da esas olan yalan ve hile gibi kötü özelliklerin aksine; samimiyet ve vicdandır (Kant, 2001, ss. 212-213). O halde, Eyüp'ün arkadaşlarının yaptığı inanca/ahlak yasasına aykırıdır.

Otantik teodisenin yasa koyucu tarafından yapılması demek de bu anlamda pratik aklın bir işlevidir. Nitekim yüce yasa koyucu olarak Tanrı ve insandaki pratik akıl bir ve aynı ahlak yasasını buyurmaktadır. Ayrıca Lectures'da Kant vahiyi dışsal ve içsel olarak ikiye ayırır. Dışsal vahiy ya işler ya da sözler ile olabilir. İçsel ilahi vahiy ise, Tanrı'nın bize aklımız yoluyla vahyetmesidir. Bu sebeple içsel vahiy diğer tüm vahyi öncelemeli ve dışsal vahiy yargılayıcı olmalıdır (Kant, 1978, s. 160). Kant böylece, akli (pratik akli) içsel bir vahiy olarak görmektedir. Ahlak yasasının kaynağı olan akıl, bütün rasyonel varlıklarda aynıdır, dolayısıyla yasa koyucu ilahi akıl insanın ahlakiliğinde kendini gerçekleştirmektedir (Erdem, 2008, s. 27). Bu anlamda Kant, otantik teodisedeki yorumlama faaliyeti için Tanrı'nın sesi benzetmesi yapmaktadır. Öyle ki, “Tanrı, ...içimizdeki ahlak yasası aracılığıyla, bize iradesini açıklamaktadır...” (Kant, 2017, s. 164).

4. Değerlendirme

Bazı felsefe tarihçileri tarafından, Kant'ın teodisesi, esas itibarıyla Leibniz teodisesinden başka bir şey olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Aralarındaki fark, Leibniz'inkinin nazari ve metafiziki, Kant'inkinin ise ameli ve ahlaki olmasıdır (Janet ve Seailles, 1978, s. 370). Nitekim, Ann Loades'a

göre de Kant, Leibniz'in optimist teodisesini eleştirmiş olsa da hala Leibnizci anlamda optimist bir iman anlayışı sergilemektedir (Loades, 1975, s. 364). Ancak genel kanı, Kant'ın teodise makalesi ile tam da Leibniz'in ileri sürdüğü optimist felsefe ve teodise anlayışına şiddetle karşı olduğudur.

Öte yandan, Leibniz'in aksine Hume için teodise, akıl-inanç tartışmasının bir koludur ve Tanrı'nın varlığı/iyiliği savunulmak isteniyorsa, bunun aklın uzağında, inançla yapılması gerekir (Molacı, 2018, s. 1324). Hume'u takip eden Kant da teodisenin bilim değil, inanç konusu olması gerektiğini iddia etmektedir. Hume, "bir aydın için, felsefi septik olmak sağlam, inanan bir Hristiyan olma yolunda ilk ve en önemli adımdır..." (Hume, 2019, s. 266) derken, Kant da inanca yer açmak için bilgiyi reddetmektedir.

Fizik (duyu) ötesi alana dair teorik bilginin mümkün olmayacağı, dolayısıyla hiçbir metafiziksel gerçeklik iddiasının kanıtlanamayacağından yola çıkarak Kant, teodiseleri de eleştirmektedir. Nitekim Tanrı'yı savunmayı amaçlayan ve Tanrı'nın amacı/iyiliği hakkında bilgi iddiasında bulunan teodiselerin haklılaştırılması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, Kant'a göre bu tarz teodiseler kötülük problemine asla çözüm sağlamaz. Böylece Kant, doktrinel teodise girişimlerini ne akli ne de ahlaki bulur. Ancak benzer şekilde problemin diğer tarafını oluşturan Tanrı karşıtı kötülük argümanları da kanıtlanamaz. Dolayısıyla Kant için kötülük problemi teorik anlamda çözümsüz gözükmektedir. Kant'ın önerisi ise probleme karşı tutumun bir bilgi değil iman meselesi olduğudur.

Her ne kadar Kant'ın kötülük açıklaması, fiziksel veya metafiziksel kötünün söz konusu olmaması ya da ahlaki kötülüğün özgür iradeye dayanması sebebiyle klasik teodiseleri andırsa da o, bu tarz savunmaların ahlaka uygun olmadığı görüşündedir. Nitekim bilinemeyecek hususlarda gerçeklik iddiasında bulunmak/savunmak samimi veya dürüst değildir: ötekinin acısını anlamak/ciddiye almak yerine daha iyi veya gelecek bir iyi adına araç haline getirmek/kullanmaktır. Bu anlamda Kant'ın teodiseleri reddi, yani otantik teodise anlayışı, anti-teodise olarak da yorumlanmaktadır (Kivistö ve Pihlström, 2016, s. 48; 2017, ss. 3-4). Anlamsız ve gerçek bir kötülük/acı vardır ancak bundan ne Tanrı sorumlu tutulabilir ne de aklanabilir. Dolayısıyla teodise eleştirisi hem ateist kötülük argümanına hem de teist savunulara karşı bir eleştiridir. Kivistö ve Pihlström'e göre, William James'in pragmatizmi, Phillips'in Wittgensteinci din felsefesi ve Emmanuel Levinas tarafından gündeme getirilen Holocaust sonrası Yahudi ahlak tepkisi, Kantçı "anti-teodise" kapsamında değerlendirilebilir. Bunların Kantçı sayılmasının sebebi de teorik metafiziği eleştirileri ile birlikte teodiseleri aklın sınırlarını aşar ve ahlaka aykırı bulmalarıdır. Nitekim teodise karşıtları delilci veya realist değildir (Kivistö ve Pihlström, 2017, ss. 4-5). Dolayısıyla

delili/doktrinleri ve metafizik realizmi temel alan yaklaşımlar Kantçı anti-teodise anlamında eleştirilir.

Örneğin Phillips'e göre kötülük gibi iyilik de amaçsızdır (Kivistö ve Pihlström, 2017, s. 5). Kant da benzer şekilde dünyadaki kötülük ve iyiliğin birbirlerinin sonucu olmadığını veya başka bir şeye hizmet etmediğini belirtir. Zaten Wittgensteinci anlamda kötülük de bir dil oyunundan ibaret olacaktır. Yine Phillips, antropomorfik Tanrı dilinin, aslında Tanrı'yı suçlayıcı yani ahlaken insanı yoldan çıkarıcı olması konusunda uyarır. Öte yandan James, tüm pragmatik metodunu, somut kişisel acı tecrübesine mutlak metafiziksel önem atfetmeyi reddi (anti-teodise) üzerine kurmuştur (Kivistö ve Pihlström, 2017, s. 16). Üstesinden gelinemeyecek anlamsız bir acı vardır; yine de insan denemelidir. Ayrıca Holocaust da Yahudi düşünürler için teodiseyi imkânsız kılan olay olmuştur (Kivistö ve Pihlström, 2016, s. 49). Levinas bu bağlamda teodisenin, ötekinin acısını anlamada başarısız; böylece samimi ve ahlaki olmadığını belirtir (Kivistö ve Pihlström, 2016, s. 93).

Kant'ın otantik teodise teorisi, bu bağlamda tamamen teodise karşıtı bir anti-teodise olarak yorumlandığı gibi, bir çeşit teodise girişimi olarak da yorumlanabilir. Öyle ki Kant tamamen teodiseye karşı değildir; aksine bir çeşit teodise (otantik) önerisinde bulunmaktadır. Ancak Kant'ın teodisesini diğerlerinden ayıran nokta eleştirel olması ve pratik akla dayanmasıdır. Böylece Kant'ın yaptığı aslında teodiseyi tamamen terk etmek veya imkânsız hale getirmek değil, onun kaynağı ve sınırını belirleyerek yeniden kurmaktır denilebilir (Kivistö ve Pihlström, 2016, ss. 47-48).

Öte yandan, Kant'ın tüm doktrinel teodiseleri eleştirmesi ve bu anlamda başarılı bir teodiseyi mümkün görmemesi yorumcular tarafından Kant'ın şüpheci veya agnostik olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin, Eric L. Ormsby Kant'ın dindar bir şüpheci olduğunu vurgular (Ormsby, 1984, s. 8). Çünkü, Tanrı hakkındaki bilinemezci tutumunun yanı sıra din ve ahlak üzerinden bir bağlılığı savunmaktadır. Benzer şekilde M. Kazım Arıcan da Kant'ın teodise bağlamında agnostik bir tavır ya da psikolojik bir kaçış sergilediğini ifade eder (Arıcan, 2006, s. 232).

Diğer taraftan, Kant'ın bu teorisi “negatif teodise” olarak da isimlendirilmiştir (Bor, 2007, s. 158). Örneğin İbrahim Bor, Kantçı negatif teodisenin fideizm veya reformcu epistemoloji ile benzerliklerinden bahsetse de sonuçta agnostik bir tutum sergilediğini belirtir (Bor, 2007, s. 167). Ancak Kant'ın yaklaşımı sadece bilinemezci değildir. O aynı zamanda otantik teodise ile bilgi yerine inancın gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla sıklıkla fideist bir tavır olarak da yorumlanmaktadır. Kant'ın Tanrı bilgisi konusundaki tutumu O'nu nesnel bilgi (teorik akıl) alanı dışında bırakmak şeklindedir. Nitekim O bilginin değil, imanın konusudur. Tanrı hakkında düşünebiliriz ve O'nun

kesin olarak bilinemeyeceğini de biliriz. Ancak yine de inanabiliriz ve inanmalıyız. Kant'ın imanı, bilgi olmaksızın öznel bir kesinlik ve bağlılık olarak görmesi bu bağlamda fideist bakış açısını çağrıştırmaktadır. Yine de inancı tümüyle akıl dışı bir alana (körü körüne bir imana) itmeyip, onu ahlak yasasının bir gereği olarak “pratik aklın” rasyonel temeline dayandırmasından dolayı Kant'ı tam anlamıyla fideist olarak yorumlayamayız. Dolayısıyla Kant'ın pratik akla dayanan bu tutumu, katı rasyonalist (doktrinel teodiseler) ile salt fideist yaklaşımların tam ortasında durmaktadır (Huxford, 2020, s. 136).

Öte yandan, McKenzie, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı postulları üzerine kurulu Kantçı bir teodise iddiasında bulunur. Klasik anlamda delilci kötülük probleminin çözümü için faydacı (utilitarian) teodiseler öne sürüldüğünü ancak bunların Kant'ın da eleştirdiği üzere ahlaka aykırı ve masumun acısını haklılaştırmada başarısız olduğunu belirtir. Bununla birlikte, ancak Kant'ın postula ettiği anlamda bir ahiret fikrinin ve Tanrı inancının adalet talebini karşılayacağını dolayısıyla Tanrı'nın haklılaştırılması için de uygun bir cevap olacağını ifade eder. Böylece en yüksek iyi (the highest good) anlayışına dayalı Kantçı bir teodise önerir (McKenzie, 1984, s. 245).

McKenzie'nin kritikler üzerine kurulu bu Kantçı teodisesinin yanı sıra, odak noktamız olan Kant'ın teodise makalesi de kritik geleneğine oldukça paralel durmaktadır. Öncelikle Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, “neyi bilebiliriz?” sorusu ile bilginin kaynağını ve sınırlarını belirlemektedir. Öncelikle, aklın teorik ve pratik kullanımı ayırt eder. Akabinde duyu tecrübesine konu olan ile olmayanı ayırt ederek, duyudan geçmeyen metafiziği bilgi alanına almaz. Böylece, Tanrı'nın var veya yok olduğunu bilmek mümkün değildir; nitekim hem var hem de yok olduğuna hükmedilebilir ki bu bir antinomidir. Dolayısıyla Tanrı hakkında, teorik bilgi alanı içinde kesin ve doğru bir sonuç elde edilemez. Benzer bir şekilde Tanrı'yı savunma olarak da görülen teodise girişimleri de teorik bilgi kapsamına girmeyeceğinden, Kant'ın teorik teodiseleri eleştirmesi makul görünür.

Bilgi meselesinden sonra Kant, “neyi yapabilirim?” ve “neyi umabilirim?” sorularını sormaktadır. Ahlakı ve en yüksek iyiyi inceleyerek, insanın uyması gereken ahlak yasasını belirler ve Tanrı'yı postula olarak koymanın gerekliliğini vurgular. Ne Tanrı ne de ölümden sonraki hayat bilinemez ancak postule edilebilir, umulabilir. Kant'a göre, ahlak kendinden bir önceliğe sahiptir ancak en yüksek iyiye ulaşmada Tanrı'yı varsaymak zorundayız. Nitekim bu adaleti ve nihai iyiyi sağlayacak/garanti altına alacak bir yasa koyucu Tanrı postule edilmelidir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilemeyiz ancak iman etmeliyiz. Ayrıca bu Tanrı'nın iyi, adil, mutlak güç ve ilim sahibi, kalpleri bilen vb. olduğuna da inanmalıyız. Böylece Kant, teorik akılda dışladığı Tanrı'yı pratik aklın konusu yapar. Benzer şekilde teodise meselesini de pratik aklın

bir gereği olarak iman meselesi yapmaktadır. Nitekim bilinemeyeceği için savunulamayan Tanrı, ancak iman edilebilir. Yine Kant, teorik akıl ve pratik akıl karşılaştırıldığında pratik aklın önceliğini de vurgulamaktadır (Erdem, 2008, s. 17). Aynı kaygılarla teodise meselesinde de pratik aklın önceliğini savunur. Nitekim otantik teodisenin, diğer teodiseler karşısında bir üstünlük elde etmesi pratik akıl sayesinde. Çünkü ona göre, teorik aklın kendi sınırlarına çarparak çözümsüz kaldığı kötülük problemini, pratik akıl ahlak ve inanç zemininde aşmayı başarır.

Göründüğü üzere Kant, Tanrı ve kötülük ilişkisini insanın ahlaki sorumluluğu ve vicdanı üzerinden temellendirmektedir. Ancak Huxford'a göre otantik teodise de Kant'ın felsefi teodiseleri eleştirirken ortaya koyduğu kriteri karşılamaz. Zira her ne kadar meseleyi teorik aklın ötesinde pratik akıl zemininde temellendirse de kapsamını yalnızca ahlaki kötülük ile mutsuzluk arasındaki adaletsizlik ilişkisiyle sınırlar. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlaki kötülüğe neden müsaade ettiğine dair asıl soruna eğilmez. Ahlak yasası üzerinden Tanrı'nın ahlaki bilgeliğine güvenmeyi telkin eder ve bir tür erteleme teodisesine dönüşür. Dahası bu sistem, mutlak bilgi sahibi iyi bir Tanrı'nın kötülüğün ortaya çıkacağını bilmesine rağmen neden böyle bir dünya yarattığına dair soruyu da yanıtsız bırakır. Sonuç itibarıyla, ahlaki kötülüğün doğrudan faili olarak insanın gösterilmesi, Tanrı'nın bu tablodaki dolaylı ancak nihai sorumluluğunu felsefi açıdan izah etmekte yetersiz kalmaktadır (Huxford, 2020, ss. 137-138).

5. Sonuç

Kant, çok farklı yorumlara sebebiyet vermekle birlikte, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, epistemik ve metafizik görüşlerine uygun olarak Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında bilgi iddiasında bulunan teodise girişimlerini kınamaktadır. Ancak, bu onun konu üzerinde düşünmediği ve hatta teodise başlığı altında olmasa da çeşitli cevaplar vermediği anlamına gelmemelidir. Teodise makalesinde eleştirdiği doktrinel teodise ve savunduğu otantik teodise ile aslında tam da kritik geleneğini takip etmekte, bilgi ve iman alanlarını çizmektedir. Tamamen teodise karşıtı olmayan bu tutum, sadece Tanrı'nın savunulmasını teorik aklın sınırları dışına almakta ve rasyonel bir inanç meselesi haline getirmektedir. Yani teodise, bir bilgi iddiası olmamalıdır, kötülük probleminin çözümü pratik akılda aranmalıdır. Aksi halde hem sonuçsuz kalacak hem de ahlaka aykırı düşecektir. Sonuçta kötülük meselesine karşı teorik/rasyonel spekülasyonların başarısız olmasa dahi yetersiz olduğunu, pratik çözümlerin daha işlevsel olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kant sisteminde asıl olan, kötülüğün kökenini aklın sınırlarını aşarak bilme çabası değil; kötülüğe karşı insanın ahlaki sorumluluğu ve Tanrı'ya duyulan samimi inançtır.

KAYNAKÇA

- Akti, S. (2017). Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (6), 33-56.
- Arıcan, M. K. (2006). Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 217-235
- Arslanboğa, Z. (2015). *Kant'ın Felsefi Teodiseleri Eleştirisi ve Teodise Anlayışı* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Aslan, A. (2008). Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (19), 87-114.
- Bor, İ. (2007). Kötülük Sorunu ve Kantçı "Negatif Teodise". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 9(1), 151-168.
- Dembski, W. (2003). *Making the Task of Theodicy Impossible? Intelligent Design and the Problem of Evil*. 1-19.
- Ducan, S. (2012). Moral Evil, Freedom and The Goodness of God: Why Kant Abandoned Theodicy. *British Journal For The History Of Philosophy*, 20(5,05), 973-991.
- Erdem, E. (2008). Kant, Kötülük, Ahlaki Toplum ve Tanrı'nın Varlığı Meselesi. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (14), 13-31.
- Gressis, R. (2007). *Kant's theory of evil: An interpretation and defense* [Doktora tezi]. The University of Michigan.
- Gressis, R. (2018). Kant's Theodicy and Its Role in The Development of Radical Evil. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 100(1), 46-75.
- Hume, D. (2004). *Din Üstüne* (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Huxford, G. (2020). *Kant and Theodicy: A Search for an Answer to the Problem of Evil*. Lanham: The Rowman & Littlefield Publishing.
- Janet, P., & Seailles, G. (1978). *Metalep ve Mezahib* (E. H. Yazır, Çev.). İstanbul: Eser Neşriyat. (Orijinal eser 1887 yılında yayımlanmıştır.)
- Kant, I. (2004, Şubat). Felsefi Teolojiye Giriş (Mehmet Sait Reçber, Çev.). *Felsefe Dün-yası*, (40), 148-164.
- Kant, I. (2001). Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine (Muhsin Akbaş, Çev.). *Doğu- Batı*, 14(2), 196-208.
- Kant, I. (1973). On The Failure Of All Attempted Philosophical Theodicies (Michel Despland, Çev.). *Kant On History And Religion: With A Translation Of Kant's On The Failure Of All Attempted Philosophical Theodicies*. Montreal; London: McGill-Queen's University Press.
- Kant, I. (1978). *Lectures On Philosophical Theology* (A. W. Ward & G. M. Clark, Çev.). New York: Cornell University Pres.

- Kant, I. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi* (İoanna Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* (Lokman Çilingir & Aslı Avcı, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- Kivistö, S. & Pihlström, S. (2017). Theodicies as Failures of Recognition. *Religions*, 8(11), 242.
- Kivistö, S. & Pihlström, S. (2016). *Kantian Antitheodicy*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Kivistö, S. & Pihlström, S. (2016). Kantian Anti-Theodicy and Job's Sincerity. *Philosophy and Literature*, 40(2), 347-365.
- Leibniz, G. W. (2016). *Theodicee* (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Yayınları. (Orijinal eser 1710 yılında yayımlanmıştır.)
- Loades, A. (1975). Kant's Concern With Theodicy. *The Journal of Theological Studies*, 26(2), 361-376.
- Mckenzi, D. (1984). A Kantian Theodicy. *Faith And Philosophy*, 1(2), 236-247.
- Molacı, M. (2018). Modern Teodise Denemelerinin Olanağı Üzerine. *DTCF Dergisi*, 58(2), 1300-1326.
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ormsby, E. L. (1984). *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*. Princeton University Press.
- Pereboom, D. (1996). Kant on God, Evil, and Teleology. *Faith And Philosophy*, (13), 508-533.
- Surin, K. (1983). Theodicy? *Harvard Theological Review*, 76(2), 225-247.
- Tooley, M. (2019). The Problem Of Evil. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>
- Topuz, M. (2016). Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri. *Beytülhikme*, 6(12), 245-271.
- Wood, A. (2009). *Kant* (Aliye Kovanlıkaya, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Yasa, M. (2014). Kötülük Sorunu. R. Kılıç ve M. S. Reçber (Ed.), *Din Felsefesi El Kitabı* içinde (s. 193-216). Ankara: Grafiker Yayınları.



KİŞİSEL ÖZDEŞLİK PROBLEMİ: LYNNE RUDDER BAKER VE BİRİNCİ ŞAHIS PERSPEKTİFİ

“ ”

M. Alperen SAZ¹

¹ Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD, <https://orcid.org/0000-0001-5974-3931>.

Giriş

İnsan, yaşamı süresince bedensel ve zihinsel bakımdan sürekli değişen bir varlıktır. Beden büyümekte, yaşlanmakta ve biyolojik yapısı da zaman içerisinde dönüşmektedir. Benzer biçimde insanın karakteri, sahip olduğu bilgiler, inançlar ve değer yargıları da değişmektedir. İnsan, bazı hatıralarını unutturken yeni deneyimleri de yaşamına eklemektedir. Buna rağmen o, kendisini çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde var olan tek ve aynı kişi olarak görmeye-algılamaya devam eder. Geçmişte gerçekleştirdiği eylemlerin faili olduğunu düşünür, yıllar önce verdiği sözlerin bugün de “kendisini” bağladığını düşünür ve geleceğe ilişkin planlarını yine kendisinin gerçekleştireceğini varsayar. Gündelik yaşamın doğal bir parçası olan bu kabul, felsefi bakımdan temel bir metafizik soruyu ortaya çıkarmaktadır: *Sürekli değişen insan, zamanla nasıl aynı kişi olarak kalmaktadır?* Bu soruya insanın dün kim idiyse bugün de o olduğu söylenerek cevap verilemez. Böyle bir ifade, aynı kişinin varlığını sürdürdüğü kabulünü tekrar etmekte fakat bu sürekliliğin hangi temele dayandığını açıklamamaktadır. Esasen bu noktada asıl problem, bedensel ve zihinsel değişimlere rağmen kişisel özdeşliği mümkün kılan unsurun ne olduğudur. Kişinin sürekliliği, beden, beyin, hafıza, bilinç, psikolojik süreklilik, biyolojik organizma veya maddi olmayan bir ruh gibi bir şey üzerinden açıklanabilir mi? Yoksa kişisel özdeşlik, bu unsurlardan herhangi birine bütünüyle indirgenemeyen daha temel bir ontolojik ilişkiye/ilişkiselliğe mi dayanmaktadır?

Kişisel özdeşlik problemi, insanın mahiyetine ilişkin bu sorularla ve detaylı tartışmalarla bağlantılı olmakla birlikte onlardan daha farklı bir problemdir. İnsanın ruh ve bedenden meydana geldiğini veya biyolojik bir organizma olduğunu kabul etmek, onun farklı zamanlarda hangi koşullar altında “aynı kişi” olarak kaldığını tek başına açıklamaz. “İnsan nedir?” sorusu, insanın ontolojik yapısına yönelirken; “Bir insanı zamanla aynı kişi yapan nedir?” sorusu, bu varlığın süreklilik koşullarını araştırmaktadır. Bu nedenle kişisel özdeşlik problemi, insanın hangi unsurlardan meydana geldiğini belirlemekten daha özel bir metafizik açıklama gerektirmektedir. Problemin önemi, yalnızca teorik metafizikle de sınırlı değildir. Ahlaki sorumluluk, hukuki yükümlülük, pişmanlık, söz verme ve geleceği planlama gibi insani pratikler, kişinin zaman içinde aynı özne olarak varlığını sürdürdüğü kabulüne dayanmaktadır. Geçmişte eylemde bulunan özne ile bugün aynı eylemden sorumlu tutulan öznenin aynı kişi olmadığı düşünüldüğünde ödül, ceza ve sorumluluk kavramlarının temellendirilmesi güçleşmekte ve anlamsız olmaktadır.

Kişisel özdeşlik problemi, din felsefesi bakımından belirleyici bir problem genişliğine sahiptir. Ölüm sonrası yaşam, diriliş, ilahî adalet, hesap,

ödül ve ceza gibi dini inanç ve konuların kişisel anlamını koruyabilmesi için ölümden sonra var olduğu kabul edilen öznenin dünyada yaşamış kişiyle sayısal olarak aynı olması gerekir. Dünyada yaşamış kişinin bütün fiziksel ve psikolojik özelliklerini taşıyan yeni bir varlığın meydana getirilmesi, bu varlığın önceki kişiye bütünüyle benzemesini sağlayabilir. Ancak niteliksel benzerlik, yeniden var olan öznenin sayısal olarak aynı kişi olduğunu tek başına göstermez. Bu nedenle kişisel özdeşlik problemi, sadece bu dünyayla değil ölüm sonrası yaşamın metafizik ve ahlaki tutarlılığının değerlendirilmesi için de gerekli kavramsal zemini tesis etmekle ilgilidir (Zimmerman, 1999, ss. 194–202). Modern kişisel özdeşlik tartışmalarının şekillenmesinde John Locke’un *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserindeki “Of Identity and Diversity” bölümü etkilidir. Locke, insan ile kişi kavramlarını birbirinden ayırmış ve kişisel özdeşliği doğrudan ruhun veya bedenin devamına, sürekliliğine bağlamak yerine bilinç üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insan belirli bir canlı organizmayı, kişi ise kendisini farklı zamanlarda aynı düşünen varlık olarak kavrayabilen bilinçli ve sorumlu özneyi ifade etmektedir. Bu ayrımla birlikte tartışmanın odağı, insanı meydana getiren tözün ne olduğu sorusundan kişiyi farklı zamanlarda aynı kişi yapan ölçütün ne olduğu sorusuna yönelmiştir (Locke, 1975, II.xxvii.6–9). Locke’un bilinç vurgusu, sonraki kişisel süreklilik teorilerine zemin hazırlamıştır. Çağdaş tartışmalar, bilinçli kişi ile biyolojik organizma arasındaki ilişkinin kişisel süreklilik açısından nasıl anlaşılması gerektiği sorusu etrafında şekillenmiştir.

Çağdaş felsefenin önde gelen metafizikçilerinden biri olan Lynne Rudder Baker, kişisel özdeşlik sorununu birinci şahıs perspektifi (first-person perspective) ve oluşum görüşü (constitution view) üzerinden yeniden ele alması bakımından yirmi birinci yüzyıl tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. Baker’ın geliştirdiği oluşum görüşü, kişi ile organizma arasındaki ilişkiyi bu tartışma içerisinde ele almaktadır. Baker’a göre *insan kişisi*, bedenden bağımsız, maddi olmayan bir töz olmadığı gibi insan organizmasıyla sayısal olarak özdeş bir varlık da değildir. Kişi, insan organizması tarafından oluşturulan maddi ve somut bir varlıktır. Onu oluşturan organizmaya bağımlı olmakla birlikte tamamen bu organizmaya indirgenemez. Baker’ın kişi anlayışının ayırt edici unsuru ise *güçlü birinci şahıs perspektifidir*. Bu perspektif, kişinin kendisini düşünce ve eylemlerinin *öznesi* olarak kavrayabilmesini, geçmişini kendisine atfetmesini ve geleceğini kendi geleceği olarak değerlendirebilmesini ifade etmektedir (Baker, 2000, ss. 27–46, 59–88).

Bu bölümün amacı, Baker’ın oluşum görüşünü kişisel özdeşlik problemi bağlamında etraflıca ortaya koymak ve kişisel özdeşlik problemine Baker’ın yaklaşımıyla bir kere daha bakmaktır. Bu doğrultuda önce kişisel özdeşliğin

kavramsal çerçevesi çizilecek, ardından Baker'ın kişi ile insan organizması arasındaki oluşum ilişkisi, güçlü birinci şahıs perspektifi ve bu perspektifin zaman içindeki kişisel süreklilikle ilişkisine dair görüşleri ele alınacaktır.

1. Kişisel Özdeşlik Probleminin Kavramsal Çerçevesi

Kişisel özdeşlik problemi, farklı zamanlarda var olan bir kişinin hangi koşullar altında tek ve aynı kişi kabul edileceğini araştırmaktadır. Günlük yaşamda insanın çocukluk dönemindeki varlığıyla bugünkü varlığının aynı kişi olduğunu düşündüğünü, geçmişte gerçekleştirdiği eylemleri kendisine atfettiğini ve gelecekteki deneyimlerin de yine kendisine ait olacağını varsaydığını ifade etmiştik. Bununla birlikte kişiyi meydana getiren bedensel ve zihinsel özelliklerin zaman içerisinde değişmesi, bu aynılığın hangi temele dayandığını açıklamayı da zorlaştırmaktaydı. Bu bağlamda ilk olarak niteliksel benzerlik ile sayısal özdeşlik birbirinden ayrılmalıdır. Aynı model olarak üretilmiş iki otomobil veya fiziksel özellikleri birbirine çok benzeyen iki insan, ilk bakışta niteliksel bakımdan aynı kabul edilebilir. Ancak burada tek bir varlıktan ziyade birbirine çok benzeyen iki ayrı varlıktan söz edilmektedir. Sayısal özdeşlikse tek bir varlığın farklı zamanlarda varlığını sürdürmesini ifade etmektedir. Bir kişinin çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemleri birbirine benzeyen üç ayrı kişiye değil, yaşamının farklı evrelerinde bulunan tek bir kişiye aittir (Lowe, 2002, ss. 23–24). Sayısal özdeşlik, bire bir ilişki anlamındadır. Bir kişi, aynı anda birbirinden farklı iki veya daha fazla kişiyle sayısal olarak özdeş olamaz. Buna karşılık anılar, karakter özellikleri ve bilişsel bağlantılar, birden fazla varlıkta varlığını sürdürebilir-süreklilik gösterebilir. Bu nedenle bir kişinin bilişsel özelliklerinin kusursuz biçimde kopyalanmış olması, kopyanın özgün kişiyle sayısal olarak özdeş olduğunu göstermemektedir. Benzerlik ve bilişsel süreklilik, özdeşliğe ilişkin kanıt sağlayabilir. Ancak bunlar özdeşliğin kendisi değildir. Esasen problemi güçleştiren temel unsur değişimdir. İnsanın zihinsel içerikleri ve bilişsel durumları değişmekte/ dönüşmektedir. Buna rağmen değişimler, kişinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Organ nakli, hafıza kaybı veya önemli bir karakteristik dönüşüm yaşayan insan, çoğu durumda halen aynı kişi olarak kabul edilmektedir. Kişisel özdeşlik teorileri, insanın hangi değişikliklere rağmen aynı kişi olarak kalabildiğini ve hangi koşullarda “kişinin varlığının” sona erdiğini açıklamaya çalışmaktadır.

Değişim ile süreklilik arasındaki gerilim, fiziksel nesnelerde de görülür. *Theseus'un Gemisi* düşünce deneyinde geminin çürüyen parçaları zamanla yenilenmekte ve sonunda özgün parçaların hiçbirisi kalmamaktadır. Eski parçalarla ikinci bir gemi kurulduğunda ise gerçek *Theseus'un Gemisi*'nin hangisi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bir gemi yapısal ve zamansal sürekliliği korurken diğeri özgün maddi parçaları korumaktadır (Lowe, 2002, ss.

25–28). İnsan söz konusu olduğunda bu probleme bilinç, hafıza, öz farkındalık ve ahlaki sorumluluk gibi unsurlar da eklenmektedir. Bu noktada insanın mahiyeti ile kişisel özdeşliği arasındaki ayrım önem kazanmaktadır. İnsanın maddi bir organizma, ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlık veya bilinç durumlarının öznesi olduğu savunulabilir. Ancak bu görüşlerden herhangi birini müdafaa etmek, söz konusu varlığın zaman içerisinde nasıl aynı kişi olarak kalmaya devam ettiğini doğrudan açıklamaz. Kişisel özdeşlik problemi, mahiyet açıklamalarının ötesinde, insanın ne tür bir varlık olduğunu ve bu varlığın zaman içindeki sürekliliğinin hangi koşullara bağlı bulunduğunu açıklamayı hedeflemektedir. Bu noktada özdeşliğin ölçütü ile özdeşliğin kanıtı arasında ayrım yapılmalıdır. Örneğin gerçek bir hatıranın geçmişte aynı kişi tarafından yaşanmış bir deneyime dayanması gerekiyorsa hafıza, özdeşliği kuran bir ölçüt olmaktan ziyade önceden mevcut olan özdeşliğin bir göstergesi olacaktır (Butler, 1975, ss. 100–101).

Kişi, insan ve organizma kavramlarının birbirinden ayrılması da bu tartışmanın temelidir. “İnsan” biyolojik bir türe üyeliği, “organizma” canlı bir bütünlüğü, “kişi” ise çoğu teoride bilinç, öz farkındalık ve sorumluluk gibi özelliklere sahip bir özneyi ifade etmektedir. Ele aldığımız Baker’ın yaklaşımı, insan kişinin insan organizması tarafından oluşturulduğunu, ancak kişi ile organizmanın farklı temel özelliklere ve süreklilik koşullarına sahip oldukları için sayısal olarak özdeş olmadıklarını savunmaktadır. Bu nedenle onun görüşünde kişisel özdeşlik problemi, kişi ile bedeni arasındaki ontolojik ilişkinin açıklanmasıyla yakından alakalıdır.

2. Locke’tan Baker’a Kişi Kavramı

Locke’un “insan” ile “kişi” kavramlarını birbirinden ayırması ve farklı varlık türlerinin farklı özdeşlik koşullarına sahip olduğunu savunması, kişisel özdeşlik literatürüne dikkate değer bir katkı sağlamıştır. Bir madde külesinin özdeşliği, onu meydana getiren maddi parçaların korunmasına bağlanırken canlı varlıkların özdeşliği, yaşamı sürdüren organizasyonun sürekliliğine dayanır. Bir bitki veya hayvan, maddi parçaları değişmesine rağmen aynı yaşamın sürmesi sayesinde aynı canlı olarak kalmaktadır (Locke, 1975, II.xxvii.3–5). Yaprak döken bir çınar hâlâ çınar ağacı olarak, deri değiştiren bir yılan hâlâ bir yılan olarak kalmaya devam etmektedir. İnsan söz konusu olduğunda Locke, biyolojik organizmanın sürekliliğiyle kişinin sürekliliğini birbirinden ayırır. Öyle ki insan, belirli bir yaşam organizasyonuna sahip canlı varlığı ifade etmekten ziyade, kendisini farklı zaman ve mekânlarda aynı düşünen varlık olarak kavrayabilen bilinçli bir özneyi ifade etmektedir. Kişiyi kişi yapan şey, yalnızca düşünme yeteneği değil düşünce ve eylemlerini kendisine ait olarak kavrayabilmesidir (Locke, 1975, II.xxvii.9).

Locke'un yaklaşımında bilinç, geçmiş deneyimlerin şimdiki özne tarafından kendi deneyimleri olarak kavranmasını da içerir. Kişisel özdeşlik, bilincin geçmişe uzanabildiği ölçüde geriye doğru uzanmaktadır. (Locke, 1975, II.xxvii.9–10). Bu nedenle onun görüşü çoğu zaman hafıza teorisi olarak adlandırılrsa da asıl vurgu, kişinin geçmişteki düşünce ve eylemleri kendisine mal etmesini mümkün kılan bilinç ilişkisidir. *Prens ve kunduracı* düşünce deneyi, bu ayrım açısından açıklayıcıdır. Bir prensin bütün bilinç içeriğinin ve hatıralarının bir kunduracının bedenine geçtiği varsayıldığında ortaya çıkan varlık, biyolojik bakımdan kunduracının organizmasını taşımakta fakat prensin geçmişini kendisine ait olarak kavramaktadır. Bu durumda beden bakımından kunduracı, kişi bakımından ise prens, varlığını sürdürmektedir. Locke'a göre bu örnekte kişisel özdeşlik, bedenin değil bilinç ve öz farkındalığın sürekliliğini izlemektedir (Locke, 1975, II.xxvii.15). Locke'un yaklaşımı, hafıza ve bilinç üzerinden çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Butler'a göre; bir deneyimi kendi geçmiş deneyimim olarak hatırlıyor olmam, o deneyimi yaşamış kişiyle özdeş olduğumu açıklamak yerine bu özdeşliği varsaymaktadır (Butler, 1975, ss. 99–105). Reid'in cesur subay örneği ise doğrudan hafızanın geçişli olmayan yapısına dikkat çekmektedir. Subaylık dönemini hatırlayan yaşlı bir generalin, subayken de çocukluk dönemini hatırladığı hâlde, çocukluk dönemini unutmuş olması muhtemeldir. Öyle ki hafıza özdeşliğin doğrudan bir ölçütü olarak kabul edildiğinde özdeşliğin geçişlilik özelliği açıkça zarar görmektedir (Reid, 2002, ss. 276).

Bu eleştiriler, psikolojik ilişkilerin önemini ortadan kaldırmamış, yalnızca hafıza yerine bilişsel süreklilik kavramının geliştirilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Baker'ın yaklaşımı, kişisel özdeşliği belirli anıların veya bilişsel içeriklerin sürekliliğiyle açıklamaz. Ona göre aynı hatıralar ve karakteristik nitelikler, birden fazla varlıkta yeniden ortaya çıkabilir. Bu nedenle aynı bilişsel içeriğin korunması, sayısal özdeşliği tek başına temellendirmez.

Baker ile Locke arasındaki benzerlik, kişinin kendisini kendisi olarak kavrayabilmesine verdikleri önemdir. Locke'un kişi tanımında bilinçli kişi kendisini farklı zamanlarda aynı varlık olarak düşünen özne olarak kavranırken, Baker'ın güçlü birinci şahıs perspektifi de kişinin kendisini geçmiş ve geleceği olan bir özne olarak düşünmeyi ifade eder. Bununla birlikte Baker, kişi ile organizma arasındaki ilişkiyi Locke'tan daha ayrıntılı bir ontolojik perspektif içerisinde anlar. Buna göre kişi organizmanın içinde bulunan ayrı bir ruh olmadığı gibi organizmanın tamamen kendisi de değildir. İnsan organizması, uygun koşullarda güçlü birinci şahıs perspektifine sahip bir kişiyi oluşturur. Şimdi Baker'ın kişisel özdeşlik görüşünü daha detaylı olarak ele alalım.

3. Baker'ın Oluşum Görüşü

Baker'ın *insan kişilerine* ilişkin ontolojik görüşlerinin merkezinde *oluşum* fikri bulunmaktadır. Ona göre insan kişisi, bedenden bağımsız, gayri maddi bir töz değildir. Ancak insan, *organizmasıyla* sayısal olarak özdeş değildir. Kişi, bir insan organizması tarafından oluşturulan, bütünüyle maddi ve somut fakat kendisini oluşturan organizmaya da indirgenemeyen bir varlıktır (Baker, 2000, ss. 20–26, 91–117; Baker, 2002, ss. 370–373). Baker, oluşum fikrini yalnızca insanlara özgü bir ilişki olarak değerlendirmez. Bu durum, fiziksel türden nesneler dahil geçerli bir görüştür. Bir mermer parçasının heykeli, kumaşın bayrağı veya kâğıdın banknotu oluşturması da bu ilişkiye örnek verilebilir. Oluşan varlık ile onu oluşturan maddi nesne, aynı yerde bulunmakta ve aynı maddi parçaları paylaşmaktadır. Buna rağmen farklı özdeşlik ve süreklilik kriterlerine sahip oldukları için sayısal olarak özdeş değildirler (Baker, 1997, ss. 599–608; Baker, 2000, ss. 27–39). Mermer başka bir şekle girdiğinde varlığını sürdürürken heykel ortadan kalkar. Heykel, mermerin sahip olmadığı sanatsal ve tarihsel özelliklere sahip olabilir. Ancak Baker heykeli mermerden bağımsız ikinci bir maddi nesne olarak da değerlendirmez. Heykel varlığını sürdürebilmek için bir *maddi* temel tarafından oluşturulmak (mermer, taş vs.) zorundadır. Bu ilişkiyi Baker “özdeşlik olmaksızın birlik” şeklinde açıklamaktadır. Oluşan varlık ile onu oluşturan nesne sayısal olarak farklıdır. Fakat birbirinden bağımsız iki varlık gibi yan yana ve eş zamanlı bulunmamaktadır (Baker, 1997, ss. 599–605, 611–614; Baker, 2000, ss. 27–39).

Oluşum yalnızca fiziksel yapıya bağlı olmayabilir. Bir kumaş parçasının bayrak veya bir kâğıt parçasının para olması, belirli tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulları gerektirebilir. Aynı maddi nesne, uygun koşullarda yeni bir tür varlığı oluşturabilir. Koşullar ortadan kalktığı anda maddi nesne devam ettiği hâlde oluşturduğu varlık sona erebilir (Baker, 2000, ss. 20–24, 27–39). İnsan organizmasıyla kişi arasındaki ilişki de bu model üzerinden anlaşılmaktadır. Organizma, biyolojik yaşamını devam ettiren bir maddi varlıktır. Kişiyse kendisini kendisi olarak kavrayabilen, geçmişini benimseyen ve geleceğe ilişkin tasavvur ve tasarımlar geliştirebilen varlıktır. İnsan organizması, *güçlü birinci şahıs perspektifini* mümkün kılan koşulları kazandığında bir *insan kişisini* oluşturur. Kişi organizmada bulunan ikinci bir *töz* olarak değil, organizma tarafından oluşturulan yeni bir varlık türü olarak meydana gelmektedir (Baker, 2000, ss. 59–95; Baker, 2002, ss. 370–374). Esasen kişiyle organizmanın özdeş olmamasının temel nedeni, farklı temel özelliklere ve süreklilik koşullarına sahip olmalarıdır. İnsan organizması, özü itibarıyla biyolojik bir varlıktır. Kişiyse özü itibarıyla *güçlü birinci şahıs perspektifine* sahip olma kapasitesi bulunan bir varlıktır. Organizma, bu perspektifi henüz

geliştirmede olduğu veya onu geri dönüşü olmayan şekilde kaybettikten sonra da var olabilir. Bu nedenle organizmanın ve kişinin varlık sürelerinin bütünüyle örtüşmesi gerekmez (Baker, 2000, ss. 105–116; Baker, 2002, ss. 370–373).

Oluşum, *parça-bütün* veya sıradan bir *nedensellik* ilişkisi değildir. Kişi, organizmanın herhangi bir parçası, beyin veya beynin belirli bir bölümü değildir. Bir bütün olarak insan organizması tarafından oluşturulmakta ve onunla aynı mekânsal konumda bulunmaktadır. Organizma, kişiye kendisi aracılığıyla neden olan bir varlık değildir. Kişinin düşünmesi, algılaması ve eylemde bulunması, organizmanın fiziksel ve biyolojik süreçleri aracılığıyla gerçekleşmektedir (Baker, 2000, ss. 91–103; Baker, 2002, ss. 370–373). Kişi ile organizmanın aynı maddi gerçekliği paylaşması, niteliklerin nasıl taşındığı sorusunu gündeme getirmektedir. Baker, bunu asli ve türetilmiş nitelikler ayrımıyla açıklamaya çalışır. Kişi, belirli bir ağırlığa kendisini oluşturan organizma nedeniyle *türetilmiş* olarak sahiptir. Buna karşın düşünme ve birinci şahıs perspektifine sahip olma *asli* olarak kişiye aittir. İnsan organizmasıysa oluşturduğu kişi düşündüğü için *türetilmiş* anlamda düşünen bir varlık olarak nitelenmektedir (Baker, 2000, ss. 97–104). Bu ayrım, aynı yerde iki bağımsız düşünce öznesinin var olduğuna dair itirazı önlemeye yöneliktir. Baker’a göre kişi ile organizma sayısal olarak farklı olsalar da iki ayrı bilinç akışı yoktur. Düşünme asli olarak kişiye, türetilmiş olarak da organizmaya aittir (Baker, 2000, ss. 102–104, 197–198; Baker, 2002, ss. 375–377).

Oluşum görüşünde kişinin ortaya çıkmasıyla birlikte öz bilinç, ahlaki sorumluluk ve iradî eylemde bulunma gibi yeni özellikler ve açıklama biçimleri ortaya çıkmaktadır. Baker, bu özellikleri bütünüyle organizmanın biyolojik faaliyetlerine indirgememektedir. İnsan kişisi, maddi bir varlık olmakla birlikte *güçlü birinci şahıs perspektifi* sayesinde organizmadan farklı temel özelliklere ve süreklilik koşullarına sahip olmaktadır (Baker, 2000, ss. 145–164; Baker, 2002, ss. 382–386). Oluşum düşüncesi, spesifik bir anda kişi ile bedeni/maddi varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Kişinin farklı zamanlarda nasıl aynı kişi olarak kaldığı ise *güçlü birinci şahıs perspektifinin* sürekliliğiyle ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle oluşum ve birinci şahıs perspektifi, Baker’ın teorisinin birbirini tamamlayan iki temel unsuru olarak dikkat çekmektedir (Baker, 2000, ss. 132–145).

4. Birinci Şahıs Perspektifi ve Kişi Olmak

Baker’ın oluşum görüşünde insan organizması ile kişi arasındaki ontolojik ayrımı sağlayan temel unsur, birinci şahıs perspektifidir. Kişi, bu perspektife olumsal olarak değil özsel olarak sahiptir. Nitekim kişi olmak, birinci şahıs perspektifine sahip olma kapasitesini gerektirir. İnsan organizması ise bu perspektifi henüz geliştirmede olduğu dönemde veya onu geri dönüşü olmayacak biçimde kaybettikten sonra da varlığını sürdürebilir. Bu farklılık, kişi ile

organizmanın sayısal olarak özdeş olmadığı düşüncesinin temel dayanaklarından biridir (Baker, 2000, ss. 59–61, 91–98; Baker, 2002, ss. 370–373). Baker, birinci şahıs perspektifinin ilkel (rudimentary) şekliyle güçlü şekline dair bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırma göre *ilkel birinci şahıs perspektifi*, bir canlının çevresini kendi bedensel ve algısal konumu vesilesiyle deneyimlemesini, acıdan kaçınmasını, ihtiyaçlarına yönelmesini ve onlara uygun şekilde davranmasını kapsamaktadır. Bu perspektife sahip bir canlı varlık, dünyayla *kendi* merkezinden ilişki kurmakta; ancak kendisini algı ve eylemlerinin öznesi olarak kavramsal yolla düşünmemektedir (Baker, 2000, ss. 60–66; Baker, 2013, ss. 40–42, 127–129). *Güçlü birinci şahıs perspektifi* ise bir varlığın kendisini kendisi olarak düşünebilmesini gerektirir. Kişi, “Ben düşünüyorum.”, “Ben spesifik bir bedene sahibim.” veya “Ben dün şu eylemi gerçekleştirdim.” biçiminde düşünceler oluşturabilir. Bu düşüncelerde kişi, kendisini adı, bedensel görünümü veya toplumsal rolü gibi üçüncü şahıs betimlemeleri aracılığıyla değil doğrudan düşüncenin öznesi olarak kavramaktadır (Baker, 2000, ss. 65–69; Baker, 2013, ss. 30–36, 127–130).

Kişi, kendisi hakkındaki bazı durumlarda yanılabılır. Yaşını, karakterini veya geçmişteki bir eylemini yanlış değerlendirebilir. Ancak bu yanlış değerlendirmeler, kişinin kendisini düşüncenin öznesi olarak doğrudan kavrayor oluşunu ortadan kaldırmamaktadır. *Birinci şahıs perspektifi*, kişinin kendisine dair bütün tasavvurların doğru olmasından ziyade kendisini herhangi bir üçüncü şahıs algısına indirgenemeyen biçimde düşünebilmesini gerektirir (Baker, 2000, ss. 65–70, 76–79). *Birinci şahıs perspektifi*, bir özne için yalnızca “ben” zamirini kullanabilmeye indirgenemez. Bir ifadenin gerçek bir birinci şahıs düşüncesini yansıtabilmesi için onu kullanan varlığın-öznenin kendisini düşünce ve eylemlerinin biricik öznesi olarak tasavvur edebilmesi gerekir. Bununla birlikte güçlü perspektifin gelişimi, dilsel ve toplumsal çevreden tamamen bağımsız değildir. İnsan organizması, başka kişilerle ilişkileri ve dilsel etkileşim aracılığıyla kendisini *kavramsal bir özne* olarak düşünme kapasitesi kazanmaktadır (Baker, 2000, ss. 65–75; Baker, 2007b, ss. 207–218; Baker, 2013, ss. 129–140). *Birinci şahıs perspektifi*, kişinin kendisini zamana yayılan bir yaşam öznesi olarak tasavvur etmesine de imkân tanır. Pişmanlık, sorumluluk ve geleceğe yönelik planlama gibi pratikler de *bu zamansal öz kavrayışa* dayanmaktadır (Baker, 2000, ss. 131–136, 155–160).

Hafıza konusuna bakacak olursak: Baker, kişisel özdeşliği doğrudan hafızanın sürekliliğine bağlamaz. Belirli hatıraların kaybedilmesi veya karakterin değişmesi, *birinci şahıs perspektifine* sahip olma kapasitesi devam ettiği sürece kişinin sona erdiğini göstermez. Perspektifin kendisi, tekil her bir bilinç içeriğinden daha temel bir kapasitedir. Benzer biçimde kişinin her an bilfiil kendisi hakkında düşünmesi gerekmez. Uyku, bayılma veya anestezi

gibi durumlar esnasında perspektif aktif olarak kullanılmasa da bu kapasite korunduğu sürece kişi varlığını sürdürmektedir (Baker, 2000, ss. 132, 136). Aslında bu yaklaşım, insan organizmasının yaşam süresiyle kişinin varlık süresinin birbirinden ayrılmasını mümkün kılmaktadır. Yeni doğmuş bir bebek, *ilkel birinci şahıs perspektifine* sahip olsa da güçlü perspektifi henüz geliştirmemiştir. Buna karşılık yetişkin bir kişi, geçici bilinç kaybı esnasında perspektifini kullanmasa da bu kapasiteyi korumaktadır. Organizma, güçlü perspektifi geliştirmeden önce veya bu kapasiteyi geri dönüşü olmayacak biçimde kaybettikten sonra da var olabilir (Baker, 2000, ss. 115–116; Baker, 2007a, ss. 74–81).

Birinci şahıs perspektifi, rasyonel ve ahlaki faillikle de ilgilidir. Kişi, kendi amaçlarını, sahip olduğu inançlarını ve değerlerini bilebilir ve belirli nedenleri kendi eylemlerinin sebebi olarak görebilir. Aynı bedensel hareket, içinde gerçekleştiği bağlama ve failin niyetlerine göre farklı eylemler oluşturabilir. Örneğin bir kolun kaldırılması, bir durumda oy verme anlamına gelirken başka bir durumda soru sormak için izin isteme anlamına gelebilir. Bu sebeple birinci şahıs perspektifi, kişinin yalnızca kendisi hakkındaki bilgisinden ziyade eylemlerini kendi nedenleri ve niyetleri doğrultusunda gerçekleştirmesine de temel sağlamaktadır (Baker, 2011, ss. 1–15). Baker’a göre birinci şahıs perspektifi, kişinin sıradan zihinsel bir niteliği değildir. Acı, algı veya belirli türden hatıralar doğası gereği değişebilir. Ancak kişi, *birinci şahıs perspektifine* sahip olma kapasitesi bulunmadan var olamaz. Bu kapasite, kişinin temel özelliğidir ve onu insan organizmasından ontolojik manada ayırmaktadır (Baker, 2000, ss. 59–60, 101–106). Kişisel özdeşlik, aynı türden birinci şahıs içeriklerinin başka bir varlıkta yeniden ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Aynı hatıralara, inançlara ve kendilik algılarına sahip birden fazla varlık tasarlanabilir. Baker açısından bu noktada belirleyici olan, spesifik kişinin *birinci şahıs perspektifinin* uygun bir devamlılık içerisinde sürmesidir. Bu nedenle *birinci şahıs perspektifi*, kişi olmanın ayırt edici özelliğini ortaya koymakta ve zaman içindeki kişisel özdeşlik de bu perspektifin sürekliliği üzerinden ele alınmaktadır.

5. Zaman İçinde Kişisel Özdeşlik

Baker’ın oluşum görüşü, belirli bir zamanda kişi ile onu oluşturan organizma arasındaki ilişkiyi açıklarken; kişisel özdeşlik problemi, aynı kişinin farklı zamanlarda varlığını nasıl sürdürdüğü sorusunu içermektedir. Bu iki soru, birbirleriyle bağlantılı olsa da aynı değildir. Bir varlığın belirli bir anda kişi olması, *birinci şahıs perspektifine* sahip olmasına bağlıdır. Art zamanlı özdeşlik sorusu ise bir zamanda var olan kişiyle başka bir zamanda var olan kişinin hangi koşullarda sayısal olarak aynı olduğunu sorgular. Baker, bu soruya kişisel özdeşliğin aynı birinci şahıs perspektifinin farklı zamanlarda ör-

neklelenmesine dayandığını söyleyerek yanıt verir. Buna göre t_1 zamanındaki kişi ile t_2 zamanındaki kişi, aynı birinci şahıs perspektifini örnekliyorsa tek ve aynı kişi olarak kabul edilebilir (Baker, 2000, ss. 118–120, 132–134). Buradaki “aynı perspektif” kavramı, iki kişinin kendileri hakkında birbirine benzer algılara sahip olması anlamına gelmez. Farklı kişiler, “Ben acı çekiyorum”, “Ben geçmişimi hatırlıyorum” veya “Ben geleceğim hakkında kaygılıyım” biçiminde aynı içerikte tasavvurlar oluşturabilirler. Ancak bu tasavvurlar, tamamen onları tasavvur eden farklı öznelere aittir. Birinci şahıs perspektifi, kişilerin ortaklaşa sahip olduğu genel bir nitelik olmakla birlikte her kişide tekil ve eşsiz biçimde bulunmaktadır. Dolayısıyla kişisel özdeşlik, yalnızca *birinci şahıs perspektifine* sahip olmanın sürmesiyle ilgili değildir. Belirli bir kişiye ait perspektifin aynı perspektif olarak sürmesiyle de yakından alakalıdır. Bir kişinin bilişsel bakımdan eksiksiz bir kopyasının meydana getirilmesi, yeni varlığın da *güçlü birinci şahıs perspektifine* sahip olmasını sağlayabilir. Fakat bu durum, her iki varlığın aynı tekil perspektifi örneklediğini ve sayısal olarak aynı kişi olduğunu göstermez (Baker, 2000, ss. 132–137).

Bu yönüyle Baker’ın görüşü, kişisel özdeşliği *hafıza, niyet, karakter* ve diğer bilişsel süreçlerin sürekliliğiyle temellendiren görüşlerden ayrılmaktadır. Bilişsel süreklilik görüşleri, bir kişinin zihinsel durumlarıyla daha sonraki bir varlığın zihinsel durumları arasında uygun nedensel bağlantılar bulunduğu kişisel sürekliliğin sağlandığını savunmaktadır. Baker’a göre bu tür ilişkiler, çoğu durumda aynı kişinin varlığını sürdürdüğünü belirlememize yardımcı olabilir. Fakat bu durum sayısal özdeşliğin metafizik temelini oluşturmaz. Bunun başlıca nedeni bilişsel özelliklerin çoğaltılabilir nitelikte bir yapıya sahip olmasıdır. Aynı hatıralar, niyetler ve karakter özellikleri nedensel olarak iki farklı varlığa aktarıldığında bilişsel süreklilik her iki varlıkta da görülebilir. Bunun aksine başlangıçtaki kişi, özdeşliğin bire bir niteliği nedeniyle sonraki iki varlıkla birden sayısal olarak özdeş olamaz. Baker’ın birinci şahıs perspektifi anlayışı, aynı psikolojik içeriklerin çoğaltılmasıyla aynı kişinin çoğaltılması arasında ayırım yaparak bu sorunu aşmayı amaçlamaktadır (Baker, 2000, ss. 125–127, 132–133). Bununla birlikte Baker, aynı birinci şahıs perspektifinin sürekliliğine ilişkin kriterin kolaylıkla uygulanabilen bağımsız bir test sunmadığını da kabullenmektedir. Birinci şahıs perspektiflerinin aynılığı, hafıza benzerliği veya bedensel süreklilik gibi daha temel olgulardan hareketle bütünüyle tanımlanamaz. Çünkü hangi perspektifin devam ettiğini belirlemek, belirli ölçüde hangi kişinin devam ettiğini belirlemeyi zaten gerektirmektedir. Bu sebeple Baker’ın ölçütü, kişisel özdeşliği başka ilişkilere indirgeyen analitik bir tanım olmaktan ziyade kişinin özsel niteliğine dayanan ontolojik bir açıklama örneğidir. Baker, kişisel özdeşliğin bütün mümkün durumlarda karar vermeyi sağlayan, bilgilendirici ve döngüsel olmayan yeter koşullarının bulunmayabileceğini düşünmektedir. Ona göre bu güçlük,

yalnızca oluşum görüşüne özgü değildir; bedensel ve psikolojik teoriler de bölünme, çoğalma ve olağan dışı aktarım örnekleri karşısında benzer sınırlarla karşılaşmaktadır (Baker, 2000, ss. 118–120, 125–127, 132–133).

Kişinin süreklilik koşullarının onu oluşturan organizmanın süreklilik koşullarından farklı olması, bir kişinin farklı zamanlarda sayısal olarak farklı bedenler tarafından oluşturulabilmesini metafizik olarak mümkün kılmaktadır. İnsan organizmaları biyolojik süreklilik koşullarına tabidir. Kişilerin süreklilik koşullarıysa onları kişi yapan *birinci şahıs perspektifi* tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle kişinin belirli bir organizma tarafından oluşturulması zorunlu olmakla birlikte, hayatı boyunca aynı organizma tarafından oluşturulması zorunlu değildir. Baker, organların aşamalı biçimde yapay parçalarla değiştirilmesi sonucunda *biyolojik* bedenin yerini *biyonik* bir bedenin aldığı bir düşünce deneyi üzerinden bu durumu değerlendirmektedir. Değişim, uygun bir nedensel ve zamansal süreç içerisinde yapıldığında aynı kişi varlığını sürdürürken; onu oluşturan beden, sayısal olarak değişebilir. Böyle bir durumda devam eden şey, ilk biyolojik organizma yerine farklı bedensel temeller tarafından oluşturulan aynı kişidir (Baker, 2000, ss. 141–145). Bu görüş, Baker'ın yaklaşımını hem düalizmden hem de animalizmden ayırmaktadır. Düalizmin aksine kişi, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilen gayri maddi bir töz değildir. Kişi, var olduğu her durumda kendisini oluşturabilecek maddi bir temele ihtiyaç duyar. Animalizmin aksineyse kişinin sürekliliği, belirli bir biyolojik organizmanın sürekliliğine zorunlu olarak bağlı değildir. Kişi ile beden arasındaki oluşum ilişkisi korunmak şartıyla, farklı zamanlardaki farklı bedenler aynı kişiyi oluşturabilir. Böylece Baker, kişisel özdeşliği belirli maddi parçaların, aynı biyolojik organizmanın veya çoğaltılabilir bilişsel içeriklerin kesintisiz sürmesine bağlamadan açıklamaya çalışmaktadır (Baker, 2000, ss. 138–140, 145–146).

Baker'ın art zamanlı özdeşlik anlayışının ulaştığı temel sonuç, kişi olmanın koşulları ile aynı kişi olarak kalmanın koşullarının ortak bir ontolojik temele sahip olmasıdır. Bir varlığı kişi yapan özellik, güçlü birinci şahıs perspektifine ötsel olarak sahip olmasıdır. Onun zaman içinde sürekliliğini sağlayan da başka bir varlıkta benzer bir perspektifin oluşmasından ziyade aynı tekil perspektifin sürekliliğidir. Bedensel ve bilişsel bağlantılar, bu sürekliliğin nedensel koşullarını ve epistemik belirtilerini sağlayabilir. Ancak kişisel özdeşlik, bu belirtilerden herhangi biriyle özdeş değildir. Bu çerçevede Baker'ın teorisi, kişiyi zamana yayılan yaşamının biricik öznesi olarak korumaya ve bu öznenin sürekliliğini organizmanın biyolojik özdeşliğine indirgermeden maddi bir ontoloji içerisinde açıklamaya çalışmaktadır.

Sonuç

Lynne Rudder Baker'ın kişisel özdeşlik anlayışı, kişi ile insan organizması arasındaki ilişkiyi *oluşum* kavramı üzerinden ele almaktadır. *İnsan kişisi*, bir insan organizması tarafından oluşturulan maddi ve somut bir varlıktır. Bununla birlikte kişi ile organizma, sayısal olarak özdeş şeyler değildir. Organizma biyolojik yaşamın öznesi, kişi ise *güçlü birinci şahıs perspektifine* sahip olan varlık olarak tanımlanmaktadır. Oluşum ilişkisi, kişi ile organizmanın aynı maddi yapıyı paylaşmasına rağmen farklı temel özelliklere ve süreklilik koşullarına sahip olmasını açıklamaktadır. Kişi, düşünme ve kendisini kendisi olarak tasavvur etme gibi özelliklere *asli* biçimde, fiziksel özelliklere ise kendisini oluşturan organizma aracılığıyla sahip olmaktadır. İnsan organizması da oluşturduğu kişi nedeniyle türetilmiş anlamda düşünen bir varlık-özne olarak nitelendirilmektedir. Baker'ın kişi anlayışında *güçlü birinci şahıs perspektifi*, belirleyici bir konuma sahiptir. Bu perspektif, kişinin kendisini düşünce ve eylemlerinin öznesi olarak kavramasını, geğmişini kendisine atfetmesini ve geleceğini kendi geleceği olarak değerlendirmesini mümkün kılmaktadır. Kişi olma, her an fiilen bu düşüncelere sahip bulunmayı değil uygun koşullarda kendisini kendisi olarak düşünebilme kapasitesini gerektirmektedir. Zaman içindeki kişisel özdeşlik de bu kapasitenin sürmesiyle ilişkilendirilmektedir. Bedensel ve bilişsel süreklilik, kişinin sürekliliğine ilişkin olağan göstergeler olmakla birlikte kişisel özdeşliğin kendisiyle aynı şey değildir. Aynı anların veya bilişsel özelliklerin başka bir varlıkta meydana gelmesi, bu varlığın önceki kişiyle sayısal olarak özdeş olduğunu tek başına göstermemektedir. Özetle Baker'ın yaklaşımı üç temel unsur etrafında şekillenmektedir: kişi ile organizma arasındaki oluşum ilişkisi, birinci şahıs perspektifi ve bu perspektifin zaman içerisindeki sürekliliği. Bu çerçevede insan kişisi, bedensel olarak oluşturulan, kendisini kendisi olarak tasavvur edebilen ve yaşamını zamansal bir bütün hâlinde algılayan bir varlık olarak ele alınmaktadır.

KAYNAKÇA

- Baker, L. R. (1997). Why constitution is not identity. *The Journal of Philosophy*, 94(12), 599–621.
- Baker, L. R. (2000). *Persons and bodies: A constitution view*. Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (2002). The ontological status of persons. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), 370–388.
- Baker, L. R. (2007a). *The metaphysics of everyday life: An essay in practical realism*. Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (2007b). Naturalism and the first-person perspective. İçinde G. Gasser (Ed.), *How successful is naturalism?* (ss. 203–226). Ontos Verlag.
- Baker, L. R. (2011). First-personal aspects of agency. *Metaphilosophy*, 42(1–2), 1–16.
- Baker, L. R. (2013). *Naturalism and the first-person perspective*. Oxford University Press.
- Butler, J. (1975). Of personal identity. İçinde J. Perry (Ed.), *Personal identity* (ss. 99–105). University of California Press. (Orijinal eser 1736’da yayımlanmıştır)
- Locke, J. (1975). *An essay concerning human understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Clarendon Press. (Orijinal eser 1689’da yayımlanmıştır)
- Lowe, E. J. (2002). *A survey of metaphysics*. Oxford University Press.
- Reid, T. (2002). Of Mr. Locke’s account of our personal identity. İçinde D. R. Brookes (Ed.), *Essays on the intellectual powers of man: A critical edition* (ss. 275–279). Edinburgh University Press. (Orijinal eser 1785’te yayımlanmıştır)
- Zimmerman, D. W. (1999). The compatibility of materialism and survival: The “falling elevator” model. *Faith and Philosophy*, 16(2), 194–212.



NİETZSCHE FELSEFESİNDE AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ VE DİNİ AHLAKIN ELEŞTİRİSİ

“ ”

Mahmut YILDIZ¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD, <https://orcid.org/0000-0002-8560-9899>.

Giriş

Friedrich Nietzsche, modern ahlâk düşüncesinin en etkili ve en tartışmalı filozoflarından biridir. O, geleneksel ahlaki değerlere ve ideallere ve dolayısıyla klasik etik anlayışlarına karşı kendisini “immoralist” olarak konumlandırır. Bununla birlikte o, etiği tümünden ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Aksine o, geleneksel ahlak adına üretilen yanlışları bertaraf ederek etiğe yeni bir temel bulmaya çalışır.(Cevizci, 2015, s. 294)

Nietzsche, ahlâkı evrensel ve değişmez ilkeler bütünü olarak değil, tarihsel, psikolojik ve toplumsal koşulların ürünü olarak değerlendirir. Onun amacı yeni bir ahlâk sistemi kurmaktan değil, Batı ahlâk geleneğinin dayandığı değerleri eleştirel biçimde sorgulamaktır. Bu nedenle onun ahlâk anlayışı çoğu zaman ahlâkın soykütüğü (jeneoloji) olarak adlandırılan yöntem üzerinden incelenmektedir.

Nietzsche’nin felsefesi, yaşadığı dönemin hâkim entelektüel yönelimlerine köklü bir eleştirinin ifadesidir. Bu kapsamda o, aydınlanma akılcılığına, sistematik felsefe anlayışına, egemen tarihsel yorum biçimlerine, kurumsal din ve ahlak yapılarına ve tüm yerleşik değerlere karşı radikal bir eleştiri süzgecinden geçirir. Bu çerçevede o, metafizik başta olmak üzere, tüm hakikat iddialarına ve her türlü özsel (tözel) varlık anlayışını temelden reddetmiştir. Ona göre metafizik düşüncenin kaynağı, rüya ve yanılsama gibi deneyimlere dayanmakta olup, gerçeklikle ilgisi bulunmayan bir kurguya işaret eder. Nietzsche’ye göre filozofların metafiziğe yönelmelerinin temel nedeni, varlığın dinamik doğasını, yani oluş ve akış süreçlerini yeterince kavrayamamış olmalarıdır. Ona göre geleneksel düşünürler, değerlerin kökenini geçici, değişken ve hatta değersiz görülen insani deneyimlerde bulmayı reddetmiştir. Bunun yerine, söz konusu değerleri aşkın ve değişmez varlık alanlarına dayandırarak onlara metafiziksel bir statü kazandırmışlardır. Nietzsche ise bu değerlerin yeryüzü kökenlerine dikkat çeker; ona göre bunlar, doğal ve beşerî itkilerin idealize edilerek yüceltilmiş biçimleridir. Bu bağlamda Nietzsche, gerçekliğin sürekli bir oluş ve değişim dünyasından ibaret olduğunu; bu dünyanın ötesinde, aşkın bir hakikat alanının bulunmadığını savunur. (Cevizci, 2014, ss. 947-949)

Her türlü nesnel, mutlak ve evrensel hakikat iddialarını kökten reddeden Nietzsche, hakikatin tekil ve değişmez bir gerçeklik olarak var olmadığını, bilginin her zaman belirli bir perspektiften üretildiğini ve yorumla şekillendiğini ileri sürer. Ona göre hakikat sabit bir öz değil; çoğul bakış açıları arasında sürekli devinen bir yorum sürecidir. Nietzsche’ye göre insanın dört bin yıldır gerçekliği değişmeyen, sabit bir varlık olarak tasavvur etmesinin arkasında büyük ölçüde dinî dogmaların etkisinde şekillenmiş olan felsefi tarih anlayışı yatmaktadır. Oysa gerçeklik, özü itibarıyla dönüşüm ve oluşla

karakterizedir. Bu nedenle, ne mutlak bilgi ne de değişmeyen, ebedi hakikatlerden söz etmek mümkündür; tüm bilgi formları tarihsel, kültürel ve bireysel bağlamların ürünü olan perspektiflerden ibarettir. (Nietzsche, 2011b, s. 17)

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı* yapıtında geleneksel felsefe geleneğini epistemolojik bir eleştiriye tabi tutarak filozofların yüzyıllardır kavramları “mumyaladıklarını” ve onların elinde canlı, dinamik hiçbir şeyin kalmadığını ileri sürer. Bu gelenek; soyut, değişmez ve aşkın kavramları yüceltirken tarihsel, tikel ve oluş halindeki somut varoluşu değersizleştirmiştir. Nietzscheci perspektifte rasyonalist ve teolojik ahlak; duyuşal aldanıştan, olgusal gerçeklikten ve tarihsellikten bir kaçışın ifadesidir. Nitekim dogmatik felsefe için tarihsel olan, duyulara dayalı bir inanç—dolayısıyla bir “yanılsama”—olarak algılanmıştır. Duyuları, değişimi ve oluşu inkâr eden filozoflar; nesnellik, töz, birlik ve öz gibi kurgusal kategoriler üretmişlerdir. (Nietzsche, 2005, s. 23-24)

Buradan hareketle Nietzsche, felsefe tarihine egemen olan “görünür dünya” ile “gerçek dünya” arasındaki düalist ayrımı kesin bir dille reddeder. Ona göre bu ikilik, somut varoluşun ontolojik bir tahrifinden ibarettir. Fenomenal/görünür dünyanın ötesinde aşkın bir “gerçek dünya” tasarlamak; bu dünyanın eksikliğini ilan etmek ve nihayetinde yaşamı ontolojik düzeyde inkâr etmek anlamına gelir.(Nietzsche, 2005, s. 27)

Nietzsche, evreni durağan ve sabit hakikatlerin değil, sürekli değişim ve dönüşümün hâkim olduğu bir oluş süreci olarak kavrar. Ona göre bu dinamik sürecin özü ise *yaşamın kendisidir*. Bu nedenle Nietzsche, yaşamı en yüksek değer olarak konumlandırır. Onun düşüncesinde her tür rasyonalist düşünce sistemi, geleneksel tarih anlayışları, kurumsal dinler ve evrensel ahlak doktrinleri, bireyi yaşamdan uzaklaştırdığı ölçüde eleştirilmeyi hak eder. Nietzsche’ye göre yaşamı olumlama tavrı ancak üstün niteliklere sahip bireylerde görülür. Ona göre tarihsel gelişim, geniş kitlelerin değil, yalnızca birkaç istisnai bireyin, “büyük adamların” eseridir. Bu yüksek yaşam değerlerini yaratma gücünden yoksun olan, yaşama sırt çeviren her türlü düşünsel yönelim, dinî dogma ya da ahlaki norm, Nietzsche açısından yaşamın reddi anlamına gelir ve dolayısıyla eleştiriye ve dışlanmaya açıktır. (Akarsu, 2014, s. 132- 133)

Nietzsche’nin felsefi sisteminde *yaşama istenci*, salt biyolojik varlık olarak hayatta kalma arzusunu aşan, daha derin ve dinamik bir ilke olan *güç istenci* ile özdeşdir. Nietzsche, tüm canlı varlıkların temelinde yatan dürtünün yalnızca varlığını sürdürmek değil, aynı zamanda etkin olmak, kendini aşmak ve hükmetmek olduğunu vurgular. Bu doğrultuda, evrenin özü durağan bir töz değil, bitimsiz bir *oluş* süreci içinde kendini gerçekleştiren bir *güç istencidir*. Nietzsche, insan doğasının temel itkilerinden birinin “güç istenci” olduğunu söyler. Bu bağlamda Nietzsche, modern toplumlarda yaygın olarak kabul gören *eşitlik*, *toplumsal barış* ve *merhamet* gibi kavramları, bireyin üs-

tünlük arzusunu bastıran ve zayıfın çıkarlarını yücelten bir *köle ahlakı* çerçevesinde değerlendirir. Ona göre bu tür değerler, yaşamı olumlayan yaratıcı ve güçlü bireylerin önünü kesmekte; onların doğal üstünlüklerini törpülemektedir. (Akarsu, 2014, s. 134)

Nietzsche, mutlak anlamda ahlak karşıtı değildir. Daha ziyade o, insanın içgüdülerini bastıran, yaşam karşıtı ahlak anlayışlarını reddeder. Bireyin eleştirel düşünme yetisini körelten, geleneksel dogmalara ve dışsal otoritelere körü körüne boyun eğmesine yönelten her türlü ahlak anlayışını karşısına alır. Onun amacı, bireyin kendi değerlerini yaratma cesaretini gösterebilmesi ve varoluşunu özgürce biçimlendirebilmesidir.

1. Ahlakın Soykütüğü

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde “iyi” kavramının kökenini bencil olmayan davranışlarda bulan bazı İngiliz psikologları eleştirir. Onlara göre başlangıçta kendilerine fayda sağlayan bu davranışlar övgüye değer görülmüş ve zamanla bu tür davranışlar “iyi” olarak adlandırılmıştır. Ancak Nietzsche’ye göre bu açıklama, “iyi” kavramının gerçek kökenini ortaya koymaz. Çünkü ona göre iyi nitelmesi, kendisine iyilik yapılanların bakış açısından doğmuş değildir. Aksine kaba ve bayağı olan her şeye karşılık kendilerini ve yaptıklarını iyi olarak algılayanların yani iyilerin kendilerinden doğmuştur. Bunlar ilk olarak *güçlüler*, *soylular* ve *kendini üstün gören seçkin sınıflardır*. Onlar aşağı gördükleri kaba, bayağı kişilere karşı bir farklılık ve üstünlük ifadesi olarak kullanmaya başlamıştır. Güçlü olanlar kendi yaşam tarzlarını, davranışlarını ve tutumlarını yücelterek “iyi” olarak tanımlamış; buna karşılık zayıf, edilgen ve aşağı görülenleri “kötü” olarak isimlendirmiştir. Bu değer yaratımı o halde onların irade ve güçlerinin bir uzantısıdır. Onlar şeylere ad verme, onları tanımlama ve anlam yükleme hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Nietzsche ahlakın söz konusu yaratıcı kaynağını ve değerlerin üç merkezli doğasını göz ardı ederek, iyi kavramını bencil olmayan, faydalı eylemlerden türeten açıklamaların, gerçeği yansıtmadığını söyler. (Nietzsche, 2011a, s. 25)

Nietzsche, iyi kavramının kökeni hakkında Herbert Spencer’in faydacı yaklaşımını daha akılcı bulsa da faydacı açıklamanın ahlaki değerlerin kökenini tümüyle yansıtmadığını savunur. Ona göre değerler, yalnızca faydacı hesaplamalardan değil, güç istenci ve değer yaratımı gibi daha derin psikolojik ve kültürel süreçlerden türemektedir. (Nietzsche, 2011a, s. 25) Ona göre iyi olan, insanda *güç duygusunu*, *güç istemini* ve *gücün kendisini* yücelten her şeydir. Kötü ise, zayıflıktan ve güçsüzlükten kaynaklanan her türlü tutum ve eylemi ifade eder. *Mutluluk* ise özünde gücün artışına eşlik eden bir duygudur. Bu duygu, dışsal koşullara boyun eğmektense onlara karşı direnç gösterebilme kapasitesidir. (Nietzsche, 2011a, s. 8)

Nietzsche, doğaya ve yaşamsal dinamiklere aykırı bir biçimde kurgulanan ahlak anlayışlarını reddeder. Ona göre insani tutkular ve dürtüler doğal varoluşun ayrılmaz parçalarıdır; dolayısıyla sebep oldukları muhtemel olumsuz sonuçlar gerekçesiyle tutkuları kökten yok etmeye çalışmak, zihinsel bir sıgılığın ifadesidir. Nietzscheci perspektifte asıl yönelim, tutkuları bastırmak ya da yok etmek değil; onları “tinselleştirmek”, yani estetik ve entelektüel bir yetkinliğe dönüştürmektir. Oysa kurumsal Hristiyanlık ve Kilise, tutkuları yüceltmek veya tinselleştirmek yerine onları doğrudan dışlayarak yok etmeyi amaçlamıştır.(Nietzsche, 2005, s. 31)

Nietzsche felsefesinde sağlıklı ve doğal bir ahlakın meşruiyeti, onun “yaşam içgüdü” ile olan uyumundan kaynaklanır. Buna karşın, tarihsel süreçte egemen olan teolojik ve metafizik ahlak biçimleri doğaya karşıt bir nitelik taşıyarak insanın fitri içgüdülerini yargılayıp baskı altına almıştır. Dini doktrinlerdeki “*Tanrı kalbe bakar*” düsturunu bu çerçevede çözümleyen Nietzsche; bu yaklaşımın insanın alt ve üst düzeydeki tüm dünyevi/bedensel arzularını reddettiğini savunur. Bu durum, Tanrı kavrayışını özü itibarıyla yaşamı olumlayan değil, “yaşama düşman” olan bir kurguya dönüştürür.(Nietzsche, 2005, s. 34)

Nietzsche, geleneksel ahlakçı tutumun insanı tek bir kalıba sokma dayatmasını, varoluşun çok biçimli ve heterojen yapısına aykırı bulur.(Nietzsche, 2005, ss. 35-36) Ona göre din ve geleneksel ahlak, aklın en eski kusurlarından biri olan neden ile sonucun yer değiştirmesi ilkesiyle hareket eder. Dini sistemlerin “şunu yaparsan mutlu olursun” şeklindeki vaatleri böyle bir yanlıştın açık örneğidir. Nietzsche’ye göre fizyolojik açıdan bütünlüklü bir insanın erdemli eylemleri, onun içsel dengesinin mutluluğunun bir nedeni değil, doğrudan sonucudur. Kilise’nin toplumsal çöküşü “ahlaki bozulmaya” bağlayan nedensellik kurgusunu aksine, ahlaki bozulma zaten başlamış olan fizyolojik ve kurumsal çöküşün bir neticesidir. (Nietzsche, 2005, ss. 37-38) Din ve teolojik ahlak, insanın tecrübe ettiği durumları anlamlandırma arzusu doğrultusunda “düşsel nedenler” türetmiştir. Bilinmeyenin yarattığı huzursuzluğu kurgusal gerekçelerle bastırma dürtüsü; neden-sonuç bağını koparmış ve dogma üzerinden inşa edilen kabulleri “hakikatin kendisi” gibi sunmuştur. (Nietzsche, 2005, ss. 41-43)

Nietzsche, teolojinin inşa ettiği özgür irade doktrinini, insanlığı yargılama ve cezalandırma yetkisini tekelinde toplayan ruhban sınıfının kurgusal bir enstrümanı olarak deşifre eder. İnsana yüklenen bu yapay sorumluluk ve Tanrı fikri, dünyevi varoluşun önündeki en radikal engeldir; dolayısıyla Tanrı’nın ve teolojik sorumluluğun reddi, yaşamın üzerindeki suçluluk baskısını kaldırarak dünyayı kurtarmanın tek yoludur.(Nietzsche, 2005, ss. 44-45) Bu doğrultuda filozof, geleneksel dogmaların ötesine geçerek “iyinin ve kötünün

ötesinde” konumlanmalıdır. Çünkü doğada nesnel bir ahlaki olgu bulunmamakta, yalnızca olguların ahlaki yorumları yer almaktadır. Tarihsel süreçte insanı “ıslah etme” iddiasıyla ortaya çıkan dini-ahlaki sistemler ise hakikat hususunda insanı geliştirmemiş; aksine onun güçlü ve fitri yönlerini budayarak onu yaşama düşman, hastalıklı ve ehlileştirilmiş bir Hristiyan tipolojisine dönüştürmüştür. (Nietzsche, 2005, ss. 47-48)

Sonuç olarak Nietzsche ahlaki değerlerin doğa dışı, aşkın akli olarak temellendirmesine karşı çıkar. Dahası o başka hiçbir şeye indirgenemez olan ahlaki fenomenleri kabul etmez. Ona göre gerçekten var olan sadece tarihsel akış içerisinde bir takım toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlara cevap vermek üzere çeşitli koşullar altında geliştirilmiş ahlaklardır. (Cevizci, 2015, ss. 295-296) Nietzsche düşüncesinde ahlakın temelinde akıl değil, içgüdü yer alır. Antik Yunan kültüründe *Dionysosçu* ve *Sokratesçi* düşünce biçimleri *akıl ile içgüdü* arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır. Dionysosçu zihniyet, yaşamı içgüdüsel güçleriyle, taşkınlığı ve trajik boyutlarıyla kabul eden bir dünya görüşünü temsil ederken; Sokratesçi zihniyet, sanatı ve düşünceyi akıl ilkesine indirger. Sokrates’e göre güzellik, ancak akılla temellendirilebildiği ölçüde anlam kazanır; bu nedenle içgüdüsel olan her şey ikinci planda, değersiz ve bastırılması gereken bir konumda görülür. (Ülken, 2008, s. 169) Nietzsche’ye göre, Sokrates’in akli mutlak bir ölçüt haline getirerek içgüdüleri değersizleştirilmesi, Batı düşüncesinin doğal ve yaratıcı yönünü bastırmasının başlangıcıdır. (West, 2016, ss. 213-216)

Nietzsche’ye göre ahlaki aşkın ilkelerle temellendirmeye yönelik girişimler yanıltıcıdır. Ahlaki yargılar, tıpkı dinî yargılar gibi gerçekte var olmayan bir hakikat zemini üzerine kuruludur. Bu nedenle ahlak, mutlak temellere değil, belirli tarihsel, toplumsal ve psikolojik bağlamlara dayalı *yorumlara* indirgenmelidir. Ahlaki inançların bireysel ya da evrensel hakikatleri temsil ettiği düşüncesi yerine, Nietzsche, ahlaki bir *sosyal fenomen* ve *yorum biçimi* olarak kavramayı önerir. (Cevizci, 2014, ss. 953-954)

Nietzsche, ahlaki sabit ve evrensel ilkeler bütünü olarak değil, bir tür değer biçme ve değerlendirme tarzı olarak ele alır. Belirli tutum ve davranışlara “iyi” ya da “kötü” niteliklerinin atfedilmesiyle bir değerler tablosu oluşturup yapılması ve yapılmaması gerekenler belirlemek insanın doğasına uygun bir ahlak anlayışı değildir. Zira değerler zamana, bireye ve topluma göre değişir. Bu nedenle o, iyinin ve kötünün ötesine geçilmesini savunur. Nietzsche, ahlaki olguları psikolojik bir perspektiften değerlendirir; hiçbir olgunun kendi başına ahlaki olmadığını, yalnızca ona yöneltilen yorumun ahlaki nitelik taşıdığını öne sürer. Ahlak, toplum düzenini sağlamak amacıyla kullanılan bir araçtır; korku ve umut gibi duygular üzerinden işleyerek zamanla birey üzerinde baskı kuran bir mekanizmaya dönüşür. (Skirbekk & Gilje, 2014, s. 453)

Nietzsche, bireysel eylemleri kendi başlarına “ahlaklı” ya da “ahlak dışı” olarak sınıflandırmayı reddeder. Ona göre bir eylemin ahlaki niteliği, onu gerçekleştiren öznenin bütünsel varoluşundan bağımsız olarak değerlendirilemez. Ahlaki olgu olarak adlandırılan şey, aslında belirli fenomenlere yüklenen yorumlardan ibarettir. Nietzsche, ahlak merkezli bir bakış açısını kökten eleştirir; varlığı ahlaki kategorilerle değerlendirme çabasının çoğu zaman yanlış ve yanıltıcı sonuçlara, hatta safsataya yol açtığını savunur. Nietzsche, bu bağlamda kendisini geleneksel ahlak anlayışının dışında konumlandırır ve *immoralist* olarak tanımlar. Ancak bu *immoralizm*, ahlaki sorumluluğun bütünüyle reddi değil, geleneksel ve baskılayıcı *sürü ahlakına* karşı bir duruştur. (Köse, 2008, ss. 82-89)

2. Efendi Ahlakı ve Köle Ahlakı

Nietzsche ahlakın kökenine yönelik incelemesi “efendi ahlakı-köle ahlakı” veya “soylu ahlakı-sürü ahlakı” olmak üzere iki temel ahlak tipi olduğunu söyler. Bu yaklaşımının temelinde ise onun insan anlayışı bulunur. O, güçlü, soylu asil insanla güçsüz, zayıf, hasta insanı karakteristik olarak birbirinden ayırır ve insanlar arasındaki ilişkileri güç ilişkisi olarak değerlendirir. Buna göre zayıf ve güçsüz karakterli insanlarda tezahür eden köle ahlakı; güçlü öz güvenli ve sağlıklı insanlarda tezahür eden ahlak efendi ahlakıdır. (Cevizci, 2015, s. 297)

Nietzsche tarihsel süreçte ilk başta soylu ahlakın hâkim olduğunu, ancak daha sonra köle ahlakının hâkim olduğunu söyler. Ona göre efendi ahlakının yerinden edilmesinde ilk olarak din adamlarının ve rahiplerin değerlendirme tarzı etkili olmuştur. Rahipler, Siyasal ve toplumsal gücü ele geçirdiklerinde, değerler sistemini kendi dünya görüşlerine göre yeniden şekillendirmişlerdir. Bu dönüşüm sırasında, aristokratların doğal olarak benimsediği kavramları ve yaşam pratiklerini köklü biçimde tahrif etmişlerdir. Onlar et yemek, eğlenmek, cinsellik gibi yaşamı olumlayan davranışları günah ilan ederek beden ve zihnin güçsüzleşmesini teşvik etmişlerdir. Böylece bireylerin doğal arzularına yabancılaşmasına neden olmuş ve onları kendi ahlaki denetimleri altına almışlardır. Bunun neticesinde rahip sınıfı, toplumda ruhsal ve fiziksel hastalıklar üretmiştir. Ancak onlar bununla kalmayıp, bu hastalıkların ilacının yalnızca kendilerinde olduğunu iddia ederek çevrelerinde kendilerine bağımlı, muhtaç bir kitle yani “sürü” oluşturmuşlardır. (Nietzsche, 2011a, s. 30-31)

Nietzsche’ye göre soylu ahlakı, yaşamı olumlayan bir değerler sistemine dayanır. Bu anlayış, fiziksel güç ve canlılıkla bütünleşmiş bir sağlığı, güçlü bir topluluk bilincini ve savaş, avcılık, dans, kahkaha gibi coşkulu ve özgür etkinlikleri yüceltir. Bu değerler sistemi, üstünlük, asalet ve güçle özdeşleştirildiğinden aristokratın gözünde “iyi” olan, aynı zamanda “güzel”, “mutlu” ve “Tanrı tarafından sevilendir. Ancak rahipler (özellikle Yahudi geleneğinde

temsil bulan rahipler sınıfı) aristokratik değerleri kökten tersine çevirerek, onlara karşı manevi bir başkaldırı geliştirdiler. (Nietzsche, 2011a, s. 31)

Nietzsche'ye göre Yahudiler, kendilerini ezen aristokratlara doğrudan karşılık veremedikleri için, onların değerlerini içten içe çarpıtarak ve tersyüz ederek onlardan bir tür manevi intikam almışlardır. Onlar güçlü ve seçkin olanı değil, acı çeken, yoksul, hasta, alçakgönüllü ve dindar olan kişiyi “iyi” olarak niteledi. Böylece eskiden geçerli olan değer zinciri (*iyi = seçkin = güzel = mutlu = Tanrı'nın sevgisine layık*) zamanla tersine çevrilmiştir. Artık yalnızca acı çekenler, yoksullar ve hastalar Tanrı katında iyidir; yalnızca onlar hakiki mutluluğu hak eder” düşüncesi hâkim olmuştur. Böylece güç, güzellik ve seçkinlik gibi aristokratik değerlerin yerine zayıflık, yoksunluk ve ıstırap kutsanır hâle gelmiştir. Nietzsche, Yahudilerin başlattığı ve Hristiyanlığın miras aldığı bu öğretiyi soylu ahlaka yapılmış bir darbe olarak görmektedir. (Nietzsche, 2011a, ss. 31-32)

Nietzsche, aristokratların yenilgisini sürünün ahlakının zaferi ve üstinsanların normal insanlar tarafından engellenmesi olarak ifade eder. (Nietzsche, 2011a, s. 34) Nietzsche, köle ayaklanması olarak ifade ettiği bu ahlaki darbenin hınçtan beslendiğini söyler. (Nietzsche, 2011a, s. 35) Nietzsche'ye göre seçkin ahlakı, bireyin kendi kendini onaylamasından ve içsel zafer duygusundan doğar. Bu ahlakı taşıyan kişi içsel bir güçle hareket eder. Seçkin insan kendine güvenen, içten ve saf bir samimiyet taşıyan kişidir. Buna karşın köle başlangıçtan itibaren dışarıya, kendisinden farklı olana “hayır” diyerek var olur. Bu ahlak türü, tepkiye dayanır, var olmak için mutlaka bir karşıtlığa ihtiyaç duyar ve harekete geçmek için mutlaka dışsal bir dürtüye ihtiyaç duyar. (Nietzsche, 2011a, ss. 35-37)

Nietzsche köle ahlakına sahip olanların “hınç duygusu” ile hareket ettiğini, söyler. Hınç duygusuyla hareket eden insan ne kendine karşı dürüsttür ne de samimidir; hayatı çarpık bir bakışla görür. Nietzsche, bu tip insanı “arka kapıların adamı” olarak betimler: Her zaman sığınacak bir yeri vardır, suskun kalmayı, ertelemeyi, unutmayı ve kendini küçültmeyi iyi bilir. (Nietzsche, 2011a, ss. 37-38) Nietzsche'nin *hınç ahlakı* olarak adlandırdığı yapıda zayıf birey, kendi yapamama hâlini meşrulaştırmak adına, güçlü olanın tüm yaratıcı ve yıkıcı eylemlerini etik olarak mahkûm eder. (Köse, 2008, ss. 45-46)

Nietzsche'ye göre sürü kendi değerlerini yaratma kapasitesine sahip değildir. Aksine, önceden oluşturulmuş, tarihsel olarak dayatılmış değerleri sorgulamadan kabul eder. Sürü evrenin ve yaşamın sürekli bir oluş ve dönüşüm süreci içinde olduğunu kavrayamadığından mutlak, değişmez değerlere sığınır. Bu değerlere itiraz eden veya alternatif değer sistemleri öneren bireylere karşı ise sıklıkla düşmanlık ve kin duyar. Köle ahlakı, efendi ahlakının değerlerini tersine çevirir ve bu değerleri herkesin kabul etmesini ister. Sürü

ahlakına sahip olanlar, kendileri gibi olmayanları bastırmaya ve kendi değerlerini dayatmaya çalışır. (Nietzsche, 2011a, ss. 35-37)

Nietzsche, efendi ahlakını temsil eden soylu sınıfları, ava ve zafere tutkulu muhteşem yırtıcılar olarak tasvir eder. Roma, Cermen, Arap ve Japon aristokrasileri ile Vikingler ve Homerik kahramanlarda tezahür eden bu eylemsel yapıyı “sarışın canavar” metaforuyla tanımlar. Gittikleri her coğrafyada muktedir izler bırakan bu aristokratik yapı, gücü ve eylemi bastıran zayıf kitlelerin perspektifinden ise yalnızca “barbarlık” olarak algılanmış ve etiketlenmiştir.(Nietzsche, 2011a, s. 39)

Nietzsche, sürü ahlakının bireyin doğal eğilimlerini bastırarak onun *iç-güdüsel değer yargılarını* geçersiz kıldığını söyler. Ona göre bu bastırma sonucunda ahlakın objektif bir temeli kalmaz ve *değer rölativizmi* (göreceliği) ortaya çıkar. Birey, kendi özsel doğasını sürünün çıkarları uğruna feda eder; böylece gerçeklik inkâr edilir, yaşamın kendisi ikinci plana itilir. Nietzsche’ye göre bu süreç, yaşamı inkâr eden ve bireyi pasifleştiren bir ahlak anlayışının egemenliğine işaret eder. Nietzsche, rahiplerin ortaya koyduğu yaşamı inkâr eden ve dünyayı değersizleştiren bu yeni ahlak ve değer anlayışının sonunda insanı mistik bir hiçliğe yönlendiren bir düşünce biçimine, yani “nihilizm”e götürdüğünü söyler. Nietzsche’ye göre bu tür bir mistisizm, yaşam karşıtı bir iradenin ifadesidir. Çünkü insanın doğal arzuları bastıran, dünyayı bir sınav ya da acılarla dolu geçici bir alan olarak gören bu anlayış, insanın kendine ve yaşama karşı duyduğu inancı zayıflatır. Rahiplerin ürettiği bu ahlaki yapı, insan doğasına karşı işlenmiş derin bir bozulmanın ürünüdür. (Köse, 2008, s. 78)

3. Köle Ahlakının Bir Tezahürü: Hristiyan Ahlakı

Nietzsche, içinde yaşadığı Batı toplumunda hâkim olan ahlak ve değer anlayışının köle ahlakının bir tezahürü olarak görür. Bu kapsamda Batı toplumunun ahlak anlayışının zemininde bulunan Hristiyan ahlakını ağır bir eleştiriye tabi tutar. Onun gözünde Hristiyanlık batı metafiziğinin bayağılaştırılması halka indirilmesi hatta halk için Platonculuktur. Hayatı değersizleştirmek ve dünyevi olanı küçümsemek Hristiyanlığın temel özelliğidir. (Skirbekk & Gilje, 2014, s. 451)

Nietzsche’ye göre yüksek ahlakın temeli olan güçlü insan tipi tarih boyunca bilinçli bir kültürel çabanın ürünü olarak değil, adeta “mutlu bir istisna” olarak zuhur etmiştir. Yaratıcı, cesur, irade sahibi ve yaşamı yücelten güçlü insan, tarihte çoğunlukla korkulan, tehdit olarak görülen ve dolayısıyla bastırılan bir figür olmuştur. Toplum, onun yerine zayıf, uysal ve itaatkâr olan insanı tercih etmiştir. Nietzsche, bu tercih edilen insan tipini metaforik olarak “evcil hayvan”, “sürü hayvanı” ya da “hasta hayvan” olarak tanımlar.

Bu tip özellikle Hristiyanlıkla birlikte ideal haline gelmiştir. (Nietzsche, 2012, ss. 8-9)

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, yaşamı ve gücü değil; zayıflığı, yoksulluğu, acıyı ve boyun eğmeyi yücelten bir değer sistemidir. Güçlü insanın doğasına kökten karşı olmakla kalmayıp ona karşı bir tür varoluşsal mücadele başlatmıştır. Hristiyan ahlakı, üstün niteliklere sahip, yaratıcı ve kendine yeterli bireyleri “kötü”, “günahkâr”, “kibirli”, “Tanrı’dan uzak” ve dışlanması gereken kişiler olarak sunmuştur. Böylece güçlü insan, tüm kötülüklerin kaynağı olan “günah keçisi” olarak gösterilmiştir. Böylece güçlü insan tipi bastırılmış, onun yerine topluma boyun eğen, kaderine razı olan, acı çeken birey makbul hale gelmiştir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, zayıfların, aşağılıkların, uğursuzların, şanssızların tarafında konumlanmış; bu grupların değerlerini mutlaklaştırarak yaşamın doğal hiyerarşisini altüst etmiştir. (Nietzsche, 2012, s. 10)

Nietzsche, bireyin potansiyelini bastıran bu değer devriminin insanlığı çürümeye götürdüğünü düşünür. O, söz konusu ahlaki çürüme ve çökme halini dekadans (decadence) kavramıyla ifade eder. Ona göre Hristiyanlığın yücelttiği değerler dekadans değerlerdir. Çünkü bu sistem, gücü değil, güçsüzlüğü idealize eden bir yapı üzerine kurulmuştur. Oysa ona göre güç istencinin olmadığı yerde yıkım vardır. Kısacası Nietzsche, mensubu olduğu Batı medeniyetinde hâkim olan değerlerin en kutsal adların arkasına sığınmış olan dekadans ve nihilist değerler olduğunu söyler. (Nietzsche, 2012, s. 10)

Nietzsche, Hristiyanlığın sunduğu sevgi öğretisinin aslında incelmış ve derinleşmiş bir Yahudi nefretinin kamufle edilmiş hâli olduğunu söyler. Yahudi değer sisteminin, güce karşı bir hınç biçiminde geliştiğini belirten Nietzsche, bu ahlaki mirasın Hristiyanlıkla evrensel bir forma büründüğünü savunur. Ona göre Hristiyanlık bütün soylu değerlerin yerinden edilmesi ve alt tabakanın (chandala) zaferidir. (Nietzsche, 2005, ss. 49-50)

Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın, özünde bir “acıma dini” olduğu söylenir. Ancak ona göre acıma duygusu hiç de masum değildir. Acıma insanın yaşam enerjisinin kaynağı olan tutkuları bastıran ve güç kaybına neden olan hastalıklı ve depresif bir durumdur. Acıma, güçlü olanı değil, zayıf olanı yüceltir; doğanın işleyişini ve yaşamın kendi içindeki seçim sürecini sekteye uğratar. Acıma yalnızca zayıfların yaşamda kalmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onların sefilliğini yaygınlaştırır. Böylece acıma *dekadansı* yani çöküşü ve değer yozlaşmasını tetikleyerek nihilizmin bir aracı hâline gelir. Çünkü yaşamı olumlamak yerine, onu inkâr eder; yaşamın trajedisini kabullenmek yerine, bu trajedi karşısında zayıfı kutsar, güçlü olanı ise şeytanlaştırır. Bu ahlaki sapma, genellikle Tanrı, ahiret, nirvana gibi metafizik ve dini kavramlara dayandırılarak meşrulaştırılır. İnsanı yaşamın gerçekliğinden koparır ve onu hayali tesellilere yönlendirir. (Nietzsche, 2012, ss. 12-13)

Nietzsche, “teolog (din bilimci) kibri” olarak adlandırdığı bir tavırla kendinde gerçekliğe tepeden ve yabancı gözle bakan idealist yaklaşımları yaşam karşıtı olarak konumlandırır. Ona göre “rahip yaşamın profesyonel inkârcısıdır.” Bu ifade yalnızca ruhban sınıfı için değil, aynı zamanda onların değer dünyasını sürdüren tüm ideologlara, ahlakçılara ve metafizikçilere de yöneliktir. Nietzsche, hayatın her alanında hâkim olan “teolog içgüdüsüne” karşı sistematik bir savaş yürütülmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre teolog her şeye dürüst olmayan bir gözle bakar ve burada çıkan şeye de inanç adını verir. Oysa Nietzsche’ye göre inanç, insanın kendi sahteliğinden acı duymamak için gözünü sıkı sıkıya kapatmasıdır. Bu bakış açısı, gerçekliğin çarpıtılması, değerlerin kökten tersyüz edilmesi olarak değerlendirir. Ahlak, erdem ve kutsallık gibi kavramlar da bu çarpıtılmış perspektiften türetilmiştir. Din bilimci etkilerinin hissedildiği her yerde yaşam için zararlı olan her şey “doğru”, yaşamı onaylayan ve yücelten her şeye ise “yanlış” demektir. (Nietzsche, 2012, s. 15)

Nietzsche, din bilimci bakış açısının felsefeyi de kirlettiğini söyler. Yaşamla ve dünya ile doğrudan ilişkisi olması gereken felsefe, din bilimci etkilerle gerçeklikten koparılmış, soyut bir metafizik alanına hapsedilmiştir. Bu kapsamda Nietzsche, Protestanlığı alman idealizminin atası olduğunu söyler. Oysa ona göre Protestanlığın kendisi, Hristiyanlığın rasyonel temellerle yeniden yapılandırılması değil, tersine hem Hristiyanlığın hem de aklın felce uğramasıdır. Nietzsche, Hegel’den Kant’a kadar bütün alman felsefesinin sözü edilen teolojik içgüdü etkisi altında olduğunu ileri sürer. (Nietzsche, 2012, ss. 15-16)

Nietzsche’ye göre, Hristiyanlık ne bir din ne de bir ahlak sistemi olarak gerçeklikle en ufak bir bağ kurabilir. Hristiyanlık yaşamı yadsıyan, gerçekliği bir yanılsama gibi gören ve hayali temellere dayanan bir değerler bütünüdür. Bu bağlamda Nietzsche, “Tanrı”, “ruh”, “tin”, “ego”, “özgür irade” gibi kavramların yalnızca “hayal ürünü nedenler” olduğunu söyler. Bu kavramlar, gerçekliğe dair bir açıklama sunmaktan çok, bireyin yaşamdan duyduğu korku ve güvensizliklerin ürettiği kurgusal öğelerdir. Aynı şekilde “günah”, “kurtuluş”, “ceza”, “günahların affı”, “kutsallık” gibi dini kavramlar da Nietzsche’ye göre tamamen hayali sonuçlar üzerine kuruludur. Bunlar, insanın kendini suçlu hissetmesine, doğaya ve bedene yabancılaşmasına neden olan, gerçeklikten kopuk kuruntulardır. Nietzsche, bu tür kavramları yalnızca bireyin psikolojik zayıflığını istismar eden kurgular olarak değil, aynı zamanda yaşamı değersizleştiren, bastıran ve yozlaştıran unsurlar olarak değerlendirir. (Nietzsche, 2012, ss. 20-21)

Nietzsche, teolojik yaklaşımın bedeni, doğayı ve somut yaşamı reddederek varoluşu kurgusal bir alana hapsettiğini belirtir. Ona göre dinî bakış

açısı; nesnel gerçekliğin yerine Tanrısal müdahalelere dayalı “hayalî bir doğa tarihi” ile insanın psikik dinamiklerini vicdan azabı ve suçluluk duygusuna indirgeyen “hayalî bir psikoloji” koyarak yaşamın özsel deneyimlerini tahrif etmiştir. Nietzsche’ye göre söz konusu dinsel bakış, yaşamın doğallığını ve içkinliğini reddeden gerçekliğe karşı yöneltilmiş derin bir nefretin ifadesine dönüşür. Ancak ona göre bu kurmaca yapı aynı zamanda etik ve varoluşsal bir tehdittir. Çünkü bu yapı, insanı kendi yaşamına yabancılaştırır, dünyayı değersizleştirir ve nihayetinde nihilizme zemin hazırlar. Bu nedenle Nietzsche’nin eleştirisi sadece gerçeği çarpıtmasına değil, yaşamı bastırmasına yöneliktir.(Nietzsche, 2012, s. 21)

Dinî anlam dünyasını yanıltıcı bir hayal ürünü olarak gören Nietzsche, dinin gerçek yaşamda acı çeken, hayal kırıklığına uğrayan ve varoluşsal güvensizliklerle baş edemeyen bireyler için bir kaçış alanı olduğunu söyler. Gerçekliğe tahammül edemeyen zayıf bireyler, gerçeklikten uzaklaşmak için dinin sunduğu teselli edici, ancak hayali olan bir dünyanın içine sığınır. Bu durum, Nietzsche’nin ifadesiyle, “gerçeklikten yalana kaçış”tır. Bu kaçış, bireyin kendi zayıflığını ve çaresizliğini hakikat gibi sunan dinî kurgularla meşrulaştırılır. Bu çerçevede Nietzsche, dinî ve teolojik ahlak sistemlerinin kökenini ontolojik bir ilkeden ziyade psikopatolojik ve psikanalitik bir temele dayandırır. Nietzscheci perspektifte bu ahlak yapıları; suçluluk, acı, korku ve çaresizlik gibi yaşamı felç eden edilgen duyguların; haz, yaratıcılık, neşe ve cesaret gibi somut varoluşu olumlayan etken dinamikler üzerinde kurduğu hiyerarşik tahakkümün bir ürünüdür. Yaşam enerjisinin ve güç istencinin gerilemesi anlamına gelen bu psikolojik dengesizlik, Nietzsche’nin dekadans (çürüme/yozlaşma) olarak kavramsallaştırdığı varoluşsal ve fizyolojik bozulmanın asli göstergesidir.(Nietzsche, 2012, s. 21)

Nietzsche, Tanrı tasavvurunun geçirdiği dönüşümü eleştirirken, Hristiyan Tanrı imgesinin yeryüzünde ulaşılabilir en yozlaşmış (dekadan) Tanrı kavramı olarak nitelendirilir. Nietzsche’ye göre zayıfların, acizlerin ve yaşam mağluplarının sığınağı haline getirilen bu Tanrı kavrayışı, varoluşun doğrudan inkârı üzerine inşa edilmiştir. Yaşamı besleyen ve güç istencini simgeleyen bir ilke olmaktan çıkarılarak edilgenliğin ve fitri olana duyulan hıncın (*ressentiment*) koruyucusu haline gelmiştir.(Nietzsche, 2012, s. 25)

Nietzsche, bir dinin dünyevi olmaktan uzaklaştıkça yozlaştığını söyler. Ona göre Budizm daha pozitif olduğu için Yahudilik ve Hristiyanlıktan çok daha az yozdur.(Nietzsche, 2012, ss. 26-28) Hristiyan hem kendine hem de başkasına belli bir kin besler; inanmayandan nefret eder; düşünsel olan her şeyde nefret eder; duygulardan ve genel olarak duyguların verdiği mutluluktan nefret eder. (Nietzsche, 2012, ss. 28-29) Oysa Budist, çok daha uygar, soğukkanlı ve dürüsttür. Hristiyanlığın temelinde bazı şark kurnazlıkları var-

dır. Doğrulukla imanı ayırır; imanı doğruluğun önüne koyar. İman, umut ve hayırseverlik, Hristiyan maharetleridir. (Nietzsche, 2012, ss. 31-32)

Nietzsche, Hristiyanlığın ortaya çıktığı tarihsel şartlardan bağımsız anlaşılamayacağını söyler. Ona göre Hristiyanlık, Yahudi içgüdüsüne karşı bir hareket olarak değil; aksine Yahudiliğin mantıksal bir sonucudur. Yahudilik dünya ve yaşam karşıtlığının somut bir tezahürü, bütün olarak doğanın, gerçekliğin, dış ve iç dünyanın tümüyle düzmece bir hal almasının ifadesidir. Yahudiler dini tapmayı, ahlakı, tarihi, psikolojiyi doğal bir özellik olmaktan çıkıncaya kadar bozmuş ve hepsini bir karşıtlığa döndürmüşlerdir.(Nietzsche, 2012, ss. 32-33)

Daha önce ifade edildiği gibi, Nietzsche, soylu bir ahlakın inkâr edilmesinin, hınç duygusuna dayalı, bir ahlaki yapı doğurduğunu söyler. Bu ahlak biçimi, özgürce yaratılan değerler üzerine değil, güçlü olana duyulan kin, kıskançlık ve içsel düşmanlık üzerine kurulur. Nietzsche, Yahudi ve Hristiyan ahlakını tam da bu zemine oturtur; her ikisi de ona göre hınç dolu ahlakın tarihsel tezahürleridir. Onlar, yaşamın yükselen evrimini, güç, kısmet güzellik, kendini onaylama gibi yaşamın doğal değerlerini tersyüz etmiştir. Bunun yerine ortaya koydukları hayal dünyasının yaşamdan uzak kurmaca değerleri ileri sürmüşler. Nietzsche, Yahudi-Hristiyan değer sistemlerini, yaşamı inkâr eden ahlaki bir darbe olarak görür. Bu değerler, doğanın kendiliğindenliğine karşı açılmış savaşın kültürel tezahürleri olarak okunmalıdır.(Nietzsche, 2012, s. 33)

Nietzsche, yaşamı inkâr etmeyen ve doğallığını yitirmemiş inanç biçimlerine karşı doğrudan bir düşmanlık beslemez. Ona göre Yahudilik başlangıçta yaşamı olumlayan güç bilincine sahip doğal bir inanç olarak ortaya çıkmıştır. Ancak sonraki dönemlerinde rahiplerin eliyle doğal değerlerden uzaklaşarak hayali bir dünya kurulmuştur. Böylece varoluşun tüm içkin değerlerini tersyüz ederek doğaya karşı yapay bir değerler dünyası kuruldu. (Nietzsche, 2012, ss. 34-35)

Nietzsche, Tanrı inancını başlı başına bir çöküş (dekadans) olarak görmez. Tanrı inancı, insanın güç istenciyle bağlantılı olduğu sürece bir yaratım olarak meşrudur. Ancak bu inanç, din adamları tarafından yozlaştırıldığında, Tanrı rahiplerin kendi arzularını, korkularını ve güçsüzlüklerini yansıttığı bir simgeye dönüşerek hakiki bir *dekadans* halini alır. Bununla birlikte doğal olan yerini doğa dışı olana bırakır. Artık bireyin davranışları, içsel ihtiyaçlar ve yaşamsal dürtüler üzerinden değil, soyut bir otoriteye göre değerlendirilir.(Nietzsche, 2012, s. 35)

Nietzsche'ye göre Tanrı kavramını ve ahlakı sahteletiren rahipler, yaşamın doğal akışına ve içgüdüsel gücüne düşman olur, doğayı küçümseyerek

bastırır ve değersizleştirir. Rahipler aynı zamanda tarihi çarpıtarak olayları Tanrı'ya boyun eğme ve boyun eğmemenin sonucu olarak görür. Ona göre rahip bu yolla kendi varlığını meşrulaştırır ve otoritesini sürdürülebilir hale getirir. Çünkü doğaya karşı konulmadıkça, rahip tipi için bir otorite alanı mümkün değildir. Tanrı kavramı, bu bağlamda rahibin soyut otoritesinin temsiline dönüşür. Tanrı'ya karşı gelmek, aslında rahibe yani dinî iktidarın koyduğu yasalara karşı gelmek anlamını taşır. Bu itaatsizlik, “günah” olarak tanımlanır ve bireyin manevi suçluluk duygusu üzerinden kontrol altına alınması sağlanır. Böylece “günah” kavramı, insanın doğallığının, arzularının ve içsel gücünün bastırılmasında bir araç olarak işlev görür. Uzlaşmanın, bağışlanmanın ve kurtuluşun yolu ise yalnızca rahibe itaate bağlıdır. Bu durum, rahip tipinin günahlar üzerinde yaşamasına neden olur. O, Tanrı'nın temsilcisi değil, insanların suçluluk duygularının ve içsel zayıflıklarının bir tür paraziti haline gelir. Böylece rahip hem günahın yaratıcısı hem de sözde çözümleyicisi olarak konumlanır; varlığını insanların yaşamdan uzaklaşmaları, güçsüzleşmeleri ve vicdan azapları üzerine inşa eder.(Nietzsche, 2012, ss. 36-38)

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, gerçekliğe açılmış bir savaş olarak Yahudi içgüdüsünün yenilenmesi daha da fantastik bir formda yeniden üretilmesidir.(Nietzsche, 2012, ss. 38-40) Nietzsche Hristiyanlığın sevgi söyleminin arkasında gerçekliğe duyulan bir nefret görür. Ona göre Hristiyanlık, güç, mücadele, direnme gibi yaşamdan doğan gerçekleri reddeden; sevgi, barış, eşitlik, acıdan kaçış gibi gerçeklikten kopuk değerleri kutsayan dekadans bir inançtır.(Nietzsche, 2012, ss. 41-43)

Bununla birlikte Nietzsche Hristiyanlığın da tarihsel evrimine dikkat çeker. Ona göre Hristiyanlık, tarihsel süreci içerisinde orijinal anlamından bütünüyle sapmış ve yozlaşmıştır. Başlangıçta İsa'nın yaşamı ve ölümüyle temsil edilen Hristiyanlık, özgün bir sembolizm taşıyordu. Bu sembolizm, yaşamın doğrudan bir ifadesi olarak etik bir eylem biçimiydi. Ancak zamanla bu özgün öğreti, yanlış anlaşılımlar ve kurumsallaşmanın etkisiyle giderek kabalaştı ve sahici anlamını yitirdi. Nietzsche, İsa'nın çarmıha gerilmesini, bu öğretiye bağlılığın son ifadesi olarak görür. Ona göre “son Hristiyan çarmıhta öldü”; çünkü İsa'nın ardından inşa edilen Hristiyanlık anlayışı, onun gerçek öğretilerinin tamamen karşıtı bir içeriğe büründü. Kilise eliyle oluşturulan Hristiyanlık, Nietzsche'ye göre İsa'nın yaşantısına dayanan bir eylem ahlaki olmaktan çıkmış, dogmatik bir inanç sistemine dönüşmüştür. Bu sistem artık yalnızca zayıflığın, korkunun, suçluluk duygusunun ve yaşamdan kopuşun dini halini almıştır. Gerçek Hristiyanlık Nietzsche açısından bir “inanç” değil, doğrudan bir yaşam biçimidir. Bu nedenle İsa'nın öğretisinin özünü onun yaşantısında bulur; İncil'de anlatılanlar ise Nietzsche'ye göre bu özün çarpı-

tılmış bir parodisinden ibarettir. Sonuç olarak kurumsal Hristiyanlık, İsa'nın temsil ettiği değerlerin değil, bu değerlere karşı duyulan *hıncın*, *dekadansın* ve *yalanın* ifadesi olmuştur.(Nietzsche, 2012, s. 50)

Nietzsche'nin asıl hedef Hz. İsa'nın kendisi değil, din adamları (özellikle Aziz Pavlus), kilise kurumu ve Hristiyanlık düşüncesidir. İsa bir "kurtarıcı" olarak insanlara yeni bir inanç doktrini değil, yeni bir yaşam pratiği getirmiştir. Ancak din adamları bu kavrama dahil olmayan anlamaları ona iliş-tirmiştir.(Nietzsche, 2012, ss. 47-48) İsa'nın dilindeki "Tanrı", "Baba", "Oğul" ya da "Göklerin Krallığı" gibi ifadeler, nesnel veya metafiziksel gerçeklikle-re değil, tamamen insanın kendi içinde tecrübe ettiği sembolik ifadelerdir. Ancak İsa'dan sonra gelen kurucu din adamları bu sembolik dili kaba bir lafızcılıkla alıp katı birer dogmaya, nesnel bir cennet-cehennem doktrinine ve kurumsal bir "günah-sevap" mekanizmasına dönüştürmüştür. Hristiyanlık tarihi İsa'dan sonra orijinal sembolizmin git gide kabalaşan bir biçimde yanlış anlaşılmasının tarihidir. Yozlaşmanın nihai kurumsallaşmış şekli olan kilise soylu değerlerin tam karşısında yer almıştır.(Nietzsche, 2012, ss. 49-52)

Nietzsche özellikle çağdaş Hristiyanlığın ahlaki yozlaşmanın zirvesinde olduğunu söyler. Öyle geçmişte yalnızca "hasta" olan kişi, bugün artık aynı zamanda "namussuz" dur. Çünkü artık rahip de herkes gibi "Tanrı", "günah", "ruhun kurtarıcısı", "özgür irade", gibi kavramların yalan olduğunu bildiği halde kimsenin bunu bilmesine izin vermez. Çünkü öte dünya ve ebedi ruh öğretisi rahibin egemenliğini korumasına yarayan işkence aletleridir.(Nietzsche, 2012, ss. 52-53) Kısacası Nietzsche'ye göre tek gerçek Hristiyan çarmıhta ölmüştür. İncil'de yer verilen her şey onun yaşadıklarının tam karşıtıdır. Tarihsel Hristiyanlık yaşamın, gerçekliğin doğal nedenselliğin inkârıdır.(Nietzsche, 2012, ss. 54-56)

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık insanlığın başına gelmiş en büyük şans-sızlıktır. Hristiyanlığın arzuladığı dindarlık tam bir hastalık halidir: acıyı, za-yıflığı, hastalığı kutsar.(Nietzsche, 2012, ss. 77-78) Her türlü entelektüel çaba-yı dışlar; ancak hasta bir akıl onun için makbuldür. Zekânın değil aptallığın tarafını tutar. Entelektüel gücün kendisiyle açığa çıktığı şüphe günah; hasta-lık yaratan her şey ise iyi kabul edilir.(Nietzsche, 2012, ss. 78-80) Nietzsche'ye göre entelektüel güç şüphayle açığa çıkar. Sabit inançlara saplanan insanlar, değer ve değersizlik konusunda söz söyleyemezler; zira inanç, onları tutsak almış ve ufuklarını daraltmıştır. Bu yüzden onlar, hakikatin genişliğini ve çeşitliliğini kavrayacak bir bakış açısına sahip değildir. İnanç, insanı doğru ile yanlış ayırt edecek özgürlüğe sahip değildir. (Nietzsche, 2012, ss. 83-85)

Nietzsche bütün dini inançları aynı kategoride değerlendirmez. Bütün rahipler temelde kutsal yalanlara (Tanrı, tanrı iradesi, vahiy, esin vb.) başvuru-r. Ancak o, pagan rahipleri dekadans rahipleri arasında ayırım yapar.(Nietz-

sche, 2012, ss. 85-87) Onlar arasında farkı yaratan husus sözü edilen kutsal yalanların hangi amaç uğruna söylendiğidir. Ona göre dekadans rahipleri, kutsal yalanı yaşamı zehirlemenin, doğayı inkâr etmenin, bedeni aşağılamanın ve insanı “günah” düşüncesiyle kirletmenin bir aracı haline getirmiştir. (Nietzsche, 2012, s. 87) Oysa Pagan rahipleri yaşamı dışlamaz. Söz gelimi Hint geleneğinde yer alan *Manu’nun Yasaları*, Hristiyanlığın aksine, soyluluğu ve yaşamı olumlayan bir sistemin tezahürüdür. Bu sistem soylu değerlere bağlılık, mükemmelliğe duyulan hayranlık, sağlam bir akli ve felsefi temele sahip olma gibi özellikleriyle yaşamı yücelten bir “kutsal yalan” örneğidir. Buna karşılık Hristiyanlıkta yasa, Tanrı’nın iradesi gibi sunulmasına rağmen, aslında yaşamı bastıran, doğallığı reddeden, bireysel iradeyi felce uğratan bir araçtır.(Nietzsche, 2012, ss. 87-90)

Ona göre Hristiyanlık tıpkı anarşizm gibi yıkmak ve yok etmek içgüdüleriyle hareket etmiştir. Nitekim Roma imparatorluğunu yıktı ve antik dünyanın bütün birikimini yok etti.(Nietzsche, 2012, ss. 93-98) Hristiyanlık bizi Antik bütün ürünlerinden mahrum bıraktığı gibi İslam kültüründen de mahrum bıraktı. İspanya’da Endülüs kültüründen mahrum.(Nietzsche, 2012, s. 98) Nietzsche, İslam’ı gücü, hiyerarşiyi ve savaşçı dinamizmi olumlayan, yaşamı kutsayan bir varoluş biçimi olarak değerlendirir. Ancak o İslam’a yüklediği bu özellikleri birer kusur değil, güç ve yaşam belirtisi olarak algılamıştır. Bununla birlikte onun zihnindeki bu İslam imgesi; tarihsel ve olgusal bir gerçeklikten ziyade sembolik figürler (Haşhaşiler vb.) üzerinden kurgulanmış ve Hristiyanlık eleştirisine hizmet etmek üzere idealleştirilmiştir. (Almond, 2003, ss. 251-266)

Nietzsche sonuçta Hristiyan değerler sisteminin bütünüyle ilga edilmesini ve radikal bir “tüm değerlere yeniden değer biçilmesi” sürecinin başlatılmasını bir zorunluluk olarak sunar. Ona göre tarihsel süreçte Hristiyanlığın yaşama düşman dekadans değerlerinin aşılmasına en çok yaklaşılacak olan Rönesans Martin Luther’in başlattığı Reformasyon hareketi nedeniyle hedefine ulaşamamıştır. Nietzsche, Reformasyon’u ve dolayısıyla Protestanlığı, tam da sönümlenmekte olan Hristiyan rahip tipolojisini ve Hristiyanlık hıncını (*ressentiment*) Alman halkının dinsel taassubu üzerinden yeniden üreten ve aristokratik Rönesans ruhunu boğan gerici bir kırılma olarak sert bir biçimde mahkûm eder. Bu doğrultuda filozofa göre, insanın ve kültürün yeniden yükselişi ancak Hristiyanlığın tarihteki en büyük tahrifat ve en ağır leke olarak teşhir edilip ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. (Nietzsche, 2012, ss. 98-103, 2011a, ss. 50-52)

4. Ahlaki Kriz ve Yeni Değerlerin İnşası

Nietzsche, yaşadığı dönemin Avrupa toplumunu büyük ölçüde sürü ahlakının egemenliğine girmiş olarak değerlendirir. Ona göre özellikle Hristiyanlığın kurumsal yapısı bireyin bağımsız düşünme becerilerini bastırarak onu sürü zihniyetine hapsedmiştir. Nietzsche yerleşik ahlaki düzenin bireyler üzerindeki etkisinin yanı sıra, bu düzene bağlı olanların yeni değerlere ve bu değerleri yaratan bireylere yönelik saldırgan tutumlarını eleştirir. Başka bir ifadeyle o, sorunu yalnızca geleneksel ahlakın varlığında değil, bu ahlakın mutlak hakikat olarak idealize edilmesinde ve yaratıcı değer inşasına yönelik düşmanlıkta görür. Bununla birlikte Nietzsche, modern çağın değer sistemlerinde köklü bir kriz yaşandığını söyler. Ona göre modern insan, hâlen geleneksel ahlaki ve metafizik değerleri sürdürme eğilimindedir. Oysa bu değerlerin temelinde bulunan Tanrı inancı büyük ölçüde çökmüştür. Onun “Tanrı öldü” sözüyle ifade ettiği bu düşünce sadece teistik inancın yitilmesini değil, aynı zamanda Batı düşüncesinin üzerine kurulu olduğu hakikat, anlam ve ahlak ilkelerinin temelsizleşmesini ifade eder. Nietzsche’ye göre bilimin yükselişiyle beraber klasik metafizik anlatılar gerçekliğini yitirmiştir. Nietzsche bu olgunun “nihilizmin” yaygınlaşmasına sebep olduğunu düşünür. Ona göre çağdaş insanın tecrübe ettiği bu değer boşluğu, büyük bir varoluşsal krizin habercisidir. (Cevizci, 2014, s. 948)

Nietzsche’ye göre değerlerin evrensel ölçekte anlamını yitirmesiyle ortaya çıkan nihilizm, modern dünyayı saran ölümcül bir kriz olarak açığa çıkar. Nihilizm insanlığa artık hiçbir şeyin anlamı kalmadığı yönünde kesin ve umutsuz bir yargı dayatır. Nietzsche düşüncesinde, nihilizmden önce gelen toplumsal çürümeyi “dekadans” kavramıyla ifade eder. Güçlü birey için dekadans yeni değerler yaratarak yeniden doğuşa zemin hazırlayabilir. Ancak zayıf insanlar için tam anlamıyla bir felakettir. Zayıflar, kendi dekadanslarını güçlü olanlara da bulaştırmaya çalışır ve bunu çoğu zaman eğitim yoluyla gerçekleştirir. Böylece dekadans, “ahlaki iyileştirme” söylemi altında kamufle edilmiş bir hastalık okulu hâline gelir. Bu eğitim anlayışı, insanın özgürlüğünü geliştirmek yerine onu evcilleştirmeye yönelir. Nietzsche’ye göre, bu sürecin en mahir uygulayıcıları din adamlarıdır. Nihilizm dekadans üzerine hükümranlığını inşa eden ideolojinin çöküşüdür. Nihilizm “Tanrı öldü” sözü ile ifade edilir. Yani dekadansın hakimiyetinin garantörü olan ideal ve değerlerin bütününe gizli temeli olan hiçliğin açığa çıkmasıdır. Bütün değerler öldüğünde tek yapılacak şey üstinsanın yaşamasıdır. Böylece Nietzsche Tanrı’nın yerine üstinsanı koymuştur. (Granier, 2014, ss. 35-38)

Nietzsche, insanlığı köle ahlakının kısıtlayıcı kalıplarından kurtararak, yaşamı yücelten yeni değerlerin yaratılması gerektiğini savunur. Ona göre bu dönüşüm, mevcut insan tipinden daha yüksek bir varoluş biçimini temsil

eden üstinsanın (übermensch) ortaya çıkmasıyla mümkün olacaktır. Nietzsche, çoğunluğu oluşturan kitleyi (sürüyü), kendi sınırlarını aşacak güce sahip olmayan, edilgin bir varlık alanı olarak görür. Bu kitle, varoluşsal anlam ve hedefini, kendisini aşarak yaratıcı değerler koyabilecek üstün bireyin ortaya çıkışına feda etmelidir. Nietzsche'ye göre insan, nihai bir varlık değil, aşılması gereken bir ara aşamadır. Üstinsan, geleneksel değer sistemlerini aşmış, yaşamı bütün çelişkileriyle olumlayan ve kendi değerlerini yaratma kudretine sahip bireydir. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde üstinsanı şöyle haber verir:

“Üstinsanı öğreteceğim size. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Bugüne değin bütün varlıklar kendilerinden üstün şeyler yarattılar: siz bu büyük meddin ceziri olmak ve insanı aşmak yerine hayvanlığa dönmek mi istiyorsunuz? İnsan için maymunun manası nedir? İnsanı gülümseten ya da acıya sebep olan utanç vesilesi mi? İnsan üstinsana da aynen böyle bakmalıdır.” (Nietzsche, 2015, s. 36)

“İnsan bir iptir, hayvanla üstinsan arasına gerilmiş, uçurum üstünde bir ip. Tehlikeli bir geçiş, tehlikeli bir yolculuk, tehlikeli bir geriye bakış, tehlikeli bir ürperiş ve duraksayış. İnsan da büyük olan şey onun bir amaç değil bir köprü olmasıdır: İnsanda sevelebilecek olan şey de onu bir geçit ve bir batış olmasıdır.” (Nietzsche, 2015, s. 38)

Nietzsche'ye göre üstinsan oluşun amacı ve manasıdır. İnsanın kendinde bir değeri yoktur. Onun değeri üstinsanı yaratacak olmasıdır. (Nietzsche, 2015, s. 43) Üstinsanın varlığıyla birlikte Tanrı'ya ya da aşkın bir dünyaya yönelen umutları bir kenara bırakmalı ve “yeryüzüne bağlı kalmalıdır.” Bu çağrı, onun aşkın metafiziklere karşı yürüttüğü savaşın bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde, insan ruhunun kendi özgürlüğüne ve gelişim yaratıcılığına ulaşma sürecini “deve”, “aslan” ve “çocuk” evreleriyle simgeleştirir. Bu dönüşüm, insanın önce sürü zihniyetinin yüklerini taşıyan uysal bir varlıktan, sonra otoriteye başkaldıran özgür bir bireye ve nihayetinde kendi değerlerini yaratan yaratıcı bir özneye evrilmesini simgeler.

Birinci aşamada ruh, tıpkı bir yük hayvanı gibi, toplumun dayattığı değerleri ve otoriteleri sorgulamaksızın yüklenir. Deve, sürü insanına benzer biçimde boyun eğer, itaat eder, diz çöker ve “taşımalsın” buyruğuna hazırdır. Bu, geleneksel ahlakın ve kurumsal otoritenin birey üzerindeki baskısına işaret eder. Deve diz çöker ve ona yükleneni taşımaya hazırdır. Tüm ağırlıklarını yüklenir dayanıklı ruh kendi çölüne doğru hızla ilerler. Fakat en ücra çölde ikinci dönüşüm gerçekleşir ve aslana dönüşür. Bu aşamada ruh hür bir

ortam oluşturmak ve kendi çölünün efendisi olmak ister. Aslan, özgürlüğü temsil eder; geleneksel otoritelere ve “yapmalısın” buyruğuna karşı çıkar. Aslan, artık büyük efendi olarak tanımaz büyük ejderhayı. Büyük ejderha “sen yapmalısın” buyruğudur. Oysa aslanın ruhu “ben isterim”dir. Burada aslanın simgelediği özgür insan, toplumun genel kabullerini tanımaz artık. Toplumda “sen yapmalısın” başkaları tarafından konulmuş ahlaki emirlerdir. Özgür insan bu kuralların dışına çıkması ise “ben isterim”dir. “Kendine özgürlük yaratmak kaçınılmaz görevler karşısında dahi mukaddes bir “hayır” “diye bilmek: kardeşlerim işte bunun için aslana ihtiyaç var.”(Nietzsche, 2015, s. 50)

Nietzsche ruhun dönüşümünün son evresine çocuğu koyar. Çocuk yeni doğumu temsil eder. Yani yeni değer yaratmak aslanın yapamayıp da çocuğun yapabileceği bir iştir. Bu aşama, yaratımın, oyun ruhunun ve yeni başlangıçların simgesidir. Çocuk, “evet” diyen iradedir; hem geçmiş yüklerden kurtulmuştur hem de yeni değerler yaratma kudretine sahiptir. Nietzsche’nin *üstinsanı*, işte bu yaratıcı ruhun taşıyıcısıdır.

“Masumiyettir çocuk ve unutkanlık, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden yuvarlanan bir çember, ilk hareket ve mukaddes bir “evet”tir. Evet, yaratma oyunu için kardeşlerim, mukaddes bir “evet” lazımdır: ruh kendi iradesini ister, dünyayı kaybeden, kendi dünyasını kazanır.”(Nietzsche, 2015, s. 51)

Nietzsche’nin düşüncesinde özgür insanın gücü yeni değerler yaratmak için özgür ortamı sağlamaya yeter. Yeni değerleri yaratmak için üstinsanın gelmesi gerekecektir. Üstinsan değerlerini kendi yaratır. Ancak o, bu değerleri sabit ilkelere değil güç istencine dayandırır. Öte yandan üstinsan yeni değerleri yaratmak için sürünün çıkarlarını gözetmeyecektir. Onun ahlaki efendi ahlakıdır. Üstinsan realiteyi olduğu gibi görüp kavrayacak güçtedir. O gerçeklikten kaçmak için hikâyeler uydurmaz. Üstinsan hayata evet diyebilen insandır. Hayata evet demek aynı zamanda acıya da evet demektir; hayatı olduğu gibi savunmaktır. Üstinsan, doğal olan, olduğu gibi olan insandır. Değerlendirmelerini içgüdülere göre yapar. Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları bir yasa koyma, hakikat istemeleri de güç iradesi olacaktır. Değerleri yaratırken üstinsan güç istencini korkmadan kucaklayıp somutlaştıracaktır. (Cevizci, 2014, s. 954)

Sonuç olarak Nietzsche’nin ahlakın soykütüğüne (jeneolojisine) yönelik radikal çözümlemesi, ahlaki değerlerin mutlak, nesnel ve evrensel temellerden yoksun olduğunu; aksine belirli tarihsel, toplumsal ve psikolojik koşulların ürünü olan perspektifsel yorumlardan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Batı metafiziğinin ve rasyonalizminin kurguladığı “gerçek dünya” ile “görünür dünya” düalizmini kesin bir dille reddeden filozof her türlü hakikat iddiasının karşısında durur. Ahlakı güç istenci üzerine temellendiren Nietz-

sche, Hristiyan ahlakını zayıfın, edilgenin ve “hınç” (*ressentiment*) duygusunun zaferiyle taçlanan bir “köle ahlakı” ve yaşam karşıtı bir “dekadans” tasarımı olarak deşifre eder. Batı toplumuna hakim olan ahlak bu köle ahlakıdır. Sokratesçi rasyonalizmin içgüdüleri bastıran ve Dionysosçu yaşam coşkusu felce uğratan tarihsel kırılmasından itibaren şekillenen bu teolojik ahlak yapısı, “Tanrı’nın ölümü” ile birlikte kaçınılmaz bir nihilizm krizine yol açmıştır. Ancak Nietzsche felsefesi için nihilizm, salt umutsuz bir çöküş değil; sürü ahlakının kısıtlayıcı boyunduruğundan kurtularak insanın kendi değerlerini yaratabileceği yeni bir varoluşsal inşanın eşiğidir.

Nietzsche’nin geleneksel teolojiye ve yerleşik ahlaka yönelttiği eleştirilerin salt bir yıkım çabası olmadığını, bilakis fitri içgüdüleri tinselleştirerek dünyayı yeniden anlamlandırmayı amaçlayan, yapıcı ve dönüştürücü bir “tüm değerlere yeniden değer biçme” çağrısı olarak okunabilir. Ne var ki, Nietzsche’nin ahlakın kaynağını psikolojik kurgulara dayandıran bu radikal analizi felsefe tarihinde tek geçerli açıklama biçimi değildir. Nitekim onun geleneksel ahlaki alanı bütünüyle “hınç” ve “çürümeye” indirgeyen yaklaşımı, ahlakın insanlaşma sürecindeki rasyonel ve toplumsal dayanaklarını göz ardı ettiği gerekçesiyle haklı eleştirilere maruz kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (2014). *Çağdaş Felsefe Akımları*. İnkılap Yayınları.
- Almond, I. (2003). Nietzsche'nin İslam ile Barışı: Düşmanımın Düşmanı Dostumdur (C. Türer, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(1).
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2015). *Etik-Ahlak Felsefesi*. Say Yayınları.
- Granier, J. (2014). *Nietzsche* (I. Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi.
- Köse, D. (2008). *Nietzsche Felsefesi: Modernizm, Ahlak ve İmmoralizm* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nietzsche, F. (2005). *Putların Alacakaranlığı* (R. Minareci, Çev.). Morpa Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (A. Yarbaş, Çev.). İlyayayınevi.
- Nietzsche, F. (2011b). *İnsanca, Pek İnsanca* (L. Yarbaş, Çev.). İlyayayınevi.
- Nietzsche, F. (2012). *Deccal* (E. Aktan, Çev.). Alter Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2015). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (M. Batmankaya, Çev.). Say Yayınları.
- Skirbekk, G., & Gilje, N. (2014). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Çev.). Kesit Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2008). *Felsefeye Giriş*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- West, D. (2016). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (A. Cevizci & H. Arslan, Çev.). Paradigma Yayınları.